

Anderson Pereira Portuguese  
Leonor Franco de Araújo  
(organizadores)

# TERRITORIALIDADES DA FÉ

religiões, religiosidades e a manifestação do sagrado  
na natureza, no urbano e no rural



**Anderson Pereira Portugal  
Leonor Franco de Araújo**  
(organizadores)

# **TERRITORIALIDADES DA FÉ**

**religiões, religiosidade popular e as manifestações do  
sagrado na natureza, no rural e no urbano**

**Ituiutaba, MG**

**2022**



© Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo (organizadores). 2022.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Capa: Anderson Pereira Portuguese. Mosaico de imagens. Adaptado de: Fotos de Shai Halevi, Autoridade de Antiguidades de Israel. Fragmentos da Bíblia e dos Pergaminhos do mar Morto.

Diagramação: Equipe Barlavento

Conselho Editorial – Coleção Religião:

Todas as obras da Editora Barlavento são submetidas a pelo menos dois avaliadores do Conselho Editorial.

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

*Pareceristas brasileiros*

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Profa. Alessandro Gomes Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon Coppe

*Pareceristas internacionais*

Dr. José Carpio Martin - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -  
Benin

Todos os direitos desta edição foram reservados aos autores, organizadores e editores. É expressamente proibida a reprodução desta obra para qualquer fim e por qualquer meio sem a devida autorização da Editora Barlavento. Fica permitida a livre distribuição da publicação, bem como sua utilização como fonte de pesquisa, desde que respeitadas as normas da ABNT para citações e referências.

### **Editora Barlavento**

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563

Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Asé Babá Olorigin.

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim,

CEP 38.307-854,

Ituiutaba, MG.

*barlavento.editora@gmail.com*



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Territorialidades da fé [livro eletrônico] : religiões, religiosidade popular e as manifestações do sagrado na natureza, no rural e no urbano / Anderson Pereira Portuguez, Leonor Franco de Araújo, (organizadores). --Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2022.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87563-35-0/ DOI 10.54400/978.65.87563.35.0

1. Artigos - Coletâneas 2. Religiões – Estudo comparado 3. Territorialidade I. Portuguez, Anderson Pereira. II. Araújo, Leonor Franco de.

22-111912

CDD-910.07

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Territorialidade : Religiões : Estudo comparado :  
Geografia 910.07

Eliete Marques da Silva - Bibliotecária - CRB-8/9380



## AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE  
UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS –  
ITUIUTABA**



**PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E  
CULTURA - UFU**



**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
GEOGRAFIA DO PONTAL – ICH/UFU**



**SOCIEDADE CULTURAL E RELIGIOSA  
ILÈ ÀSÈ TOBI BABÁ OLORIGIN**



**EDITORA BARLAVENTO**



**INSTITUTO GANGA ZUMBA SEÇÃO  
ESTADO DE MINAS GERAIS**

## REALIZAÇÃO



Grupo de Estudos e Pesquisas sobre  
**CULTURA, DESCOLONIALIDADE  
E TERRITÓRIO**  
CNPq/UFU

## SUMÁRIO

<b>Obatalá: a viagem do rei negro na perspectiva da “jornada do herói”, de Joseph Campbell</b> Anderson Pereira Portugal.....	8
<b>Churrasco, bom chimarrão, Ogum, reza e fé: é disso que batuqueiro(a) gosta, é isso que batuqueiro(a) quer</b> Blue Mariro.....	44
<b>A presença das religiões afro-brasileiras na indústria cultural: uma análise do trabalho artístico-musical de Clara Nunes</b> Monique Francielle Castilho Vargas.....	60
<b>O “ser judeu” e o “parecer judeu” na formação da identidade judaica dos aspirantes à conversão ao judaísmo</b> Ícaro Uriel Brito França.....	83
<b>O sagrado no ciberespaço: o evento religioso Círio de Nazaré e as tecnologias na re(construção) das identidades territoriais e turísticas de Belém do Pará – Brasil</b> Annaelise Fritz Machado.....	108
<b>A presença da cultura negra na Igreja São Benedito de Ituiutaba – MG</b> Carlos Aparecido Soares Filho Maria Aparecida Augusto Satto Vilela.....	147
<b>A atuação de Dom Pedro Casaldáliga na prelaia de</b>	

**São Félix do Araguaia – MT**

Maria Henriqueta dos Santos Gomes

Leonice Aparecida de Fátima Alves Pereira Mourad

Vitale Joanoni Neto..... 164

**Comunidade Canção Nova: uma marca espacial  
na hierópolis de Cachoeira Paulista, SP**

Jefferson Rodrigues de Oliveira

Nelson Cortes Pacheco Junior..... 203

**Religiosidade e fé católica como expressões da  
cultura idenditária do imigante italiano no Rio  
Grande do Sul**

Vinício Luís Pierozan..... 235

**Mediunidade, estudo e caridade: categorias e  
reflexões sobre o espiritismo no Brasil**

Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos..... 252

**A ação da capelania de matriz afro-brasileira  
em situações de catástrofes e eventos naturais  
extremos**

Anderson Pereira Portugal..... 274

**Orunmila e Exu: Sọrọ nipa awọn ọna ti mọ ati  
gbigbe (falando dos caminhos do saber e viver)**

Leonor Franco de Araújo..... 289

**Sobre os organizadores e autores..... 325**

# **OBATALÁ: A VIAGEM DO REI NEGRO NA PERSPECTIVA DA “JORNADA DO HERÓI”, DE JOSEPH CAMPBELL**

*Anderson Pereira Portuguez*

## **Mitologia, cultura de massa e racismo**

Os estudos de mitologia têm ganhado destaque nas últimas décadas, ora por apresentarem abordagens inovadoras sobre determinadas culturas e práticas religiosas, ora por exaltarem aspectos folclóricos de certos povos, ou ainda por possuírem um caráter midiático bastante relevante. Tal fato tem produzido variadas concepções do que vem a ser um mito e, portanto, do seu papel social e cultural.

Para as artes e a mídia, os mitos são interessantes representações do imaginário coletivo, que podem ser traduzidos na forma de narrativas épicas, que enriquecem histórias e ajudam a transformar filmes, livros, peças teatrais e outras manifestações da arte em verdadeiras minas de dinheiro. As pessoas gostam dos mitos, se identificam com eles e os desejam de muitas formas. Atentos a isso, os criadores de conteúdos culturais do tipo “entretenimento” vêm na mitologia um campo vasto e ilimitado de inspiração, cenários sociais, personagens heroicas, vilões e representações de lugares e tempos passados.

Por um lado, o interesse da cultura de massa pode exaltar aspectos mais comerciais dos estudos míticos, o que produz certo esvaziamento de conteúdos vinculados às tradições e religiões. Algumas ciências, entre elas a Geografia, ignoram a mitologia como campo de estudos, não vendo nelas pontos de interesse para produção de trabalhos e pesquisas de peso.

A Psicologia, a Antropologia, a Sociologia e a Historiografia, entretanto, produzem pesquisas relevantes sobre as muitas faces da mitologia, superando os aspectos meramente estéticos e alcançando nuances bem profundas das culturas e da *psique* humana.

Dito isto, cabe aqui uma discussão séria e crítica: por que as mitologias brancas e europeias interessam tanto e as outras mitologias são demonizadas, apagadas, esquecidas, negligenciadas e ridicularizadas?

Se observarmos a produção cinematográfica sobre mitos e heróis míticos, por exemplo, veremos que há uma clara predileção pelos mitos europeus, com um tratamento minucioso de seus aspectos mais diversos. Porém, quando tratamos de mitologias asiáticas e mesoamericanas, estas são retratadas de forma superficial, como expressões de culturas bizarras ou semisselvagens.

Já as culturas africana e brasileira, estas são simplesmente ignoradas, ou tratadas de forma também preconceituosa, bizarra ou infantilizada. Nos últimos anos porém, tem ocorrido no Brasil um certo movimento de revalorização da cultura dos povos subalternizados pela cultura escravocrata que empreendeu ações epistemicidas desde os primórdios da ocupação territorial portuguesa em terras da América do Sul.

O extermínio dos povos indígenas, que ocorre no Brasil desde o início do século XVI, provocou não só a redução da população brasileira ancestral, mas também a morte de muitas culturas ricas em tradições míticas. As terras indígenas foram invadidas, saqueadas pelos colonizadores, os corpos foram escravizados, muitas mentes dominadas e catequizadas e, com tudo isso, os saberes que eram passados de forma oral de uma geração para outra foram se perdendo, sendo apagados da memória coletiva e, finalmente, substituídos por uma concepção europeias e eurocêntrica de mundo.

Atualmente, fora das áreas de fato ocupadas por indígenas, pouco se sabe sobre eles, sobre sua religiosidade e sobre os mitos que sobreviveram ao processo contínuo de epistemicídio dos povos ancestrais do Brasil. A pesquisa em terras indígenas em si, não é tarefa fácil devido às condições de acessibilidade, falta de recursos, inexistência de interesse por parte do Estado e do mercado, dificuldades de comunicações por conta das diferentes línguas, conflitos e disputas por domínio de terras etc.

A cena descrita nos apresenta uma perspectiva triste e desoladora, na qual a mitologia brasileira de matriz cultural indígena vem sendo cada vez mais ignorada e corre riscos de se perder no tempo. Há sim, esforços de lideranças indígenas e de intelectuais, artistas e ONGs no sentido de mobilizar forças para que o preconceito histórico contra os indígenas (racismo) não condene os saberes desses povos ao completo esquecimento. Porém, todo esforço parece carecer de muito mais potência e apoio.

Ainda sobre as mitologias silenciadas pelo racismo no Brasil, não podemos deixar de citar as africanas, que foram incorporada à cultura nacional durante o período da escravidão.

Do continente africano, o Brasil recebeu mais de 5 milhões de escravizados entre 1530 e 1850. Ao longo desse período de 320 anos de escravidão formal, escravizados de diferentes culturas foram introduzidas no país. Nos terreiros de Candomblé, religião brasileira que surgiu em território nacional a partir das matrizes culturais africanas, podemos encontrar traços culturais de diversas etnias pertencentes a três grandes grupos étnico-linguísticos: Yorubá, Bantu e Jeji.

São povos diferentes, integrantes de centenas de clãs e pertencentes a etnias diversas, que para cá foram trazidos de maneira degradante e em posição subalterna aos dominadores europeus. Seus saberes, fazeres, modos de vida e tradições foram rapidamente atacados pelo etnocentrismo europeu, que desqualificou as culturas africanas e demonizou as crenças tidas como fetichistas e até mesmo demoníacas. A cosmovisão cristã eurocêntrica foi imposta aos africanos e seus descendentes, o que fez com que os conhecimentos míticos desses povos se perdessem em grande medida com o passar dos anos.

Aos poucos, o racismo fez com que a sociedade brasileira aprendesse que tradições mitológicas de pretos, pardos e indígenas fossem indignas de serem aprendidas, estudadas e socializadas. A sociedade foi embranquecida em seus modos de pensar e também na forma como se pensa e se enxerga. E foi assim que os mitos sumiram, foram apagados, alterados ou similarizados a outros mitos da cultura europeia.

Os terreiros de Candomblé e de outras religiões de matriz afro-brasileira passaram a ser, então, os lugares de resistência cultural do povo preto, pardo e indígena. Tornaram-se verdadeiros quilombos urbanos, onde a religiosidade ancestral ainda é praticada e onde os conhecimentos tradicionais

conseguiram manter algumas mitologias relevantes, que resistiram para existir e são resilientes ainda nos dias atuais.

O racismo existente (ainda hoje) na sociedade brasileira, potencializado por discursos de ódio e por investidas degradantes de grupos cristãos radicais tem produzido cenas de violência, decorrentes da intolerância religiosa, que faz da Umbanda e do Candomblé, suas vítimas mais frequentes e, infelizmente, silenciadas.

Pensar então em mitologias negras é, por si só, um ato de resistência ao movimento de apagamento das tradições ancestrais do povo africano e seus descendentes. E é neste sentido que avançamos, ou seja, desejamos com este artigo, realizar uma reflexão sobre um mito em específico, entender seu sentido, seu significado e seus desdobramentos na vida dos povos de terreiros.

Para esta empreitada, escolhemos um mito muito conhecido nos terreiros de Candomblé, cuja narrativa resulta em uma das festas mais importantes do calendário litúrgico do Candomblé: a história das Águas de Oxalá.

O mito original era relatado comumente em terras nigerianas (VERGER, 1981). A língua Iorubá tradicional falada naquele recorte espacial era unicamente de base oral até bem pouco tempo. Foi na década de 1850, que o bispo anglicano Samuel A. Crowther (que era africano) publicou a primeira gramática Iorubá, que posteriormente foi acompanhada por outras obras de outros autores. Nos terreiros do Brasil o linguajar de origem africana não se baseia apenas em vocábulos Iorubás. Pereira (2014) nos mostra que nas casas de axé falam-se fragmentos lexicais de diversos dialetos africanos, ainda que uma língua se sobressaia, a depender da linhagem de origem da

comunidade religiosa (Angola, Jeji ou Nagô). Isso dificulta o aprendizado desta linguagem cotidiana dos templos. Por esta razão, abramos os termos de origem africana e não nos preocupamos com grafias consolidadas pelo Iorubá moderno.

Este mito narra a história de Oxalá, que sai em uma jornada para visitar seu filho. No percurso, grandes acontecimentos se desenrolam e a história ganha camadas e mais camadas de complexidade, até que em seu desfecho, uma grande festa é realizada. A comemoração descrita na narrativa da aventura trágica vivida por Oxalá é anualmente recontada e dramatizada nos terreiros de Candomblé por meio da festa das Águas de Oxalá.

Para contar esta história e seus desdobramentos, para analisá-la academicamente e entender seus sentidos, vamos utilizar como referência o conceito de *monomito* de Joseph Campbell. Para ele, o *monomito*, ou *jornada do herói*, é uma matriz de análise que se presta ao entendimento do que há de comum nas estruturas narrativas de diversas mitologias estudadas pelo autor.

Este artigo, portanto, foi produzido a partir de revisão de literatura e, para tratar da dramatização do mito, realizamos visitas em três casas de Candomblé Ketu, nas quais acompanhamos os ritos das Águas de Oxalá. Essas casas se localizam em São Gonçalo (RJ), Uberaba (MG) e Ituiutaba (MG). Nos terreiros, realizamos a cobertura fotográfica de alguns ritos (nem todos podem ser fotografados) e elaboramos um roteiro descritivo das funções e festas que presenciamos. Também entrevistamos sacerdotes e membros das comunidades de axé.

Trabalhos desta natureza são importantes para dar visibilidade às mitologias negras, pois estas são pouco conhecidas pelo grande público. O racismo invisibiliza as culturas ancestrais em nossa sociedade (sobretudo indígenas e negras) e a academia tem dispensado pouca importância para as religiões de matriz afro-brasileira. Estudos como este nos permite ainda exercitar a estruturação de correlações entre as narrativas mítico-religiosas e a dramatização das mesmas nos terreiros de Candomblé, o que contribui para um entendimento mais amplo desta importante religião de matriz afro-brasileira.

Este artigo traz inicialmente uma discussão sobre o conceito de *monomito*, sendo seguido de uma análise dos mitos religiosos de forma mais específica. Na sequência, apresentaremos a narrativa mítica de Oxalá e procuraremos estruturar a jornada do grande rei a partir das teorias de Joseph Campbell. Por fim, faremos a descrição da festa Águas de Oxalá, que corresponde à dramatização deste mito nas casas de Candomblé visitadas.

A conclusão nos apresenta ao *elixir da vida eterna*, ou seja, à moral apregoada pelo mito e vivenciada pelos adeptos do Candomblé, por ocasião da festa. Apresenta ainda um balanço dos temas abordados desde o prisma de uma reflexão acadêmica interdisciplinar.

## **A jornada do herói e a mitologia**

O *monomito*, (ou *a jornada do herói*) é um modelo acadêmico de estruturação de narrativas que procede de dois campos do conhecimento. O primeiro é a mitologia, na

perspectiva do antropólogo norte americano Joseph Campbell e o segundo é a psicologia humanista do suíço Carl Gustav Jung.

Martinez (2008) acrescenta mais dois componentes, o estudo da *jornada da heroína*, ou as especificidades das histórias de vida femininas, e a *biografia humana*, método da medicina antroposófica que permite a identificação dos potenciais e crises nas diversas fases da vida.

O modelo analítico da *Jornada do herói* tem sido visto como uma rica contribuição para os interessados em compreender ou escrever narrativas biográficas. No campo das artes cinematográficas, por exemplo, foi utilizado (mesmo que em parte) na composição de sagas e personagens lendários, como: *Matrix*, *Guerra nas estrelas*, *O Senhor dos anéis*, *Harry Potter*, *A pequena Sereia*, *Mulan*, *Irmãos Wachowski*, entre muitos outros.

Campbell (2007), com base nos princípios científicos do estruturalismo clássico, descreveu as narrativas de diversas divindades, deuses, semideuses e encarnados de diferentes contextos históricos, de distintos países e de diferentes culturas do mundo. As análises mitológicas o levaram a concluir sobre a existência de uma estrutura narrativa relativamente comum entre todas as histórias. Ao que indicou, os muitos mitos existentes mundo afora poderiam ser versões distintas de uma mesma consciência heroica universal

Campbell foi fortemente influenciado pelos estudos de Freud e principalmente de Carl Gustav Jung, cujos trabalhos sobre as estruturas arquetípicas universais, consciente coletivo, signos e símbolos, entre outros temas, teriam dado bases inspiratórias para a construção do modelo da *jornada do herói*.

Desde o final dos anos 1960, com o advento do pós-estruturalismo, teorias como as do *monomito* perderam espaço no meio acadêmico. Porém, no meio jornalístico e das artes cênicas continuou relevante e ainda hoje inspira escritores e roteirista de todo o mundo a produzirem obras diversas seguindo os passos da *jornada do herói*. A jornada aqui descrita está dividida em três momentos:

A) *Partida*: Este é o trecho da narrativa no qual o herói encontra-se aspirando à sua jornada;

B) *Iniciação*: Esta parte da narrativa contém as diversas provações e aventuras do herói ao longo de seu caminho;

C) *Retorno*: é o momento da narrativa em que o herói volta para a sua casa com o conhecimento e os poderes que adquiriu ao longo da jornada.

A estrutura completa da jornada do herói de Campbell possui, portanto, 3 momentos que se subdividem em 17 etapas. Cada narrativa mítica, porém, pode enfatizar um momento ou etapa do modelo analítico ou mesmo ser contada a partir de uma quantidade menor de etapas. Porém, segundo ele, todas possuem mais ou menos a mesma estrutura genérica.

1. Partida, separação
  1. Mundo cotidiano
  2. Chamado à aventura
  3. Recusa do chamado
  4. Ajuda sobrenatural
  5. Travessia do primeiro limiar
  6. Barriga da baleia
2. Descida, Iniciação, Penetração
  1. Estrada de provas

2. Encontro com a Deusa
  3. A mulher como tentação
  4. Sintonia com o Pai
  5. Apoteose
  6. A Grande conquista
3. Retorno
1. Recusa do retorno
  2. Voo mágico
  3. Resgate interior
  4. Travessia do limiar
  5. Senhor de dois mundos
  6. Liberdade para viver

Uma versão mais simplificada do monomito, composta por 10 a 12 etapas, vem sendo utilizada de forma mais corriqueira pelos estudiosos de mitologias e, sobretudo, por escritores especializados em redação biográfica, ou mesmo roteiristas de teatro, telenovelas, cinema e outras artes cênicas.

Com base nesses 12 passos mais comumente utilizados, elaboramos o quadro 1, que resume de maneira bem genérica cada etapa da jornada do herói e nos oferece um panorama da estrutura geral do monomito.

*Quadro 1: A jornada do Herói*

1º. passo: O mundo comum	Aqui o herói e seu cotidiano são apresentados.
2º. passo: Chamado para a aventura	Algo drástico ou inevitável acontece, empurrando o herói numa direção que o levará para fora de sua rotina.
3º. passo: Recusa do chamado	O herói se recusa a deixar seu mundo comum, resiste ao chamado, normalmente por medo ou por não acreditar no seu próprio potencial.
4º. passo: Encontro com o mentor	Um oráculo, ou alguém mais experiente (e quase sempre mais velho) convence o herói a trilhar esse novo caminho.
5º. passo: Travessia do limiar	O herói deixa o velho mundo para trás e parte na direção do desconhecido. Lança-se na aventura; é o começo de sua transformação.
6º. passo: Testes, aliados e inimigos	Agora que está em um mundo novo, o herói faz novos amigos e se aproxima de seu interesse amoroso, além de encontrar com seus inimigos e passar por provações.
7º. passo: Aproximação da caverna	Superadas as primeiras dificuldades, o herói parte para outra fronteira. Seu objetivo está mais próximo agora, mas os perigos são maiores.
8º. passo: Provação	O herói fica diante de seu maior obstáculo, do maior medo. A

	tensão está no auge.
9º. passo: Recompensa	Depois de superar a provação, o herói está mais forte e recebe algum tipo de recompensa por seu esforço.
10º. passo: Caminho de volta	O herói lida com as consequências de sua luta. Em muitos casos, ele tem a chance de abandonar o confronto nesse ponto, mas se nega.
11º. passo: Ressurreição	Chega a hora do confronto final contra os inimigos. É nesse momento de vida ou morte que a transformação do herói em algo mais do que uma pessoa comum se completa.
12º. passo: Retorno com o elixir	O herói retorna ao mundo comum lá do início, porém, suas experiências o mudaram e ele, agora, não vê mais essa realidade com os mesmos olhos. Tudo está mudado. Seus iguais, seus descendentes o terão como exemplo de alguém que superou os desafios da jornada. O herói se torna imortal, um deus, um mito lembrado por gerações e gerações.

*Fonte: Baseado em Campbell (2007) e Mertinez (2008). Elaboração: A. P. Portuguez (2022).*

## O herói e sua jornada na narrativa mítica de Oxalá

Oxalá também é conhecido como Obatalá, Orixá Nlá, Orixalá, Oxolufã (ou Oxalufã), entre outras formas de grafias e pronúncias. Seu nome e boa parte das suas variações significam “o rei vestido de branco”. É um dos muitos Orixás cujo culto fora introduzido no Brasil pelos africanos yorubás escravizados. Prandi (2002), ao relatar as principais características dos Orixás, escreveu o seguinte sobre Oxalá:

Oxalá – Deus da Criação, o orixá que criou o homem. É profundamente reverenciado por todos os adeptos da religião dos orixás, assim como pelos próprios orixás. Chamado “o Grande Orixá”, é representado nas serimômias de candomblé como velho, cansado e vagaroso, quase incapaz de dançar, mal suportando a luz do sol, sempre protegido por panos brancos que o cobrem completamente. (...) Oxalá, o velho, também é chamado de Oxalufã e Obatalá. É representado pelo cajado, o *opaxorô*, no qual se apoia para dançar. Aprecia caracol, inhame, melão e comidas brancas, jamais preparadas com azeite de dendê ou sal. Seu grito [saudação] é *Epa Babá*. O branco é sua cor, a sexta-feira é seu dia e seu número é o 10.

Esta descrição, que é genérica e desenha um olhar bastante brasileiro de Oxalá, é muito comum nos Candomblés do Brasil, onde o grande Orixá é cultuado.

Ao lermos Verger (1981), observamos que Oxalá recebe uma descrição bem mais complexa e rica, comparando inclusive seu culto em Ilê Ifé (Nigéria) e no Brasil. Para o pesquisador,

“Oxalá ocupa uma posição única e incontestada do mais importante orixá e o mais elevado dos deuses iorubas” (VERGER, 1981, p. 252). Foi o primeiro Orixá criado pelo Deus supremo (Olodumare) e era o rei do povo Igbô, que era uma população que ocupava terras próximas onde mais tarde seria fundada a cidade de Ifé (Nigéria).

De toda sorte, parece haver certo consenso de que Oxalá é de fato o Orixá Nlá, ou seja, o grande, o pai, o mais respeitável e venerável dos Orixás do Candomblé. Diante dele, todos (do *orun* – céu- e do *ayè* - terra) se prostram em sinal de reconhecimento e respeito.

Oxalá é considerado um Orixá extremamente paciente, compreensivo e afetuoso. Personifica a resiliência e a sabedoria dos anciãos. É obstinado e diplomático. Segundo sacerdotes do Candomblé, Oxalá é capaz de amar a todos os seres humanos e deles se orgulhar, mesmo com seus defeitos. Protege especialmente os idosos, os inválidos, os albinos, os deficientes físicos, os que possuem doenças mentais e os injustiçados pelo destino. Dizem que seu abraço acolhedor de pai é capaz de curar o sofrimento e despertar a espiritualidade em quem tem fé. Tais características fazem dele uma das deidades mais conhecidas e seu culto se espalha para outras religiões de matriz afro-brasileira, como a Umbanda por exemplo.

Mas Oxalá também tem seus dias de mau-humor. É considerado rabugento e resmungão quando está aborrecido. Dizem os mais velhos que raramente Oxalá se magoa a ponto de virar as costas para um devoto, mas quando o faz, não há nada nesse mundo ou no outro que o faça mudar de ideia. O velho turrão se mostra impertinente e chega a ser engraçado em sua rabugice. É essa mescla de características tão humanas que tornam Oxalá um ser tão adorável tanto na terra quanto no céu.

É muito teimoso e sua obstinação o leva a fazer o que quer, mesmo que as consequências sejam trágicas. As duas principais narrativas de sua história mítica mostram claramente o que afirmamos. Tanto no mito da criação, quanto no mito da viagem ao reino de Oyó, Oxalá desobedece as regras em favor de seus desejos e convicções e paga caro pelas escolhas que faz. Neste texto, analisaremos uma de suas histórias para compreender como seria sua estruturação a partir da noção de *monomito* já exposta anteriormente.

Não há uma narrativa única, de forma que apresentaremos aqui apenas um resumo do que pudemos registrar em nossas pesquisas. Verger (1981) descreveu essa aventura mítica contada nos terreiros da Bahia, na Nigéria e em Cuba. A jornada mítica de Oxalá, o herói, se deu da seguinte maneira:

*Oxalá era o rei de Ifan, um território Yorubá que se estendia às margens do rio Erinlé, afluente do rio Oxun, no coração da atual Nigéria. Ao Norte de suas terras ficava o reino de Xangô, seu grande amigo (filho em algumas narrativas), cuja capital era a imponente cidade de Oyó.*

*O reino de Oyó era rico e desenvolvido, com grandes cidades e um dinamismo econômico-militar que se impunha a todas as terras dos povos Yorubás. Já fazia um tempo que Oxalá deseja visitar este reino, no qual era sempre muito bem quisto e respeitado.*

*Um dia, Oxalá resolveu realizar a sonhada viagem. Antes de rumar para lá, consultou seu babalaô (o adivinho), a fim de saber se sua jornada seria auspiciosa. Mas a viagem era evidentemente perigosa para um ancião, pois ele teria que andar por dias por terras habitadas por animais selvagens e espíritos malignos e atravessar rios, savanas e florestas.*

*O babalaô consultou o oráculo e lhe disse que a viagem era desaconselhada, pois grandes perigos o aguardava no caminho*

*e ele poderia até mesmo perder a vida. Mas Oxalá, teimoso e obstinado, disse que iria ver Xangô assim mesmo e, então, o babalaô lhe disse que antes de sair, ele deveria fazer uma oferenda a Exu, para que tudo corresse bem na sua viagem.*

*Recomendou também que ele levasse três mudas de roupas brancas e sabão-da-costa (e limo-da-costa em algumas narrativas). O adivinho aconselhou-o ainda a não se recusar a prestar ajuda a ninguém que por ventura cruzasse seu caminho. Disse ainda que se algo lhe ocorresse, ele deveria se calar, não reclamar de nada e aceitar as consequências de suas escolhas, caso contrário sua vida estaria em grave risco.*

*Oxalá ignorou o conselho do oráculo a respeito da oferenda a Exu e partiu sozinho para sua jornada, lento e frágil, apoiado em seu cajado de estanho. Logo no começo de sua viagem, caminhando pela mata, encontrou uma pessoa que estava tentando levantar um quartinho de azeite-de-dendê e lhe pediu ajuda. Oxalá prontamente o ajudou. Só que essa pessoa era Exu Elépo Pupa (Exu dono do azeite-de-dendê) que malicioso, resolveu pregar algumas peças em Oxalá por não ter feito a oferenda antes de iniciar a viagem. Propositalmente, derramou o dendê sobre Oxalá e pôs-se a zombar dele.*

*Oxalá se banhou no rio sem nada dizer ou reclamar, trocou de roupa e continuou sua jornada, deixando sua roupa suja como oferenda. Mais adiante, encontrou-se com Exu Eléèdu (Exu dono do carvão), que, desta vez, tentava erguer um saco de carvão. Ele pediu a Oxalá que lhe auxiliasse. Novamente Oxalá lhe ajudou e Exu repetiu os feitos anteriores, derramando o carvão sobre Oxalá e disse gabou-se a riso solto.*

*Depois de silenciosamente banhar-se no rio e trocar de roupa, Oxalá prosseguiu sua jornada a Oyó, deixando sua segunda roupa como oferenda. Pouco antes de chegar à fronteira com o reino de Oyó, encontrou com Exú Aláàdì (Exu dono do óleo-de-amêndoa-de-palma). Mais uma vez Exu sujou as vestes do grande rei.*

*Mas Oxalá não desistiu. Lavou-se e seguiu em frente com a paciência que lhe é peculiar. Quando já estava nos campos de Oyó, Oxalá encontrou um cavalo que logo imaginou que tivesse fugido dos estábulos de Xangô. Ele resolveu pegar o cavalo para devolver ao dono. Quando oferecia espigas de milho ao animal para tentar atraí-lo, Oxalá foi visto pelos servos do rei Xangô, que ao se depararem com a cena, pensaram que ele era um ladrão e que tentava roubar o animal. Atacaram-no, espancaram-no e aprisionaram-no.*

*Ele, sempre calado, sabendo que tinha pecado por excesso de vaidade (por não ter feito a oferenda e Exu) se deixou levar prisioneiro. Seu corpo velho e frágil doía com os ossos quebrados e machucados causados pelo açoite.*

*A prisão de um inocente, no entanto, fez com que o reino de Oyó mergulhasse numa situação dramática. Na prisão, abandonado e infeliz, Oxalá se manteve em silêncio e seu pranto mudo fez toda a natureza protestar. Oyó viveu por longos sete anos a mais profunda seca. As mulheres tornaram-se estéreis, a fome e muitas doenças assolaram o reino. Os animais de caça e engorda morreram, os vales férteis nada produziam e a vida parecia abandonar a paisagem desolada.*

*Desesperado, Xangô resolveu consultar um babalaô para saber o que acontecia e o oráculo revelou que seu reino estava pagando pela prisão injusta e cruel de um homem inocente.*

*Os servos de Xangô foram até a prisão e lá encontraram Oxalá. Estava triste, calado, maltrapilho e sujo. Suas roupas brancas, sempre alvas, estavam agora imundas e aos farrapos.*

*Os servos imediatamente levaram o ancião para o palácio, onde Xangô desesperou-se ao reconhecê-lo. Iyá Torosi, mãe de Xangô, o teria reconhecido, em algumas narrativa. Ela mesma teria sido a primeira a suplicar-lhe perdão em nome de seu filho.*

*O rei de Oyó implorou-lhe piedade (prostrando-se aos seus pés em algumas narrativas). Ao ver a atitude sincera do grande rei do império Yorubá, Oxalá o perdoou e, com o fim de seu*

*sofrimento, a vibração da vida voltou à paisagem, pois o vento soprou do sul para o norte, trazendo nuvens de chuva que pairavam sobre o oceano. Choveu! As nascentes se recuperaram, os rios voltaram a correr, a relva esverdeou-se, as mulheres não mais perderam os filhos e as doenças foram varridas de Oyó.*

*Xangô determinou então que todos do reino cumprissem preceitos em honra a Oxalá, o rei piedoso. Cada pessoa deveria carregar uma talha com água da nascente que ressurgira e por três vezes, derramá-la sobre Oxalá, acalmando-o e lavando-o. Xangô ordenou que seus súditos se vestirem de branco e decretou ordem de absoluto silêncio.*

*E, por fim, Xangô determinou que a partir daquele momento, aquela data deveria sempre ser lembrada com ritos e preceitos em honra a Oxalá. Ao buscarem água límpida nos riachos e nascentes para lavar Oxalá, todos também seriam purificados. Ao voltarem-se para si mesmos, no silêncio do preceito, cada um deveria rever seus atos e cultivar a tolerância.*

*Xangô, que sempre se vestia de vermelho e terracota, vestiu-se também de branco. Dizem que desde então ele acrescentou o branco a todas as suas insígnias e ritos, em sinal de reverência permanente à generosidade piedosa de Oxalá. O vermelho sempre representou o poder, o ímpeto, o domínio e a energia poderosa de Xangô. Mas foi o branco que lhe trouxe temperança e desde este dia, em que ele mesmo deu o exemplo, Xangô passou a ser aclamado como “Senhor da Justiça” em todas as terras do povo Yorubá.*

*Nas costas de Ayrá, Oxalá foi levado até Ejigbô, onde seu filho Oxoguian reinava. Nas costas de Ayrá, Oxalá não tocou mais o solo, mantendo-se limpo e este ato o poupou de, em idade avançada e após tanto sofrimento, ter que fazer o penoso trajeto de volta.*

*Osoguian festejou abundantemente o retorno de Oxalá. Um grande festival fora organizado em honra ao seu pai. Dali,*

*após as comemorações, Oxalá pode retornar em paz para Ifan, sua cidade, onde também fora recebido com regozijo e afeto pelos seus súditos.*

*Oxalá e Xangô, por onde passaram, foram saldados e nos terreiros ainda o são até os dias de hoje.*

Como se vê, a jornada do herói se faz presente na narrativa de Oxalá, o que nos permite uma análise da estrutura de sua história a partir das etapas do *monomito* de Campbel. O quadro que segue, nos apresenta as etapas da história e como elas podem ser representadas pelas passagens da jornada mítica.

*Quadro 2: A jornada mítica de Oxalá*

1º. passo: O mundo comum.	Oxalá está em Ifan, sua cidade. Este é o ponto de partida de sua jornada.
2º. passo: O chamado para a aventura.	Oxalá sente saudades de seu filho/amigo Xangô, rei de Oyó, que vivia em uma cidade distante.
3º passo: Recusa ao chamado.	Oxalá, por ser muito idoso, protela a viagem, pois percebe que a idade pesa sobre seus ombros. Vive o dilema de ir ou não poder jamais rever seu amado Xangô. Decide viajar, mas preocupado, vai ao encontro do adivinho para uma consulta oracular.
4º. passo: Encontro com o mentor.	Oxalá consulta Orumilá, o adivinho. Foi aconselhado a não viajar, mas ele se mantém firme em sua decisão de ir à Oyó. Orumilá dá a Oxalá todos os comandos para que sua jornada não seja tão dura.
5º. passo: Travessia do primeiro limiar.	Oxalá não tem mais acesso a Orumilá (mestre, oraculista) e precisa confiar em seus conselhos para manter-se vivo. Oxalá

	parte em viagem e sofre as consequências de suas escolhas.
6º: As provações, os amigos e os inimigos.	Oxalá segue sozinho. Não leva companheiros e está, portanto, exposto às ameaças do mundo. Exu, guardião do limiar, apresenta-se como obstáculo à jornada do rei de Ifan. Exu confronta Oxalá e o faz sofrer com as provações.
7º. passo: Aproximação da caverna.	Superadas as primeiras dificuldades, Oxalá segue para a fronteira de Oyó. Seu objetivo está mais próximo agora, mas os perigos são maiores. Está prestes a enfrentar sua maior provação. Foi aí que encontrou o cavalo perdido de Xangô e cai na grande armadilha do destino.
8º. passo: A grande provação.	Obatalá é preso, torturado, maltratado e esquecido na prisão de Oyó. Reconhece que precisa se calar diante de tudo e todos, como determinara o oráculo de Orumilá. Sua teimosia e arrogância (desafios interiores) precisam ser vencidas por ele mesmo ao mesmo tempo em que supera os desígnios do destino.
9º. passo: Recompensa.	Finalmente Oxalá é reconhecido como inocente e libertado após cumprir 7 anos de prisão em Oyó. Recebeu muitas honrarias e homenagens.
10º. passo: Caminho de volta	Oxalá teve suas virtudes testadas durante seu tempo de cárcere. Por ter sido fiel ao silêncio, à paciência, à resiliência e ao perdão, ele retornará para casa nos braços dos súditos, que o adorarão até o fim dos tempos, reconhecendo-o como o grande rei piedoso, de alma que não se macula com a dor. Oxalá foi levado de volta para

	<p>sua cidade após receber muitas homenagens. Oxalá aprendeu a obedecer mais e a ser menos intransigente. Refletiu sobre as escolhas e suas consequências e ao conceder o perdão a Xangô, mostrou a todos o valor virtuoso da paciência e da misericórdia.</p>
<p>11º passo: O elixir da vida eterna</p>	<p>Oxalá não é mais o mesmo. Seu aprendizado o tornou um homem diferente para ele mesmo e para todo o povo Yorubá. Seus súditos revivem anualmente seu mito para perpetuar sua lição de integridade para as novas gerações. Por meio da dramatização do mito, Oxalá perdoa a todas, purifica aos sinceros de coração, assim como outrora perdoara a Xangô.</p> <p>Oxalá se torna imortal na memória e no afeto de todos. Torna-se um herói, um deus, um mito, uma referência.</p>

*Fonte: Baseado em: Verger (1981), Beniste (2014) e Santos e Silveira (2010). Elaboração: A. P. Portuguese (2022).*

Segundo Verger (1981) e Santos e Silveira (2010), o mito da viagem à Oyó relatado neste artigo inspirou um dos rituais mais importantes do Candomblé no Brasil. Trata de uma festividade realizada no início de cada ano, intitulada *Àwon omi Òsàlá*. Nela, realiza-se a dramatização de partes do mito e Oxalá e ele é reverenciado pelo legado espiritual e moral que deixou para as pessoas por meio de sua viagem mítica. Passaremos agora, a descrever essa festividade, popularmente chamada de Águas de Oxalá.

## **A dramatização do mito e o elixir da vida eterna: A festa das “Águas de Oxalá” nos Candomblés do Brasil.**

Beniste (2014) nos oferece uma ampla e detalhada descrição da função-festa Águas de Oxalá, tendo as casas tradicionais da Bahia como referência. O rito das Águas de Oxalá (*Àwon omi Òsàlá*) foi realizado naquele Estado em tempos não registrados pela literatura, mas acredita-se que date da primeira metade do século XIX. Como o Candomblé em si sofreu muitas modificações desde sua formatação original na década de 1830, acredita-se que esta festa também tenha passado por diferentes organizações desde suas primeiras funções.

*Função* é o nome dado aos ritos que envolvem a adoração aos Orixás e a preparação da festa e sua realização propriamente dita. Nenhuma festa de Candomblé existe sem a função, pois é nela que os ritos internos são executados, envolvendo diversas etapas e procedimentos litúrgicos. A festa seria, portanto, a culminância da função, seu momento público, glamoroso e social.

Enquanto a função é restrita aos membros das famílias de axé, a festa é pública e possibilita o compartilhamento comunitário do axé manipulado durante a função. Segundo Beniste:

(...) podemos entender o cerimonial das Águas de Oxalá sob três aspectos: o de reviver as festas agrárias de origem dos ancestrais afro-brasileiros, pois o ritual é feito na mesma época da colheita (...); o de determinar o período das grandes festas de todos os demais Orisá; e o terceiro aspecto é o da

purificação a que todos se submetem, a partir da limpeza e arrumação de todo o terreiro até o osé [lavagem ritual] geral de todos os símbolos e insígnias do Candomblé.

Na festa, celebra-se a ascensão de Oxalá, pois seu mito representa uma transformação do ser mítico, pois o homem temporal (o herói Oxalá) se tornou um homem eterno, um ancestral lembrado e honrado pelos seus feitos. Os devotos de Oxalá constatam que o grande rei, ao crescer moralmente diante da superação da morte, saiu vitorioso de sua jornada e, agora, inspira outras pessoas a serem vitoriosas também.

Oxalá se torna, com seu mito, uma espécie de *fio de Ariádne*. Seguindo-o, pode-se escapar do labirinto. Seu mito recupera a crença do ser humano em si próprio. A tragédia narrada no mito de Oxalá nos apresenta à complexidade do uso do livre-arbítrio e a lição moral extraída da experiência do grande Orixá, nos leva à compreensão do quão sérias são as consequências das decisões que tomamos cotidianamente. Portanto, ao dramatizar o mito, o painel da vida se redesenha no homem e na mulher de vida comum.

### *Preparação da comunidade e a decoração do espaço sagrado*

Mais de 30 dias antes da função-festa, o terreiro e a comunidade começam a se preparar. Porém, o que aqui descreveremos é o que ocorre nos 7 dias que antecedem as atividades. Todos os espaços do complexo templário precisam ser purificados, limpos, alguns são pintados de branco, as árvores são tratadas e podadas, os jardins são adubados e limpos, o piso é lavado, ou pintado ou varrido com esmero.

O sal, o café, o dendê e as carnes vermelhas são retirados do terreiro antes de se iniciar a função. Estes são os interditos de Oxalá e, para agradá-lo, todos cumprirão preceitos rígidos em sua honra. Todos os panos coloridos são retirados dos locais Sagrados visíveis (toalhas de mesa, cortinas e outros). Laços brancos substituem os adornos coloridos de Orixás e *atabaques* (tambores sagrados), de forma que aos poucos, o branco vai se fazendo cada vez mais presente na paisagem sagrada.

Os objetos sagrados de todos os Oreixás são limpos e purificados com um banho de ervas e por todo complexo templário, dezenas e até centenas de metros de mantos brancos (*alás*) são estendidos e será sob eles que as pessoas passarão durante as procissões que ocorrerão.

A comunidade se prepara com antecedência para esta festa, pois não é permitida a utilização de nenhuma peça de roupa com cor, tampouco brincos, colares, anéis e pulseiras que não sejam prateados ou brancos. Para as mulheres, a maquiagens e a pintura de unhas só é permitida com produtos transparentes.

As pessoas e a casa em si são defumadas com frequência e nenhum tipo de ruído desnecessário é tolerado.

Em algum lugar da área externa da casa, o *baloti* (cabana) é construído com armação de madeira e parede de palhas de coqueiro. É uma construção simples, rústica, que representará a prisão na qual Oxalá passou os 7 dolorosos e injustos anos de cárcere. Esta construção será utilizada durante os ritos que antecedem a festa e deve permanecer no local nos 16 dias de preceito (resguardo energético) que a casa cumprirá em louvor à Oxalá.

As figuras 1 e 2, a seguir, mostram a área externa de um terreiro onde o baloti fora herguido e decorado e mostram os

grandes alás (mantos brancos) sob os quais as procissões são realizadas antes da festa pública propriamente dita.

*Figureas 1 e 2: Alás (mantos brancos) e baloti (prisão simbólica), na preparação dos ritos das Águas de Oxalá em terreiro de Ituiutaba, MG.*



*Fonte: Acervo do Axé Olorigin (2020).*

### *A dramatização da jornada*

Não existe um único modelo de função-festa das Águas de Oxalá. Há casas que inserem missas católicas na programação, outras realizam procissões pelas ruas da cidade, outras aproveitam a ocasião para realizarem projetos sociais (distribuição de sextas-básicas, por exemplo) etc. Porém, as três casas que observamos realizam atividades somente dentro do complexo templário e não abrem espaço para ritos sincréticos com o catolicismo popular.

Na noite de quinta feira da semana da função-festa, todos chegam ao terreiro preferencialmente antes do pôr-do-sol e, de imediato, se purificam com banhos de ervas frescas. Por volta das 21 horas, todas as luzes do complexo templário são apagadas e muitas velas e incensos são acesos em pratinhos e depositados no chão, demarcando e iluminando o caminho por onde o assentamento de Oxalá será levado em uma procissão, que representa sua viagem para Oyó e sua prisão por 7 anos.

Em silêncio absoluto, todos se acomodam diante do quarto de Oxalá e se ajoelham para rezar, implorando paz e perdão (ou intercessão misericordiosa junto a outras divindades) por suas falhas.

Este é um momento muito intimista, pois tudo que se faz em silêncio, deve ter como foco a introspecção e uma profunda reflexão da vidas e dos atos de cada um. Tais ações fazem referência, portanto, ao preceito determinador Xangô ao descobrir Oxalá no calabouço de Oyó.

Após as rezas, os atabaques tocam o *igbin*, ritmo lento que mais agrada a Oxalá. Forma-se uma procissão liderado pelo sacerdote (ou sacerdotisa), seguido do assentamento de Oxalá (carregado por duas mulheres) e seguidos por toda a comunidade. Após o cortejo percorrer o complexo templário, Oxalá chega ao baloti. Ali é colocado sobre um *peji* e novas rezas são entoadas.

Oferendas a Oxalá são levadas por pessoas iniciadas para este Orixá e por alguns outros membros da comunidade. Tudo é depositado aos pés do *peji* dentro do baloti, que também recebe muitas flores brancas para adorná-lo.

Após este ato, todos se dirigem para a as cozinhas e copas e um jantar comunitário é servido (*ajeún*). Depois de se alimentarem, ainda falando baixo e somente o necessário, todos se recolhem para dormir.

Às 4 horas da madrugada, todos são despertados silenciosamente pelo sacerdote (ou sacerdotisa). Cada um se levanta, recebe sua quartinha branca e se posiciona em fila para a procissão das águas. Mais uma vez as luzes são apagadas e velas e incensos são acesos para delimitar o caminho que será percorrido pelo cortejo (Fig. 3).

*Fig. 3: Velas e incensos delimitam, perfumam e iluminam o trajeto da procissão.*



*Fonte: Acervo do Axé Olorigin (2020).*

Seguindo o cortejo, todos vão até o poço sagrado buscar água fresca e leva-la até o baloti. Este percurso é realizado 3 vezes. Derrama-se a água das quartinhas sobre Oxalá, lavando-o

e purificando-o. A água da segunda jornada é delicadamente despejada sobre a cabeça dos membros da comunidade, aos pés de Oxalá no baloti, representando a purificação espiritual dos fiéis. A água da terceira viagem é ofertada ao quarto do Orixá.

Este é, sem dúvidas, o ponto auge da dramatização. É um momento de profunda introspecção e muito frequentemente os fiéis se emocionam. Ver o assentamento de Oxalá revivendo a prisão é, em si, uma cena tocante para muitos. Ajoelhar-se diante dele e ser purificado aos seus pés é, portanto, algo de profundo significado para os candomblecistas.

*Figura 4: Procissão das águas de Oxalá em terreiro de Uberaba, MG.*



*Fonte: Acervo do Àse Tobi Odé Kole (2022).*

Depois da procissão das águas, todos se reúnem no grande salão, onde canta-se para Oxalá no raiar do dia. Todos os Orixás se manifestam. Após dançarem em homenagem ao rei de

Ifan, as atividades se encerram e o dejejum (*egbamirè*) é servido.

A comunidade se reúne novamente na noite de sexta-feira para realizarem a terceira e última procissão. Mais uma vez as luzes são apagadas e, pela última vez as velas e incensos são acesos para delimitar o caminho que será percorrido pelo cortejo.

Os fiéis seguem o sacerdote (ou sacerdotisa) até o baloti, de onde Oxalá é retirado e levado no caminho inverso, refazendo o percurso de volta, que representa seu retorno para Ifan após seus 7 anos de prisão. Após entroná-lo novamente em seu *peji*, todos rezam e se jubilam pelo retorno do rei. O Jantar mais uma vez é servido e logo após comerem, iniciam-se os ritos restritos da função.

### *Ritos fechados*

O que relataremos neste momento são os aspectos mais gerais da etapa fechada dos rituais. Como são atos que fazem parte do segredo das casas, daremos apenas uma ideia geral dos acontecimentos, sem adentrar em detalhes considerados sensíveis.

Convém deixar claro que o que aqui chamamos de “segredos”, são atividades que mexem com energias astrais sensíveis e poderosas, que precisam ser guardadas de impurezas. Não se trata de forma alguma de práticas assustadoras ou repulsivas, muito pelo contrário. Envolvem rezas, cânticos, manipulação de objetos sagrados, danças, preparação de oferendas, etc. O caráter secreto, portanto, explica-se pela necessidade de resguardar a comunidade de energias nocivas,

que podem desagradar a divindade louvada. É por essa razão que somente os membros iniciados podem participar.

A partir do retorno de Oxalá para seu *peji* (altar), os visitantes retornem para suas casas, deixando o espaço sagrado mais vazio e ainda mais silencioso. Os filhos da casa que são iniciados para os Orixás Oxoguiã e Oxolufã se recolhem para serem purificados com banhos de ervas, passam por *ebós* (ritos de limpeza energética) e tomam seus *Boris* (rito no qual se alimenta *ori*, a cabeça). Dormem em locais separados da comunidade e na manhã seguinte são acordados, se banham e se preparam para os *orôs* (sacralização dos assentamentos de Oxalá).

No sábado pela manhã, após o despertar dos membros da comunidade, todos se lavam ainda em silêncio ou mantendo somente os diálogos realmente necessários, em voz baixa. Serve-se o jejum, no qual ninguém ingere café.

Após as rezas, canta-se louvores à Ossãe (Oreixá dono das ervas e da floresta) e em seguida, realizam-se os ritos secretos de sacralização dos *igbás* (objetos sagrados de Oxalá). Na casa que visitamos em São Conrado (RJ) o louvor a Ossãe se deu após a sacralização dos objetos sagrados do grande Orixá. Após este ato, o clima festivo se instaura na casa, que passa a ter sua decoração bem mais elaborada, pois à noite as portas do terreiro se abrirão para receber o público.

Após o almoço (no qual não se ingere carne vermelha), louva-se o Orixá Exu e realiza-se a sacralização de seu assentamento na porta no templo. Logo na sequência, realiza-se o *Ipadè*, rito considerado muito importante, no qual se louvam energias e egrégoras ancestrais. Este é o último dos ritos internos que antecedem a grande festa. Com o cair da tarde, a

comunidade começa a se preparar para as Águas de Oxalá. Todos se vestem com roupas brancas imaculadas, adornam-se com os fios de conta, brincos e pulseiras prateadas.

A cor branca toma conta da paisagem sagrada. Tudo deve, antes da festa, estar absolutamente limpo, purificado e perfumado. Tudo em honra ao grande rei.

### *A grande festa pública*

A festa em si é de extrema simplicidade. Não ocorrem atos ou fatos apoteóticos, pois as Águas de Oxalá é, antes de tudo, um rito que reverbera no íntimo dos fiéis, em suas subjetividades e na restauração emocional de suas “dores da alma”.

Ao cair da noite os portões dos terreiros se abrem para que a comunidade possa celebrar a memória de Oxalá junto aos membros da *egbé*. É um momento de comunhão, no qual todos podem se fazer presente. A comunidade é instruída a vestir-se de branco e se acomodam em bancos e cadeiras para prestigiar o evento.

Os *ogãs* (homens responsáveis pelos cânticos e instrumentos sagrados) entoam as cantigas de abertura do festejo (*sirè*) e as mulheres adentram em cortejo no salão comunal. Dançam para todos os Orixás, até que, fechando o panteão de divindades louvadas, Oxalá é finalmente reverenciado.

Com o transe dos neófitos, o dono da festa, Orixá Oxalá é vestido e paramentado, geralmente acompanhado por outros orixás, como Ayrá, Oxoguian, Yemonjá, Nanã e eventualmente outros. Todos os Orixás da corte desta festa, sejam eles quais

forem, vestem-se de branco e usam aparamentas (adornos e armas) brancas ou prateadas.

A dança de cada Orixá leva o público a um estado de comunhão emotiva e a suavidade do rito inspira afeto e alegria. Oxalá dança lentamente, apoiado em seu cajado, acompanhado dos demais Orixás manifestados. Sobre ele, estende-se um manto branco (alá), e alimentos sagrados são distribuídos para todos os presentes: *ebô* (milho branco cozido), *acaçá* doce (angu doce de farinha de milho branco) e porções de inhame pilado.

Eventualmente, as pessoas e até mesmo Orixás suspoendem as barras das vestes de Oxalá para que ele não tropece. Este ato simples, de grande beleza e zelo, torna a dramatização ainda mais agradável aos olhos. Flores brancas são distribuídas para os presentes, que as atiram ao solo Para perfumar o caminho feito por Oxalá. Perfumes suaves são aspergidos pelo caminho por onde Oxalá passa e, também eventualmente, pombos brancos são soltos e suas revoadas representam a paz que se espalha pelo mundo. Oxalá trouxe seu axé. O perdão e a purificação foram concedidos.

Ocasionalmente, discursos são feitos pelos sacerdotes, no sentido de valorizar a busca de auto avaliação dos presentes e para eles desejar *axé* (paz, alegria, realizações, união na família, etc).

A festa é findada com o recolhimento e despedida de Oxalá, que retorna para o mundo espiritual levando consigo o afeto dos seus filhos e devotos. Um jantar é servido, geralmente com menu a base de peixes e peito de frango (carnes brancas). Após todos se alimentarem, a casa é esvaziada, novamente silenciada, dá-se o *ossé* (higienização) nas insígnias de Oxalá,

em seu assentamento e em seu *peji*. A casa é defumada, lavada, fechada e deixada em estado de descanso por 16 dias.

### *Os 16 dias de preceito*

Durante este período final da função das águas de Oxalá, a casa descansa silenciosamente. O baloti, ainda montado, inspira respeito de todos que passam por ele. Nenhum rito é realizado até que se cumpra esse prazo.

Os quartos, ou casas de Orixás permanecem fechados, evita-se conversar em tom alto, os atabaques se calam e os fiéis se mantêm de branco. Em algumas casas, recomenda-se a abstinência alcoólica e sexual e é comum muitos filhos fazerem votos de preceito para alcançarem graças específicas.

Somente após os 16 dias é que o baloti é desmontado e o madeiramento é guardado para reutilização no ano seguinte, assim como os *alás*, que são lavados e igualmente guardados.

A casa renasce, reabre e revigora-se depois das Águas de Oxalá. Agora ela está pronta para a primeira grande função do calendário litúrgico: a festa do Orixá Ogun. No 17º dia, Ogun é louvado, recebe oferendas e de forma ritual, o azeite de dendê e o sal retornam para a casa, pois serão amplamente utilizados durante todo o ano.

### **Conclusão**

Quais são as chaves simbólicas que o mito de Oxalá oferece para que os fiéis do Candomblé possam ler suas própria jornada de herói? Entender o fluxo da trajetória deste Orixá

pode lhes ajudar a se reinventarem como pessoas, humanizando-os e chamando-os à responsabilidade do amadurecimento moral e espiritual.

Este é, segundo as fontes consultadas, o papel do mito. Ele funciona como uma manifestação da consciência coletiva, com base na qual muitos princípios morais e cosmovisões são edificadas. É com base nas trajetórias de heróis e heroínas inspiradores(as) que os candomblecistas retraçam seus destinos. Os erros cometidos pelos heróis míticos servem de alerta e suas virtudes se tornam aspirações desejadas pelas pessoas comuns ao cumprirem suas próprias jornadas.

No caso das mitologias de origem africana, tão invisibilizadas pelo racismo, há uma série de relatos de heróis e heroínas que merecem ser abordados desde a perspectiva aqui apresentada.

Oxalá, o grande rei piedoso, se mostra como um homem cheio de virtudes, cuja história inspira, ensina, emociona e move os devotos de suas imperfeições, assim como ele mesmo se moveu ao longo de sua jornada.

A dramatização do mito por meio das Águas de Oxalá é uma das festas mais emocionantes e belas do Candomblé e revela o quanto o mito pode ser inspirador e transformador.

## **Referências**

BAUMAN, Z. *Ensaio sobre o conceito de cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BENISTE, J. *As águas de Oxalá: àwon omi Òsàlá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

CAMPBELL, J.. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

MARTINEZ, M. *Jornada do herói: a estrutura narrativa e mítica na construção da história de vida em jornalismo*. São Paulo: Annablume, 2008.

PEREIRA, M. I. C. *Linguagens do cotidiano em terreiros comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros*. Ituiutaba: Barlavento, 2014.

PINTO, F. *Umbanda, religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

PINTO, F. *#Seliganapolítica: Levanta favela! Vamos descolonizar o Brasil*. Rio de Janeiro: Conexão 7, 2019.

PORTUGUEZ, A. P. *Minha Aruanda canta: tambores, saberes e tradições musicais da Umbanda no Pontal do Triângulo Mineiro*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

PORTUGUEZ, A. P. *Contos de uma África mítica: a educação pela oralidade nas religiões de matriz afro-brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. 2 ed. Ituiutaba: Barlavento, 2022.

PRANDI, R. *Ifá, o adivinho*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

RODRIGUÉ, M. G. de S. *Orí Àpéré ó: o ritual das Águas de Oxalá*. São Paulo: Summus, 2001.

SANTOS, E.; SILVEIRA, R. da. *Oxalufã*: baseado na obra de Pierre Fatumbi Verger. Salvador: Solisluna, 2010.

TÓSÚN, B. M. *Irin Tité*: ferramentas sagradas dos orixás. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

VERGER, P. F. *Orixás*: deuses iorubas na África e no Novo Mundo. São Paulo: Corrupio, 1981.

# CHURRASCO, BOM CHIMARRÃO, OGUM, REZA E FÉ: É DISSO QUE BATUQUEIRO (A) GOSTA, É ISSO QUE BATUQUEIRO (A) QUER

*Blue Mariro  
Ogunhê!!!*

## **Introdução**

Conforme Ribeiro (1996), Ramos (1940, 1942, 1946) e Rodrigues (1939, 1946) o mapeamento do tráfico de pessoas negras no Brasil tinham como origem principal a costa ocidental africana. Sendo definidos por Ribeiro (1996) a partir dos tipos culturais em três grandes grupos:

O primeiro das culturas sudanesas, é representado principalmente pelos grupos yoruba-chamados nagô-, pelos Dahomey designados geralmente como gegê – e pelos Fanti-Ashanti conhecidos como mircas – além de representantes de grupos menores do Gâmbia, Serra Leoa, Costa da Malagueta e Costa do Marfim. O segundo grupo trouxe ao Brasil culturas africanas islamizadas, principalmente os Peuhl, os Mandinga e os Haussa, do norte da Nigéria, identificados na Bahia como negros male e no Rio de Janeiro como negros alufã. O terceiro grupo cultural africano era integrado por tribos Bantu do grupo congo-angolês, provenientes da área hoje compreendida pela Angola e a “contra costa” que corresponde ao atual território de Moçambique (RIBEIRO, 1996, p.113-114).

De acordo com Vargem e Malomalo (2015) para entender o contexto atual das pessoas negras no Brasil e em outras partes do mundo, é necessário um resgate do histórico de contato que ocorreu entre europeus e africanos no século XV. Sendo que este contato com a África pré-colonial gerou três consequências a escravidão, o tráfico negreiro e o racismo.

Segundo Oro (2002) ainda ocorre o debate a respeito da origem da população cativa negra no estado do Rio Grande do Sul, sendo levantados os dados que havia pessoas cativas vindas de outros estados brasileiros como Bahia, Pernambuco e de países fronteiriços como o Uruguai e Argentina. Para Oro (2002, p.4) “A introdução do escravo no RS ocorreu a partir da primeira metade do século XVIII. Trabalhavam na agricultura, nas estâncias e, sobretudo, a partir de 1780 na produção do charque na região de Pelotas”.

De acordo com Speroni (2017) o Batuque ou nação teria se desenvolvido no interior do estado, entre os anos de 1859-1883 na cidade de Rio Grande e, posteriormente, em Pelotas, sendo difundindo por todo o estado do RS ao longo do último século.

## **Caracterização da área de estudo**

Conforme Pessoa (2021) O Rio Grande do Sul (imagem 1) é o estado mais meridional do Brasil. Fazendo divisa com o estado brasileiro de Santa Catarina ao norte, e dois países sendo a Argentina ao oeste e o Uruguai ao Sul, banhado pelo oceano atlântico ao leste.

Imagem 1 – Mapa do Estado do Rio Grande do Sul



Fonte: [3.bp.blogspot.com](http://3.bp.blogspot.com) (2021)

Sendo o sexto estado mais populoso do país. A economia é baseada em variedades de produtos e serviços, sendo assim, a população gaúcha tem o hábito de consumir os produtos fabricados no estado, como por exemplo: materiais de limpeza, produtos alimentícios, vestuários, entre outros. Além disso, o estado também se destaca pela pecuária e extrativismo.

O seu relevo é formado por planaltos e depressões. O clima predominante é o subtropical, com temperaturas amenas e invernos rigorosos, que são responsáveis pela movimentação do turismo local, sendo a Serra Gaúcha um dos destinos mais populares no período do inverno para o setor turístico brasileiro, a região possui vinícolas, chocolaterias, passeios, entre outros atrativos.

O Rio Grande do Sul tem destaque no cenário afro-religioso brasileiro como um estado onde as organizações religiosas buscam um contínuo fortalecimento de suas práticas e liberdade de culto e crença, com conquistas históricas, procurando articulação entre as variadas representações de sagrado.

Segundo Giumbelli (2008)

No estado do Rio Grande do Sul, sobre o abate de animais em cultos afro-brasileiros. Em 2003, tornou-se lei estadual um código de proteção aos animais cujo projeto legislativo, em sua primeira versão, trazia proibição a práticas e eventos, inclusive “cerimônia religiosa, feitiço” (...) Houve, em seguida à aprovação da lei, mobilização entre lideranças do universo religioso e dos movimentos negros, que deu ensejo à proposição de um texto que eliminasse a possibilidade de interpretação lesiva aos cultos afros. A mobilização teve êxito, conduzindo à nova lei, que acrescentava a seguinte disposição às provisões já citadas: “Não se enquadra nessa vedação o livre exercício dos cultos e liturgias das religiões de matriz africana” (...) A decisão final ocorreu em 2006, culminando um debate que se

desenrolou inclusive na imprensa local (GIUMBELLI, 2008, p. 89-90)

De forma anual no mês de fevereiro é realizada na capital gaúcha (Porto Alegre) a festa em homenagem a Iemanjá sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes, sendo considerada uma das maiores manifestações religiosas da América Latina, atraindo sacerdotes de religiões afros, filhos e filhas de santo, devotos e devotos de todas as partes do Brasil e mundo. Em outras localidades do estado as cidades nas quais são cortadas por rios e ou sofrem influência das religiões afro-gaúchas apresentam em fevereiro festas, homenagens para Yemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes.

## **Metodologia**

Destacam-se alguns direcionamentos iniciais para a realização da pesquisa. Sendo eles: levantamento bibliográfico sobre o tema proposto, que de acordo com Gil (2017) é desenvolvido com material já elaborado, artigos científicos, livros, entre outros textos que abordem tanto o estado do Rio Grande do Sul, como o Batuque e a Umbanda, as suas manifestações e práticas. Além de Pesquisa documental, a partir dos registros disponibilizados pelo Governo do RS, entre outras fontes. A leitura será das obras disponíveis sobre o tema, analisando as bibliografias que contemplam as especificidades do batuque gaúcho e do culto ao orixá Ogum.

## **A identidade do Batuque gaúcho**

De acordo com Oro (2012) o complexo afro-religioso gaúcho é composto pela Umbanda que possui elementos que mesclam a cosmovisão afro, indígenas, do espiritismo e catolicismo, a Quimbanda com o culto de exus, pombagiras e a linha do oriente, e o Batuque gaúcho, sendo este último o que representa a face mais africana do complexo de religiões afro-gaúchas, devido ao idioma, ritos, as identificações a partir do conceito de “nações”, entre outros pontos que se mantiveram próximos aos cultos em África. Sendo o RS um dos estados que mais pessoas se declaram afro-religiosas.

As terreiras de Batuque e ou casas de religião, majoritariamente, estão atreladas ao culto da Umbanda e Quimbanda, o que passou a ser denominado como “linha cruzada”, que teve um exponencial crescimento a partir da década de 70. Porém, em algumas terreiras o chamado “toque” é apenas para o Batuque gaúcho, ou Umbanda, ou Quimbanda.

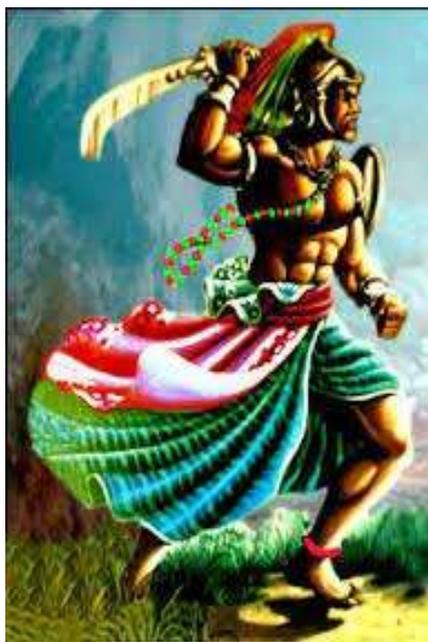
## **O Orixá Ogum no Batuque**

O orixá Ogum (imagem 3) é o deus iorubano da forja, do ferro e metalurgia, como também da guerra e tecnologia. Aquele responsável por proporcionar a tecnologia para que a humanidade conseguisse se desenvolver a partir da era do bronze. Sendo retratado como um deus de aparência robusta, destemida, vigorosa, que enfrenta os desafios, as adversidades e torna-se vitorioso.

É considerado no Brasil como protetor dos artesãos e ferreiros. Para as pessoas devotas a Ogum, o orixá é aquele que responde suas inquietações, que quebra o que é chamado de

demandas, ou seja, fluídos de energias negativas. Que protege e fortalece diante das dificuldades que acontecem no dia a dia das pessoas.

*Imagem 3 – Representação do orixá  
Ogum em posição de defesa*



*Fonte: Laís Flor Fotografias religiosas (2021).*

No seu arquétipo bélico Ogum é o deus da guerra, da estratégia e articulação, comandante de exércitos, observando as melhores saídas para conquistar vitórias. E a partir disso é possível compreender os motivos pelos quais as pessoas negras

cativas no RS durante a guerra dos farrapos (1835-1845) evocavam Ogum antes de irem para a batalha.

Estes unicamente armados com lanças, que em sua ponta possuíam o metal de Ogum, conhecidos na posterioridade como lanceiros negros (imagem 4) lutavam por suas vidas combatendo o exército imperial do Brasil que detinham a seu favor as armas de fogo, aos lanceiros foram prometidos pelos escravagistas do RS a liberdade, porém, isso não aconteceu, aqueles que voltaram das batalhas após a finalização da guerra continuaram cativos.

*Imagem 4 – “Cabeça de Lanceiro Negro”,  
do pintor gaúcho Vasco Machado.*



*Fonte: Divulgação (2021).*

Entre as histórias passadas através da oralidade por sacerdotes do batuque para uma possível explicação sobre o churrasco ser uma comida de santo, é a respeito dos lanceiros que ofereciam a Ogum pedaços de costela antes dos confrontos, representando a entrega do que tinham de melhor para que o orixá guerreiro estivesse com eles no campo de batalha. Nestas histórias a prosperidade das charqueadas advinda da região de Pelotas (sul do estado) é associada ao período em que a mão de obra cativa foi inserida no RS, e por causa disso, é intrínseca a Ogum, já que foi a sua tecnologia (espetos de ferro) que proporcionou com que as carnes fossem preparadas pelas pessoas negras cativas do RS.

Outra justificativa apresentada por sacerdotes é que devido ao clima, fauna e flora diferentes das encontrados tanto em África como em outras regiões do Brasil, as pessoas negras necessitaram adaptar mais uma vez o culto as divindades, incluindo tubérculos que são cultivados na região, folhas, frutos, como também os cortes de carne, e a adaptação das vestimentas dos orixás devido à sensação térmica, entre outros.

### **Sincretismo de Ogum e São Jorge**

No Brasil o sincretismo religioso fez parte da resistência e permanência das religiões afro brasileiras, sendo até o presente momento motivo de tensionamento, já que a uma reivindicação antiga de sacerdotes e praticantes das religiões de matriz africana para que não ocorra mais esse sincretismo. O orixá Ogum foi sincretizado na maioria do país com São Jorge (imagem 5) o santo guerreiro da igreja católica, essa

sincritização é constatada tanto nas festas, como nas músicas, cantos, vestimentas, cores, entre outros.

*Imagem 5 - Ogum e São Jorge – autoria de Orádia Porciúncula*



*Fonte: Inspira arte*

No Rio Grande do Sul a presença de São Jorge é perceptível nas casas de religião, principalmente nas terreiras de Umbanda, sincretizado como Ogum de ronda. Nas florais (lojas de artigos religiosos) é possível encontrar representações em gesso do santo em tamanho natural, banhos, perfumes e defumações. Nas ruas das cidades gaúchas repletas de espadas de Ogum / São Jorge.

Na Paróquia de São Jorge em Porto Alegre ocorre anualmente a procissão / caminhada em homenagem ao santo, onde afro-religiosos e católicos caminham lado a lado para prestar as suas homenagens.

*Imagem 6 – Procissão luminosa religiosa em homenagem a São Jorge em Porto Alegre - RS*



*Fonte: Adriana Franciosi / Agência RBS (2014)*

O evento litúrgico é considerado o segundo maior da capital gaúcha. No Rio Grande do Sul, São Jorge é considerado o protetor dos ferreiros, vigilantes, policiais, militares, e advogados.

No quadro 1 está elencado um comparativo entre o culto de Ogum no Batuque e na Umbanda praticada no estado do Rio Grande do Sul.

*Quadro 1 – Comparativo do culto a Ogum no Estado do Rio Grande do Sul*

Culto a Ogum - RS	Batuque	Umbanda
Cor da vela	Vermelha com verde	Vermelha com branco e verde
Oferenda* As oferendas aqui apresentadas podem variar conforme a tradição da casa de religião.	Churrasco de costela de gado frita no azeite de dendê Costela assada passada no nhamame Miamiã gordo	Cerveja branca Costela assada sem sal
Cor da guia	Vermelha e verde em algumas tradições vermelha e azul.	Vermelha e verde Vermelha, branca e verde
Sincretismo	–	São Jorge
Saudação	Ogunhê	Ogunhê

*Organização: MARIRO, Blue (2021)*

Os dados apresentados no quadro 1 demonstram que o assado / churrasco de costela é ofertado para Ogum tanto nas práticas religiosas do Batuque gaúcho como na Umbanda praticada no RS. As cores associadas aos orixás são semelhantes, porém, na Umbanda é acrescentado o branco tanto na cor da vela como também na guia relacionada ao orixá.

## **Considerações Finais**

Através dos levantamentos realizados na presente pesquisa, é possível perceber que o Batuque é uma religião afro com suas singularidades, e que essas particularidades surgiram a partir da necessidade de readaptação do culto aos orixás na região mediante o clima, a fauna, a flora, etc. Sendo o orixá Ogum escolhido para esta análise, que pode ser expandida em pesquisas futuras sobre as outras divindades e práticas do Batuque gaúcho.

As pesquisas referentes ao Batuque são importantes para a divulgação, expansão, e troca de informações sobre as expressões de religiosidade afro-gaúchas. Que as práticas religiosas se misturam na rotina gaúcha, nas ruas, nos jardins, nas festas, no seu povo. Sendo que o churrasco que nomeia o título deste trabalho, uma das comidas mais simbólicas quando se tratam de representar a cultura gaúcha dentro e fora do estado, também representa uma comida e significada e votiva, um alimento sagrado, uma oferenda de orixá.

Sendo só uma das demonstrações de reconfigurações culturais que as pessoas negras que viveram e que vivem no estado perpetuam e que essa prática e outras mais se fundamentam na fé, na espiritualidade, na cultura, na entrega com o sagrado e no dia a dia.

## Referências

A GAZETA NEWS. *São Jorge foi ‘rebaixado’ pela igreja católica*. 2008. Disponível em: <https://www.agazetanews.com.br/noticia/geral/18546/sao-jorge-foi-rebaixado-pela-igreja-catolica> Acesso em 04 de setembro de 2021.

ALVES, José Walter de Castro. 4 marcha pela vida e liberdade religiosa. *Portal Prefeitura de Porto Alegre*, [S. l.], p. 1, 20 jan. 2012. Disponível em: [http://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p\\_secao=150](http://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p_secao=150) . Acesso em: 15 jun. 2021.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

DIÁRIO GAÚCHO. *Saiba quais são as oferendas que agradam a Ogum*. [S;l.] p.1, 23 de abr. 2016. Disponível em: <<http://diariogaucho.clicrbs.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2016/04/saiba-quais-sao-as-oferendas-que-agradam-a-ogum-5784519.html>> Acesso em 01 de julho de 2021.

FETRAFI-RS *Municípios gaúchos celebram o dia de Nossa Senhora dos Navegantes*. 2011. Disponível em: <<http://www.fetrafi.org.br/noticias.php?id=385>> Acesso em 05 de setembro de 2021.

FLUCK, Marlon Ronald. *Diálogo inter-religioso sobre a ótica cristã*. Curitiba: Intersaberes, 2020. p. 206.

GAÚCHA, ZH. Caminhada para São Jorge reúne centenas de fiéis na Capital. *Gaúcha ZH*, [S. l.], p. 1, 23 abr. 2014.

Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2014/04/Caminhada-para-Sao-Jorge-reune-centenas-de-fieis-na-Capital-4482623.html>. Acesso em: 9 jun. 2021.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2017. .

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades do Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/Qsh6vSD3yFVTK9dZBfHfLyF/?format=pdf&lang=pt/>. Acesso em: 18 jun.2021.

IYEMONJA, Baba Diba de. Comunidade Tradicional de Terreiro – Batuque do RS e o Racismo Religioso. *Sindjus*, [S. l.], p. 1, 26 nov. 2020. Disponível em: <http://www.sindjus.com.br/comunidade-tradicional-de-terreiro-batuque-do-rs-e-o-racismo-religioso/12607/>. Acesso em: 16 jun. 2021.

MACIEL, Camila. Marcha em Porto Alegre pede o fim da intolerância religiosa. *Agência Brasil*, [S. l.], p. 1, 21 jan. 2016. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2016-01/marcha-em-porto-alegre-pede-o-fim-da-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 15 jun. 2021.

ORO. Ari Pedro. O atual campo afro-religioso gaúcho. *Civitas*. Porto Alegre. N.3 p. 556-565. Set-dez 2012.

PESSOA, M. L. (Org.). RS Político. In: \_\_\_\_\_. Atlas FEE. Porto Alegre: FEE, 2017. Disponível em: < <http://atlas.fee.tche.br/rio-grande-do-sul/geral/rs-politico/> >. Acesso em: 31 de agosto de 2021.

RIO GRANDE DO SUL. Mapa de localização do estado do Rio Grande do Sul. Disponível em: <<http://3.bp.blogspot.com/-sfBqS4ur0Ww/Ts58xdkOZKI/AAAAAAAAABfo/1Tcyhq-8hIE/s1600/RIO+GRANDE+DO+SUL.jpg>> Acesso em 31 de agosto de 2021.

SCAPINI, Ezequiela; DIAS, Pedro Neves. Frente realiza ato em memória de João Alberto e exige uma Prefeitura antirracista. *Brasil de Fato*, [S. l.], p. 1, 23 nov. 2020.

Disponível em:

<https://www.brasildefato.com.br/2020/11/23/frente-realiza-ato-em-memoria-de-joao-alberto-e-exige-uma-prefeitura-antirracista>. Acesso em: 24 jun. 2021.

WEBER, Jéssica Rebeca. Ritual de matriz africana em igreja católica provoca polêmica entre líderes religiosos. *Diário Gaúcho*, [S. l.], p. 1, 24 jan. 2020. Disponível em:

<http://diariogaucho.clicrbs.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2020/01/ritual-de-matriz-africana-em-igreja-catolica-provoca-polemica-entre-lideres-religiosos-12185932.html>.

Acesso em: 14 jun. 2021.

WOLFART, Graziela. O perfil religioso do povo gaúcho. *UNISINOS*, [S. l.], n. 264, p. 1, 30 jun. 2008. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/1949-carlos-steil-2>. Acesso em: 11 jun. 2021.

# A PRESENÇA DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA INDÚSTRIA CULTURAL: UMA ANÁLISE DO TRABALHO ARTÍSTICO-MUSICAL DE CLARA NUNES

*Monique Francielle Castilho Vargas*

## Introdução

*Mineira  
Essa mulher é Guerreira  
O samba que corre nas veias  
No canto de um sabiá  
Filha de Ogum chegou  
Ela é de jeje e nagô  
É Clara... Clara Nunes, a festeira  
Uma chama que incendeia  
Foi Ogum que abençoou  
Até o Mar serenou  
Morena  
Morena que tem o bamboleado  
Que tem o canto encantado (bis)  
Vagueia  
Morena que tem o corpo fechado  
O destino é ponto traçado na areia  
Ô morena  
Lama, é Tristeza é Pé no Chão  
É de Gandhi a procissão  
Deus Menino abençoou  
No Alvorecer um lindo conto de amor  
De Minas Gerais veio essa flor  
Flor mulher que encantou  
Rádio, Teatro e Televisão  
Quem ouviu  
No vinil*

*Essa foi sua Missão  
Chora Madureira  
Todo Brasil chorou  
Fecham-se as cortinas  
Triste sina (bis)  
Porque o show acabou  
Chora, chora....  
(Mineira Guerreira:*

Ideval Anselmo e Henrique Pimentel, 2010).

A letra do samba-canção *Mineira Guerreira* eternizada no disco *Minha Identidade*<sup>1</sup> da cantora paulista Ilcéi Mirian, representa de forma poética o interesse em analisar o trabalho artístico-musical de Clara Nunes. Esta mulher foi “a primeira cantora brasileira a vender mais de cem mil cópias de discos” (BAKKE, 2007, p. 86).

A cantora iniciou uma carreira de sucesso na década de 1970, interpretando canções e apresentando performances em suas produções audiovisuais com enredos de exaltação explícita às culturas religiosas afro-brasileiras, num Brasil marcado pelo regime civil militar, racismo e intolerância religiosa. Uma das inquietações é interpretar como que em meio a todas essas adversidades sociais, o trabalho artístico da cantora se transformou num “fenômeno musical” dos anos de 1970/80.

Nestas linhas que dão início a esta narrativa historiográfica, é necessário enfatizar que nossa anfitriã Clara Nunes<sup>2</sup> ocupou um espaço de poder no mercado musical<sup>3</sup> que

---

<sup>1</sup> Produzido pela gravadora Tratore e lançado em 20 de julho de 2010.

<sup>2</sup> Clara Nunes nasceu em 12 de agosto de 1942, na cidade de Paraopeba, um pequeno município mineiro próximo de Belo Horizonte. Seu pai era violeiro e cantor de Folia de Reis. A cantora teve contato com a música e o universo das culturas populares desde a infância.

até o momento era legítimo aos artistas homens. A cantora quebrou um antigo tabu do mercado fonográfico brasileiro que dizia que mulher não era boa vendedora de discos. A matéria *País do Samba*, publicada na Revista *Veja* na edição de nº 371, sustenta esta afirmação, pois estampa a foto de busto da artista cantando, seguido da legenda: “Clara Nunes: a demolidora de mitos” (*Veja*, 1975, p. 122).

*Imagem 1 – Clara Nunes: a demolidora de Mitos.*



Fonte: *País do Samba*, Revista *Veja*, 1975, edição de nº 371.

---

<sup>3</sup> Um dos seguimentos que pertencem a indústria cultural. De acordo com os pesquisadores que cunharam o termo indústria cultural: “os filmes, rádio, semanários, constituem um sistema. Cada setor se harmoniza em si e todos entre si” (ADORNO; HORKHEIMER, 2002, p. 7).

A informação notificada pelo semanário *Revista Veja* em 1975, poucos anos depois é confirmada na entrevista *Especial Guerreira* que Clara Nunes concedeu à Rádio Jornal do Brasil em setembro de 1978, na qual, apresenta a cantora com as seguintes palavras: “Talvez seja o único mito já derrubado na década de 70 e, desrespeito tem haver com Clara Nunes, pois diziam até pouco tempo atrás que mulher não era boa vendedora de disco, mas exatamente Clara Nunes se tornou uma recordista”.

Este recorde a cantora conquistou no ano de 1974 com o lançamento do álbum *Alvorecer* produzido pela gravadora Emi-Odeon<sup>4</sup>. O LP atingiu o número de 400 mil cópias<sup>5</sup> vendidas, números semelhantes aos de Roberto Carlos, considerado o “Rei das vendagens” (BAKKE, 2007, p. 90). O álbum era composto por 14 (quatorze) canções, sendo que 12 (doze) delas descreviam aspectos culturais das populações afrodescendentes, sobretudo questões acerca das religiões afro-brasileiras.

Os títulos das canções presentes no álbum *Alvorecer* anunciavam o conteúdo do enredo idealizado pela produção. O exemplo mais evidente é a faixa de número 12 (doze), *Mandinga*<sup>6</sup> que, para as/os adeptas/os de religiões afro-brasileiras ou conhecedoras/es da cultura, já consegue saber do que se trata apenas pelo nome, que significa feitiço ou prática

---

<sup>4</sup> Importante indicar que todos os álbuns gravados pela cantora Clara Nunes foram produzidos pela gravadora Odeon, cuja participação é extremamente significativa na biografia da música popular brasileira, sendo pioneira na indústria fonográfica nacional (informações retiradas do material impresso lançado pela própria gravadora: ODEON. *100 anos de música no Brasil: as primeiras músicas do século XX*).

<sup>5</sup> Fonte: FERNANDES, Vagner. *Clara Nunes: Guerreira da Utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro 2007, p. 165.

<sup>6</sup> Composição de Ataulfo Alves e Carlos Imperial.

mágica para alcançar o desejado. Voltando a atenção para a letra, o primeiro verso confirma o significado:

Até mandinga eu vou fazer/Pra fazer você voltar/Fiz promessa, rezei tanto/Me ajuda meu pai Oxalá/Quem não foi nunca vai ser/Quem já é sempre será/Gira o mundo, roda vida/Na volta você vai voltar/D'angola, maleime pra ela/D'angola, a rosa amarela/D'angola, levo ao Senhor do Bonfim/D'angola, Xangô na pedreira/D'angola, a minha arueira/D'angola, saravá Pai Joaquim/Dim dim dim dim dim dim/Vamos saravar Pai Joaquim/Dim dim dim dim dim dim/Vamos saravar Pai Joaquim. (Ataulfo Alves e Carlos Imperial, 1974).

Para melhor compreensão acerca dos termos utilizados na composição, Oxalá é considerado e cultuado como maior e mais respeitado das divindades do Panteão Africano de origem Yorúbá (Candomblé de Ketu) simbolizando a paz. Constitui o pai maior das nações africanas que o cultuam, estando acima dos demais orixás<sup>7</sup>, “a ele pertence os olhos que enxerga tudo” (PRANDI, 2001, p. 18), de acordo com a cosmogonia de Candomblé de Nação Ketu e de Umbanda, denominações religiosas afro-brasileiras que cultuam orixás.

De acordo com o sociólogo Reginaldo Prandi em *Mitologia dos Orixás*, Oxalá é calmo, sereno, pacificador, o

---

<sup>7</sup> Divindades assimiladas como forças da natureza cultuadas pelos Yorúbá do Sudoeste da atual Nigéria, do Benin e do Norte do Togo, trazidas para o Brasil pelas/os africanas/aos escravizadas/os dessas regiões e cultuados no Brasil pelo Candomblé de Nação Ketu e pela Umbanda.

criador (PRANDI, 2001, p.19), portanto, respeitado pelos demais orixás do panteão e por todas/os que seguem os preceitos religiosos de origem da cultura Yorùbá. Importante destacar que em muitos terreiros de Umbanda, ele se apresenta na imagem de Jesus Cristo, porém a acepção é ressignificada, a imagem é de origem cristã, mas o sentido atribuído é diferente<sup>8</sup>. Na hierarquia mitológica, Oxalá se situa abaixo de Olorum, deus supremo criador da terra e dos seres vivos, assimilado como onipresente, onisciente e onipotente (PRANDI, 2001).

Em linhas gerais, a canção descreve uma passagem frequente da vida cotidiana, uma desilusão amorosa e, mandinga é o nome comum para se referir à magia no universo religioso afro-brasileiro, elemento essencial ao qual se recorre para resolver um problema de rejeição amorosa. Dentro deste contexto, a religião aparece no cotidiano dos indivíduos atribuindo sentido, exprimindo um estilo de vida, idiossincrasia do povo de santo.

A canção *Mandinga* foi apresentada com o objetivo de ilustrar que a partir do ano de 1971, o universo mágico-religioso afro-brasileiro aparece representado de maneira explícita em seu trabalho artístico-musical, que vai ultrapassar as letras das canções interpretadas.

Clara Nunes, abandonou a imagem romântica, típica das cantoras de bolero das décadas anteriores para inaugurar um figurino, no qual as roupas e acessórios faziam alusões diretas as

---

<sup>8</sup> Essa ressignificação não é recente, tendo início muito antes da formação da Umbanda. Nas primeiras décadas da escravidão brasileira, no intuito de resistir à imposição da religiosidade europeia, africanos/as cultuavam imagens de santos católicos, atribuindo um significado peculiar com base nas religiosidades africanas. Sobre o assunto, ver mais em: MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura Afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

religiosidades afro-brasileiras. Agora os trajes usados para se apresentar em sua maioria eram brancos, um indício bastante explicativo, uma vez que, a cor da vestimenta principal das/os adeptas/os de Candomblé e Umbanda é na cor branca. Vejamos uma das fotos mais emblemáticas da artista:

*Imagem 2 - Fotografia de Clara Nunes*



*Fonte: Matéria “Culto Africano”, Revista Veja, 1982, ed. 736, p. 153.*

Analisando a imagem, além da roupa e da coroa de flores, os cabelos de Clara Nunes, chamam muito atenção, antes de iniciar uma carreira no samba, se apresentava com o cabelo liso e quase sempre amarrado.

Após a mudança de repertório, os cabelos também passaram por uma transformação, a cantora assumiu cabelos crespos e volumosos, exibindo-os sempre soltos. Ainda que

oralmente a cantora nunca tenha se auto afirmado mulher negra, a estética apresentada a partir do disco *Alvorecer* (1974), somadas com as novas indumentárias artísticas nos leva a interpretar que o objetivo era legitimar uma identidade afro-brasileira ou pelo menos mestiça, com a finalidade de confirmar a veracidade de seu trabalho artístico-musical.

Considerando a realidade social racista do Brasil, interpreta-se que a estética assumida por Clara Nunes na década de 1970/80, foi sobretudo, um ato político, pois apresentava a descendência afro-brasileira de maneira enaltecida. A performance de palco da cantora também se transformou, Clara Nunes, trouxe para suas apresentações movimentos corporais referentes às danças que os orixás realizam ao se manifestar nos terreiros de Candomblé.

Deste modo, fica evidente que não apenas o conteúdo expresso nas canções interpretadas por Clara Nunes, mas a estética e a performance apresentadas, também foram extremamente importantes para a população afro-brasileira, sobretudo, para as/os adeptas/os de Candomblé e Umbanda, tiveram a possibilidade de se verem representadas/os positivamente em um trabalho artístico-musical.

Sustentando a discussão acerca da nova aparência artística de Clara Nunes, vinculada às tradições culturais afro-brasileiras, a antropóloga social Rachel Rua Baptista Bakke aborda:

Os símbolos utilizados para articular a obra da cantora com o universo cultural afro-brasileiro, e mais tarde brasileiro, foram essencialmente retirados do Candomblé e da Umbanda, e apareciam nas músicas que cantava, nas suas performances

em *shows*, e nas reportagens de jornais e revistas que, ao divulgarem elementos da vida cotidiana e íntima de Clara, revelavam para um público maior o estilo de vida do povo de santo (2007, p. 88).

Como já destacado, as roupas que passou a usar eram predominantemente brancas e os acessórios em sua maioria, eram elementos religiosos ou que, ao menos faziam alusão às religiões afro-brasileiras. A cantora, vestia-se desta maneira, não apenas para apresentações artísticas, mas em toda a aparição pública.

Com relação a performance corporal, importa destacar que Clara Nunes fez curso de expressão corporal e dança afro (BRÜGGER, 2008), algo extremamente condescendente e, sobretudo, de grande eficácia simbólica (BOURDIEU, 1996) na construção da realidade que a artista objetivava expressar. Quando a música se apresenta apenas como objeto sonoro, a interpretação adentra um campo de significados e simbologias completamente distintas e, sobretudo, subjetivas. Contudo, quando vem acompanhada de performances, a interpretação torna-se direcionada, um “ato de presença no mundo [...] nela o mundo está presente” (ZUMTHOR, 2007, p. 66).

Zumthor ainda argumenta que a “palavra poética, voz, melodia texto, energia, forma sonora ativamente unidas em performance, concorrem para uma unicidade de sentido” (1997, p. 195). Deste modo, entendo a performance artística que Clara Nunes apresentava como uma mensagem que direcionava o público para uma interpretação além da palavra escrita e cantada. Em outras palavras, a performance corporal interfere diretamente na assimilação da obra. Dentro desta lógica, o trabalho artístico-musical da cantora configurava-se objetivando evidenciar a representatividade das práticas do universo mágico-

religioso, ora umbandista, ora candomblecista. Ruth Finnegan também explica:

Nesse momento encantado da performance, todos os elementos se aglutinam numa experiência única e talvez inefável, transcendendo a separação de seus componentes individuais. E nesse momento, o texto, a música e tudo mais são todas facetas simultaneamente anteriores e superpostas de um ato performatizado que não pode ser dividido (FINNEGAN, 2008, p. 24).

Assim sendo, no caso do trabalho artístico-musical de Clara Nunes, torna-se fundamental compreender a performance elaborada pela cantora, uma vez que seu objetivo era consolidar oralidade e representação, atreladas às culturas africanas, afro-brasileiras e, sobretudo, para práticas religiosas de Candomblé e Umbanda. Dentro deste contexto, é pertinente voltar a uma questão que já indiquei no começo, Clara Nunes nunca compôs letras de canções, contudo, a performance artística (tanto vocal, quanto a corporal) que apresentava conferia às canções que interpretava uma assinatura própria, imprimindo, para o seu repertório, particularidades de sua personalidade e experiências vividas. Salvaguardando a interpretação:

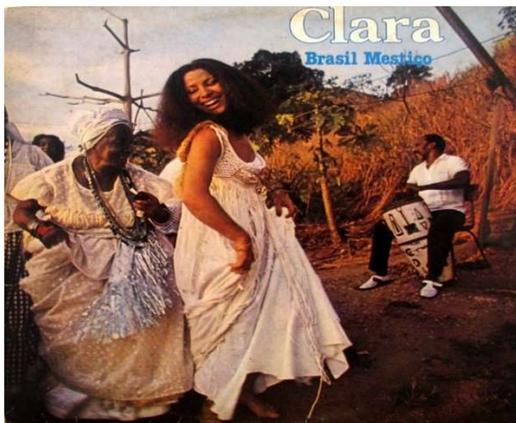
Uma canção – ou poema oral – tem sua verdadeira existência não em algum texto duradouro, mas em sua performance: realizada em um tempo e espaço específicos através da ativação da música, do texto, do canto e talvez também do envolvimento somático, da dança, da cor, de objetos materiais reunidos por agentes criadores [...] uma canção, que em termos de sua letra e melodia escritas poderia parecer a “mesma”, porém, pode ser realizada de

diferentes maneiras em diferentes performances [...] (FINNEGAN, 2008, p. 23-24):

A partir das considerações da linguista Ruth Finnegan e de todo o contexto social, político e cultural explanado que a carreira artística-musical de Clara Nunes estava inserida, exercitando a imaginação histórica, pode-se interpretar que se a cantora não tivesse unido texto escrito, música e voz, junto a uma interpretação performática, talvez não alcançasse tamanho sucesso. Ainda mais considerando a sua trajetória permeada por dificuldades até o reconhecimento desejado. Enquanto a artista apresentava-se apenas como uma bela voz, ela não conseguiu conquistar um público fiel, nem ter visibilidade nacional.

Neste sentido, para se consolidar como uma profissional da música, reconhecida em diferentes espaços, tornava-se necessário mais que um timbre de voz bonito e afinado. A interpretação necessitava ir além da palavra cantada; corpo, voz e texto deviam compor harmonia, expressando a mesma mensagem e os mesmos sentimentos. Conferindo verossimilhança a discussão, segue a capa do disco *Brasil Mestiço*, gravado em 1980:

*Imagem 3 - Capa do disco Brasil Mestiço (1980).*



*Fonte: Acervo particular da pesquisadora<sup>9</sup>*

Conforme enfatizado, além dos elementos das culturas africanas somados à interpretação performática, Clara Nunes, nas inúmeras entrevistas concedidas, declarava, francamente, ser praticante de religião afro-brasileira. No ano de 1965, quando mudou para o Rio de Janeiro, teve contato com o kardecismo, conhecendo, anos depois, a Umbanda e o Candomblé a ponto de afirmar-se praticante. Conforme declarou na entrevista concedida à Rádio Jornal do Brasil, em 1978:

[...] eu sou espírita é, mas mais da linha do, do é o Candomblé com Umbanda, chama-se traçado é o Nagô [...] sou, sou filha de santo. Quando fui à África, em 69, lá eu voltei muito impressionada, lá tive a oportunidade de conhecer muita coisa, de visitar lugares assim sagrados e conhecer os rituais e, da minha volta, então eu

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.institutoclaranunes.com/discografia>

já voltei muito inclinada, tanto a música e a religião também, é lógico. (Acervo particular da pesquisadora)<sup>10</sup>.

Também afirmava o prazer em cantar os componentes de sua religiosidade, crença norteadora de toda sua representação artística. Sua produção trouxe visibilidade para as religiões (Umbanda e Candomblé), até então marginalizadas pela sociedade. “Clara Nunes passou a ser exaltada por todas as classes sociais brasileiras” (BRUGGER, 2008, p. 193-194). No final da década de 1970, conquistou reconhecimento mundial, boa parte da população sabia entoar no mínimo um trecho de alguma canção gravada pela cantora.

A afirmação inicial de que a cantora Clara Nunes ocupou um espaço de poder na indústria da música, antes nunca conquistado por uma mulher, evidencia-se na matéria *A festa do disco*, lançada pela *Revista Veja* (11 de janeiro de 1978, ed. 488), destacando que, “na indústria fonográfica em 1977, o faturamento subiu 60%”. A matéria noticiava a festa da entrega do troféu Vila-Lobos, destinado pela Associação Brasileira dos Produtores de Discos (ABPD) aos nomes mais importantes da indústria fonográfica no país. Entre os campeões de vendagem, os astros da noite, estavam Roberto Carlos e Clara Nunes, detentores de marcas acima dos 500 mil LPs vendidos. O prêmio de Clara Nunes referia-se ao disco *Canto das três raças* (1976).

Cabe lembrar que em 29 de setembro de 1976, a *Revista Veja* já havia noticiado: “Clara Nunes é a campeã feminina de vendagem de discos com o seu novo LP *Canto das Três Raças* [...]. O disco anterior, *Claridade* vendeu 480.000 cópias” (p. 132, ed. 421). Nesta mesma reportagem, outra informação da revista corrobora a presente discussão acerca do disco *Canto das Três Raças*: “coberta de regalias pela gravadora, selo com o seu rosto, capa colorida desdobrável em amplo pôster” (*Veja*, 1976, p. 133, ed. 421). Neste contexto, justificase a afirmação de Toninho, compositor da letra da canção *Conto de*

---

<sup>10</sup> Link para acessar a entrevista na íntegra: <https://www.youtube.com/watch?v=jFS-RzdUgcM>

*Areia*<sup>11</sup>, também presente na reportagem de *Veja*: “Ter uma canção gravada por Clara é como tirar a sorte grande; garante no mínimo 100.000 cruzeiros de direitos autorais em caixa” (p. 133, ed. 421).

Como se pode observar, a *Revista Veja*, semanário de circulação nacional (MIRA, 1997), lançou diversas matérias sobre a vida e a obra de Clara Nunes, identificando-a como a campeã, a rainha<sup>12</sup>, a maior cantora de samba. Deste modo, o discurso apresentado pela *Revista Veja*, comprova que a artista ocupou um espaço de poder até então dominado pelo gênero masculino.

Fugindo dos padrões tradicionais das demais cantoras da época, Clara Nunes, conseguiu representar as culturas de origens africanas presentes no Brasil, especialmente as religiões afro-brasileiras de maneira positiva, distante da imagem vigente, caracterizada como inferior, resquício do passado escravista. Compete ressaltar também que a produção audiovisual da artista, expôs diversas demandas da luta antirracista promovida pelo Movimento Negro da década de 1970. As palavras da historiadora Sílvia Brugger explicam o que representou este trabalho artístico para o país e, sobretudo, comprova a relevância de historicizá-lo:

Quando se pensa na associação entre as religiões afro-brasileiras e a música popular, o primeiro nome que aparece ao público é o dela. E, por que isto ocorre? Por um lado, há um deliberado direcionamento da carreira e a construção de uma imagem “áudio-visual” neste sentido. E aqui entra a imagem cristalizada na lembrança coletiva de uma Clara vestida de branco, com os cabelos crespos e volumosos, usando guias religiosas. Por outro, porém, é forçoso reconhecer que Clara cantava essas músicas com um objetivo apenas de entretenimento ou de militância

---

<sup>11</sup> Faixa nº 9 do disco *Alvorecer* (1974) pela Odeon.

<sup>12</sup> A *Revista Veja* (edição nº 484) em 14 de dezembro de 1977, afirma na matéria *Samba e reis*: “as majestades, respectivamente, rei e rainha do samba, Martinho da Vila e Clara Nunes”.

política. Clara assumiu a religião dos orixás e fez dos palcos e dos discos templos (BRUGGER, 2009, p. 11).

Deste modo, Clara Nunes é considerada uma das maiores propagadoras das culturas afro-brasileiras nos anos de 1970/80 e, à sua maneira, conseguiu através das canções e do material audiovisual desconstruir, minimamente, a intolerância acerca das religiosidades afro-brasileiras. No apogeu de sua carreira, o Candomblé e a Umbanda, ganharam uma visibilidade bastante positiva no meio social, alheios à marginalização que os marcara outrora. Mesmo aquelas/es que não frequentavam terreiros puderam conhecer alguns elementos do universo religioso afro-brasileiro.

Outra questão relevante, para além do que já foi discutido é possibilidade de refletirmos historicamente acerca do que pesquisadora Patrícia Birman percorreu: “explorar algumas das muitas formas pelos quais símbolos [da religião], artefatos, valores projetos e questões se constituem e colaboram para construir e transformar os cenários sociais e políticos de que participam” (2003, p. 12). Dentro deste contexto, a produção cultural de Clara Nunes é extremamente interessante, permitindo explorarmos o diálogo entre o campo religioso e o da música popular brasileira, que “ajudou na divulgação positiva de religiões historicamente perseguidas, e possibilitou uma nova compreensão das mesmas” (BAKKE, 2007, p. 110).

## **Considerações finais**

A discussão realizada neste artigo, concentrou-se em apresentar os indicativos que levaram a cantora Clara Nunes ocupar um espaço de poder na indústria fonográfica antes nunca ocupado por uma mulher. De acordo com o explanado foi na segunda fase de sua carreira denominada como *Descoberta da África e das religiões afro-*

*brasileiras*<sup>13</sup> que a artista conquistou uma carreira de sucesso, embaladas pelas canções: *Aruandê... aruanda*<sup>14</sup>, *Ê Baiana*<sup>15</sup>, *Misticismo da África ao Brasil*<sup>16</sup>, *Festa para um Rei Negro*<sup>17</sup>, *Ilu Ayê*<sup>18</sup>, *Tributo aos orixás*<sup>19</sup>, *Morena do Mar*<sup>20</sup>, *Sindorerê*<sup>21</sup>, *Nanaê Nanã Naiana*<sup>22</sup> e *Conto de Areia*<sup>23</sup>. O conteúdo dessas canções, além de trazer as religiosidades afro-brasileiras de modo enaltecedor, descreviam a miscigenação cultural presente no Brasil com relação às culturas africanas, em sentido positivo e enriquecedor.

O enredo afro-religioso das canções interpretadas por Clara Nunes conquistou espaço para além dos registros fonográficos, porém, seria ingenuidade pensar que isso tenha ocorrido meramente por acaso ou sorte da cantora. Como indicado no início do artigo, o período que

---

<sup>13</sup> A primeira fase (1966-1970), Clara Nunes foi uma intérprete de boleros românticos, compondo também uma imagem romântica, característica das artistas da época. A terceira e última fase (1976- 1983) já conhecida nacionalmente/internacionalmente, a ideia de mestiçagem passa a ser central em seu trabalho artístico- musical.

<sup>14</sup> Composição de autoria de Zé da Bahia, faixa nº 1 do álbum *Clara Nunes* (1971).

<sup>15</sup> Composição de autoria de Fabrício da Silva, Baianinho, Ênio Santos Ribeiro e Miguel Pancrácio, faixa nº 4 do álbum *Clara Nunes* (1971).

<sup>16</sup> Composição de João Galvão/Vilmar Costa/Mário Pereira, faixa nº 7 do álbum *Clara Nunes* (1971).

<sup>17</sup> Composição de autoria de Zuzuca, última faixa do disco *Clara Nunes* (1971).

<sup>18</sup> Composição de autoria de Norival Reis e Silvestre Davi da Silva, faixa nº 6 do álbum *Clara Clarice Clara* (1972).

<sup>19</sup> Composição de autoria de Mauro Duarte, Noca e Rubem Tavares, faixa nº 9 do álbum *Clara Clarice Clara* (1972).

<sup>20</sup> Composição de autoria de Dorival Caymmi, faixa nº 5 do álbum *Clara Clarice Clara* (1972).

<sup>21</sup> Composição de autoria de Candeia, faixa nº 3 do álbum *Alvorecer* (1974).

<sup>22</sup> Composição de autoria de Sidney da Conceição, faixa nº 8 do álbum *Alvorecer* (1974).

<sup>23</sup> Composição de Sidney da Conceição, faixa nº 9 do álbum *Alvorecer* (1974).

Clara Nunes e sua produção artística-musical estiveram inseridas, o país vivenciava o regime civil militar, momento que as mudanças políticas e econômicas transformaram as relações entre cultura e Estado.

A política cultural implantada pelo Estado autoritário gerou um impacto efetivo no mercado de bens de consumo e os veículos de comunicação e expressão começaram a circular com maior intensidade no país, alcançando vários estados. A televisão se popularizou na década de 1970. Os anos de 1964 a 1975 foram a época que a televisão deixou a improvisação dos anos 50, tornando-se profissional, facilitando “o surgimento dos grandes ídolos, adorados por milhares de telespectadores” (MATTOS, 1990, p. 42).

De acordo com Rachel Baptista Rua Bakke, Renato Ortiz, Marcos Napolitano, Marildo José Nercolini, Silvia Maria Jardim Brügger, Leilane Assunção da Silva e Mariana de Toledo Soares, autoras/es que deram suporte para elaboração desta pesquisa, o pluralismo cultural e a valorização étnica entraram em evidência, orientando a produção e o consumo de bens culturais.

Elementos culturais de descendência africana, que estavam presentes na cultura brasileira de forma marginalizada, passaram a ter destaque na indústria cultural, principalmente na música e no teatro, transformando-se em símbolos de brasilidade. O samba<sup>24</sup>, é um exemplo legítimo disso. Em linhas gerais, o campo artístico (música, cinema, teatro, dança) buscou inspiração nos elementos referentes a um passado africano. “Houve um grande aumento da produção e consumo de música com forte presença das temáticas afro-brasileiras, entre elas a religião” (BAKKE, 2005, p. 108).

---

<sup>24</sup> Ver mais sobre o assunto na tese: *Nos enredos do banho de manjeriço: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983)*. Link de acesso: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2020/12/Tese-Monique-Francielle-Castilho-Vargas.pdf>

Portanto, é dentro deste contexto que obra de Clara Nunes deixa de ser musical para se tornar artística-musical. A cantora adotou uma performance corporal e uma imagem estética compostas por roupas e acessórios, extremamente direcionadas para as religiões afro-brasileiras. A transformação visual levou Clara Nunes a conquistar o reconhecimento nacional, a ponto das canções de sucesso interpretadas por ela serem transformadas em videoclipes.

Enfim, Clara Nunes foi uma cantora da era da televisão no Brasil. Os videoclipes protagonizados por ela encerraram várias edições do programa *Fantástico: o show da vida*, transmitido aos domingos à noite pela *Rede Globo de Televisão*, em horário nobre<sup>25</sup>. A repercussão televisiva e o projeto artístico bem elaborado (alinhado aos interesses da indústria cultural dos anos de 1970) pelo radialista Adelzon Alves, produtor e diretor de sua carreira de 1971 a 1974, transformaram Clara Nunes em uma artista conhecida nacionalmente e com boa repercussão internacional. Os versos da canção *Mineira Guerreira*<sup>26</sup> que inicia o texto, afirmam o lugar da intérprete na indústria cultural brasileira: “*flor mulher que encantou Rádio, Teatro e Televisão*”.

---

<sup>25</sup> Horário de grande audiência com programas exibidos durante o horário de jantar quando a audiência é maior. A maior parte do faturamento das emissoras origina-se dessas faixas de horário.

<sup>26</sup> Canção gravada no disco *Minha Identidade* (2010) da cantora Ilcéi Mirian. Composição de autoria Ideval Anselmo e Henrique Pimentel.

## Referências

- ADORNO, Theodor W. 1903-1969. *Indústria Cultural e Sociedade*. Seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Julia Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.
- BAKKE, Rachel Rua Baptista. *Tem Orixá no Samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BIRMAN, Patrícia. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico. In: *Economia das Trocas Linguísticas*. (O que falar quer dizer). São Paulo: Edusp, 1996.
- BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *As religiões de Clara Nunes: o canto como missão*. Disponível: [https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia\\_Maria\\_Jardim\\_Brügger.pdf](https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia_Maria_Jardim_Brügger.pdf)> Acessado em maio de 2012.
- \_\_\_\_\_. Canto de fé. In: *Revista da Biblioteca Nacional de História*. Ed. n° 36. 2008, p. 62-65.
- \_\_\_\_\_, O Brasil na obra de Clara Nunes. in: *VI Congreso de la Rama Latinoamericana de la Asociación Internacional para el*

*estudio de la musica popular* - IASPM-LA, 2005, Buenos Aires. Musica popular, Exclusion/Inclusion Social y Subjetividad en America Latina - caderno de resumos do VI Congreso de la Rama Latinoamericana de la Asociación Internacional para el estudio de la musica popular - IASPM-LA. Buenos Aires: IASPM-LA, 2006. Disponível  
<http://www.hist.puc.cl/historia/iaspm/baires/actasautor1.html>  
Acessado em fevereiro de 2018.

\_\_\_\_\_, História e música popular, desafios para o historiador – o canto mestiço de Clara Nunes. *Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música popular*. Disponível em  
<http://www.hist.puc.cl/historia.iasplam.htm> Acessado em novembro de 2013.

\_\_\_\_\_, “*O povo é tudo!*” uma análise da carreira e da obra da cantora Clara Nunes. *Revista ArtCultura, Urberlândia*, v.10, n.17, jul/dez 2008, p.191-204.

\_\_\_\_\_, Silvia Maria Jardim (org). *Canto Mestiço de Clara Nunes*. São João del-Rei, MG: UFSJ, 2008.

\_\_\_\_\_, *Mestiçagem e afro-descendência na música de Clara Nunes*. Disponível em:  
[http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA\\_IX/Silvia-Brugger.pdf](http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Silvia-Brugger.pdf) Acessado em outubro de 2016

\_\_\_\_\_, Clara Nunes: uma cantora popular. In: XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA /ANPUH. Fortaleza, 2009. *Anais...* Fortaleza: ANPUH, 2009, p. 1-11.

\_\_\_\_\_, “*Clara, abre o pano do passado*”: A experiência da construção do memorial Clara Nunes. III Seminário Internacional: História do Tempo Presente, 2017.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* Tradução Sergio Goes de Paula. 2.ed. rev. e ampliada. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

CASALI, Rodrigo. *Quando os baianos se pintaram de Dourado (s): aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados - MS.* Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados: UFGD, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações.* Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COLLING, Ana Maria. *Tempos diferentes discursos iguais: A construção histórica do corpo feminino.* – Dourados, MS: Ed. UFGD, 2014.

FERNANDES, Vagner. *Clara Nunes: Guerreira da Utopia.* Rio de Janeiro: Ediouro 2007.

FINNEGAN, Ruth. O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance? In MATOS, Cláudia Neiva de; TRAVESSOS, Elizabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de (Orgas.). *Palavra Cantada: ensaios sobre poesia, música e voz.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade.* 11<sup>a</sup> ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

\_\_\_\_\_. *Da diáspora: identidades e mediações culturais.* Organização Liv Sovik; tradução Adelaine La Guardia Resende. 1<sup>a</sup> Edição atualizada. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

- MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura Afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.
- MIRA, Maria Celeste. *O leitor e a banca de revistas: O caso da Editora Abril*. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Campinas, 1997.
- MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional x identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.
- NAPOLITANO, Marcos. *História e Música*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- NERCOLINI, Marildo José. A Música Popular Brasileira repensa identidade e nação. *Revista Famecos*, Porto Alegre, n° 31, dezembro de 2006, p. 125-132.
- ORTIZ, Renato José P. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005
- \_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SANSONE, Lívio. *Negritude sem etnicidade: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil*. Tradução: Vera Ribeiro. Salvador: Edufba; Pallas, 2007.
- SILVA, Leilane Assunção da. *Clara Nunes como obra de arte: a epistemologia das ciências humanas a partir da cultura musical*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, 2013.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção e Leitura*. Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007. 2º Ed. rev. e ampl.

# O “SER JUDEU” E O “PARECER JUDEU” NA FORMAÇÃO DA IDENTIDADE JUDAICA DOS ASPIRANTES À CONVERSÃO AO JUDAÍSMO

*Ícaro Uriel Brito França*

## **Introdução**

O presente artigo traz uma análise sobre indivíduos que buscam a religião judaica, através do caminho da conversão ao judaísmo, oriundos de cidades do interior paulista e mineiro, observando como é construída uma identidade judaica (ser judeu) e suas anomalias, com criação de “personagens” e formas de agir para parecer-se judeu para os demais indivíduos.

Para a realização da pesquisa, foram utilizadas metodologias ligadas à fenomenologia e pesquisa bibliográfica. Ainda, como referencial teórica fez-se uso da corporeidade para analisar o fenômeno dos aspirantes à conversão judaica, oriundos de locais, muitas vezes, sem forte ou nenhuma presença judaica.

## **A Identidade Judaica**

A religião judaica, berço do monoteísmo religioso, sempre trouxe grande fascínio e admiração ao longo dos tempos. Principalmente, após a segunda metade do século XX, com a

formação do Estado de Israel, o Brasil possui legislações em prol da liberdade religiosa de certa forma e a fluxo de conhecimentos e informações facilitado com o advento da internet e mídias sociais, o Judaísmo passou a ser mais acessível aos brasileiros.

De acordo com pesquisas do IBGE, censo de 2010, os judeus somariam um número de 107 mil pessoas. Apesar de um grupo relativamente pequeno, se comparado a outras religiões, mostrou-se em expressivo crescimento, já que no censo de 2000 havia um número de apenas 87 mil pessoas (LIA, 2017). Assim, como explicar um crescimento vertiginoso assim, sendo que a taxa de natalidade da comunidade judaica no Brasil não é tão expressivo.

Para responder tal qual é importante observar três pontos. O primeiro seria o retorno de judeus não praticantes retornando à prática e vida judaica. O segundo seria o aumento do número de conversos. Tais conversões podem dar-se através de casamentos mistos (com a conversão do cônjuge). Também, a vinda diversificadas correntes judaicas no Brasil ajudam no aumento (GRIN, GHERMAN, 2016). O terceiro e último ponto são os casos de conversos (podendo ou não ter uma ascendência judaica), que não tiveram o judaísmo como religião familiar praticada, mas que em determinado momento da vida tomam conhecimento do mesmo e se identificam ao ponto de buscarem uma conversão, construindo uma identidade judaica que não possuíam antes.

A identidade judaica surge a partir da ideia do que é ser judeu. Para um aspirante à conversão judaica, isto não é tão bem delimitado, pois ainda carece de várias análises e estudos introspectivos do próprio indivíduo em questão. Isso é um trabalho que se constrói apenas com a experiência cotidiana.

Assim, de acordo com a fenomenologia, essa aprendizagem sobre o significado de ser judeu ocorre quando o indivíduo incorpora cultura, tradição, modos de vida do judaísmo como sendo seus. Com isso, esse conhecimento passa a ser tido como seu. Altera então seu próprio cotidiano.

Um ponto interessante em relação ao judaísmo seria a ideia de que é por meio da dúvida, do questionamento que se conquista um entendimento sólido. Assim, o indivíduo, na medida de suas limitações, é incentivado a estudar, ler e entender o significado do que é ser judeu. Com isso, seu campo perceptual altera-se no acúmulo e dialética de sua cognição, sendo os argumentos de análise sustentados por conteúdos e aprendizados, normalmente passados por um professor (que no hebraico é denominado *more*) ou pelo próprio rabino que supervisiona o processo. A partir do conhecimento e da tomada de consciência cria-se a identidade judaica do convertido, que é sua ligação ao judaísmo. Forma-se então o ser judeu. Todavia, esse processo não é tão simples, podendo criar distorções.

Analisando a palavra vida no idioma hebraico, a mesma está escrita com um sufixo plural, indicando vidas (transliterado é “*chaim*”), ou seja, ao longo da existência do indivíduo, todos os traços que o agregam em espaços individuais e coletivos se juntam para formá-lo como sujeito. No judaísmo, o indivíduo torna-se parte de um todo, que seria a comunidade que se insere. Essa comunidade possui um rito religioso, tradições próprias, culturais, histórias, muitas vezes advindas do núcleo familiar judaico que se agrega. Porém, para o converso não há esse vínculo. Sustentar uma identidade judaica é uma questão de escolha do aspirante à conversão. É uma decisão da linguagem que expressa, dos valores que se transmite e dos desafios na vida cotidiana. Com isso, a maior expressão da identidade do ser

judeu surgem através da corporeidade. O corpo produz sentidos continuamente ao aprendizado nos estudos judaicos, inserindo o indivíduo de forma ativa no interior da comunidade judaica, um espaço social e cultural. É pela corporeidade que se formará o vínculo de um guer (termo usado para convertido ao judaísmo) e a comunidade.

## **A conversão ao Judaísmo**

Principalmente, no final do século XX e início do século XXI, com a facilidade de fluxo de informações, o processo religioso judaico para a conversão passa a ser mais buscado por pessoas de diferentes locais, locais esses que nem sempre possuem uma comunidade judaica formada que consiga dar suporte nos estudos, vivência, análises e formação de vínculos do aspirante a conversão.

O processo de conversão ao judaísmo não é tão rápido e facilitado como se observa em outras religiões. A conversão à fé mosaica é vista como um compromisso para a vida inteira, assim é importante que o candidato possua plena consciência do que está fazendo e a comunidade judaica, em contrapartida, representada pelo moré, rabino e Beit Din (tribunal judaico, formado por 3 judeus responsáveis por analisar o candidato), deve saber quem está recebendo como membro para seu convívio social.

Durante o processo em si, há o período de estudo e convívio junto à comunidade para o converso aprender valores, costumes, tradições, liturgias, para conquistar a vivência judaica e entender, ter consciência se realmente o judaísmo é a escolha certa para sua vida. Posteriormente, há outros ritos de passagem,

como análise do Beit Din, circuncisão (para homens) e imersão na mícve (piscina de águas pluviais) para que posteriormente possa apresentar-se como membro integrante da comunidade judaica.

## **O “ser judeu” e o “parecer judeu”**

Principalmente para pessoas que vivem em locais afastados de comunidades judaicas esse processo torna-se muito mais difícil. Assim, devido ao acesso irrestrito de informações (muitas vezes não filtradas pelo crivo da veracidade), dificuldade de acesso a rabino, moré, comunidades, sinagogas e pela ânsia pela conquista imediata de uma identidade judaica, surgem distorções no processo de busca pelo judaísmo. Aparece assim a ideia do “parecer judeu”, que seria o indivíduo que se mostra como judeu, geralmente em perfis de mídia social, e até em determinados locais e horários específicos (normalmente em locais públicos) para convencer outros indivíduos. Ao contrário de uma identidade judaica de convertido (construída por um esforço pessoal, estudos, vivência, reflexões na busca por uma identidade judaica), cria-se um personagem, às vezes com traços caricatos do perfil do que o indivíduo imagina ser um “judeu de verdade” (como se ser judeu lhe daria um status diferente dos demais indivíduos que convive) na visão superficial do indivíduo que procura “parecer judeu”.

A mídia acaba auxiliando nesse processo de criação de um personagem, pois acaba-se passando a falsa ideia de um estereótipo do judeu. Envolvidos por informações desconexas sobre o judaísmo, na ânsia de parecer judeu, esses indivíduos acabam por perder a noção de sua própria essência, na busca por

se portar como judeu, entrando, muitas vezes num estado de angústia e baixa autoestima.

Atualmente, muito devido a igrejas evangélicas, que passam a estudar mais o judaísmo (em suas origens, tradições e costumes), houve uma proximidade de fieis dessas igrejas para com o universo judaico. Muitos desses fiéis que entram em contato com o judaísmo acabam por adotar o status de judeu, sem possuir vínculos com comunidades judaicas reconhecidas e nem passar por processos de conversão reconhecidos por autoridades judaicas religiosas. Sua inserção na vida religiosa judaica acontece por diferentes motivações, sem acompanhamento de rabinos, nem autorização de autoridades religiosas de Israel.

O presente artigo foi realizado por meio de análises e observações junto a grupos de indivíduos, em sua maioria aspirantes à conversão ao judaísmo, oriundos de municípios do interior mineiro e paulista, em locais onde, em sua maioria, não há comunidades judaicas formadas ou quando existem são pequenas e sem a presença de autoridade religiosa ou moré fixo que possa acompanhar o candidato a conversão. A história oral de pessoas anônimas ainda é bastante criticada, mas indispensável em determinadas circunstâncias de pesquisa. Em casos em que o protagonista dos fatos narrados precisa ser preservado, é possível omitir ou mudar o nome da pessoa e até, em certas situações, modificar características, situações, contextos, versões para preservar a identidade do indivíduo (MEIHY; RIBEIRO, 2011).

Para não expor nenhuma pessoa e manter o caráter de impessoalidade deste artigo, não serão informados nomes, nem mesmo o gênero das pessoas com casos descritos, pois o foco do

artigo é análise do “ser” e do “parecer” judeu junto aos candidatos à conversão judaica.

Assim, o artigo baseia-se em observações realizadas durante 7 anos de convivência e análises junto a grupos de indivíduos que se colocam como aspirantes a judeus (que estão em busca de uma conversão ao judaísmo) e até mesmo judeus (mas sem nenhum documento que comprove sua origem), que vivem em locais afastados dos grandes centros judaicos e que procuram referências, nem sempre certas, do que é ser judeu.

Para melhor compreender a ideia do ser ou parecer judeu que se desenvolve durante o processo de conhecimento do judaísmo para as pessoas que não tiveram contato com tal religião desde a infância, a percepção sobre o objeto estudado é diferente. Essas pessoas possuem uma história anterior. Não há como romper com a mesma, uma vez que o sujeito está no tributário de um pacto que vai desde seu nascimento em relação a seu corpo e mundo.

De acordo com a Fenomenologia da percepção, o corpo é o primeiro plano para refletir filosoficamente, ou seja, é sua forma de perceber o mundo e a si próprio. No primeiro contato com o judaísmo e a busca por incorporar para si traços judaicos ao seu dia a dia, o corpo que irá demonstrar o início dessas transformações. Sejam pelas vestimentas, pelos costumes, regras alimentares, regras comportamentais, entre outros, os exageros iniciam-se aí, quando o indivíduo busca em pouco tempo alterar sua percepção de mundo.

Um ditado popular exprime bem a causa desse exagero em “mostrar-se judeu” de forma tão imediatista, que é a ideia de que todo excesso exclui uma falta. Geralmente, as pessoas que exprimem tal necessidade em mostrar-se é porque não possuem

uma convicção tão forte se é aquilo que buscam e a ansiedade e o imediatismo acabam levando-os a não refletirem sobre todos as causas e consequências de uma conversão.

Há muitas variáveis que levam os indivíduos ao judaísmo, porém as distorções nesse processo, ainda mais não sendo acompanhado por um moré ou rabino, em locais que não possuem comunidades.

Na busca em “parecer judeu”, muitos acabam construindo personagens, inclusive criando ascendências em árvores genealógicas, buscando um status de judeu que não seja o de converso, acreditando que a ideia de uma ascendência judaica lhe trará mais destaque, como se ser converso fosse inferior ao judeu de nascimento. Normalmente, não conseguem provar tal origem. Há muitos que se colocam como bnei anussim (descendentes de judeus ibéricos convertidos à força devido à Inquisição), porém não o são.

Um ponto interessante na procura dessa identidade judaica é o fato de que muitos dos indivíduos analisados acabam procurando linhas mais religiosas, como as do judaísmo ortodoxo, inclusive as correntes ultra ortodoxas. Dentre o grupo de aspirantes a conversão (excluindo-se os que procuram a conversão devido ao casamento com cônjuge judeu), quase todos já tiveram contato com tais linhas.

Volta-se muitas vezes aí na ideia da perceptiva do “excesso”, pois, como tais correntes trazem mudanças mais bruscas no estilo de vida, até mesmo em vestimentas, os mesmos acabam tendo uma ideia de que essas linhas são as mais significativas. Todavia, essas correntes exigem mais dos candidatos a conversão, além das conversões ortodoxas não ocorrerem no Brasil. Para um indivíduo que não mora em

idades onde há comunidades ortodoxas, é grande a dificuldade, inclusive, de darem início ao processo. Dentre os indivíduos que se declaram seguidores do judaísmo, dos indivíduos analisados, cerca de 95% afirma já ter tido contato com material de estudo ortodoxo e outros 77% afirmam ter se identificado ao menos por um tempo com correntes mais ortodoxas do judaísmo.

Geralmente, pessoas que tem menos tempo de estudos ou que não procuram maiores conhecimentos sobre a religião mosaica, possuem uma reflexão mais superficial do universo judaico, acreditando que a aparência é o primordial para se tornar judeu. Assim, acabam tendo uma ideia desse mundo como algo transparente e raso, sendo que há muito a se entender ainda. Há uma reflexão incompleta, não havendo a consciência de sua abrangência. A reflexão nesse caso só torna-se genuína quando não se retira para fora de si mesma. A reflexão genuína sobre o assunto leva uma mudança da existência, agregando novos conceitos de valor.

Em relação aos casos mais extremos observados na construção de quase que um personagem que possua as características da ideia do “parecer judeu” que a pessoa acredita ser fundamental, muitos acabavam beirando a características de personalidades esquizotípicas, com aparência e comportamento extravagantes, que beiram até à ideia de fanatismo religioso. Alguns acabam escondendo sua origem não judaica, criando genealogias novas que lhe confirmam uma ascendência judaica que não pode ser comprovada, ou condenam e até abominam o fato de descenderem de famílias não judias, surgindo com isso atritos com familiares e amigos, havendo até prejuízos em seu círculo de convívio social. Em muitos foi observado um radicalismo religioso que acaba afastando as pessoas de seu convívio.

Outro traço nesses casos é que os indivíduos observados, que desenvolvem tal postura, sentem quase sempre que precisam ser observantes nas regras judaicas além do normal para não serem reconhecidos como não judeus (goyim), isso acaba gerando desconfianças e até um grau de paranoia, fazendo com que os mesmos acabem se fechando no convívio quase que virtual das mídias sociais, evitando convívio físico como os demais, por acreditarem que não é apropriado ou que alguém possa descobrir que seu dia a dia não condiz com o perfil que descreve como de um “judeu que idealiza ser o correto”.

De acordo com Gonçalves (1994), o corpo de cada indivíduo revela sua singularidade pessoal. É vivenciando a corporeidade que o indivíduo insere-se no mundo e transforma a sociedade e a si próprio. Todavia, nos casos de buscar uma forma de agir que não é a sua e na qual não se está preparado para tal mudança, ou seja, não há consciência plena de tal transformação, acaba gerando conflitos e desagregando a pessoa de seu meio de convivência. Esse talvez seja o grande malefício notado nos indivíduos que procuram parecer-se como judeus. No fundo acabam não se reconhecendo como tal, tentando artifícios de traços religiosos ao extremo para mostrarem aos demais que estão cientes e seguros de sua mudança. Em certos casos observados, o exagero, o excesso é tão grande que o personagem formado acaba sendo quase que caricato. A seguir, seguem alguns casos que foram acompanhados.

Dentre os casos analisados, há alguns que se destacam pela singularidade, comportamentos adversos e excesso visíveis. Um caso interessante diz respeito aos nomes. Normalmente, quando a pessoa decide-se pela conversão, um dos primeiros passos é a escolha do nome judaico. Muitos inclusive passam a utilizar esse nome no seu cotidiano, chegando até a adotá-lo

oficialmente em seu registro. Entretanto, houve o caso, no qual o indivíduo buscava o nome, como uma forma de receber diretamente por ele o status de judeu, sem precisar passar por uma conversão. Nesse caso, o mesmo acreditava que incluir o mesmo em seu registro lhe daria a aptidão para iniciar seu processo de Teshuvá (que seria o retorno do indivíduo de ascendência judaica matrilinear que possa ser comprovada documentalmente e aceita por tribunais rabínicos e pelo Estado de Israel). Todavia, o caso em questão, o indivíduo acreditava que apenas possuir o nome já seria o essencial para o mesmo poder realizar Aliá (ida para Israel) e ter o status de judeu.

Outro caso observado fora a respeito de um converso que realizou o processo de conversão com um rabino liberal, que nega ser converso, construindo sua própria linhagem de ascendência judaica para que os outros, não admitindo ser tido como convertido, mas sim como se fosse caso de Aliá. O mesmo não chegou a mostrar nenhuma prova de sua história e, muitas vezes, trocava fatos da história ao longo tempo. Era visível que o status de ascendência era poderia apagar a ideia de uma identidade quer (nome dado ao convertido ao judaísmo).

Na construção da consciência e da identidade judaica, há pessoas que buscam formas de ocultar o esconder que descendem de não judeus. Para tais indivíduos isso seria uma “inferiorização” deles perante a comunidade. Muitos até chegam a revoltar-se com essa origem. Foi analisado um caso em que a pessoa dizia claramente que possuía vergonha de não ter nascido de ventre judaica, e mais vergonha por sua família professar religiões que o mesmo chamava de idolatrias e falsas palavras. Devido a isso, pouco se referia a seus ascendentes próprios, relatando apenas a existência de um ancestral, que acreditava

possuir costumes judaicos. Inclusive dizia que não precisava de conversão, mas sim de um processo de Teshuvá.

Geralmente essas pessoas se mostram como as mais religiosas. Todavia, ao acompanha-las mais continuamente, nota-se que a realidade é bem diferente. Pontos importantes que um candidato realmente preparado tem em mente para realizar uma conversão ao judaísmo são a motivação intelectual e a identificação com a espiritualidade. A prática de valores e costumes judaicos vem com a vivência espiritual e cultural em âmbito comunitário, sendo feitas naturalmente ao longo do processo.

Porém, para pessoas que preocupam-se mais com o “parecer ser” judeu, a aparência, vestimenta exposição de costumes à mostra para que outros vejam é o essencial, desfocando os pontos que realmente são importantes, pois são neles que possuem deficiências. Querem externalizar um judaísmo que não fora internalizado. Sobrepõem excessos na aparência para esconder que a essência ainda não está preparada para tal mudança. Alguns chegam a praticar tais exageros de forma inconsciente.

Um caso que retrata bem a prática de exageros de forma inconsciente foi o caso de um indivíduo que seguiu com um personagem de judeu extremamente religioso por um longo período, até admitir que não conseguiria seguir sua vida de acordo com os valores e padrões haredi (ultra ortodoxos). Assim, passou a adotar uma forma de judaísmo reformista. Entretanto, sempre, ao falar com os demais candidatos a conversão, buscava sobrepor-se aos outros informando seguir tradições e ritos religiosos ligados às correntes ortodoxas. O interessante é que se apresentava reformista, mas suas falas ainda traziam a internalização de costumes religiosos que não

seguia. Muitas vezes isso acabou gerando conflitos entre o mesmo e os demais membros da comunidade.

É importante salientar que a pessoa que busca no judaísmo um novo caminho religioso precisa ponderar sobre a conscientização dessa nova realidade que procura, verificando a responsabilidade de fazer parte de uma comunidade judaica. Surge, assim, a ideia de pertencimento. Não só o indivíduo, mas a comunidade como um todo precisa ser receptiva com a pessoa que tem realmente vontade e princípios para converter-se ao judaísmo. Certo que o foco do presente artigo não é a comunidade, mas sim a figura do aspirante à conversão judaica, mas é importante exemplificar como a comunidade pode interferir nesse processo.

Houve o caso de um indivíduo, judeu vindo de família judaica, sempre se referia aos membros da comunidade como “este é judeu de nascimento”, “aquele é convertido”. Acabava colocando os conversos de forma inferiorizada. Outro indivíduo observa, que talvez seja o caso de mais relevância observada, referia-se a judeus de família judia como “judeus de verdade” e conversos e aspirantes a conversão como “demais”, como se um judeu converso fosse quase a entender como um “judeu de mentira” ou uma casta inferiorizada por não vir de linhagem judaica. Isso acaba fazendo grande diferença na construção da identidade judaica do candidato a conversão, pois acabam acreditando que precisam ter alguma ascendência judaica para ser aceito de forma plena ou, caso contrário, sempre serão inferiores.

A história, a origem de um indivíduo é de extrema importância na construção de sua consciência. Um indivíduo que não aceita e/ou esconda suas origens pode até acabar desenvolvendo transtornos de identidade e até de personalidade.

Para o aspirante a conversão, que já possui uma história que se inicia antes de seu contato com o judaísmo, deve se perguntar se de fato é esse hábito que procuram adotar. É importante que a pessoa pense a escolha pelo judaísmo a partir de percepções mentais próprias vindas do contato com esse universo judaico. É a partir daí que começa o processo de construção de sua própria identidade.

Um fato interessante notado em indivíduos que buscam o judaísmo, mas que vivem em locais que não possuem comunidades judaicas formadas é o fato procura por mais indivíduos que possam se identificar também com a religião mosaica. Isso se deve, em grande parte pelo fato do judaísmo ser uma religião que necessita ser vivida de forma comunal. Aí observa-se outro ponto importante em relação à ideia do “ser judeu” e do “parecer judeu”.

Um fato notado, nas análises dos indivíduos, é o fato de que a pessoa que realmente está no processo de construção de uma identidade judaica procura referências judaicas firmes, confiáveis de pessoas que seguem o judaísmo e de comunidades, nem que para isso precise deslocar-se do local onde reside para frequentar tais comunidades. Todavia, o indivíduo que procura “parecer-se” como judeu, que não tem a vontade verdadeira de construir sua própria identidade judaica, e busca modelos prontos do que seria um judeu, numa comunidade acaba não conseguindo conviver de forma harmoniosa. Isso ocorre pelo fato de que, muitas das vezes, esses indivíduos tem a falsa convicção de que já estão prontos, que não necessitam mais de aprendizagem e isso acaba gerando atritos junto à comunidade e autoridades religiosas.

Um exemplo interessante foi observado em um grupo de pessoas que reuniam em uma cidade no interior de Minas Gerais. O grupo era basicamente formado por uma maioria de pessoas que ainda estavam estudando o judaísmo, sendo que a grande maioria ainda nem demonstrava vontade real em converter-se. Dentre esses indivíduos, um destacava-se mais que os demais, pois grande parte dos problemas do grupo tinha o mesmo como força motriz. Inclusive tal grupo já havia se formado e desintegrado várias vezes devido a problemas de convívio entre os membros.

Ocorre que tal indivíduo era instável, variando entre ultra ortodoxia a judaísmo progressista. E sempre que alterava de escolha queria arrastar os demais integrantes do grupo que em sua maioria se quer tinham certeza da vontade de realizar uma conversão. Isso sempre gerava desconforto junto aos demais que acabavam saindo. Todavia, o mesmo sempre mantinha os nomes e dados de todos os integrantes em cadastros, mesmo que nunca chegassem a frequentar de fato o grupo. E, normalmente, em épocas nas quais o mesmo pendia mais para linhas judaicas ortodoxas, enviava informações sobre o grupo informando que mesmo possuía mais de cinquenta indivíduos ativos, com mais de quinze famílias judias.

Interessante é que tal grupo se quer passou de pessoas no total de membros ativos, possuindo no máximo um número de quatro a cinco judeus. E sempre enviava informativos do grupo como se grupo fosse ativo com mais de dez famílias, com minian completo e como se fosse realmente um grupo judaico. Isso geralmente trazia muito problema entre os poucos membros que sobravam, além de deixar o grupo mal visto aos olhos de comunidades e autoridades judaicas.

Outro caso também que foi acompanhado foi o de um indivíduo que buscava “burocratizar” um grupo de pessoas que estudavam o judaísmo, acreditando que assim conseguiriam o status de judeus e comunidade judaica. O mesmo sempre fichava os membros, inclusive questionando sobre fatos que se quer a maioria possuía conhecimento, como, por exemplo, a linha religiosa de judaísmo que seguiam. Também, sempre queria formar diretorias, construir estatutos, transformar o grupo em instituição religiosa, formar CNPJ e até estipular contribuições dos membros. Também, o mesmo, colocando-se como líder, porém, nesse caso, como uma liderança negativa e desagregativa, cobrava participação, pontualidade e comprometimento dos demais, sendo que isso faltava e si próprio, ou seja, cobrava uma postura que não possuía.

Outro ponto que era exaustivo era o fato de exigir que as pessoas tomassem partido sobre converterem-se, sendo que grande parte dos que frequentavam o grupo se quer tinham certeza disso. Muitas das vezes o indivíduo em questão formava listas para “possíveis” candidatos a conversão, buscando passar para rabinos que fizessem a “conversões em grupo” para diminuir os valores da conversão.

Literalmente, procurava comprar um status de judeus. E, sempre que não conseguia auxílio de rabinos de certa linha religiosa, o mesmo mudava para outra e exigia que os demais seguissem sua linha. Talvez, esse seja o caso mais significativo da ideia de “parecer judeu”, pois a consciência do indivíduo em parecer com o que acreditava ser o ideal de judeu era tão forte que acabava incomodando e afastando os outros que realmente queriam entender o “ser judeu”.

Pelo enfoque fenomenológico, compreende-se o humano enquanto ser no mundo, na situação de estar lançado sendo presente e presença. A análise dos casos possibilita-nos à compreensão do ser, em sua subjetividade enquanto ser existencial, valorizando-o e se permitindo ser presença no lidar com-o-outro, considerando-o em sua vivência, a seu modo, o ser-em-si. O modo de ser-no-mundo através da busca pela formação de identidades se faz efetivo através da interação, da intervenção e, principalmente por meio da corporeidade.

Quando o indivíduo busca um padrão do que seria o parecer-se como judeu, agindo como tal, o mesmo forma identidades, todavia não interioriza-se como judeu, sempre sendo um esboço de algo temporário que acaba não condizendo com sua realidade. Muito disso se dá pela imediatismo em conquistar um status de ser judeu, não aceitando o tempo necessário e importante para se realizar todo o processo de autoconhecimento.

A respeito do tempo, houve um caso analisado que ilustra bem essa busca pelo imediatismo na procura de uma conversão ao judaísmo, não importando as consequências. Havia, em um pequeno grupo de estudos judaicos, em um município do interior de Minas Gerais, dois indivíduos, que eram de uma cidade vizinha, mas frequentavam o grupo. Tais indivíduos, desde o início, diziam-se já decididos a uma conversão. Todavia, procuravam a mesma o mais rápido possível.

A escolha pela linha religiosa a seguir dependia tão somente de qual delas lhes daria a conversão mais rápida e menos difícil. Assim, quando viam a possibilidade das linhas mais liberais de haver algum rabino que lhes fizessem a conversão em menor tempo diziam-se seguidores de tais

correntes. Caso descobrissem algum rabino mais ortodoxo que oferece possibilidade de uma conversão mais rápida e menos custosa já se tornavam ortodoxos instantaneamente. E assim seguiam nessa instabilidade. Isso acabava os deixando suscetíveis a pessoas, que agindo de má-fé, apresentassem-se como moré ou rabinos, vendendo aos mesmos o sonho de uma conversão quase que instantânea.

A última notícia de tais pessoas recebida era que estavam em frequentando uma pequena comunidade ainda buscando uma conversão que fosse reconhecida pelo Estado de Israel. Foi observado, inclusive através de gestos e ações dos mesmos que dentro de uma comunidade formalizada comportavam-se mais como religiosos, diferente dos demais momentos de seu cotidiano. No fim, era difícil perceber traços do ser judeu, pois para construir tal identidade era necessário um período de tempo, estudos e análises introspectivas que os mesmos negavam-se a realizar, sempre surgindo com discursos prontos de descobrirem alguém que realizasse uma conversão mais rápida, com o mínimo de esforço possível.

Era interessante, nesse caso em questão, que os próprios membros da comunidade frequentemente referiam-se aos mesmos como “aventureiros em busca de uma conversão foguete”, ou seja, nem entre seus pares (pessoas que também buscavam conversão) eles não conseguiam transparecer o real interesse pela construção de uma identidade judaica, sendo denunciados por gestos, atitudes e maneiras de agir e de falar, que fazem parte de sua corporeidade.

Outro ponto importante na análise dos indivíduos que estavam em busca da conversão ao judaísmo nas cidades do interior é o fato de que cerca de 72% dos mesmos vinham de religiões evangélicas, sendo que muitos diziam que após terem

estudado textos bíblicos queriam o judaísmo por dizerem que a religião mosaica seria a “fé verdadeira”. Todavia, muitos traços das tradições religiosas evangélicas ainda se mostrava extremamente presente em seus modos de agir, falar e se apresentar. Uma característica importante dos mesmos era suas atuações durante estudos e liturgias religiosas, fazendo uso tons de voz, argumentos e gesticulações típicas das pregações evangélicas.

Também, faziam muito uso de argumentos que desprestigiassem o cristianismo (em todas as suas versões), para valorizar o judaísmo. Era quase que uma forma de intolerância religiosa. Muitas vezes falavam até em tom um pouco ofensivo. Argumentavam muito sobre o que diziam sobre o erro do cristianismo, pelo fato de acreditarem na trindade (Deus pai, Deus filho e espírito santo), dizendo que o cristianismo seria, ao ver deles, idolatria e contrário ao monoteísmo religioso. Muitas vezes podia-se ver uma espécie de conflito interno nesses indivíduos, que buscam desprestigiar o cristianismo de onde vieram, acreditando que tal atitude os daria a identidade judaica. Porém, os traços de seus costumes sempre acabavam falando mais alto.

Isso era um ponto que acabava dificultando o processo de conversão dos mesmos, pois alguns acreditavam que tinham aprendido todos os ensinamentos teológicos e não necessitavam de uma nova releitura à luz dos preceitos judaicos. Na observação do “ser” e do “parecer”, muitos acabavam perdidos em personagens moldados do que acreditavam ser o modelo de um judeu. Isso acabava por tirar créditos dos mesmos junto a comunidades e autoridades religiosas.

Importante frisar que não se levou à luz da observação a ideia do “judaísmo messiânico”, muito questionado e sem aceite junto ao universo judaico. Os indivíduos analisados não se colocavam como messiânicos, apesar de muitos admitirem que o judaísmo messiânico fora sua primeira forma de contato com o judaísmo. Interessante notar que nos municípios estudados, que não tinham comunidades formadas e sinagogas, havia a presença de congregações messiânicas que se apresentavam como judeus. Algumas dessas congregações messiânicas se mostravam como comunidades judaicas autênticas. Para as pessoas que iniciavam seus estudos no judaísmo, muitas vezes vindas de igrejas evangélicas, isso acabava por gerar certa confusão do que é “ser judeu”.

O problema relacionado ao messianismo é o fato de que muitos dos indivíduos, por não serem membros de comunidades judaicas formais, de já terem tido contato com o judaísmo messiânico (tendo alguns até se filiados nas congregações messiânicas anteriormente) e ainda preservarem hábitos evangélicos, muitos acabavam sendo vistos e encarados como messiânicos, dificultando ainda mais seu aceite junto a comunidades judaicas e iniciação formal do processo de conversão.

Ainda, é importante salientar que grande parte dos indivíduos que estava em busca da conversão judaica nesses grupos do interior do estado de Minas Gerais e São Paulo, eram pertencentes a classe média baixa, sendo que muitos dos mesmos acabam por não conseguir ter condições financeiras de manter seu “alter ego” judaico. Como dito já acima, muitos, que buscavam o judaísmo acabavam pendendo para linhas mais ortodoxas. Em tais linhas é exigido maior rigor na alimentação, vestimenta, maneiras de agir, rezas e costumes. Infelizmente,

quando se mora fora dos grandes centros judaicos brasileiros, ainda mais em cidades onde não há comunidades ou sinagogas, manter um padrão de observância religiosa judaica é muito custoso financeiramente falando.

Alimentos de marcas kasher supervisionados por rabinos da linha religiosa que se quer seguir, ajuste da casa (como por exemplo a cozinha apropriada para evitar que alimentos a base de carne se misturem com os de leite em panelas, fornos, talheres, recipientes, geladeiras, entre outros), o horário de trabalho (que precisa ser modificado para evitar trabalhos em shabat e outras ocasiões), o arranje da rotina para incluir regras e rezas, as regras de nidá (quando a mulher se encontra em período menstrual), entre outras mudanças são apenas o passo inicial para alguém que busca tais linhas ortodoxas.

Sem falar que, inevitavelmente, caso queira seguir tais linhas, para uma futura conversão, deverá mudar de cidade para estar ligado a uma comunidade e ter um rabino e/ou um moré que o acompanhe de perto em seu processo. Isso tudo acaba sendo muito dispendioso. Assim, muitos acabam por ficar na ideia do “parecer judeu”, por ser mais fácil do que passar por todas essas mudanças, até mesmo por não conseguirem, muitas vezes, realizar tais mudanças.

## **Considerações finais**

Com base nas análises e em todo o restante abordado, pode-se entender que o processo da construção de uma identidade judaica não algo fácil, simples e homogêneo. É algo muito subjetivo e individual. Para alguém que busca a conversão ao judaísmo, é necessário formar uma consciência correta do

que é “ser judeu”, para não incorrer nos erros do “parecer judeu”. O “ser judeu” é intrínseco a cada um, porém não anula as vivências, identidades e lembranças anteriores trazidas pelo indivíduo. O “parecer judeu” é apenas um estereótipo, algo superficial não acaba não construindo uma verdadeira e sólida identidade judaica. E por não atingir o âmago do ser, o parecer muitas vezes acaba sendo transitório, não conseguindo resistir a provações e adversidades cotidianas.

Através da análise da corporeidade junto aos grupos observados, podem ser observadas as intenções do indivíduo na construção de uma identidade judaica real ou de apenas um personagem judeu, pois o cérebro reconhece e utiliza o corpo como instrumento relacional com o mundo. O corpo é uma ferramenta para que o indivíduo manifeste suas vontades e interaja com o meio. A partir dessas manifestações e interações, sob uma ótica da fenomenologia, a vivência dos aspirantes a conversão judaica, pode-se compreender como os mesmos percebem o universo judaico que querem ser parte.

De acordo com Hegel, os conflitos dos desejos ou com outras consciências, modifica o modo de pensar de um indivíduo, a partir de um conjunto de experiências sociais. Assim, para se chegar à verdade, o indivíduo deve assimilar as transformações das coisas e ideias que o rodeia. Pelo que pode-se notar juntos aos grupos foi que muitos dos indivíduos acabavam por não assimilar essas transformações, não construindo uma identidade judaica (do “ser” judeu), ficando presos a estereótipos do “parecer” judeu.

## Agradecimentos

Agradeço ao apoio do Núcleo de Estudos e Pesquisas Israelita do Triângulo (NEPIT), de coordenação do Prof. Pós Doutor Carlos Alberto Póvoa.

## Referências

ASHERI, Michael. *O judaísmo vivo*. Rio de Janeiro, 2ªed, Imago, 1995.

BEREZIN, Rifka. *Caminhos do povo judeus IV*. São Paulo: Ed. Planimpress,

1977

CAPALBO, C. *Fenomenologia e ciências humanas*. Londrina (PR): UEL; 1996.

CASTRO, Michelle Gonçalves de. *Judaísmo Reformista no Brasil: Sob o olhar de convertidos pela Sinagoga da Ari do Rio de Janeiro*. Disponível em:  
file:///C:/Users/seds/Downloads/3128-8403-1-PB%20(1).pdf.  
Disponível em: 01 de dez. 2021.

COSTA, Cléria Botêlho da. *Memórias compartilhadas: os contadores de história*. In: COSTA, Cléria Botêlho da; MAGALHÃES, Nancy Alessio (Org.). *Contar história, fazer História: história, cultura e memória*. Brasília: Paralelo 15, 2001.

GALLEFI, DA. *O que é isto - a fenomenologia de Husserl*. Ideação Núcleo Est Pesq Filosofia, 2000.

- GRIN, Monica & GHERMAN, Michel. *Identidades Ambivalentes: Desafios aos estudos judaicos no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2016.
- MENEZES, Renata (Org.). *Religiões em movimento: o censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HEGEL, G.W.F. “*A Fenomenologia do Espírito*” (prefácio, introdução). Ed. Abril. Col. Os Pensadores. Seleção, tradução e notas: Henrique Cláudio de Lima Vaz. SP, 1974.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom; RIBEIRO, Suzana L. Salgado. *Guia prático de história oral: para empresas, universidades, comunidades, famílias*. São Paulo: Contexto, 2011.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom, HOLANDA, Fabíola. *História Oral: como fazer, como pensar*. 2 ed. São Paulo: Contexto, 2017.
- NEVES. Livia Almada. *Corporeidade: uma filosofia de atuação na Educação Física*. Disponível em: <http://www.ufjf.br/faefid/files/2010/08/TCC-L%C3%ADvia-Neves-CORPOREIDADE-UMA-FILOSOFIA-DE-ATUA%C3%87%C3%83O-NA-EDUCA%C3%87%C3%83O-F%C3%8DSICA.pdf>. Acesso em: 22 de dez. 2021.
- PINSKY, Jaime. *Origens do nacionalismo judaico*. São Paulo: Ed. Ática, 1996.
- SILVA, Jovânia Marques de Oliveira e; LOPES, Regina Lúcia Mendonça; DINIZ, Normélia Maria Freire. *Fenomenologia*. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-71672008000200018](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-71672008000200018). Acesso em: 10 de nov. 2021.

SORJ, Bernardo. *Sociabilidade brasileira e identidade judaica*. In: SORJ, Bila (Org.). *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

SORJ, Bila. *Conversões e casamentos “mistos”*: a produção de “novos Judeus” no Brasil. In: SORJ, Bila (Org.). *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

THÉVENAZ, Pierre. *O que é a fenomenologia? A fenomenologia de Merleau- Ponty (1952)*. Disponível em: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912017000200013](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912017000200013). Acesso em: 13 de nov. 2021.

# **O SAGRADO NO CIBERESPAÇO: O EVENTO RELIGIOSO CÍRIO DE NAZARÉ E AS TECNOLOGIAS NA RE(CONSTRUÇÃO) DAS IDENTIDADES TERRITORIAIS E TURÍSTICAS DE BELÉM DO PARÁ – BRASIL**

*Annaelise Fritz Machado*

## **Introdução**

O turismo como um campo de conhecimento complexo e que se inter-relaciona com diferentes ciências, tem sido objeto de estudo, num aprofundamento constante sobre seus fenômenos e atividades (CAMPODÓNICO & CHALAR, 2017). Entendido como um setor estratégico para o crescimento econômico, contribui para a geração de emprego, crescimento do produto interno bruto (PIB), exportações e o equilíbrio da balança comercial (COSTA, NUNES, & CASTRO, 2016; JAFARI, 2004). Vale ressaltar que para que possa contribuir economicamente, a atividade turística deve ser desenvolvida de forma planejada para minimizar os impactos negativos da atividade no lugar. O crescimento rápido e estável do turismo desde a Segunda Guerra Mundial e especialmente nas últimas décadas, chamou atenção ao fenômeno e a própria indústria (JAFARI, 2004).

Num mundo em que a globalização passou a ser uma realidade e as cidades, cada vez mais, competem entre si por investimentos, volumes de negócios, receitas oriundas do

turismo, projeção nos media, torna-se imprescindível uma gestão da atividade turística mais focada para a cidade como um produto (SOUSA & RIBEIRO, 2018). Como chama atenção Hall, o “ papel do Estado na sociedade, nesse ínterim, em termos de políticas públicas foca-se na intervenção (referido como autoridade pública) e autonomia da sociedade (auto - regulação) ” (HALL, 2011, P. 7).

Uma alternativa para controlar a sazonalidade dos destinos turísticos é a inserção de eventos, já que estes têm a capacidade de gerar benefícios no contexto do marketing de cidades, funcionando como meio de impulsionar a economia local, estimular a inclusão social, promover a cultura, contribuir para a regeneração urbana e “colocar” as cidades nos mapas (MOSEISCU et al, 2019). Mas sofrem grandes impactos diante da dinâmica da sociedade (SERPA & CARDIAS, 2021, P.51).

Mais que qualquer outro setor da economia, apresenta uma característica de extrema sensibilidade a toda a alteração situacional, sendo extremamente retrátil a oscilações de taxa de câmbio, flutuações sazonais da demanda, riscos meteorológicos, geológicos, convulsões sociais, instabilidade política, terrorismo e riscos epidêmicos e pandêmicos que comprometam a saúde pública, como o recente surto a covid-19 (BENI, 2020, p. 3).

Observa-se o quanto o mundo tem sofrido com impactos constantes de diversas ordens: naturais, ambientais, sociais, econômicas, políticas e de saúde que afetam as dinâmicas dos destinos turísticos. No período da covid-19, estima-se um prejuízo de quatro trilhões de dólares, com uma recuperação prevista apenas para 2023, segundo estimativas da Organização

Mundial do Turismo (Brasil, 2021). Neste contexto pandêmico, as tecnologias constituíram o principal motor de incentivo entre os vários órgãos públicos e privados que atuam diretamente nos setores de turismo e eventos. Assim, organizadores do evento Círio de Nazaré do Belém do Pará, atentos às inovações e já seguindo padrões mundiais de comportamentos, inserem o evento no ciberespaço e passam utilizar das tecnologias para o incremento do evento e da atividade turística do lugar, fazendo re(construir) identidades territoriais e turísticas.

Por conseguinte, procuramos discutir tais questões acima indicadas a partir de um referencial teórico dividido em quatro 4 seções, sendo que na primeira encontram-se reflexões sobre festas e eventos, bem como as correntes de sustentação defendidas por estudiosos da área; na segunda abordagem tratou-se sobre os eventos turísticos religiosos; na terceira seção aponta-se as diferenças entre territórios reais e territórios virtuais, sua relação com o lugar, não lugar e apresenta-se a as tecnologias na (re)construção de identidades territoriais e turísticas; na quarta seção os estudos se direcionam para o evento Círio de Nazaré de Belém do Pará, o sagrado no ciberespaço e as tecnologias inseridas neste ambiente; além de tratar sobre o turismo virtual.

## **Festas e Eventos: uma reflexão conceitual**

Refletir sobre festa e eventos, não é uma tarefa fácil, e tentar trazer para este texto um consenso entre os vários autores que se debruçam a estudar profundamente estes campos é questão ainda mais difícil haja visto a falta de concordância sobre o tema entre as diversas ciências.

Segundo Pérez (2012), a Antropologia (e outras ciências) procura estudar o campo festivo pensando apenas nos aspectos; a História busca demarcar as festas no decorrer dos tempos, tem uma visão mais alargada do campo festivo, tratando-as como sagradas e profanas; já as Ciências Sociais tenta generalizar casos particulares de festas, classificando-as como se todas fossem iguais, ao seguir os mesmos critérios de classificação. Oliveira & Calvente (2012) aponta que as festas também podem ser estudadas pela Geografia buscando revelar as diferentes escalas espaciais com as quais se relacionam os eventos festivos; pelo Turismo, quando seus aspectos culturais passam a ser mobilizadores da dinâmica do destino, atraindo pessoas para as diferentes vivências (GETZ, 2018); pela Economia num viés mais mercadológico que aufere lucros (ZIVIANI, 2020). Percebe-se que grande parte dos estudiosos das diferentes áreas, estudam festas direcionadas às linhas específicas de pesquisa que investigam, não criando um conceito ampliado.

Neste viés, as festas são subdivididas em duas correntes: os que acreditam no caráter social, restaurador, coletivo; na efervescência, na espontaneidade, na memória, na fruição, manifestação autêntica de um povo, produzindo identidades. Pode-se citar: Pieper (1965), Durkheim (1968), Albuquerque Júnior (2011), Guarinello (2001), Pérez (2012); Outra corrente trata a festa como excessos, sacrifício, violência acumulada, transgressões, morte. Pode-se citar: Bataille (1973), Grisoni (1976), Duvignaud (1983), Callois (1989)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Os estudiosos apresentados neste capítulo, foram estudados na disciplina isolada do Mestrado Profissional em História da Universidade Federal de Viçosa, na disciplina “Religiosidade, Paisagens e Simbolismo”, ministrada pelas professoras Patrícia Vargas Lopes de Araújo e Raquel dos Santos Sousa Lima. Vários seminários foram realizados para discussão destas questões.

Quando se fala em eventos, duas linhas de pesquisa surgem. Uma que acredita que os eventos são um segmento de festas e outra que as festas são segmentos da área de eventos. Para cada linha de pesquisa, existem estudiosos que tratam de forma abrangente as conceituações, abrindo espaços de indagações pelas diversas ciências.

Tavares (2012) tenta fazer essa distinção levando o leitor a refletir que, para ser evento é necessário neste âmbito, reconhecer as feições festivas, religiosas e turísticas ao mesmo tempo, além da pluralidade de vivências e intensidades, juntando-se à experiências variadas. O que o autor nos faz refletir é que uma festa pode se tornar um evento, dependendo de sua dimensões, da necessidade de infraestrutura, da visão economicista e dos processos sociais. Neste pensamento, os eventos seriam um segmento das festas. Essa linha de pesquisa é defendida por alguns antropólogos, historiadores e sociólogos, tais como: Durkheim (1968), Albuquerque Júnior (2011), Guarinello (2001), Lavezzo (2003), Pérez (2012); Cavalcanti & Gonçalves (2012), dentre outros.

Já Amaral (2012) diz que festas, festival e festividade são categorias de eventos. Entende-se que esta pesquisadora compartilha da ideia que, dentro da área dos eventos, várias classificações surgem (sociais, culturais, esportivas, negócios, políticos, técnico-científicos) e as festas, festivais e festividades estão dentro dos eventos denominados culturais, linha de pesquisa defendida por alguns antropólogos, filósofos, geógrafos turismólogos, economista, tais como: Hertz (1970), Jafar (2005), Ansarah (2009), Sousa e Ribeiro (2010), Silva, Braga & Romano (2006), Getz (2018), Moisescu et al (2019) dentre outros.

Neste ínterim, surgem os eventos turísticos, que norteados pela função de consumo, se inserem nas localidades, para combater a sazonalidade, auferir ganhos e gerar empregos. Desta forma, o evento precisa ser estruturado e planejado para minimizar impactos que possam vir a surgir durante seu processo de implantação (SOUSA, & SIMÕES, 2010).

Diante destas reflexões este artigo utilizará do termo evento, pois compreende-se que a festa Círio de Nazaré a partir desta definição, devido a sua dimensão, infraestrutura, tempo de duração, processos sociais, deixando de ser uma festa e passa a ser um evento, consumido como produto, atraindo turistas.

## **Eventos Turísticos Religiosos**

O turismo é caracterizado para alguns autores como um fenômeno social (Panosso Netto & Nechar, 2014), para outros como um sistema (Beni, 1998), bem como uma atividade que pode causar danos nos destinos (Young, 1973; Jafari, 2005), e mantém interrelação com diversas áreas (CAMPODÓNICO & CHALAR, 2017). É uma atividade que se adapta em vários contextos e origina novos (e diferentes) segmentos de mercado com interesses individuais distintos (COHEN, 1979; SOUSA, MALHEIRO, & VELOSO, 2019). Os consumidores escolhem um produto ou serviço, de acordo com o grau de correspondência com seus gostos e interesses (VAREIRO, REMOALDO, & RIBEIRO, 2017). A segmentação do mercado turístico é resultado da diversificação das motivações, dos comportamentos, dos novos desejos e do poder de compra da demanda, assim como da localização espacial dos destinos turísticos e do direcionamento de marketing e propaganda

(ANSARAH, 2009). Dentre os mais variados segmentos turísticos, o cultural tem colocado pessoas em deslocamento, em diferentes partes do globo, já que interessa-lhes conhecer outras formas de vida, espaços históricos, monumentos, museus, galerias, igrejas, dentre outros atrativos culturais.” (MARTINS & SILVA, 2021).

O Brasil é um dos destinos turísticos a tratar de viagens religiosas, em que os peregrinos, motivados pela fé, pelo sagrado, por devoção a algum santo, saem de suas cidades sedes e vão para cidades destinos, em busca de conhecerem igrejas/ templos e a participarem de festas religiosas (eventização), movimentando o que chamamos de Turismo Religioso.

O Turismo Religioso é aquele realizado em locais que envolvem religiosidade, sendo o turista adepto ou não da religião em questão. Em diferentes lugares, pessoas motivadas pelo sagrado, promovem um novo reordenamento para a tradicional geografia da fé, ou seja, uma nova espacialidade e expansão territorial da religião (NASCIMENTO & SOUZA, 2019). Tavares (2012, p. 123) aponta que “o termo turismo religioso é um indicativo de transformações destes domínios da vida social”.

Bauman (2008) defende os novos arranjos sociais da "pós-modernidade" e destaca a modernidade líquida, em que os valores são deixados de lado e dão lugar à reprodução de um modo de vida orientado pelo consumismo. “Há uma relação entre a religião (forma) e o consumo/viagem/deslocamento (conteúdo), na qual a tradição peregrínica é mensurada pelo turismo” (SILVEIRA, 2007, P. 41).

Abumanssur (2003) aponta o fenômeno religioso contemporâneo, fazendo ligações entre religião e turismo e a

convergência de ambos num evento. Destaca que nem todo turista é peregrino e nem toda forma de peregrinação é turismo . Complementa dizendo: “o peregrino moderno comporta-se como turista à medida que a religião se torna objeto de consumo” (ABUMANSUR, 2003, p. 58)

Silveira (2007) comenta que o turismo religioso constitui-se em visitar lugares considerados sagrados, fazendo-se uso para isso da infra-estrutura de apoio turístico. Vale ressaltar que estes deslocamentos trazem retornos econômicos positivos para os lugares aos quais estão inseridos, já que práticas consumistas são frequentes. O consumo proporcionado pela atividade turística deve ser realizado a partir de estudos e de análises que disponibilizem informações/dados sobre o território, que irão nortear os processos de planejamento e de gestão territoriais, maximizando os efeitos positivos desta utilização e minimizando os negativos.

Segundo dados do Ministério do Turismo Brasileiro (Mtur) estimam-se um afluxo em torno dos 14 milhões de pessoas, motivadas pela fé, em diversas regiões brasileiras, o que representa um deslocando dentro do território em torno de 7% da população, atraídas pelos aspectos religiosos/espirituais, devoção a algum santo, agradecimento por graça recebida (BRASIL, 2015; ARAGÃO, 2014).

De acordo com a Secretaria Nacional de Qualificação e Promoção do Turismo, em 2017, o santuário católico da Aparecida do Norte, as festividades do Círio de Nazaré, as romarias de Juazeiro do Norte e Canindé; bem como a encenação da Paixão de Cristo em Nova Jerusalém em Pernambuco, juntos e somados a outros destinos, geraram um negócio de 4,4 bilhões de dólares resultantes de 20 milhões de viagens nacionais por ano (NASCIMENTO & SOUZA, 2019).

Desta forma, a maneira de atrair pessoas e movimentar economicamente lugares é realizando eventos. Por mais diversificados que sejam, contribuem para a movimentação turística, desenvolvem o trade turístico, controlam a sazonalidade, fomentam as trocas culturais e aproximam pessoas (SARAIVA, 2010).

O crescimento dos “eventos turísticos religiosos” é uma tendência para a eventização<sup>28</sup> da fé, refletem no desenvolvimento de novos modelos de engajamento entre as congregações da igreja e os visitantes e pela gestão da igreja e equipes operacionais (DOWSON, 2018, 2021). A transição de uma igreja a um local de evento turístico tem causado questionamentos, já que esta ação tem sido promovida por algumas instituições religiosas, com intuito de adquirir recursos financeiros para diversas finalidades. No entanto, questiona-se o risco que esta ação pode proporcionar aos espaços religiosos quanto ao seu uso, quanto a perda das heranças culturais e religiosas e desgaste do patrimônio (DOWSON, 2018). Cavalcanti e Gonçalves (2010) corroboram com este pensamento ao dizerem que o turismo deveria ficar distante do patrimônio para mantê-lo autêntico.

Embora existam estudiosos pensando somente nos efeitos negativos da atividade turística, sem ao menos fazer um estudo mais aprofundado da atividade, outros, como Carlos Steil (2003) e Edin Abumanssur (2003), “investigam essas interações de festas religiosas e fenômeno turístico, situando questões importantes e sugerindo pistas para compreensão das diferentes perspectivas dos atores envolvidos” (TAVARES, 2012, p. 122).

---

<sup>28</sup> Eventização: termo que está a ser utilizado por Deleuze & Guatarri, o colocar a cidade como um espetáculo/ evento. Outros teóricos têm usado a terminologia ao citar os eventos no âmbito das gestões de cidade.

Tavares comenta ainda que, Eade e Sallnow, tem investigado as estruturas e as relações sociais, a partir da singularidade dos eventos, dinamizando análises mais frutíferas dos contextos turísticos –religiosos.

Menezes (2012, p. 44) também dá seus contributos quando aborda as experiências vivenciadas pelos atores sociais no desenrolar dos eventos, sobre os modos de transmissão de conhecimento e de representação do mundo social. Neste sentido, a autora tenta mostrar a relevância dos eventos para mostrar as várias representações que ele pode proporcionar aos envolvidos. Diante deste contexto, Amaral (2012) aponta que vários eventos estão sendo denominados como festas, igualando uns aos outros, mas que existem diferenças enormes entre eles, devido os diversos enfoques e campos que circunscrevem os mesmos. Diversos tipos de eventos podem ser criados se diferindo uns dos outros, sem ter a mínima semelhança nas características, possibilitando um leque de tipologias na área. Alguns exemplos: as diferenças da Peruada de estudante de Direito em São Paulo, o carnaval do Rio de Janeiro, Peão do Boiadeiros em Barretos, Círio de Nazaré em Belém do Pará. Vê-se que as diferenças perpassam nos mais diversos aspectos e ao tratar o Círio, foco deste artigo, as diferenças estão também relacionadas d às modalidades ofertadas ao evento, deslocando da forma presencial que tradicionalmente acontece, para modalidade virtual, iniciado no período pandêmico da covid-19.

Durante a pandemia covid-19, iniciada em março de 2020 e que perdura sem definição de fim até este momento ( dezembro de 2021), praticamente dois anos paralizados, trouxeram como consequência o fato de que os ambientes religiosos sofreram forte impacto com a proibição dos eventos turísticos religiosos, devido aos protocolos de saúde pública e

aos riscos de contaminação. Diante desta realidade tornou-se uma alternativa o uso dos meios digitais para as práticas religiosas. Viu-se uma ruptura dos eventos tradicionais desenvolvidos de forma presencial, para os digitais e um acelerado uso de streamings, lives, visitas virtuais, que serão apresentados no decorrer deste artigo. Será esta a nova realidade?

### **Territórios reais e territorialidades virtuais**

Na contemporaneidade, o turismo como um fenômeno mundial é responsável por alavancar economias e articular práticas sociais, culturais, ambientais e espaciais, que reconfiguram realidades locais (FRAGELLI, IRVING & OLIVEIRA, 2019).

O Turismo constitui-se num fenômeno socio-espacio-cultural de grande valor simbólico aos sujeitos que o praticam e aos sujeitos que vivem no lugar que é praticado (Castrogiovanni, 2004, p. 12 ). É neste espaço, denominado de turístico, que se encontram os elementos que atraem os turistas, entendidos como atrativos, bem como toda a infra-estrutura básica, de apoio e turística, que contribuem para o bom funcionamento da atividade.

Embasado no discurso de Silveira (2007), este espaço, constituído pelo movimento dialético entre forma e conteúdo, “no processos de turistificação, resultam em territórios do turismo, os quais são definidos como territórios reais ou destinos turísticos” (Fratucci, 2014, p. 92). Os visitantes, em suas paradas nos destinos turísticos, se apropriam dos espaços, se fixando em uns, ignorando outros e se territorializando numa lógica reticular.

“Os demais agentes sociais envolvidos por ele e para ele (turistas), também vão criando os seus territórios que se superpõem e compõem, denotando como território do turismo” (Fratucci, 2014 p. 92).

As pessoas criam vínculos com os lugares, em função de seus vários movimentos no espaço, este passam a ser identitários, relacionais e históricos na medida que contextualizam as relações das pessoas e possibilitam construção de sua vida social (Augé, 20178; Vilhena, 2002 e Vilhena & Novaes, 2018).

O formato territorial dos lugares turísticos não é, por si só, responsável pela atração de visitantes, dependem das concepções dos recursos territoriais disponibilizados aos visitantes, bem como de sua imagem. “Dentro de uma concepção materialista, o território aparece como um método, algo a ser apropriado e desfrutado por um grupo como meio de transformação do espaço” (Góis, 2020). Na contemporaneidade existe uma preocupação com a forma de utilização dos espaços públicos urbanos por um grupo. Diante deste contexto, surgem leis, licenças, alvarás, criados para organizar os lugares de modo que o interesse de todos prevaleça sobre o individual (PREFEITURA DE BELO HORIZONTE apud DIAS, 2015).

De acordo com Saquet (2009, p. 87), “a territorialidade efetiva-se em distintas escalas espaciais e varia no tempo através das relações de poder, das redes de circulação e comunicação, da dominação, das identidades”. Vale citar neste contexto, que desde a ‘época do império, existe a preocupação em ordenar e disciplinar a cidade/ população. Este ordenamento implica no controle das pessoas, por diversos mecanismos e dispositivos, quanto no incentivo e promoção de mudanças em suas condutas individuais e sociais’ (LAVEZZO, 2003, p. 14). Fazendo uma análise relacional daquela época aos dias atuais, observa-se que houveram muitas mudanças ao referir as relações de poder e dominação. Não se trata de uma linha contínua do Impéria até agora, mas por outro lado é possível notar a preocupação desde aquela época com a regulamentação dos espaços por meio da constituição de uma legislação específica. Neste íntere, pensando na cidade de Belém do Pará, tendo como produto da cidade o evento religioso Círio de Nazaré, a territorialidade vai além de uma dimensão política e está associada às relações sociais, econômicas, culturais e ambientais. Além disso, é possível considerar ainda as articulações entre estas dimensões com as pessoas e seus espaços, como se organizam e dão significado ao lugar que estão inseridas.

Ao tratar sobre territorialidade virtual na pós-modernidade, o não-lugar torna-se a palavra perfeita para este tempo, o intenso individualismo, a perda de identidade, o excesso de atividades num curto espaço de tempo, a quantidade de eventos e a superabundância espacial (Sá, 2014 e Augé, 2017).

Lévy (1996), estudioso da era da informação, diz que no passado o território real (físico) tinha certa ligação com a localização geográfica. Com a territorialidade virtual, a

localização ganha uma nova roupagem, novas configurações, uma possibilidade de estar em vários lugares ao mesmo tempo, ou em nenhum lugar. Um lugar que se espalha pelo mundo, onde não exige a devolução do olhar nos termos de um encontro presencial, mas existe uma tela protetora que filtra, um lugar no universo chamado de nuvens, mercadorias e informações (Augé, 2017; Vilhena & Novaes, 2018).

A territorialidade virtual também é composta por espaço, mas não um espaço geográfico delimitado, real, físico com fronteiras, mas um espaço virtual que se espalha pelo mundo, se tornando multidimensional, com uma materialidade de máquinas conectadas umas às outras, formando-se territórios-rede, onde as relações sociais se estabelecem através das comunidades à distância. Ao tratar sobre (re)construção de identidades, cita-se a desterritorização de lugares físicos para territorializar lugares virtuais.

Nesta dinâmica, é válido pensar no esvaziamento dos espaços físicos, no empobrecimento das trocas culturais presenciais, na diminuição de ganhos ao trade turístico. Em contrapartida, há um aumento do uso dos meios digitais, uma maior interatividade virtual. Essa (re)construção inicialmente foi necessária para deixar o evento Círio de Nazaré (?) mais digital. Posteriormente, em função da pandemia Covid-19 que impossibilitou pela primeira vez que o evento acontecesse de forma presencial, assim, a estratégia adotada foi a mudança de modalidade do evento para o virtual, que forneceu ao fiel, recursos para manter o evento vivo, , incentivando a contínua devoção à Nossa Senhora de Nazaré.

## **Tecnologias na (Re)construção de identidade territoriais e turísticas**

Falar de (re)construção, remete a ideia de construir algo de novo. Quando se fala em (re)construção de identidades territoriais e turísticas, a ideia não é refazê-las, mas permitir que a forma existente seja resignificada. Assim, identidades territoriais e turísticas de Belém do Pará, onde acontece o evento religioso Círio de Nazaré, passam a ser repensadas de forma virtual.

Haesbaert (2007, p. 156) comenta que “os territórios não estão desaparecendo, mas mudando de lugar constantemente, adquirindo outro sentido relacional”, essa mudança de lugar significa desterritorizar um espaço para territorializar outro, ou seja desterritorizar lugares físicos para territorializar lugares virtuais que contribuem para multiterritorialização.

A multiterritorialidade se caracteriza pela conexão de territórios e pela maior facilidade de movimentação espacial, facilitando o acesso (tanto virtualmente quanto materialmente) aos diferentes lugares em que se ancora (Castells, 1999).

As representações verbais e visuais que caracterizam os lugares e territórios virtuais tem como referência o mundo físico, que é por vezes referenciado através de elementos espaciais genéricos (praias, cidades, lagos), outras vezes por lugares específicos (uma certa praia, uma cidade, um lago em particular). Os territórios virtuais, foco desta análise, são considerados ambientes multiusuário online que representam lugares específicos do espaço geográfico. Estes ambientes online, sofrem alterações e permitem interações que lhes

outorgam uma historicidade e lhes agregam uma caracterização identitária. (Fragoso, Rebs & Barth, 2012).

Na cidade de Belém do Pará, citada neste artigo em função do evento Círio de Nazaré, vê-se “a gastronomia, a procissão, as danças, as festividades típicas e festejos, que lhes são próprios englobando elementos nativos que se configuram como uma expressão de identidade regional (Alves, 2005). Quando se fala da atratividade turística, observa-se o Círio como elemento motivador principal, bem como a cultura regional. A realização do Círio atrai devotos, visitantes e turistas e estes alteram territorialidades habituais da cidade em função de seus deslocamentos. O processo de turistificação dos espaços, tenta promover de forma satisfatória à maior parte de grupos sociais, trocas culturais, sentimento de pertencimento através da devoação, além de auferir ganhos econômicos para os lugares.

Re(construir) no sentido de resignificar a identidade territorial do evento Círio e turística de Belém do Pará, utilizando para isso as tecnologias da Infomação, possibilita a formação de novos arranjos no ciberespaço no que se refere a interação entre as pessoas, ao hibridismo cultural, ao pertencimento ao espaço territorial, aos traços de identificação, que serão vistos a seguir.

## **O Evento religioso Círio de Nazaré**

O evento Círio de Nazaré é uma procissão católica que acontece na capital Belém, no estado brasileiro do Pará, há mais de duzentos anos, sendo considerado como um dos maiores símbolos da identidade local. A história do evento começa com

a devoção à Virgem de Nazaré pelos paraenses, santa de origem portuguesa cultuada pela religião católica. O Círio de Nossa Senhora de Nazaré é um acontecimento histórico, social e antropológico. Uma manifestação católica do Brasil e um dos maiores eventos religiosos e turísticos do mundo (ALVES, 1980).

Conta a história que no Brasil, a origem da festa está ligada a um homem chamado Plácido. Segundo a tradição, no ano 1700, Plácido encontrou uma imagem de Nossa Senhora de Nazaré junto a um igarapé, em meio ao lodo e à lama, em Belém. Ele levou a imagem para sua casa e no dia seguinte a santa apareceu novamente às margens do rio. Esta ocorrência teria se repetido diversas vezes até que ela fosse levada ao Palácio do Governo para ser vigiada por guardas. Entretanto, no dia seguinte ela estava novamente às margens do rio, com o manto cheio de orvalho e carrapicho (MUNIZ, 2021).

Em 1793, o Círio de Nazaré foi instituído como celebração anual em Belém. No início, a procissão era realizada à noite, daí o uso dos círios ou velas (a palavra “círio” vem do latim e significa “vela grande”). Em 1909, a Basílica de Nazaré foi erguida no local em que Plácido encontrou a imagem (BRITÂNICA, 2021).

O Círio de Nazaré, originalmente uma festa pequena, realizada pela população local, através de apenas uma procissão, se tornou no decorrer dos anos um grande evento, se estendendo atualmente por cerca de 15 dias, atraindo milhões de pessoas. O trajeto original da procissão levava a imagem da santa da Catedral de Belém à Basílica Santuário, trajeto este que permanece na procissão principal, porém com a expansão do mesmo, muitas outras procissões e outras atividades foram incorporadas, e hoje chama-se de Festa do Círio de Nazaré, o

arraial, como elementos do folclore nacional e barracas de comidas típicas (Figueiredo, 2020).

Em 2004, o Círio de Nazaré recebeu o título de Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial Brasileiro pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em 2015, as Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) o classifica de Patrimônio Imaterial da Humanidade (MUNIZ, 2020).

A força deste fenômeno está na participação popular, no conjunto dos cirianos (pessoas que tradicionalmente participam do Círio) com ou sem vínculo religioso e por motivos diversos (identidade regional, lazer, turismo, entre outros), fazem do evento um fenômeno em abrangência social e importância cultural (Iphan, 2006). Este grande evento religioso é gerador de fluxo turístico e merecedor de estudos mais aprofundados a seu respeito.

## **O sagrado no ciberespaço**

Algumas atividades do Evento Círio de Nazaré, anteriormente realizadas nos espaços físicos da igreja, passaram por um processo de virtualização, ocorrendo a partir de um domínio exclusivo da internet e vão para o ciberespaço. A palavra ciberespaço foi evidenciada por Gibson em 1984, ao tratar sobre o território digital, composto por redes de computadores através das quais as informações trafegavam (Pimental, 2010), um “espaço de interação virtual, real em suas ações e efeitos” (MARTINO, 2015, P. 11).

A cultura de convergência proporcionou um novo hábito aos usuários de internet quanto ao consumo de mídia, pois dentro de um mesmo ambiente midiático é possível consumir textos, imagens, áudios e vídeos, sem que haja a necessidade de um aparelho diferente para cada formato. As inúmeras páginas e websites existentes na internet também permitiram ao usuário um tipo de experiência onde ele pode adquirir informação vinda de qualquer parte do planeta, tudo em um só dispositivo (MONTEIRO, 2017).

O streaming considerado um serviço de transferência de dados pela Internet, possibilitando que se ouça músicas e se assista a vídeos sem a necessidade de armazenar os arquivos no seu computador, tendo como serviços mais populares YouTube, Netflix e Spotify. Já o livestream tem como serviço a transmissão de conteúdo ao vivo. É nela que se interage em tempo real com seus ouvintes e convidados. Hoje, as redes sociais já contam com serviços que aproxima ao tratado, como o Facebook, o Instagram e o YouTube (IDEALISTA, 2018).

Dentre as diversas experiência tecnológicas existe a realidade virtual (RV), também pode ser apelidada “virtual” ou “ilusória”, uma vez que toda a estimulação sensorial é simulada e realizada por um sistema, que inclui três tipos de ferramentas essenciais: ecrãs, responsáveis por estimular vários sentidos; sensores, para detetarem as ações dos indivíduos; e, por último, um computador capaz de processar as mesmas ações e permitir a estimulação nos locais corretos (Kim, 2005; Rodrigues, 2017). O objetivo da tecnologia de realidade virtual está em combater as barreiras entre aquilo que é real e aquilo que é simulado, permitindo aos indivíduos não apenas ver ou ouvir algo, mas sim viver a experiência, como se fosse verdadeira, projetando-o

para a cena, é mais do que a mera apresentação de um mundo em 3D (Kim, 2005; Rodrigues, 2017).

Com o advento da internet, a integração das igrejas à práticas religiosas no ciberespaço, passa a ser pesquisada por estudiosos que tentam aprofundar sobre o fenômeno (Miklos, 2015). Observa-se as instituições religiosas se apropriando da internet para promover experiências religiosas online, “que proporcionam novas temporalidades, novas espacialidades, novas materialidades, novas discursividades e novas ritualidades” (SBARDELOTTO, 2012).

Quando se fala em participação religiosa na web, Helland (2002) diz que existem duas formas de acesso - Religion-online e Online-religion: a primeira nomenclatura ele refere ao uso da internet pelo indivíduo (fiel) apenas para busca de informações relacionadas à igreja, sem interações com a comunidade religiosa; a segunda nomenclatura, Online-religion, propõe interação entre os indivíduos (fiéis) seguindo vários formatos de manifestações disponibilizadas na Web.

Silva (2014) exemplifica como acontece a participação massiva dos fiéis do Círio de Nazaré na web (o sagrado no ciberespaço) e diz que os principais acessos são: em páginas oficiais da basílica, páginas avulsas e redes sociais específicas da procissão (públicas ou particulares). Mas aponta existir outras formas de extensão da fé sem uso da tecnologia.

Partindo da ideia que a internet surge na área de eventos para dar suporte aos organizadores em sua gestão do pré, trans e pós-evento, ela foi intensificada no ano de 2020 e o evento Círio de Nazaré que era híbrido (algumas atividades presenciais e outras online) passa a ser 100% virtual. Assim, mediante essa transição de territorialidade, aponta-se algumas atividades

realizadas pelos organizadores do evento, a partir de recursos tecnológicos inseridos no ciberespaço, que contribuíram para a (re)construção das identidades territoriais e turísticas de Belém do Pará- Brasil.

Tem-se neste aspecto o Círio 360 graus - Museu do Círio Virtual, neste espaço virtual o cliente, através de óculos 3D, vê a santa, a berlinda, a procissão e todo o evento de forma virtual, fazendo um giro de 360°. A imersão aos eventos permite acompanhar o trajeto completo do Círio em realidade virtual (Soares, 2020). “O museu guarda um extenso acervo do evento religioso, em forma eletrônica. As obras são em 360 graus para que as pessoas possam sentir como se estivessem, na procissão” (Peres, 2019, s/p).

Na Página Oficial, Facebook e WhatsApp em termos numéricos, tem-se mais de cem mil seguidores (Silva. 2015). “A midialização por meios das redes sociais digitais (Facebook, Twitter, Blogs etc.), fazem emergir um novo modo de ser religioso, um novo modo de ser fiel e de se (re) fazer o Círio de Nazaré, por meio da Internet. No WhatsApp, os fiéis fazem correntes, disponibilizam imagens e vídeos (Magalhães, 2017). App Oficial do Círio de Nazaré traz um pouco da história do Círio de Nazaré, suas tradições, símbolos, orações e músicas. “[D]entro de suas funcionalidades: traz as orações do Terço e o Livro de Peregrinações para que o fiel acompanhe pelo seu smartphone a liturgia diária (Magalhães, 2017).

Já o “KD a berlinda” é um aplicativo que acompanha a berlinda em que está a santa nas doze romarias existentes no Círio de Nossa Senhora de Nazaré. A nova versão inclui sensor de presença e traçado de rota (mapa), sistema georeferenciado em que as coordenadas de localização da berlinda são capturadas por GPS, em tempo real, permitindo o

acompanhamento dos fiéis ao trajeto e tempo de cada procissão (Magalhães, 2017). “O aplicativo em sua interface é composto por: os pontos de apoio ao turista, dicas sobre a culinária paraense, músicas religiosas em homenagem ao Círio, guia das procissões, mural interativo, a localização da santa em tempo real e a programação completa da festividade” (Silva, 2015a).

Observa-se que várias alterações foram feitas no evento Círio de Nazaré, saindo do evento físico para o evento virtual utilizando em grande escala as tecnologias. Essas mudanças trouxeram impactos positivos e negativos para o segmento.

Vê-se como impactos positivos: a não deslocação do fiel, permitindo o acompanhamento do eventos pelas redes sociais e aplicativos; acompanhamento e participação no evento em qualquer parte do mundo que estiver, desde que tenha internet para se conectar; aumento do número de missas; maior divulgação da igreja e de suas ações, mais adeptos e fiéis ao evento; aproxima fiéis e comunidades; atinge públicos diferentes; quebra barreiras de distanciamento social, diminui gastos financeiros, gera interatividade em rede. Como impactos negativos tem-se: igrejas vazias, cidade sem fiéis; quebra das orações por conta das interrupções familiares; problemas velocidade da internet, distanciamento entre pessoas, o não pagamento de promessas dentro das igreja;

Estas mudanças precisam ser acompanhadas e analisadas. As novas rotinas criadas de forma abrupta, em função da pandemia de Covid-19, serão mantidas? De que forma estas mudanças impactaram positivamente/ negativamente nossa realidade e em especial o evento Círio de Nazaré? Estas e inúmeras outras perguntas são importantes de serem respondidas.

## **O Turismo virtual da cidade de Belém do Pará estimulado pelo Evento virtual Círio de Nazaré**

A cidade de Belém do Pará, conhecida pelos seus atrativos gastronômicos, pelas festas populares e vocação religiosa, com a turistificação do lugar, o Círio de Nazaré ganha notoriedade nacional e posteriormente internacional e se torna um dos principais atrativos no segmento cultural e de modo mais específico, religioso, da região amazônica, sofrendo nítidas transformações advindas do referido processo (SERRA, 2017). Nas concepções de Lefebvre (2008, p.25) “o espaço é o locus da reprodução das relações sociais de produção” enquanto “Milton Santos, inspirado em Lefebvre trata sobre dicotomia entre sociedade e espaço, a partir do seu conceito de formação sócio-espacial” (SERRA, 2017, p. 10). Neste ínterim, surgem as discussões sobre turismo, espaço, religião e a apropriação dos territórios pelo turismo.

No ambiente virtual, o lugar se tranforma ciberespaço (não lugar) e se re(constrói) ganhando novas identidades. A internet, ao propiciar a interação do sujeito/turista a qualquer elemento de interesse, além da interação com outros sujeitos, se identifica, como ciberespaço (TAUFER, 2020).

Com a virtualização do evento Círio de Nazaré no período pandêmico da covid-19, milhares de fiéis, que estava a acompanhar presencialmente o evento e outros que motivados pela fé, estavam por conhecê-lo, deixam de viajar e de participar das festividades presenciais e passam a participar de forma virtual. É dentro deste ciberespaço que se encontram as tecnologias da informação e comunicação (TIC's),

desempenhando um papel fundamental, ao possibilitar novas experiências imersivas de realidade virtual e ao abrir um campo de exploração aos mais diversos ambientes de destinações turísticas, envolvendo o turista em uma nova forma de experiência (TAUFER, 2020).

Diante do exposto, o turismo virtual vem possibilitar às pessoas de lugares longínquos, um contato com os destinos turísticos. Para isso, é necessário ter um computador, *tablet* ou *smartphone*, para que desejos e necessidades possam a ser instigados e produtos/serviços turísticos adquiridos (GUTTENTAG, 2010).

As viagens, como produto das plataformas virtuais, proporcionam uma experiência turística tão bem formatada que a visita virtual e as experiências adquiridas nesses não-lugares geram o desejo de voltar, de forma real no lugar (GOMES, ARAÚJO, 2012). As visitas virtuais aos atrativos turísticos religiosos de Belém do Pará (sendo elas em forma de *blogues*, *Google Maps* ou *websites* do turismo do lugar/região) vêm permitir aos turistas ver a cidade, as missas, as procissões, o museu, as festa de santos, participar dos terços e de todo o evento Círio de Nazaré, de forma a avaliar se gostariam de visitar o local/região, e outros atrativos, antes de viajar fisicamente para o destino turístico real.

Embora o turismo virtual tenha acontecido de forma incipiente na cidade de Belém do Pará e no evento Círio de Nazaré, teve maior sucesso no Museu Círio, já que este já vinha implantando este recurso antes mesmo da pandemia da covid-19 chegar, utilizando para isso da realidade virtual (RV) com óculos 3D, para que a imersão fosse mais próxima do mundo real.

Vale referenciar aqui, alguns impactos positivos que puderam ser vistos quanto ao turismo virtual: concede às pessoas de várias classes sociais a oportunidade de ver e conhecer locais, bem como experienciar sensações diferentes e inovadoras de forma virtual, que habitualmente não poderiam usufruir de forma real; isto pode dever-se as restrições de tempo ou de dinheiro (DEWAILLY, 1999). A virtualização reinventa uma cultura nômade e possibilita conhecer divesas culturas ao mesmo tempo, traz a facilidade de estar em casa e de criar amigos virtuais; gera economia, já que as pessoas não gastam com deslocamentos, hotéis, restaurantes, transfer, alimentação fora do lar; não enfrentam filas, não desgastam os atrativos;

Já como malefícios, o turismo virtual possibilita um esvaziamento dos atrativos reais, desterritorialização dos lugares, empobrecimento das cidades que vivem dos recursos auferidos pela atividade turística, baixa manutenção dos atrativos por falta de verbas para estes fins; desarticula a relação das pessoas para com o lugar, não se conhece a população local e nem se compra na feirinha local, não se contempla a natureza, não possibilita degustar pratos típicos, não sente-se o cheiro, não se experencia e nem se vive o lugar.

Vê-e a criação de novas identidades, facilitando a promoção das potencialidades turísticas do lugar real, já que o lugar virtual, embora um espaço inovador, seja mais fragilizado quanto ao número de adeptos.

## Considerações finais

Ao tratar sobre turismo, festas e eventos, Panosso Netto & Nechar (2014) comentam sobre a dificuldade da cientificidade do turismo; Pérez & Amaral (2012) falam da dificuldade da cientificidade das festas e dos eventos e apontam críticas construtivas sobre a necessidade de um consenso sobre as diversas correntes apontadas em suas obras. Jafar (2005) e outros teóricos, acreditam no turismo como disciplina científica. Já as ciências sociais aplicadas dão seus fortes contributos para área de turismo, por apresentar uma proposta humanizada, por entender atuação dos indivíduos no meio em que vivem mas também promover ações baseadas nas necessidades da sociedade. Embora existam diferentes perspectivas, em função dos enquadramentos teóricos dados por cada pesquisador, os contributos de cada um, são úteis para o entendimento do turismo como campo de investigação e podem ser utilizados como embasamentos complementares neste estudo.

Ao trara sobre o Círio de Nazaré, tem-se o evento religioso realizado na cidade de Belém do Pará, que representa a expressão de fé, espaço de devoção e turismo, compõe o circuito de festas populares e se constitui como um evento identitário do lugar, arrastando milhares de pessoas que viajam por motivos religiosos, relaxamento mental e espiritual.

Na contemporaneidade, as tecnologias passam a configurar novas formas de relações sociais e modificam os territórios, que deixam de ser físicos e passam a ser virtuais e contribuem para multiterritorialização. O deslocamento dos rituais religiosos para o âmbito do ciberespaço implica uma alteração dos modelos tradicionais dos ritos.

Observou-se que o ciberespaço apresentou-se como um ambiente propício para o surgimento de novas comunidades virtuais mas não implica no fim da experiência presencial. O que se deve ser pensado é sobre a virtualização e a importância que ela representa, mas em toda situação, existe as ações favoráveis e desfavoráveis.

No entanto, para este estudo, viu-se a tecnologia sendo inserida no evento religioso desde o ano de 2000, só que lentamente. Em 2020 em prol do covid-19, e das restrições impostas pela OMS, viu-se a o evento passar da modalidade presencial para a virtual, o esvaziamento da cidade, a perda de ganhos diretos e indiretos relacionados ao turismo religioso em prol do evento Círio de Nazaré, a mescla entre espaço e ciberespaço que modifica as interações entre os indivíduos, se reconfigurando em grandes mudanças sociais, culturais e econômicas, que precisam ser acompanhados com dados precisos, que irão nortear o planejamento e gestão deste importante evento.

Conclui-se que os eventos virtuais são experiências inovadoras, que as cidade, neste contexto de mudança, se reconfigura, tentando adaptar-se ao tecnológico e dentre as mudanças inseridas no ciberespaço que contribuem para re(construção) das identidades territoriais e turísticas de Belém do Pará – Brasil, tem-se o Círio 360°, Museu Círio Virtual, App na Google play Facebook, WhatsApp e KD a Berlinda. Conclui-se que os eventos virtuais e o turismo virtual são experiências inovadoras, apresentam impactos positivos e negativos neste contexto e que as tecnologias utilizadas no ciberespaço, permitem reconfigurar identidades .

Numa ótica interdisciplinar, o presente estudo apresenta inputs na área do turismo, tecnologias, eventos (i.e. eventos

religiosos) no contexto do maior evento religioso do Brasil. Pesquisas futuras deverão caminhar no sentido de desenvolver estudos de natureza quantitativa, mediante administração de inquéritos por questionário numa lógica de compreender o impacto da influência da tecnologia ao nível da relação simbólica e afetiva com um determinado local ou evento turístico (e.g. modelos de equações estruturais).

## Referências

ABUMANSUR, Edim S. religião e turismo: notas sobre as deambulações religiosas. In: \_\_\_\_\_ (org.). *Turismo religioso: ensaios antropológicos sobre religião e turismo*. Campinas: Papyrus, 2003.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *Festa para que te quero: por uma historiografia do festejar*. UNESP – CEDAP, 7(1), pp. 134-150, jun. 2011.

ALVES, Isidoro. *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré em Belém*. Petrópolis: Vozes, 1980.

ALVES, I. *A festiva devoção no Círio de Nossa Senhora de Nazaré*. Dossiê Amazônia Brasileira II, 19 (54), 2005. Doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142005000200017>

AMARAL, Leila. *Sobre a radicalidade do trãnsito religioso na cutura popular de consumo*. In: Seminário Internacinal de História das Religiões e III Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, Recife, Junho de 2001.

AMARAL, Rita. Para uma antroplogiada festa: questões meodológico-organizativas do campo festivo brasileiro. . In:

PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 66-86, 2012.

ANSARAH, Marília Gomes dos Reis. *Turismo: segmentação de mercado turístico: estudos, produtos e perspectivas*. São Paulo: Manole, 2009.

ARAGÃO, Ivan Rego. *Reflexões a cerca do turismo cultural – religioso e festa católica no Brasil*. Revista Grifos, nº 36/37, 2014, pp. 53 – 67.

AUGÉ, Marc. *Não-lugares: uma introdução a uma antropologia da supermodernidade*. São Paulo: Papirus, 2017.

BENI, Mário Carlos. *Análise Estrutural do Turismo*. São Paulo: Senac, 1998.

\_\_\_\_\_. *Turismo e Covid-19: algumas reflexões*. Rosa dos Ventos: turismo e hospitalidade, nº3, Especial Covid19, 2020.

BATAILLE, Georges. *Théorie de la religion*. Paris, Gallimard, 1973.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BRASIL. Ministério da Cultura e Turismo. *Viagens motivadas pela fé. 2015*. Disponível em: <http://www.kultur.gov.br>. Acesso em: 13/06/2021.

BRASIL. Nações Unidas. *Impacto do Covid-19 no turismo pode causar 4 trilhões de dólares para economia global*. Disponível em: <http://brasil.un.org>. Acesso em: 28/07/2021.

BRITÂNICA, Escola. *Círio de Nazaré*. Capes, 2021.

CALLOUIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1989.

CAMPODÔNICO, Rossana; CHALAR, Luia. El Abordaje Interdisciplinario en el turismo: el campo de análisis TEMA como propuesta metodoológica. *Estudios y Perspectivas en Turismo*, v. 26, pp. 461-477, 2017.

CASTELLS, Manuel. *A sociedade em Rede - A Era da Informação: economia, sociedade e cultura*. São Paulo: Paz e Terra, 1999..

CASTROGIOVANNI, Antônio Carlos. *Existe o espaço Turístico? Construções Teóricas no Campo do Turismo: Anais do II Seminário de Pesquisa em Turismo do Mercosul*, 2004, pp. 09- 31.

CAVALCANTI, Maria Laura; GONÇALVES, Jose Reginaldo Santos. “Cultura, Festa e Patrimônio”. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias. (Org.). *Horizontes das Ciências Sociais no Brasil - Antropologia*. São Paulo: ANPOCS, Barcarolla, Discurso Editorial, v. 1, 2010, pp. 259-292.

COHEN, Erik. A phenomenology of tourist types. *Sociology*, 13, pp. 179-201, 1979.

COSTA, Vânia; NUNES, Pedro; & CASTRO, Conceição. O impacto do Turismo no crescimento regional português. *População e Sociedade*, Cepese Porto, vol. 26, pp. 1-10, 2016.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. São Paulo: Editora 34, 1995.

DEWAILLY, Jean-Michel. Sustainable tourist space: from reality to virtual reality? *Tourism Geographies*, 1(1), 1999, pp. 41-55.

DIAS, Paola Lisboa Codo. *Sob a lente do espaço vivido: a apropriação das ruas pelos blocos de carnaval na Belo Horizonte contemporânea*. UFMG: Escola de Arquitetura. Belo Horizonte, 2015, 147p. (Dissertação de Mestrado).

DOWSON, Ruth. (2021). An Exploration of the Theological Tensions in the Use of Churches for Events. *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*: 9(3), Article 6, pp. 48 – 69. Available at: <https://arrow.tudublin.ie/ijrtp/vol9/iss3/6>.

\_\_\_\_\_. (2018) ‘Towards a Definition of Christian MegaEvents in the 21st Century.’ *International Journal of Religious Tourism and Pilgrimage*, 5(3), Article 3. Available at: <https://arrow.tudublin.ie/ijrtp/vol5/iss3/3/>.

DURKHEIM, Émile. *Les formes elementries de la vie religieuse*. Paris: Puf, 1968.

DUVIGNAUD, Jean. Prefácio à edição brasileira. *Festas e Civilização*. Fortaleza: Universidade Federal do Ceará/ Rio de Janeiro. Tempo Brasieilo, 1983.

FIGUEIREDO, Karoline. *Festa do Círio de Nazaré*. 2020. Disponível em: <https://www.infoescola.com/datas-comemorativas/festa-do-cirio-de-nazare/>. Acesso em: 05/09/2021.

FRATUCCI, Aguinaldo César. *Turismo e território: relações e complexidades*. Caderno Virtual de Turismo. Edição especial: Hospitalidade e políticas públicas em turismo. Rio de Janeiro, 14(1), 2014, pp. 87- 96.

FRAGELLI, Cláudia.; IRVING, Marta de Azevedo & OLIVEIRA, Elizabeth. *Turismo: fenômeno complexus da contemporaneidade?* Universidade Federal do Rio de Janeiro,

Caderno Virtual de Turismo, (19)3, 2019. Disponível em:  
<https://www.redalyc.org/journal/1154/115461709017/html/>.  
Acesso em: 22/08/2021.

FRAGOSO, Suely; REBS, Rebeca Recuero & BARTH, Daiani Ludmila. (2012). *Territorialidades virtuais: identidade, posse e pertencimento em ambientes multiusuário online*. Campús: Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação. Disponível em [http://compos.com.puc-rio.br/media/gt1\\_suely\\_fragoso.pdf](http://compos.com.puc-rio.br/media/gt1_suely_fragoso.pdf). Acesso em: 09/09/21.

GETZ, Donald. *Event Impact Assessment*. Oxford. Goodfellow Publishers, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.23912/978-1-911635-03-1-3897>

GÓIS, M. P. F. *Turismo, território e urbanização: uma reanálise do caso do município de Angra dos Reis e da região turística da Costa Verde (RJ)*. Geo UERJ, Rio de Janeiro, n. 37, 2020, pp. 01 – 26. DOI: [10.12957/geouerj.2020.33263](https://doi.org/10.12957/geouerj.2020.33263)

GRISONI, Dominique. *Esquisse pour unethéorie de la fête*. Autrement (7), 1976.

GOMES, Danielle Arruda; ARAÚJO, Marília Castelo Branco. Oferta Turística Virtual: Un estudio del metaverso. *Estudios y Perspectivas en Turism*. Volumen 21, 2012, pp. 876 – 903.

GUARINELLO, Norberto Luiz. Festa, Trabalho e Cotidiano. In: JANCSÓ, István; KANTOR, Iris (orgs.). *Festa: Cultura e Sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo – Fapesp – Imprensa Oficial. (2)1, pp. 969-975, 2001.

GUTTENTAG, Daniel A. *Virtual reality: Applications and implications for tourism*. *Tourism management*, 31(5), 2010, pp. 637-651.

HAESBAERT, Rogério. *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. In: Anaís do I Seminário Nacional sobre Múltiplas Territorialidades. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRGS. Disponível em: [http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE\\_Rogério\\_HAESBAERT.pdf](http://www.uff.br/observatoriojovem/sites/default/files/documentos/CONFERENCE_Rogério_HAESBAERT.pdf). Acesso em: 27/08/2021.

\_\_\_\_\_. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

HALL, Colin Michael. A typology of governance and its implications for tourism policy analysis. *Journal of Sustainable Tourism*, V. 19, n. 4-5, 2011, pp. 437-457.

HELLAND, Christopher. Surfing for Salvation. IN: *Religion*. 32, 2002, pp. 293-302. <https://doi.org/10.1006/reli.2002.0406>

HERTZ, Robert. Saint Besse, étude d’un culte alpestre. In: *Sociologie religieuse et folklore*. Paris, PUF, 1970.

IDEALISTA NEWS. *Eventos em livestream com realidade aumentada: chega a revolução às conferências online*. (2018).

Disponível em:

<https://www.idealista.pt/news/financas/tecnologia/2020/05/27/43481-eventos-em-livestream-com-realidade-aumentada-a-re-evento-quer-revolucionar-as>. Acesso em: 14/09/2020.

IPHAN. *Círio de Nazaré*. Rio de Janeiro, 2006, pp. 01-105.

Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos\\_Cirio\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_Cirio_m.pdf). Acesso em: 05/09/2021.

JAFARI, Jafari. El turismo como disciplina científica. *Política y Sociedad*, v. 42, n. 1, pp. 39-56, 2005.

KIM, Gerard Jounghyn. *Designing Virtual Reality Systems: The Structured Approach*. Londres: Springer, 2005.

LAVEZZO, Catarina de Queiroz. *As Fesas do Império: a organização da cidade para os dias festivos*. Universidade Federal de Ouro Preto. Mariana, 2003, 49p. (Monografia).

LEFÉBVRE, Henri. *Espacio y Política*. Barcelona: Ediciones Peninsula, 1976.

LÉVY, Pierre. *O que é o virtual?* São Paulo: Editora 34, 1996.

MAGALHÃES, Thamiris. *Círio de Nazaré na era tecnológica: Maria é mobile e se faz GIF*. (10/10/2017). Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/572493-cirio-de-nazare-na-era-tecnologica-maria-e-mobile-e-se-faz-gif>. Acesso em: 05/09/2021.

MARTINO, Luís Mauro Sá. *Teoria das Mídias Digitais: linguagens, ambientes e redes*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

MARTINS, Moisés de Lemos; SILVA, Rosânia da. Turismo, Cultura e Comunicação Intercultural: uma breve apresentação. IN: \_\_\_\_ (orgs.). *Cultura e Turismo: reflexões sobre o patrimônio, as artes e a comunicação intercultural*. Braga: Uminho, CECS, 2021, pp. 7-11.

MENEZES, Renata de Castro. Tradição e atualidade no estudo das festas: uma leitura de Saint Besse, de Robert Hert. . In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, pp. 43-65.

MIKLOS, Jorge. *O sagrado nas redes virtuais: a experiência religiosa na era das conexões entre o midiático e o religioso*. V Congresso Internacional de Comunicação e Cultura. São Paulo.

(2015). Disponível em:  
[https://cisc.org.br/portal/jdownloads/comcult/jorge\\_miklos.pdf](https://cisc.org.br/portal/jdownloads/comcult/jorge_miklos.pdf).  
Acesso em: 02/09/2020.

MOISESCU, Ovidiu oan., GICA, Oana Adriana; COROȘ, Monica Maria & YALLOP, Anca C. The Untold story: event tourism's negative impact on residents' community life and well-being. *Worldwide Hospitality and Tourism Themes*, Vol. 11, No. 5, pp. 492-505, 2019.

MONTEIRO, A. H.; BARRETTO, A. G. P. *Marketing 4.0 e a Cultura de Fãs: Potterheads comprovam que, mais uma vez, Kotler está certo*. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XIX Congresso de Ciências da Comunicação na Região Nordeste – Fortaleza, 2017.

MUNIZ, Carla. *Círio Nazaré: a maior festa religiosa do Brasil*. Toda Matéria. (18/01/2021). Disponível em:  
<https://www.todamateria.com.br/cirio-nazare/>. Acesso em: 04/09/2021.

NASCIMENTO, Alan Faber do & Souza, Vitor Chaves de. *O turismo religioso na sociedade líquido-moderna: apropriação da fé pelo trade turístico*. Estudos de Religião, v. 33, n. 2, 2019, pp. 291-314.

OLIVEIRA, Alini Nunes de; CALVENTE, Maria Del Carmen Matilde Huertas. *As múltiplas funções das festas no espaço geográfico*. Interações, Campo Grande, 13(1), pp. 81-92, jan./jun. 2012. DOI: <https://doi.org/10.1590/S1518-70122012000100008>

PANOSSO NETTO, Alexandre.; NECHAR, Marcelino Castillo. Epistemologia do turismo: escolas teóricas e proposta crítica. *Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo*, v. 8, n. 1, 2014, pp.120-144.

Peres, Sarah. *Museu Virtual do Círio sai do Pará e chega a Brasília*. Correio Brasiliense. (06/11/2019). Disponível em: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/06/interna\\_cidadesdf,804076/museu-virtual-do-cirio-sai-do-para-e-chega-a-brasilia.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/cidades/2019/11/06/interna_cidadesdf,804076/museu-virtual-do-cirio-sai-do-para-e-chega-a-brasilia.shtml). Acesso em: 05/09/2021.

PEREZ, Léa Freitas. Festa para além da festa. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, pp. 21-42, 2012.

PIEPER, Joseph. *In tune with the word: a theory of festivity*. New York: Brace and Word, 1965.

RODRIGUES, Raquel Alexandra. *Realidade virtual e realidade aumentada: o papel das tecnologias imersivas nas estratégias de marketing em Portugal*. Dissertação apresentada à Universidade Católica Portuguesa, 2017.

SÁ, Teresa. *Lugares e não lugares em Marc Augé*. Tempo social Revista de sociologia da USP, 26(2), 2014, 2014, pp. 209-229. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/sDhTTskCGVGDyqwRTyLnWpM/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em 30/08/21.

SARAIVA, Adriano Lopes. *Religiosidade popular e festejos religiosos: aspectos da espacialidade de comunidades ribeirinhas de Porto Velho, Rondônia*. Revista Brasileira de História das Religiões. Anpuh, Ano III, n. 7, 2010, pp. 147-164.

SAQUET, Marcos Aurélio. Por uma abordagem territorial. In: Saquet, M. A. & Sposito, E. S (Eds.), *Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos*, 1. ed., 2009, pp. 73-94). São Paulo: Expressão Popular.

SBARDELOTTO, M. *E o Verbo se fez bit: A comunicação e a experiência religiosas na internet*. 1. ed. Aparecida: Editora Santuário, 2012.

SERPA, E. M.; CARDIAS, S. R. C. O impacto da pandemia nas agências de viagens de pequeno porte: do choque à busca pela sobrevivência In: PORTUGUEZ, A. P.; TRIGO, L. G. G (orgs.). *Turismo e saúde global: pandemia, pandemônio e novos rumos para o setor no Brasil e no mundo*. Ituiutaba: Barlavento, 2021, pp.47-69.

SERRA, Débora Rodrigues de Oliveira. *Turismo religioso e cultural na Amazônia: a turistificação do espaço no Círio de Nazaré de Belém (Pará – PA, Brasil)*. Turismo e Sociedade. Curitiba, (10)3, set.-dez. 2017, pp. 1 – 26.

SILVA, Amanda Cabral da; BRAGA, Débora Cordeiro; ROMANO, Fillipe Soares. *Megaeventos e turismo: um estudo bibliométrico dos periódicos brasileiros de Turismo*. *Turismo, Visão e Ação*, vol. 18, nº3, Balneário Camboriú, 2016.

Disponível em:

[https://www.revtur.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S198371512016000300633&lng=pt&nrm=iso](https://www.revtur.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S198371512016000300633&lng=pt&nrm=iso).

Silva, Ariana Nascimento da. *Devoção na rede: o ciber-Círio*. 9º Interprogramas de Mestrado em Comunicação da Faculdade Cásper Líbero. 2014. Disponível em:

<https://casperlibero.edu.br/wp-content/uploads/2014/04/Ariana-Nascimento-da-Silva.pdf>. Acesso em: 04/09/2021.

\_\_\_\_\_. *A romaria virtual de Nazaré*. Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista, São Paulo, 2015. (Dissertação de mestrado).

\_\_\_\_\_. *Rituais virtuais: os aplicativos do Círio de Nazaré*. Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional, Ano 19 n.19, 2015a. pp. 111-119 jan/dez.

SILVEIRA, Emerson Silva da. *Turismo Religioso no Brasil: uma perspectiva local e global*. Turismo em Análise, v. 18, n. 1, 2007, pp. 33-51.

SOARES, Benigna. *Círio virtual em 360° aproxima os fiéis da padroeira*. (08/10/2020). Disponível em: <https://redepara.com.br/Noticia/215808/cirio-virtual-em-360-aproxima-os-fieis-da-padroeira>. Acesso em: 05/09/2021.

SOUSA, Bruno.; MALHEIRO, Alexandra & VELOSO, Claudia Miranda. *O Marketing Territorial como Contributo para a Segmentação Turística: Modelo conceptual no turismo de shopping*. *International Journal of Marketing, Communication and New Media*, 2019. Recuperado em 15 de dezembro de 2019: <https://docplayer.com.br/161785239-O-marketing-territorial-como-contributo-para-a-segmentacao-turistica-modelo-conceptual-no-turismo-de-shopping-resumo.html>.

SOUSA, Bruno; & RIBEIRO, Isabel. City marketing e os eventos: Um estudo de caso aplicado ao Carnaval de Ovar, *European Journal of Applied Business Management, Special Issue*, 2018, pp. 73-84.

SOUSA, Bruno & SIMÕES, Claudia. *O comportamento e perfil do consumidor do turismo de nichos?* Polytechnical Studies Review, Vol VIII, nº 14, 2010, pp. 137-146.

TAUFER, Lisele. *Turismo, realidade virtual e experiência turística* [recurso eletrônico] : aproximações reflexivas. Universidade de Caxias do Sul, 2020, 144p. (Dissertação)

TAVARES, Fátima. Religião, festas e rituais como

agenciamento possíveis. In: PEREZ, Léa Freitas; AMARAL, Leila; MESQUITA, Wânia (org.). *Festa como perspectiva e em perspectiva*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, pp. 120-130.

VAREIRO, Laurentina Maria Cruz; REMOALDO, Paula Cristina; RIBEIRO, José António Cadima. *Cultural destination's attributes and tourists' satisfaction: differences between first time and repeated vsits*. *Revista Brasileira de Gestão e Desenvolvimento Regional*. Taubaté, SP: 14(3), 2017, pp. 48-75,

VILHENA, Junia. *Da cidade onde vivemos a uma clínica do território*. Lugar e produção de subjetividade. Pulsional: Revista de Psicanálise, 15(163), 2002, pp. 48-54.

VILHENA, Junia de & NOVAES, Joana de Vilhena. *Lugar e não-lugar no mundo virtual: notas sobre criatividade e territórios de existência na rede*. *Tempo psicanal*. 50(2) Rio de Janeiro, 2018, pp. 143- 161.

YOUNG, George. *Tourism. Blessing or Blight*. Harmondswrth. Penguin Books, 1973.

ZIVIANI, Paula. A política de festivais culturais de belo Horizonte: análise dos imapctos sócio econômicos e simbólicos do FIT-BH. In: SILVA, Frederico A. Barbosa da Silva; ZIVIANI, Paula (orgs.). *Políticas Públicas, economia criativa e da cultura*. Brasília, IPEA, 2020, pp. 25-92.

# A PRESENÇA DA CULTURA NEGRA NA IGREJA SÃO BENEDITO DE ITUIUTABA- MG

*Carlos Aparecido Soares Filho  
Maria Aparecida Augusto Satto Vilela*

## **Introdução**

Este ensaio etnográfico foi produzido no segundo semestre de 2018, na disciplina de Antropologia Cultural, do curso de Pedagogia, do Instituto de Ciências Humanas do Pontal – ICHPO, Universidade Federal de Uberlândia – UFU, e tem como objetivo identificar a presença cultural e física da cultura afro-brasileira em igrejas católicas do município de Ituiutaba – MG. Os objetivos específicos foram: refletir sobre a contribuição da cultura negra no Brasil; e problematizar o sincretismo religioso, que pode se tornar mecanismo de apagamento das raízes culturais africanas no Brasil.

A chegada de portugueses no território brasileiro em 1500, até então ocupado por diversas comunidades indígenas, acarretou profundas mudanças no cenário de Pindorama, nome pelo qual o Brasil era designado. Passou-se a intervir na cultura dos povos originários, em específico, no seu modo de vida, em suas crenças e valores.

Em relação à cultura africana no Brasil, esta se difundiu a partir da década de 1530, quando milhares de negros/as foram capturados do continente africano para atender às demandas do sistema mercantilista que imperava nesse período, tornando-se

mão-de-obra escrava em condições degradantes, nos porões insalubres das caravelas. (RIBEIRO, 1995,)

Destaca-se que os povos africanos também trouxeram suas religiões, como o Candomblé, cultuando seus orixás, assim como sua cosmovisão específica, distinta do que apregoava o mundo europeu, que se considerava civilizado. Em 1545, com o desembarque dos jesuítas no Brasil, teve início o processo de catequização da população indígena para convertê-la ao catolicismo que se tornou a religião oficial em território brasileiro, passando-se a demonizar as religiões politeístas indígenas e as de matrizes africanas. As celebrações católicas e os valores difundidos por seus padres induziam a população nativa à culpa, a partir de suas práticas e adorações a diversas divindades. A culpa internalizada por essa população causou depressão e até mesmo surtos de suicídio, por causa dos sentimentos produzidos pela opressão cultural e social dos colonizadores. (RIBEIRO, 1995)

Tendo em vista esse contexto histórico, identificamos que os portugueses impuseram a cultura europeia para os grupos sociais considerados incivilizados. A população nativa indígena e a população negra advinda do continente africano resistiram para que suas culturas não fossem apagadas totalmente. Assim, identificamos suas presenças em diferentes contextos da vida brasileira, não apenas no vocabulário, alimentação, dança, mas também nas edificações das igrejas católicas, foco deste trabalho.

O interesse pela temática se deu após estudo sobre a religião como um sistema cultural, tratada por Geertz (1978) na obra *A Interpretação das Culturas*, na qual analisa como esse fenômeno e suas simbologias influenciam no comportamento das pessoas, uma vez que “os símbolos sagrados funcionam para

sintetizar o ethos de um povo [...] e sua visão de mundo” (GEERTZ, 1978, p.66). Pode-se exemplificar pelo crucifixo que cristãos e não cristãos carregam no peito com sentidos diferentes, pois os primeiros utilizam-no como símbolo religioso e os outros usam-no, muitas vezes, como uma joia ou acessório.

Assim, a leitura do referido texto despertou o desejo de estudar mais sobre o tema, a partir de estudos bibliográficos de modo a compreender sobre a mestiçagem cultural (MUNANGA, 2007) ocorrida no Brasil. Esta não se deu de forma homogênea, mas acarretou em uma visão única de cultura, a europeia, fortalecendo-a e, conseqüentemente, promovendo um epistemícidio (SANTOS, 2013) do que foi e ainda é produzido pela população afro-brasileira e indígena, dentre outras.

Salientamos que esta pesquisa teve abordagem qualitativa, e por seus objetivos é exploratória, pois nos propusemos a levantar hipóteses e conhecer mais profundamente sobre os aspectos físicos e a representatividade cultural negra da igreja de São Benedito em Ituiutaba – MG, em relação a outras duas igrejas, por meio de observações, com base em um roteiro previamente elaborado. A análise foi estruturada na forma de ensaio, uma vez que realizamos as primeiras aproximações com o objeto de estudo e, com base nelas, empreendemos algumas reflexões na interlocução com o referencial teórico.

Pautamos esta pesquisa em alguns/algumas autores/as e, dentre eles/as, destacamos: Clifford Geertz (1978), Kabengele Muganga (1997), Ana Lucia da Costa (2008), Pierre Sanchis (2008) e Vargner Gonçalves da Silva (2011) que, por meio de análises antropológicas, contribuíram para a discussão sobre a mestiçagem religiosa tratada neste trabalho. Analisamos, além dos autores citados, documentos históricos como a carta de oficialização da paróquia e o ofício com a autorização da

fundação da Irmandade de São Benedito. Ainda, por meio das observações mapeamos a representatividade negra, identificando como a população negra, e elementos de sua cultura, estavam presentes na igreja selecionada em comparação com outras duas observadas. Estas também estão localizadas no mesmo município, mas que estão em bairros diferentes: a Igreja 1 em uma bairro periférico e a Igreja 2 em um bairro de classe média. Desta forma, utilizamos como parâmetro comparativo entre as três instituições católicas analisadas (Igreja São Benedito, Igreja 1 e 2), os aspectos culturais e a representatividade de fiéis negros/as.

Para sua organização, este ensaio foi dividido em quatro tópicos que se constituem por esta Introdução; em seguida, pelas discussões acerca do processo de criação da Irmandade de São Benedito e a fundação da Igreja de São Benedito, e os aspectos da cultura afro-brasileira encontrados na estrutura física e em seus símbolos, assim como pela representatividade numérica e cultural da população negra; e, por fim, as considerações finais, nas quais apresentamos uma síntese das principais contribuições deste ensaio.

## **Uma igreja para o movimento negro**

Para compreender a relação entre a cultura afro-brasileira e a paróquia de São Benedito é preciso apresentar os fatos ocorridos anteriormente à edificação desse templo. A partir de uma brincadeira, os familiares Demétrio (Cizico), seu pai Marciano Silvestre e seu irmão Abadio Costa mais conhecido como Badião, organizaram de forma improvisada uma festa de

Moçambique<sup>29</sup> em 1951. Posteriormente, a partir desse festejo, deram sequência à iniciativa da execução da Festa de Congada. Receberam convites de cidades vizinhas como Capinópolis – MG para apresentações dos ternos na festa de Congada. Essas visitas a outros municípios estimularam a ideia de trazer para Ituiutaba-MG a festa de Congada e Moçambique; buscaram a parceria do então pároco Padre João Avi para realizarem o evento em louvor à São Benedito e à Nossa Senhora do Rosário, com o objetivo de arrecadar fundos para a construção da capela, porém tiveram o pedido negado por ele. (COSTA, 2008)

Mais tarde, alguns anos depois, o grupo, sem apoio das instituições religiosas saiu pelas ruas com danças e batuques pela Avenida 22, localizada no bairro central da cidade de Ituiutaba-MG, às 5 horas da manhã com autorização das autoridades competentes. Ao final do trajeto adentraram na Catedral de São José; porém, sem os instrumentos já que estes não eram permitidos. Após a celebração, saíram novamente em louvor aos/as santos/as São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Contudo, só após cinco anos, em 1956, o Padre João Avi resolveu aceitar a parceria com o intuito de construção da capela, tendo também autorizado oficialmente as atividades do grupo em 1957. (COSTA, 2008)

Exatamente 11 anos após a autorização do festejo dos ternos de congada:

Em 1968, com a arrecadação de donativos e os lucros obtidos durante a quermesse da festa, a Irmandade adquiriu o terreno na rua 32, nº 2.007,

---

<sup>29</sup> “Expressão musical e artística proveniente de Moçambique que envolve danças ao som de instrumentos de percussão, pelas ruas” (MATTOS, 2019, p.10).

em frente onde, atualmente, é a Praça 13 de maio. Foi construída uma pequena capela para São Benedito; até então, não havia nenhuma. Inaugurada em primeiro de maio de 1971, o já prédio passou por várias reformas. Hoje é denominado auditório Nossa Senhora do Rosário. (COSTA, 2008, p.4)

Até 2018, essa Igreja estava entre as maiores do município, já que em 2004 passou por uma reforma estrutural, ampliando o espaço físico. A sua frente havia uma rua que a Irmandade de São Benedito solicitou à prefeitura para a criação de um calçadão que interligasse a praça, que dispõe de um memorial intitulado Zumbi dos Palmares, ao prédio onde funciona a Fundação Municipal Zumbi dos Palmares. Hoje, a festa da congada é realizada na praça 13 de maio em parceria com a instituição religiosa. Ao final da festa, o grupo entra na igreja tocando seus instrumentos e realiza a Missa do Congo ou Missa Afro (COSTA, 2008) (Figura 1).

Como explica Silva (2011, p.297, grifos da autora),

No diálogo entre catolicismo e candomblé, a pastoral afrobrasileira procura trazer elementos religiosos africanos para o interior da liturgia católica, num processo autodenominado ‘inculturação da liturgia’, cuja apoteose é a ‘missa afro’.

A partir de elementos da cultura afro-brasileira, como forma de aproximar a população negra ao catolicismo, a igreja plasmou, em alguns contextos regionais brasileiros, elementos da cultura negra à europeia, como, por exemplo, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário que são os padroeiros dos eventos da

Congada<sup>30</sup>. Esse movimento tinha como objetivo atrair a população negra, visto que os ritmos musicais e instrumentos utilizados na congada, a um exemplo dos tambores, remetia aos que eram usados nos rituais e cerimônias religiosas de matrizes africanas, assim, conseqüentemente, apagando as raízes religiosas desses elementos vindos do continente africano, por meio do sincretismo religioso (CARVALHO; RAMOS, 2008).

*Figura 1: “Missa Congo” com aspectos da cultura africana realizada na festa da congada.*



*Fonte: Foto tirada do Documentário Registro Festa da Irmandade de São Benedito - Ituiutaba/MG (2015)*

---

<sup>30</sup> “A Congada é um rito milenar originado na África e introduzido no Brasil com a chegada dos primeiros escravos, tende como finalidade manter suas tradições. Ela homenageia seus antepassados, seus reis, suas divindades e seus anciãos.” (CARVALHO, RAMOS, 2008, p.1)

A missa afro é realizada por um pároco que preza por essas raízes culturais, realizando adaptações da missa liturgicamente tradicional europeia, e é animada por congadeiros e congadeiras. Esse é, portanto, um dos aspectos culturais afro-brasileiros encontrados especificamente na Igreja de São Benedito em Ituiutaba – MG.

### **Aspectos físicos e representativos da cultura negra na igreja de São Benedito – Ituiutaba/MG**

A Igreja precisou se atentar não apenas para o desenvolvimento das celebrações, especificamente na paróquia utilizada como referência de análise, uma vez que foi construída por um movimento que possui raízes afro-brasileiras. Os aspectos físicos da edificação também precisaram considerar a população negra, tendo em vista sua representatividade e pertencimento.

Ao observar a igreja de São Benedito, os tons terrosos chamam bastante atenção em sua parte externa e os vitrais em mosaicos quadrados colocados de forma uniforme em cascata com cores fortes. No saguão de entrada há a presença de um jardim com pequenos arbustos que, por meio de conversas informais, alguns fiéis disseram remeter à vegetação africana.

Em uma coluna intitulada “As Cores da África” para o *site* Juliana Daidone, Rodrigues (2016) afirma que:

Além dos tons terrosos com os quais sempre associamos a África, por seus desertos e paisagens mais secas, certas regiões apresentam preferência

por cores fortes e estampas grandes e vistosas, em que predominam formas geométricas e, em algumas partes do continente, também representações da natureza.

Em divergência com esta estrutura física, as outras duas igrejas analisadas possuem um padrão arquitetônico comum, pois há pouca variação de uma instituição religiosa para a outra. As duas possuem tons suaves como, por exemplo, a cor branca e leves toques de cores mais vivas em suas colunas. Os vitrais dispõem de tons azuis pouco chamativos que, de acordo com a arquitetura europeia trazida para o Brasil, se perpetuou nas construções dos templos religiosos, com um *layout* padronizado e que ainda preserva aspectos da era colonial com o crucifixo no centro ao lado externo e os vitrais que em muitos casos formam o desenho da cruz. (OLIVEIRA, 2010)

Ao entrar no templo da Igreja São Benedito nos deparamos com uma pintura artística com cores vivas e marcantes que ocupam toda a parede com a altura média de um prédio de três andares, conforme Figura 2.

*Figura 2: Pintura no altar com elementos da cultura africana*



*Fonte: Acervo do Pesquisador, C. F. (2018).*

Verificamos que Jesus é retratado com o tom de pele escura com um fundo bastante estrelado, que nos remete à visão noturna da savana, entre dois anjos também negros cujos corpos estão escondidos atrás de seis asas, envoltos de um grande ornamento que lembra as peças artísticas africanas, com formas geométricas variadas. Ao redor desse ornamento há a pintura que representa as quatro faces de Jesus Cristo que são elas: o leão que no Livro de Apocalipse refere-se a Jesus como “Leão da Tribo de Judá” (BÍBLIA, Apocalipse, 5,5). O boi por ser um animal útil para o trabalho, representando que Jesus veio para servir (BÍBLIA, Marcos 10, 45); a águia que representa a sua divindade (BÍBLIA, Isaías, 40, 31) e um homem que representa a face humana de Jesus. Sua ligação com a cultura africana por vários motivos, pois os tons se assemelham às esculturas presentes na cultura egípcia como o leão representando o rei da selva africana, a águia negra quebrando o padrão da águia branca da paz, presente nas outras igrejas, e o homem também negro com os cabelos cacheados. No altar há a representação de santos negros, como Nossa Senhora Aparecida e São Benedito, também envoltos de molduras em tons dourados.

As outras igrejas analisadas, em comparação à de São Benedito, possuem apenas um tom de cor em sua parte interna e dispõem de uma arquitetura mais europeia que influenciou diretamente as edificações religiosas no Brasil. Com base na arquitetura sacra da Europa, as igrejas possuem tons suaves, a cruz na parte central, dois anjos de pele branca e dois santos padroeiros nas laterais do altar, normalmente em escultura de gesso ou barro. Colunas em cores mais neutras com poucos detalhes, em consonância com as cores da parede, alterando apenas a tonalidade. (OLIVEIRA, 2010)

O sincretismo religioso constitui-se com um amálgama de aspectos culturais de duas ou mais povos em uma cultura religiosa. Porém, no Brasil, a cultura europeia determinou suas bases de forma coercitiva, obrigando, por exemplo, indígenas a participarem de celebrações católicas. Nesse sentido, o sincretismo religioso pode ser analisado a partir de duas perspectivas distintas. A primeira é o olhar da igreja católica para as culturas diferentes, criando estratégias para atrair fiéis; e a outra ocorreu e ocorre como resistência da população afro-brasileira para evitar o aniquilamento de sua cultura, sem abandonar as raízes africanas neste caso, mesmo que tivesse que se ajustar aos valores ocidentais para que pudesse sobreviver. (MACEDO, 2008)

Os aspectos físicos de um lugar, como a Igreja São Benedito, que possui traços da cultura africana, pode contribuir com quem a frequente para que se sinta parte do lugar. Porém, além dos aspectos estruturais, entendemos que é necessário que haja uma representatividade das pessoas com a cultura da qual fazem parte. Por isso, verificamos se havia pessoas negras participando diretamente e contribuindo com as celebrações religiosas, e também pelo mapeamento racial dos fiéis, a partir de seu fenótipo.

Ao fazer algumas análises da participação das pessoas negras nas instituições religiosas estudadas, identificamos essa participação efetiva na Irmandade de São Benedito no desenvolvimento dos trabalhos da igreja. O grupo religioso possui um conjunto de canto intitulado Coral da Irmandade no qual realizam o trabalho musical na celebração com a ajuda de instrumentos que são usados nos ternos diversos ternos de

congo. Há também grupos de liturgia que organizam as leituras realizadas durante a missa, coordenados também pela Irmandade, tendo apenas pessoas negras em sua composição. A igreja possui contato direto com a Fundação Zumbi dos Palmares<sup>31</sup>, aliando-se em projetos sociais, e eventos como a Congada em homenagem à Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, no terceiro domingo de maio de todo ano, com quermesses, apresentações artísticas, dentre outros. Em seu histórico, a maioria de padres é negra, demonstrando preocupação com a representatividade, assim como identificação da população que a frequenta. Porém, há que se ressaltar que, no que se refere ao quadro de fiéis, de acordo com as características físicas, na paróquia de São Benedito há grupos étnico-raciais diversos, abrangendo diferentes camadas da sociedade.

Nas outras duas igrejas analisadas, identificamos que, na do bairro de classe média (Igreja 2), não encontramos nenhuma representatividade negra nos diversos ministérios existentes, sejam nos corais, organização de liturgia, ministros e coroinhas. A maioria de seus/suas fiéis era composta por uma população branca. Em análises documentais, observamos o histórico racial dos padres dessa igreja e notamos que, em sua maioria, também são homens brancos. Na outra igreja (Igreja 1), a localizada em um bairro periférico, a maioria da população é negra, e há perceptível e significativa mestiçagem racial nos grupos religiosos. É importante problematizar acerca da representatividade negra na organização da liturgia da igreja

---

<sup>31</sup> Fundação Zumbi dos Palmares é um órgão ligado a Prefeitura de Ituiutaba, que desenvolve ações sociais, culturais e educacionais, para a população negra (ITUIUTABA, 2014, p.2).

que, em consonância com o mapeamento racial da população desse bairro, deveria ser maior, considerando que há concentração de alguns ternos de congada.

## **Considerações finais**

Para entender melhor o sincretismo religioso, é preciso analisar o contexto histórico e entender que indígenas e negros tiveram, e ainda têm, a cultura discriminada, tendo em vista a dominância da cultura em nosso país, incluindo a cultura religiosa. Como os missionários jesuítas tinham como objetivo transformar o Brasil em um país católico, causaram um dano grave às religiões e manifestações religiosas dos diferentes grupos que não fossem brancos. E isso desencadeou em uma opressão ainda existente, na qual as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras sofrem preconceito pela forma como se expressam religiosamente, uma vez que os dados relativos à intolerância religiosa contra esses grupos é maior do que os demais. De acordo com levantamento do Ministério dos Direitos Humanos, divulgado pelos colunistas Felipe Resk, José Maria Tomazela e Jonathas Cotrim, em novembro de 2017, relataram no site Estadão que, em relação aos dados sobre a intolerância religiosa, lideram o *ranking*, em número de casos, a umbanda (26), em seguida, o candomblé (22) e, por fim, as chamadas matrizes africanas (18). Essas informações evidenciam o racismo e estrutural que assola a nossa história e do qual ainda não conseguimos nos desvencilhar.

A partir dos dados coletados e dos textos lidos, consideramos que a religião compreendida como um sistema cultural (GEERTZ, 1978), agrega e congrega aqueles/as que

dela fazem parte ao longo das gerações por meio de seus símbolos, como verificamos com a Irmandade de São Benedito. A direção desse grupo é passada como uma herança, ou seja, o rei e a rainha que são os/as que dirigem a irmandade passam o reino para o príncipe e a princesa que são seus/suas filhos/as e os membros do grupo também estimulam seus familiares a desempenharem papéis. Então, é necessário refletir acerca do quanto essa representação é importante como forma de empoderamento cultural, pois auxilia na construção da identidade das diferentes gerações presentes nessa manifestação cultural, por meio de seus diferentes ternos. (COSTA, 2008)

Por isso, qualquer expressão religiosa afro-brasileira é uma forma de resistência e ainda existem porque a população negra não se deixou subjugar e nem exterminar sua cultura. A Igreja de São Benedito constitui-se nesse sentido, preocupando-se em trazer também a representatividade negra para dentro do seu templo. Sendo uma referência importante para a população negra ituiutabana, mesmo diante de todos os cenários racistas existentes na sociedade, e com algumas autoridades religiosas se opondo à sua liturgia.

A Festa da Congada, que até hoje é organizada pela Irmandade de São Benedito, está no calendário oficial de Ituiutaba-MG, e é o maior evento da cultura negra do município. Destacamos que foi necessário um caminho de muitas lutas desde os anos de 1950, uma vez que houve muitas divergências que impediam os/as congadeiros/as de adentrar o recinto da igreja com sua manifestação cultural.

Por meio de entrevistas informais, verificamos que houve um ano em que a Irmandade de São Benedito travou uma luta contra a Diocese de Ituiutaba que estava tentando impedir a realização da Missa Afro com os grupos de Congo, mas, por

meio de muita resistência conseguiram realizar a celebração. É importante frisar que há grupos (ternos) de congada que preservam a integridade total de sua cultura raiz, não se aliando ao catolicismo como uma forma de resistência à cultura eurocêntrica.

A análise dos aspectos físicos da igreja São Benedito e a inserção de elementos provenientes da cultura africana, revela que a população negra ituiutabana preserva sua ancestralidade e sua relação com o continente africano, que habita e está presente no município, mesmo que o racismo tenha que ser combatido todos os dias.

## **Agradecimentos**

Agradecemos à Fundação Zumbi dos Palmares, à Biblioteca Comunitária Solano Trindade e à Igreja de São Benedito pela disposição dos materiais para desenvolvimento desta pesquisa.

## **Referências**

CARVALHO, Jakeline; RAMOS, Wuiragana. *Uma Abordagem Sócio-Antropológica para o Turismo: Um estudo sobre a congada*. Uberlândia: UCS 2008

COSTA, Ana Lucia da. *Reencontro com a Congada Histórico da Irmandade de São Benedito e dos Ternos de Congada de Ituiutaba-MG*. Ituiutaba: Ministério da Cultura, 2008.

ITUIUTABA. Decreto n.º 7643, de 27 de junho de 2014. Aprova o Estatuto da Fundação Zumbi dos Palmares e dá outras

providências. Disponível em: <https://static-data.com.br/pmi/upload/publicacoes/decreto-n-7-643-de-27-de-junho-de-2014.pdf>. Acesso em: 05 dez. 2021.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. *Revista Ágora*, Vitória, n. 7, 2008, p.1-20.

MATTOS, Regiane Augusto de. Batuques da Terra, Ritmos do Mar: Expressões musicais e conexões culturais no norte de moçambique (Séculos XIX-XXI). *Revista de História* (São Paulo) [online]. 2019.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYNE, Juliana Gonzaga. *Povos e comunidades tradicionais de matriz africana: uma análise sobre o processo de construção de uma categoria discursiva*. Porto Alegre: Civita, 2017, p.268-283.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil - Identidade nacional*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

OLIVEIRA, Daniela Duarte de Freitas. *A produção do espaço sagrado na arquitetura contemporânea: a interpretação da tradição católica a partir do séc. XX*. Belo Horizonte: Escola de Arquitetura da UFMG, 2010

RIBEIRO, Darcy. O enfrentamento dos dois mundos. In: \_\_\_\_\_. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Marília/Curitiba: Companhia das Letras, 1995, p. 45 – 63. (Capítulo II).

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Coimbra: Edições Almedina S.A., 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Religião e identidade cultural negra: católicos, afrobrasileiros e neopentecostais*. São Paulo: Cadernos de Campo, 2011.

# A ATUAÇÃO DE DOM PEDRO CASALDÁLIGA NA PRELAZIA DE SÃO FÉLIX DO ARAGUAIA-MT

*Maria Henriqueta dos Santos Gomes*

*Leonice Aparecida de Fátima Alves Pereira Mourad*

*Vitale Joanoni Neto*

## **Introdução**

O presente artigo é parte adaptada da dissertação da primeira autora sob a orientação dos dois co-autores, apresentada no PPGHIS da UFMT. Nesse artigo privilegia-se uma apresentação da Prelazia de São Félix do Araguaia/MT, bem como da atuação do Bispo Dom Pedro Casadáliga em um momento bastante complexo e sensível daquele e espaço, qual seja meados da década de 1970/1980, período em que o estado do Mato Grosso passava por importantes mudanças socio-econômicas relacionadas à implementação de projetos agropecuários associados a denominada ‘modernização conservadora’ representada pela sojicultura, silvicultura e pecuária de corte, cujos impactos nas populações locais e no meio ambiente foram bastante danosos. É nesse cenário que a Prelazia atuou/atua fortemente em defesa desses grupos. A presente pesquisa objetiva apresentar essa atuação, com base na pesquisa bibliográfica e no acervo documental constante dos arquivos da Prelazia, com especial destaque no *Jornal Alvorada*, periódico editado pela Prelazia.

O artigo está dividido em duas seções, além de

considerações finais. Na primeira seção será apresentado pbrevemente a temática da teologia da libertação, bem como do contexto da Prelazia de São Félix, para na sequência apresentara a atuação da Igreja, com ênfase na atuação de Dom Pedro Casaldáliga.

## **A teologia da libertação e o contexto da Prelazia de São Félix do Araguaia**

A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965), convocado pelo Papa João XXIII e realizado em quatro sessões, além de contar com a participação de várias autoridades eclesíásticas de todo o mundo, houve uma renovação da Igreja Católica, renovação essa que impactou parte importante dos futuros teólogos da libertação.

O Concílio Vaticano II é considerado pela historiografia da área como um dos acontecimentos mais marcantes da Igreja Católica no século XX, tendo em vista, que a partir de então, atitudes inovadoras foram tomadas pelos membros do corpo eclesial. O seu desdobramento resultou em mudanças radicais no papel a ser desempenhado pela Igreja no mundo moderno, possibilitando direcionamentos para que os cristãos pudessem dialogar com a sociedade, de tal sorte, a viabilizar uma Igreja Militante, que tinha como tendência se adequar à consciência moderna. Diante de uma nova postura e roupagem a Igreja Latino Americana se firmou como militante e atuante socialmente.

Rapidamente os reflexos do Vaticano II chegam a América Latina. A Conferência Episcopal de Medellín

representou para a Igreja Latino Americana aquilo que o Concílio significou para toda a Igreja. Não um ponto de chegada, mas um ponto de partida. (GUTIÉRREZ, 1984, p. 55.)

Medellín representou um sucesso significativo da nascente Igreja Popular. Apesar da inferioridade numérica dos bispos populares, o CELAM aprovou um documento que ostentava posições pastorais mais progressistas do que as encontradas em qualquer país latino americano da época. O documento era particularmente enfático quanto à necessidade de ver a salvação como um processo que tem seu início na Terra, às conexões entre a fé e a justiça, à necessidade de mudanças estruturais na América Latina, a importância de se estimular as comunidades de base, à atenção privilegiada da Igreja aos pobres, ao caráter pecaminoso das estruturas sociais injustas, à necessidade de ver os aspectos positivos da secularização e à importância de ser uma Igreja pobre.

Foi no universo eclesial e pastoral da Teologia da Libertação que a Prelazia de São Félix do Araguaia instalou-se. Todo clima de mudança provocado pelo Concílio do Vaticano II, e depois o de estímulo proporcionado pela conferência episcopal de Medellín, foram bem acolhidos pelos missionários que tinham interesse em desenvolver suas atividades na América Latina e na África (GONZAGA, 2005, p.188)

A Prelazia foi criada em 13 de março de 1970, pelo papa Paulo VI, com o Decreto *Quo Commodius*, estando totalmente incluída na Amazônia Legal. Seus limites naturais são o Rio Araguaia, incluindo a Ilha do Bananal e, no outro extremo, o Rio Xingu; ao Norte, o Estado do Pará, e ao Sul os municípios de Ribeirão Cascalheira e Querência. Assim abrange um

território de 150.000 Km<sup>2</sup>, cerca de 1/6 de todo o Estado do Mato Grosso.

No que tange à sua localização a região era fortemente caracterizada pela ausência de uma infraestrutura. A Prelazia corresponde aos municípios de Alto Boa Vista, Bom Jesus do Araguaia, Canabrava do Norte, Confresa, Luciara, Novo Santo Antônio, Porto Alegre do Norte, Ribeirão Cascalheira, Santa Cruz do Xingu, Santa Terezinha, São Félix do Araguaia, São José do Xingu, Serra Nova Dourada, Vila Rica e Querência. É importante dizer que a área em estudo, ficou conhecida nacionalmente como o "Vale dos Esquecidos" pela precária atuação do Estado, no que tange à ausência de políticas públicas e grupos sociais vulneráveis. Salientamos ainda, que equivale a uma vez e meia o estado Santa Catarina ou mais da metade do Rio Grande do Sul.

A economia local é baseada na pecuária e na agricultura, voltadas tanto para o auto-sustento quanto para a comercialização. O solo permite o cultivo de inúmeras espécies vegetais sendo importante também, a pecuária de cria, recria e corte.

Merece ainda destaque a presença, na região, de um significativo contingente de indígenas, em especial das etnias Tapirapé, Karajá e Xavante, Caiapó, que sofreram intensamente com a implantação dos grandes projetos agropecuários na região.

Gonzaga (2005) afirma que antes da presença dos aventureiros e desbravadores, na região que, futuramente, constituir-se-ia a Prelazia de São Félix do Araguaia, somente tribos indígenas desfrutavam de seus recursos naturais. Tribos como Karajá, Caiapó, Tapirapé e Xavante, povos indígenas, que

não tem uma divisão das terras “em detalhe”, mas sim um território, onde caçam, pescam e praticam o extrativismo e, por isso, até desentendiam-se entre si. Mas, indiscutivelmente, foram eles os primeiros moradores de uma vasta região que atingia parte dos atuais Estados de Mato Grosso, Goiás, Tocantins e Pará.

No início do século XX, migrantes oriundos dos estados do Pará, Goiás e Maranhão ocuparam gradativamente as várzeas do Araguaia no trecho entre Baliza e a divisa com o Pará, ao Norte de Santa Terezinha. As atividades econômicas principais naquele período foram à extração do látex, a pesca, a agricultura de subsistência, e a pecuária extensiva. (SOARES Apud BARROZO, 2009, p.90).

A maioria destes migrantes podem ser identificados como posseiros, que saíram de sua região na busca de melhores oportunidades. Podemos apontar ainda, que houve um povoamento da região em torno de atividades econômicas, tais como: a busca pelo diamante, os “vazios” demográficos, pastagem para criar gado, visto como grandes áreas que serviriam para a lavoura.

Segundo a concepção de Barrozo os povos indígenas que ocupavam o território situado entre os rios Araguaia e Xingu deslocaram-se para o fundo da floresta à medida que aquele espaço foi ocupado por seringueiros, agricultores e pecuaristas. O mesmo autor atenta para uma segunda corrente migratória que se deslocava para o Araguaia desde o final da década de 1950: *Esta corrente migratória era constituída por famílias de agricultores goianos, mineiros, e maranhenses, que estavam ocupando terras na Ilha do Bananal, território do povo Karajá, para criar gado e fazer roças de subsistência.* (BARROZO, 2009, p.94).

Como podemos verificar, a questão da terra é deveras delicada, tendo em vista, a imensa complexidade de que tal objeto, a terra, que traz consigo os conflitos causados pelas disputas dos espaços provocando discursos candentes por parte dos poderes públicos, dos grandes proprietários e do poder local, ou seja, por parte daqueles que tanto cobiçam a terra, seja para nela produzirem e/ou para manter uma posição social privilegiada.

Os moradores da Região da Prelazia, até bem pouco tempo, não contavam com serviços públicos básicos (educação, saúde, transporte, energia, saneamento, entre outros), sendo, ainda hoje, evidente a precariedade desses serviços. Esse cenário foi adequado para a presença muito intensa de manifestações clássicas do poder local<sup>15</sup>. A área em estudo pode ser descrita ainda como um local de contrastes: percebe-se uma prosperidade significativa resultante da implementação de projetos agropecuários que, por sua vez, resultou na expropriação absoluta das populações pobres que ali habitavam indivíduos frequentemente vitimados pelo avanço da fronteira agrícola.

Destacamos ainda, que o Governo Federal, a partir do final da década de 1960, garantia a legalidade de exploração da Amazônia, incentivando grandes empresas a explorarem vastas regiões, desconsiderando absolutamente a histórica presença de indígenas e posseiros. O maior problema da região sempre foi o latifúndio, sendo que os titulares dessas áreas, muitos com títulos forjados, ignorando toda e qualquer forma de ocupação da terra que não a sua, são absolutamente contrários a qualquer possibilidade do fracionamento da área ou do reconhecimento de outras formas de acesso à mesma.

Segue um fragmento do Jornal Folha de São Paulo, a título de ilustração:

Desde 1970 a região se tornou uma frente pioneira. Nessa época a chegada de lavradores começou a ser maciça com apelos do Governo Médici, de que a Amazônia era a terra sem homens para os homens sem terra. Mas na verdade, a política de incentivos fiscais, deduzidos do dinheiro do povo, criou uma concentração de terra nas mãos de pouco.

Percebemos nesta citação, que o governo Médici desconsiderou solenemente as pessoas que ali estavam, e o que se divulgava na mídia era contrário à realidade daquela região.

Cita-se aqui o conceito de *frente pioneira*, que retrata muito bem a realidade da Amazônia, desconsiderando severamente os indígenas e tem como referência o empresário, o fazendeiro, o comerciante e o pequeno agricultor moderno e empreendedor. O modo de ver o espaço como *frente pioneira* dos geógrafos, a partir dos quais a realidade é observada. Martins (2009) critica o ponto de vista dos geógrafos “clássicos”, como por exemplo, Mombeig e Waibel, que vêm apenas o “pioneiro”, empreendedor, empresário. A *frente pioneira* é também situação espacial e social que convida ou induz à modernização, à formulação de novas concepções de vida, à mudança social. Ela constitui o ambiente oposto ao das regiões antigas, esvaziadas das populações tradicionais.

Podemos constatar que a história das lutas étnicas e sociais é a história contemporânea da fronteira no Brasil. Entre 1968 e 1987 diferentes tribos indígenas da Amazônia sofreram pelo menos 92 ataques, pelos grandes proprietários de terra e com ajuda de seus pistoleiros. Existiram também ataques

indígenas sobre os grandes fazendas e alguns povoados (MARTINS, 2009, p.36).

O mesmo autor assegura, que a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade, à primeira vista é o lugar do encontro dos que, por diferentes razões, são diferentes entre si, índios, proprietários de terra e camponeses pobres. Mas, o conflito faz com que a fronteira seja essencialmente, a um só tempo, um lugar de descoberta do outro e de desencontro.

A Igreja da Prelazia de São Félix do Araguaia reuniu um importante grupo como responsável pelas diligências religiosas, trabalhou no esforço de combater a desigualdade que ocorriam na região, bem como, condenar as ações dos poderes locais e dos grandes proprietários de terra, denunciando a violência e os abusos, via de regra, vinculados à questão agrária, tema este bastante polêmico naquele espaço.

Com efeito, citamos as concepções de Martins acerca da fronteira, que não se resumem à fronteira geográfica. Ela é fronteira de muitas e diferentes coisas: fronteira da civilização (demarcada pela barbárie que nela se oculta), fronteira espacial, fronteira de culturas e visões do mundo, fronteira de etnias, fronteira da história e da historicidade do homem. (MARTINS, 2009, p.49)

O avanço das fronteiras agrícolas nas áreas de colonização da Amazônia Legal agudizou as disputas por terras e os conflitos se intensificaram, resultando em perseguições ameaças de morte e assassinatos de centenas de líderes e defensores de direitos humanos.

A ascendência dos fazendeiros, aliada à omissão do Estado, no que diz respeito à promoção do bem comum, provocava inúmeros desmandos, além da repressão violenta

àqueles que questionavam o poder dessas elites. Como bem assevera Escribano: *Aqui, quem tinha dinheiro comprava o silêncio, e os latifundiários, apoiados pela ditadura militar, tinham terra, dinheiro e pouca vontade de dar explicações sobre a origem de sua riqueza* (2000, p. 24). Segue um fragmento, que exemplifica essa questão, tendo em vista, o lugar bem definido da atuação daquela Igreja. A fala de D. Pedro a seguir define claramente sua posição em relação aos empresários:

Nós temos dito muitas vezes que aqui (na Prelazia) ou se está de um lado ou de outro. Eu digo sempre que o Evangelho é para os ricos e para os pobres. É para todos, mas está a favor dos pobres e também está a favor dos ricos, mas contra a sua riqueza, contra seus privilégios, contra a possibilidade que têm de explorar, dominar e excluir. Eu posso relacionar-me com os ricos, sempre que lhes diga a verdade e não me deixe levar... Não é que não poderia ir um dia almoçar à casa de um rico, mas se vou cada semana e não passa nada, não digo nada, não sacudo aquela casa, não sacudo aquela consciência, já me tenho vendido e tenho negado minha opção pelos pobres. (ESCRIBANO, 2000, p. 58).

Acerca da constituição do poder local e da sua relação com a questão fundiária achamos por bem citar Carone, que afirma:

A formação complexa e individualista de nossa expansão territorial se faz através de núcleos isolados. Portugueses nobres, comerciantes ricos e militares a serviço da Coroa, etc., estes recebem sesmarias, formando os primeiros núcleos independentes e iniciando, por razões várias, um processo que prossegue no Império e República. Enquanto os latifúndios se estendem, praticamente não

existe a ação do Estado; a ausência do poder público facilita a presença do poder privado, que se arroga no direito de todos os atributos legais. (grifo nosso) (CARONE 1975, p. 85-86).

A região em estudo, considerada um espaço de grande investimento agroindustrial. Os conflitos entre a Igreja local e os latifundiários e o Estado iniciaram-se em 1966, coincidindo com o aumento de investimentos. Cumpre frisar, que o Estado de Mato Grosso é representativo dessas situações de ilegalidade de compra e venda de terras, em que o seu próprio Departamento de Terras se apresentava como o maior agenciador de títulos forjados, incentivando a “grilagem” de terras públicas, indígenas e camponeses. (MORENO, 2007)

Apesar da concentração fundiária no Vale do Araguaia, cujas terras foram apropriadas por grandes grupos econômicos do Sul/Sudeste, os migrantes pobres continuaram se deslocando para a região. Em consequência desta re-ocupação, de um lado por grandes empresários, e de outro por agricultores familiares à procura de terra para se reproduzirem, houve vários conflitos pela posse da terra ao longo das décadas 1970 e 1980 (ESTERCI,1987).

A Igreja Católica, na região em estudo, proclamava a possibilidade de uma sociedade mais justa e igualitária de tal sorte a mobilizar a comunidade, que passou a perceber-se de outra forma, valorizando sua trajetória, experiências, crenças e valores.

Devemos ainda, a título de informação, visto não ser esse o objeto de nosso trabalho, apontar um importante contingente populacional da região em estudo, quais sejam os migrantes nordestinos, que afluíram para a região na busca de melhores

oportunidades de vida. Nesse grupo social é possível identificar uma fragilidade sócio-econômica que ocasiona vulnerabilidade do mesmo, que juntamente com outros, passa a ser susceptível ao aliciamento para o trabalho forçado, especialmente nas atividades de abertura e derrubada da mata. Acerca dessa realidade referimos à obra de Figueira (2004) na qual o autor descreve de forma detalhada este processo, assegurando que muitos homens do Estado do Piauí foram aliciados e vitimas de empreiteiros, que prometiam empregos nas fazendas, entretanto, utilizavam da mão-de-obra barata dessas pessoas, modelo de trabalho temporário sob coerção para exercer as atividades nas fazendas.

Contundo, essa é a exposição do contexto local, marcado por uma crescente disputa de terra, assinalada pelo latifúndio, desumanização, expropriação das comunidades tradicionais, mas também esse é palco da presença da Igreja, administrada por D. Pedro Casaldáliga, mais precisamente da corrente da Teologia da Libertação.

### **Atuação da Prelazia e a figura de Dom Pedro Casaldáliga**

No período em estudo foram enviados religiosos adeptos da Teologia da Libertação para a América Latina. É importante ressaltar ainda a situação de vulnerabilidade de diversos segmentos que – como já dito anteriormente – se encontravam desassistidos em suas necessidades básicas, em decorrência da fragilidade estatal, especialmente nas regiões periféricas do Brasil.

O final dos anos 60 e a década de 1970 foi um período de

recrudescimento do regime militar, especialmente no que tange a supressão de direitos e garantias individuais possibilitada pela vigência da Emenda Constitucional de 1969 e pela edição dos Atos Institucionais. Ademais, vivíamos um período de freqüente violação dos direitos políticos, civis e humanos.

A Igreja Católica, através de requerimento do Bispo de Goiás - à época Dom Tomás Balduino – contactou algumas ordens religiosas simpatizantes da Teologia da Libertação. Naquele contexto, veio para a região do Araguaia mato-grossense, no final de julho de 1968, o Padre espanhol Pedro Casaldáliga, assumindo a responsabilidade pelas diligências religiosas e pela organização da população pobre do local, visto que a região já aparecia no cenário nacional como um local de conflitos entre posseiros, latifundiários, peões e, principalmente, povos indígenas. Com efeito, destacamos que na sua formação, se dedicou muito às leituras e pensadores como Martin Heidegger e Friedrich Nietzsche – proibidos em muitos lugares.

Os anos de filosofia e teologia o levaram a descobrir a Jesus Cristo, a Escatologia esperançada e a ver a responsabilidade da Igreja sob um olhar mais crítico. Já em seu coração, levava clara sua opção pelas missões e até seu desejo pelo martírio (MOVILLA apud GONZAGA, 2005, p.193.).

Com a chegada desse religioso na região, o Vaticano criou oficialmente, no ano de 1970. A Prelazia de São Félix do Araguaia. Passado um ano, o religioso recebeu o título de Bispo, porém, diferente dos demais, seria um bispo com chapéu de palha, sem mitra, báculo, nem pompa, para assemelhar-se às pessoas da região (ESCRIBANO, 2000, p. 46)

Gonzaga aponta ainda, para o anel de tucum, que Dom Pedro adotou como o símbolo da Igreja Libertadora, do compromisso profético a favor dos pobres. Incorporou o remo, o cocar, o chapéu de palha, a enxada e o chimarrão, ao universo simbólico, utilizado pela Prelazia em seus encontros, rituais, painéis, informativos, cartilhas e panfletos. Segue um fragmento da sua consagração com os apontamentos dos objetos simbólicos.

Marcos, o cacique Tapirapé entregou ao ordenado um báculo simbólico – remo e borduna – feitos, de pau-brasil, pelo índio Cantídio. O sertanejo Zeca – líder dos posseiros de Pontinópolis lhe entregou um velho chapéu de palha. E uma criancinha o anel, enviado pelos amigos da Espanha, e que ordenado devolveu, como presente para sua mãe... (Rito de Sagração, 1971, p. 06).

Contudo, fica claro, que Dom Pedro Casaldáliga se integrou ao universo dos diversos povos, que habitam a Prelazia, apropriou-se dos costumes e do modo de vida. Contra a segregação dos grupos, e a favor de uma união em torno da vida. Acerca da evangelização praticada por Casaldáliga:

Supõe respeito pelo modo de ser e de viver das pessoas ou povo, seu imaginário, seu simbolismo. Anunciar o Evangelho pode significar, por exemplo, lutar para que cada jeito continue e se reafirme como tal, para que os diferentes continuem diferentes, mas que respeitem os outros, em uma vivência fraterna e harmoniosa, em uma nova humanidade de irmãos e irmãs. (GONZAGA, 2005, p. 213.)

O religioso deparou-se com as péssimas condições de vida das pessoas que ali habitavam. Diante de todas essas dificuldades procurou auxiliar na resolução dos problemas do Araguaia. Segundo seu próprio depoimento, negou-se a fechar

os olhos para as violências e desmandos, contrariando interesses importantes, especialmente dos latifundiários e representantes do governo militar, o que fez com que o mesmo ganhasse a confiança dos moradores pobres da região. Para tanto, Casaldáliga juntamente com a sua equipe pastoral, se prontificaram a exercer atividades que combatessem com a desigualdade, e além, de construir uma pastoral de acordo com a realidade local. O bispo “[...] é conhecido por ter posturas subversivas, para dentro e para fora da Igreja, sempre em defesa dos pobres e excluídos, particularmente, povos indígenas e sertanejos.” (GONZAGA, 2005, p.191.).

Casaldáliga não economizou em falas nem em ações concretas contra os latifundiários, magistrados, militares e políticos; instituiu uma Igreja com o mínimo de hierarquia e com o máximo de vivência comunitária, co-responsabilidade e subsidiariedade; crente na esperança como virtude do Espírito Santo e elemento essencial do reino, tem sido solidário com os agentes de pastoral de sua Igreja, com Igrejas vizinhas e com países latino-americanos.

Cumprir destacar ainda a ação das ordens religiosas masculinas e femininas, além da atuação importante de um diaconato e de leigos muito comprometidos com a Prelazia e com a região. Esses grupos, juntamente com D. Pedro, passaram a identificar e a analisar os problemas e as dificuldades do local, destacando-se temas como: o trabalho no campo; a situação de alguns peões que trabalhavam nas fazendas em condições desumanas; os problemas indígenas; os conflitos fundiários; a ausência de serviços públicos essenciais, trabalho escravo, entre outros. Casaldáliga relata na Carta Pastoral o seguinte fato:

Tanto em São Félix, como em Santa Terezinha trabalhavam, vinculados a Prelazia, leigos brasileiros: no

ensino ginásio, primário e alfabetização, nas Campanhas Missionárias, na catequese e na promoção humana. Em São Félix este ano (1971) os leigos universitários são cinco. [...]. No primeiro período de nossa chegada à missão, percorremos quase todo o território, em repetidas viagens e visitas, por água com muita frequência. Sertão, beiras dos rios e povoados. (CASALDÁLIGA, 1971, p. 37.)

Além dos leigos, havia também a presença de estrangeiros, que compunham os agentes pastorais. A presença do leigo foi fundamental, pois os mesmos desempenharam importantes funções na estrutura eclesial da Prelazia, tendo em vista o reduzido número de religiosos quando consideramos a área que ocupava. Em uma entrevista, à revista do *Instituto Humanitas*, da UNISINOS, Leonardo Boff proferiu acerca da questão de uma teologia cada vez mais pública:

Estimo que os leigos devam mais e mais assumir a tarefa da teologia e mais ainda, de salvaguardar a herança de Jesus, contra a mediocrização a que está sendo submetida por uma política vaticana mais carnal do que espiritual, mais centrada no poder, que no carisma, mais eclesiocêntrica do que reinocêntrica. Eles, como leigos, não estão ao alcance das instituições de vigilância dos órgãos doutrinários do Vaticano. E a maioria está dentro das universidades do Estado e por isso gozam da proteção da liberdade acadêmica e das leis, pois o Vaticano passa por cima até dos direitos mais comecinhos quando quer salvaguardar seus interesses. Houve épocas no começo da Igreja nas quais quase todos os bispos viraram hereges nestorianos. Foram os leigos que salvaram a ortodoxia cristológica e mariológica. Talvez hoje estejamos enfrentando situação semelhante (REVISTA do Instituto Humanitas Unisinos, 2007, p. 28, Edição 214).

O papel dos leigos nesse espaço, destacando como mantenedores do legado de Jesus, tendo em vista, o abuso do poder de mando por parte da hierarquia do Vaticano. Os leigos não vinculados a nenhuma instituição, são vistos com destaque ao assumir a tarefa da teologia.

Ao se tratar das visitas feitas no espaço da Prelazia em um primeiro momento, para administrar os sacramentos, auxílio e socorro na área da saúde, prevenção entre outros, por Casaldáliga e sua equipe pastoral, podemos destacar que são momentos críticos e difíceis. No início, os deslocamentos de um povoado para outro eram fadigosos. Entretanto, se fazia necessário, pois assim se dava o conhecimento da realidade e se traçava o perfil de trabalho a ser executado, ou seja, um plano de ação pastoral para a região. Para Casaldáliga, evangelizar é viver e anunciar o Evangelho com jeito humilde e paixão, buscando o Reino na terra, na esperança *do definitivo*. *Isso se dá nas práticas da catequese, dos sacramentos, da pregação, do testemunho pessoal e comunitário. E visa transformar a realidade injusta em um mundo novo, onde todos terão vida em abundância.* (GONZAGA, 2005, p.218).

No que concerne à função da religião frente à realidade social em mudança, Camargo salienta:

Importa saber se, a par de suas funções tradicionais de conservação do *status quo*, há indícios de que potencialidades das religiões venham exercer influência significativa no processo de mudança social brasileira (...). Somente cuidadosos estudos empíricos poderão demonstrar se a tomada de consciência, por via religiosa, será capaz de inspirar a participação mais ampla da população no delineamento de soluções econômicas, sociais e políticas do país. (apud FONTOURA, 2005, p.55).

Acerca do exposto, apontamos para a ativa participação da população local no esforço da transformação, da mudança, uma busca incessante da libertação das amarras da sociedade, que afligiam os estratos sociais mais frágeis. E o papel protagonista da Igreja junto à população mais vulnerável. Realçamos aqui, que a base dessa Igreja era a Teologia da Libertação, conhecida, grosso modo, por a sua participação ativa na esfera política, e não somente no campo religioso.

O mesmo autor aponta para o catolicismo internalizado, tratado aqui na nossa pesquisa, identificado como aquele que proporciona ao indivíduo percepção explícita e consciente dos valores religiosos, diferente do catolicismo tradicional, no qual há uma ausência de explicação não romanizada. Evidenciamos a sua concepção acerca do catolicismo internalizado, as suas funções:

Modernização – representa o mais significativo aspecto de re-avivamento católico. Deixando de constituir obstáculo a mudança social, a religião passa ativamente a recomendar novos padrões de comportamento, legitimando dessa forma modos de viver modernos.

A Função contestatória põdo em questão a compatibilidade entre as exigências da ética cristã e situações humanas ligadas à estrutura sócio- econômica do país, coloca em plano axiológico prioritário a necessidade de profundas alterações na organização social.

O catolicismo denominado tradicionalista tende a valorizar a religião e a sociedade do passado, idealizadas como perfeitas. Essa forma enfatiza conseqüentemente, o retorno a modalidades tradicionais, “isentas das corrupções do presente”. (CAMARGO *apud* FONTOURA, 2005, p.59).

Esse catolicismo internalizado reflete uma ruptura de um modelo de Igreja conivente com o Estado, oferecendo à sociedade, por meio, sobretudo, da sua função contestatória, um discurso e uma prática voltados para a transformação social.

Embasamos-nos em estudos de Gonzaga, que estabelece a atuação da Prelazia em cinco períodos distintos. O primeiro identificado como “*assombração e resistência*”, que vai de 1968-1974, que se caracteriza pelo conhecimento do espaço, que ocasionou uma impressão forte, pelos fatos vistos na Prelazia. Período em que Dom Pedro Casaldáliga mais a equipe pastoral passam a ter ciência das atrocidades ocorridas. Neste momento, a prática das desobrigas era comum. Com efeito, citamos uma fala de Casaldáliga, que ilustra muito bem, esse primeiro olhar para a região: “*Quando cheguei aqui, a primeira coisa que vi foram os corpos de quatro crianças mortas, que deixaram na porta da minha casa [...] Quatro meninos mortos, colocados em caixas de sapatos, essas foram as boas-vindas que recebi.*” (ESCRIBANO, 2000, p.11).

Segundo período: “*organização do povo*”, 1974-1980. Período desfavorável para a Igreja colocar em exercício a suas ações, mesmo assim, não houve uma brandura nas suas práticas. A equipe pastoral aumenta significativamente, unida pelo mesmo ideal de uma evangelização a partir dos pobres, cuja linha havia sido traçada pelos bispos latino-americanos em Medellín, enfrentou os mais diversos desafios, na defesa dos posseiros, indígenas e peões.

Terceiro período: *participação na administração política*, 1980-1990, Gonzaga descreve que neste momento as circunstâncias foram proporcionando um ambiente propício à candidatura de pessoas ligadas à Prelazia, seus agentes. A experiência em administrar trabalhos comunitários, o processo

de democratização do país, os políticos populistas e aproveitadores da região, fatos, que contaram para a indignação e insatisfação por parte da grande parcela da população, tudo isso há de se levar em conta para entender esse acontecimento inédito de Igreja no Brasil. Os agentes perceberam que o único caminho para mudar o sistema da política vigente, colocando pessoas ou grupos de pessoas que estivessem nesse compromisso com o povo, contra o sistema de exploração que havia na região.

Acerca desta questão a Comissão Representativa da CNBB em 1975, declara: *à Igreja cabe uma tarefa de ordem estritamente educativa, ao nível da consciência, de modo a capacitar o cidadão ao exercício livre, consciente e responsável do seu dever democrático. Não compete à Igreja optar por este ou aquele partido político, indicar este ou aquele candidato.* (CNBB *Apud* MAINWARING, 1989 p. 188).

Quarto período: *“prática de suplência”* 1990-2001, recuando da participação político-partidária, a Igreja deu-se a prática de suplência, sem querer deixar de lado sua persistência em defesa dos pobres e excluídos, sempre numa perspectiva latino-americana. Nesse momento a Prelazia não teve a participação direta nos partidos políticos e nas administrações públicas, como vinha acontecendo, mudando assim, suas vias de ação.

Quinto período: *“transição episcopal”* 2001-2005, marcado pelo afastamento de Dom Pedro Casaldáliga do comando da Prelazia, para tanto, foi elaborado um manual que assegurasse a sua estrutura construída, no decorrer de sua história. A título de informação, Casaldáliga proferiu acerca da importância das linhas pastorais: *“Depois de vários anos de experiência, acabamos de aprovar o ‘Manual da Prelazia de São*

*Félix do Araguaia: objetivo, atitudes, normas'. Uma espécie de diretório espiritual e pastoral, breve, porém denso, que recolhe o objetivo da nossa Igreja, as atitudes maiores que devemos cultivar e uma série de normas que configuram a estrutura e a ação desta Igreja Particular de São Félix do Araguaia. O manual norteia as ações da igreja, e ainda, localiza-se dentro das normas oficiais da Igreja, da CNBB e das conferências episcopais latino-americanas. A Prelazia busca responder às exigências de três princípios que tem buscado potenciar: “A vivência comunitária, a co-responsabilidade de todos e a subsidiariedade”. (GONZAGA, 2005).*

Tendo em vista, as cinco fases, podemos destacar que foram momentos distintos, mas que ao passar de uma fase para outra, vinham acompanhadas de melhorias, e de uma articulação mais envolvente entre a pastoral e a população.

Desde a chegada de Dom Pedro Casaldáliga na região até a sua aposentadoria, foi um período, que contou com um enorme avanço em se tratando da área da saúde, educação, infraestrutura da região, melhoramento na qualidade de vida das populações tradicionais. Trazendo esclarecimento acerca da condição de vida dos peões, posseiros, trabalhadores sem terra e das etnias indígenas, o esforço de uma libertação das condições vividas, consideradas impróprias, degradantes, além de ser caracterizada como uma dessemelhança escancarada.

Diante de todas as atrocidades ali presentes, bem como, as denúncias de trabalho escravo, abuso de poder, pistolagem, mandonismo entre outras arbitrariedades, podemos afirmar que houve grandes melhorias. Destacamos ainda para a identidade que se criou desta Igreja, engajada, militante, unida com os estratos sociais mais vulneráveis, características que foram materializados e divulgados através dos Murais da Libertação,

como em panfletos, e o jornal da Prelazia - Alvorada - e até os eventos promovidos pela Prelazia, sempre destacando essa identidade de uma Igreja engajada e militante. Dom Pedro Casaldáliga sofreu represálias, sendo perseguido *ad extra* pelos militares (tentativas de expulsão do Brasil do ‘bispo comunista’) e *ad intra* (pelos setores mais conservadores e refratários da Teologia da Libertação, no Brasil e em Roma, destacando aqui, durante os anos 1980 no papado de João Paulo II, a atuação do cardeal Joseph Ratzinger (Papa Emérito Bento XVI), na época à frente da Congregação para a Doutrina da Fé). (VALÉRIO, 2007, p.109).

O agravamento do quadro deu-se com a publicação da *Carta Pastoral* identificada como o documento mais importante e polêmico escrito por Casaldáliga, na qual o mesmo denunciava à violência, o trabalho escravo, à luta pela terra, a ocupação desordenada da Amazônia, a luta dos povos indígenas, a destruição do meio ambiente, ou seja, a injustiça generalizada na região do Araguaia.

Em setembro de 1970, D. Pedro fez uma denúncia de trabalho escravo intitulado “Feudalismo e Escravidão no Nordeste de Mato Grosso”, onde descrevia a situação dos trabalhadores da região, caracterizada como servidão feudal, trabalhadores que são sujeitos a trabalho degradante. Essa denúncia foi incluída na Carta Pastoral, que foi publicada em 1971, que também é identificada como “O Grito da Igreja da Amazônia”.

Retiramos desse documento a seguinte passagem, por ser ilustrativa do quadro vigente na região:

Enquanto isto, a população, primeira desbravadora da região, ocupando áreas das quais freqüentemente é expulsa, pois na hora menos pensada aparece o assim

chamado "tubarão", dono das terras, que quer fazer valer o seu título de propriedade, como veremos detalhadamente mais adiante, todas as terras deste imenso Nordeste mato grossense já estão vendidas. Mesmo as que pertencem ao Parque Nacional do Xingu. Por isto a esperança do povo por um pedaço de terra é quase nula, tendo em vista que o mesmo decreto presidencial declarando "indispensáveis à segurança e desenvolvimento nacionais" faixas de 100 quilômetros de todos os lados das vias Amazônicas (entre as quais estão citadas a BR-80 - Trecho Araguaia - Cachimbo, e a BR-158 - Trecho Barra do Garças- S. Félix) (cf. O Estado de São Paulo 30/3/71) se refere unicamente a terras devolutas, o que na região não existe (1970) (grifo nosso).

O religioso, em depoimento prestado a Escrivano (2000, p.28) afirma que só lançou a Carta Pastoral no dia em que foi consagrado Bispo, pois, na condição de mero padre ou morador da região, sua fala não teria credibilidade e não causaria o impacto que teve, além do risco de ser facilmente eliminado por contrariar interesses locais poderosos.

A divisão da Igreja pode ser evidenciada quando referimos as pressões da Nunciatura Apostólica através de Dom Sigaud, arcebispo de Diamantina, que acusou publicamente Dom Pedro e Dom Balduino de serem comunistas. (ESCRIBANO, 2000, p.45).

Naquele contexto, muitos religiosos foram assassinados, merecendo destaque o Padre João Bosco Bournier, que foi assassinado em Ribeirão Cascalheira. Vale referir, que na época da morte do padre o município era denominado Ribeirão Bonito. O nome mudou depois para Ribeirão Cascalheira. As perseguições ao bispo e a equipe pastoral foram várias:

As calúnias, as ciladas, os riscos de morte; as invasões da casa e arquivo do bispo, e de tantas outras cartas de toda a região; as prisões, maus tratos e torturas sofridos por tantas pessoas do povo, por padres e outros colaboradores de Dom Pedro; a prisão domiciliar do bispo e o inquérito a que ele foi submetido pela Polícia Federal, com 16 horas de interrogatório; as dificuldades e pressões de todo tipo a que certas autoridades do Exército, da Segurança, do Ensino e da Saúde vêm colocando no trabalho da Prelazia, fechando ambulatórios, impedindo lecionar, proibindo o atendimento aos índios, e até ameaçando de prisão a quem participasse de reuniões, encontros e celebrações organizados pela Prelazia. (Equipe Pastoral, Apud GONZAGA, 2005, p.61.)

Ainda na condição de Bispo, Casaldáliga correu risco de morte muitas vezes, tendo sido acuado e ameaçado por jagunços a mando dos grandes proprietários da região contrariados com a sua pregação. Uma declaração, um peão da Companhia Bordon relata o seguinte episódio:

“Boca Quente”, no dia 1º de outubro, me pediu para matar ao Pe. Pedro, e para isso ele me daria um milhão, revolver 38 e passagem para aonde entender. E outra vez, no dia 5 de outubro, me pediu insistentemente de matar ao Pe. Pedro; e se eu descobrir ele, me mataria. (Declaração assinada pelo peão na data de 30/10/1971.).

A publicação do relatório sobre a escravidão na região e a possibilidade do Vaticano sagrá-lo bispo, fez com que seus opositores tentassem eliminá-lo. Ainda que a trajetória de vida de Dom Pedro, como Bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia, tenha sido marcada por enfrentamentos de diferentes naturezas, é possível afirmar-se que o mesmo se consolidou como uma das mais importantes vozes da região e, principalmente, da população desassistida, sendo reconhecido

internacionalmente por sua atuação junto a indígenas e camponeses.

A violência contra a Igreja vinha tanto de círculos privados como do Estado. Em 1971, a Associação dos Empresários da Amazônia tentou impedir que Dom Pedro fosse consagrado bispo, apelando ao núncio apostólico. Tendo falhado em sua tentativa, tentaram colocar as agências de segurança do Estado contra ele. Em fevereiro de 1972, a AEAA declarava oficialmente que a Igreja era um foco de agitação e responsável por conduzir camponeses a rebelião. No início de 1973, um grande fazendeiro, conhecido pelo uso de violência contra os camponeses, iniciou uma campanha difamatória contra a Igreja. (MAINWARING, 1989, p.112).

Através da pesquisa empírica, resultante da observação direta participante, percebemos que a figura de Dom Pedro Casaldáliga é muito respeitada ainda hoje na região, mesmo com a Prelazia diante de uma nova supervisão, a proeminência na figura de Dom Pedro Casaldáliga, falecido em agosto de 2020.. Sua residência, com um ar simples e humilde é o espaço onde recebe pessoas do mundo inteiro, pesquisadores, professores, estudantes, que vão à procura de informações, fazem entrevistas, levantamento de dados, tendo em vista, a importância deste bispo para a região, além de ser o ícone da Teologia da Libertação na América Latina. Destacando ainda, que a casa está sempre de portas abertas para receber a todos, hospedando na sua residência moradores e grupos indígenas da região adjacente, que vão para São Félix resolver pendências e até mesmo pessoas, que não são da região.

A Igreja local proclamava a possibilidade de uma sociedade mais justa e igualitária de tal sorte a mobilizar a comunidade, que passa a perceber-se de outra forma,

valorizando sua trajetória, experiências, crenças e valores.

A Prelazia age em comunhão com a Igreja do Terceiro Mundo e, por causa do Evangelho e interpelada pela realidade local, opta pelos oprimidos e, em consequência, define a sua pastoral como evangelização libertadora. [...] A Prelazia tem como objetivo desencadear e acelerar, no povo da região, o processo de libertação total [...]. (CASALDÁLIGA 2005, p.107.).

A Equipe Pastoral da Prelazia em um primeiro momento se deparou diante da alienação dos estratos sociais mais vulneráveis, procurou procedimentos para uma libertação nos seus aspectos elementares. A alienação era no sentido de um alheamento político, social e econômico. Na Carta Pastoral, acerca desta questão, Casaldáliga aponta para esse mote, subsidiado em uma pesquisa feita em São Félix, que obteve os seguintes dados:

[..] 42% ignoram o nome do prefeito; 80% do governador, 79 % o do Presidente da República. À pergunta “o que acham dos políticos?”, 33% responderam que “não conhece esta gente, não se preocupa com isto, não tem opinião formada, não tem paixão por isso”. Não se fala, porque nunca se pode falar; porque as represálias – da política local, dos mandachuvas das fazendas, dos poderosos na política ou no comércio – são automáticas. “Pobre não tem vez”. “Peão não é gente”. “É fuá desse povo” (CASALDÁLIGA, 1971, p.10).

O grupo pastoral tem como prioridade desenvolver a consciência crítica nesses moradores, um processo de libertação total dessas amarras. Diante dessa citação, que se encontra na Carta Pastoral, Dom Pedro lança um olhar acerca da atuação ou

a falta de atuação desses moradores na sociedade, em relação aos cumprimentos dos direitos e deveres, do afastamento das esferas que compõem a sociedade e que reflete na vida de cada cidadão. A equipe pastoral trabalhou em torno da conscientização dessas pessoas, a importância da participação ativa de cada cidadão, em um processo de desalienação.

Merece destaque o tratamento despendido às populações indígenas, que ficaram livres para manifestar seus credos, não havendo qualquer processo de evangelização que tentasse demovê-los desses princípios. Cumpre salientar, que essa postura, em que pese ser majoritária, não foi aceita e seguida por todos os missionários católicos. Com efeito, uma das linhas de força reside no compromisso com a população mais pobre, vale lembrar, que:

Esse é um terreno no qual os cristãos multiplicam generosamente os contra- testemunhos: freqüentemente confundimos fazer o voto de pobreza com uma vida pobre, a posse do necessário com uma cômoda instalação neste mundo, os instrumentos de serviço com os meios de poder. Impõe-se uma revisão honesta e lúcida, que acabe com o desajustamento entre pregação e testemunho. Viver coerentemente uma Igreja que não apenas esteja aberta aos pobres, mas também que seja ela própria pobre, mudará substancialmente a fisionomia atualmente apresentada pela comunidade cristã. (GUTIÉRREZ, 1984, p. 55.).

Escribano (2000, p.85) assegura que uma das principais contribuições que Dom Pedro Casaldáliga deu à Igreja Católica do Brasil foi o impulso à criação de comissões mistas de religiosos, camponeses e índios, para a resolução dos conflitos de terra e organização dos indígenas. Esse religioso foi um dos principais promotores do CIMI e também da CPT duas

organizações tidas como referência na organização dos camponeses e dos índios, disponibilizando inclusive auxílio técnico e subsídios financeiros que não existiam. São órgãos que surgem a partir da Teologia da Libertação, com o propósito de apoiar o homem do campo e os indígenas, e têm a finalidade de combater as injustiças.

A missão da CPT: “[...] quer ser uma presença solidária, profética, ecumênica, fraterna e afetiva, que presta um serviço educativo e transformador junto aos povos da terra e das águas, para estimular e reforçar seu protagonismo”<sup>7</sup> A CPT se transformou em uma referência política fundamental como um espaço de resistência ao processo de expropriação das populações rurais e denúncia dos conflitos agrários daí recorrentes.

O CIMI foi criado por Dom Pedro Casaldáliga, Dom Tomás Balduino - Bispo de Goiás- entre outros, no ano de 1972. Três anos depois surgiu a CPT durante o Encontro de Pastoral da Amazônia, convocado pela Conferência (CNBB), e realizado em Goiânia (GO). Dom Pedro Casaldáliga denunciava a carência material e espiritual da população do Araguaia, bem como o monopólio da terra, num esforço de auxiliar os segmentos sociais mais vulneráveis a demandarem e construir uma realidade mais favorável. Naquele contexto as denúncias acerca da estrutura fundiária da região ganharam centralidade, visto que era identificada como a principal causa das injustiças recorrentes na Prelazia e no seu entorno. *Com uma prática pastoral sensível e totalmente dedicada aos pobres da região, a missão da Prelazia vai caracterizando-se, concretamente, como de fronteira, por constituir-se de agentes estrangeiros e por ser umas das raras instituições locais capazes de relacionar-se com o resto do mundo.* (RODRIGUES

& MENEZES, *Apud* BOFF 2001, p. 22 -23).

Os propósitos da Teologia da Libertação e a ação desses religiosos encorajavam as pessoas a pensar alternativas para aquela situação. Naquela conjuntura, em meados da década de 70, houve uma tentativa do Vaticano de conter a atuação dos seus membros, especialmente pela natureza dos interesses em conflito na região (grandes proprietários, empreendimentos agropecuários, governo federal e estadual, entre outros). Desde Puebla, houve ações do Vaticano para reduzir e, em alguns casos, neutralizar a influência da Teologia da Libertação na América Latina. Na conferência de Puebla, a Igreja Católica da América Latina faz uma opção preferencial pelos pobres. Assim, fala Muñoz:

Esta Igreja real, palpável, com seus quadros e organizações, aproximou-se e está se aclimatando ao mundo popular. Não só trabalha para os pobres e com eles, mas, trabalha para o mundo popular. De fato, os pobres na América Latina não são apenas uma imensa soma de desvalidos. Eles configuram um mundo (*apud* FARIA, 2002. p 138.).

Nesta relação de Igreja dos Pobres, como é reconhecida essa vertente da Teologia da Libertação, apoiando os grupos populares e no esforço de uma redenção quanto no social e político deste segmento, a Igreja e o povo na caminhada para a libertação, tendo em vista, queos esforços deste grupo são nestes âmbitos.

Em outra vertente, podemos perceber a figura de Dom Pedro Casaldáliga, comoimigrante, o qual veio da Espanha para o Brasil, para um lugar que até então era desconhecido para o

mesmo. Ele vinha de outra cultura, de outra nação. Assim como Maximino Cerezo Barredo - O artista que elaborou os Murais da Prelazia, conhecido como o pintor da Libertação - também de origem espanhola, que certamente teve influência sobre as formas de ver e agir perante as dificuldades e injustiças sociais por eles aqui encontrados. *Que os evangelizadores não tenham medo de anunciar a salvação libertadora de Jesus, anunciando-a com alegria, mesmo que no sofrimento, ariscando a própria vida pelo reino* (Paulo VI, 2001, p 113.). Fez-se missionário além-fronteira, em terras do Brasil, onde a lei estava para a injustiça e a Igreja era a única instituição que poderia estar a favor dos injustiçados.

Vale destacar ainda, que Cerezo Barredo é sacerdote, missionário claretiano, nascido em Villaviciosa, Astúrias, Espanha, em 1932. Acerca da sua formação acadêmica, podemos citar uma sucinta passagem de um documento:

[...] al mismo tiempo que estudiaba Bellas Artes en la Academia San Fernando de Madrid especializándose en técnica mural com López Villaseñor frecuentó em los años 60 los círculos de arte sacro europeos de vanguardia. Finalizados los estúdios, ejerció la docência em facultades claretianas y em la misma Academia San Fernando donde se le ofreció la cátedra de “Arte Sacro”. En estos años se mantuvo siempre activo em la realización de murales em colegios e iglesias de España, Francia y Filipinas. (Jornal Ave Maria Fevereiro de 1992)

Considerado o pintor da libertação, com inúmeras obras de pintura e desenho, espalhadas pelo mundo – Lima, Chicago, Panamá, Lisboa, Equador, Peru, Filipinas, Suíça, entre outros - afora em murais, ilustrações de livros e revistas, séries temáticas, azulejos, vitrais, cartazes, entre outros, destacando ainda que é:

Artista y teólogo de imágenes y colores, resalta por su capacidad de transmitir la verdad del Evangelio a través de su inmensa producción artística. Em realidad, Mino es um metódico artesano, um gran narrador que se há dedicado a contar em más de 200 murales y cerca de mil ilustraciones, sin citar los espacios sagrados diseñados y sus cuadros como otros médios habitualmente utilizados por El, cómo Dios salva y acompaña a su Pueblo (Jornal Ave Maria Fevereiro de 1992).

[...] trabajando estrechamente con el Movimento de Arte Sacro junto com otros artistas de su generación como Carlos Muñoz de Pablo y Quico Argüello. En la década de los sesenta nace una estrecha relación fraterna y de amistad com Pedro Casaldáliga, colaborando com El em la publicación mensual Iris, revista de Testimonio y Esperanza, junto com Teófilo Cabestrero, Rufino Velasco y Fernando Sebastián y otros miembros del consejo editorial (Jornal Ave Maria Fevereiro de 1992).

Diante do exposto, destacamos que as figuras que deram visibilidade para a região do Araguaia são estrangeiros, Dom Pedro Casaldáliga e Maximino Cerezo Barredo, ambos espanhóis, mas que se adaptaram à America Latina de maneira bem rápida. O pintor da Teologia da Libertação com inúmeras obras espalhadas pelo mundo, uma arte militante, de caráter popular.

No que tange ao número elevado de publicações de autoria de Casaldáliga, que desde cedo se dedicou à escrita, além de obras literárias, dirigiu em Madri a revista Íris, e por ser empenhado nesse ofício foi apelidado de “Pedro Palavra”. Esta experiência e gosto pelas letras, pela escrita, pela palavra e pela documentação serão fundamentais para, na Prelazia, posteriormente, montar todo acervo documental que lá existe,

em uma região drasticamente marcada pelo analfabetismo. (GONZAGA, 2005, p.193). Deve-se ainda referir o fato de Dom Pedro Casaldáliga ter uma preocupação recorrente em registrar, arquivar e dar publicidade ao que ocorre na região, vale destacar ainda, que essa prática foi uma constante em sua vida.

Constituiu-se dentro da própria Prelazia e ganhou difusão através de suas atividades pastorais (como os teatros populares que percorriam toda a região), celebrações litúrgicas (como a *Romaria dos Mártires da Caminhada*), da agenda latino-americana mundial, mas também graças às publicações da Prelazia, viabilizadas ora pela Editora Vozes (na qual predominavam os teólogos da libertação em seu Conselho Editorial até meados dos anos 1980 com fortes ligações com a Prelazia e o próprio Casaldáliga), ora por instituições parceiras da Prelazia como o CEDI, Centro de Pastoral Vergueiro, CPT e CIMI. (VALÉRIO, 2007, p. 91).

Apontamos também para a questão da comunicação, que desde o início foi levada muito a sério pela equipe da Prelazia, meio pelo qual se dava a prática da evangelização.

Casaldáliga e os grupos pertencentes à comunidade foram documentando e arquivando os fatos importantes. Suas circulares, sempre de caráter pastoral, mas fazendo referência aos mais variados assuntos, foram se tornando um estímulo e, anualmente, esperadas por toda a Igreja da Libertação latina americana. “Temos espalhado circulares, para dentro e para fora da Prelazia. Temos dado bastante valor às rádios, na medida do possível. Inclusive, temos incentivado a criação de rádios comunitárias que têm sido perseguidas, fechadas, abertas de novo.” (CASALDÁLIGA apud GONZAGA, 2005, p.266). Desta forma, é disseminada a memória e identidade da Prelazia, difundindo a sua ação pastoral através de livros, informativos,

panfletos, cartilhas, livretos litúrgicos são escritos, caricaturados até desenhados de forma popular, direta e com mensagem clara, sobre os mais variados temas que compreendem a evangelização da Prelazia.

O (jornal) Alvorada, criado em 1970 e com mais de 250 números publicados, está com uma publicação bimestral de 1500 exemplares. Segundo o próprio Casaldáliga, é a publicação alternativa mais antiga do Brasil, conforme a informação do CERIS. Traz uma linguagem simples e se vale muito de fatos e ilustrações, principalmente do pintor Cerezo Barredo. Todas as atividades de evangelização da Prelazia têm, no Alvorada, um espaço importante para informação, divulgação e formação permanente, como a página de formação bíblica e saúde e educação, dois históricos problemas sociais da região. Pela divisão de suas páginas, pode-se notar a variedade dos temas tratados [...]. Em uma região, ainda marcada pelas carências sociais e pelas distâncias que dificultam a comunicação, o Alvorada faz-se significativo. É também distribuído em várias regiões do Brasil e em outros países. (GONZAGA, 2005, p.268).

Neste mesmo sentido, VALÉRIO (2007, p. 85) aponta para as publicações de Dom Pedro Casaldáliga:

Publicavam-se as poesias de Casaldáliga, passando por seus textos políticos e jornalísticos de denúncia sobre as questões de terra, pobreza, violência e trabalho escravo na região, até produções destinadas a um público mais regional como o cordel, os teatros, e as cartilhas utilizadas como ferramentas de interpretação e contextualização da Bíblia e da evangelização. É importante assinalar também a constante presença do *Alvorada*, o jornal da Prelazia, fundado em 1970 e o principal veículo de publicação das atividades da Igreja e

dos acontecimentos da região. Todas essas publicações contribuíram de certa forma, em maior ou menor grau, para que a versão da história do Araguaia propalada pela Prelazia viesse a se tornar hegemônica.

Casaldáliga colocou seu dom poético a favor daqueles que sempre defendeu, no Brasil e na América Latina: sertanejos, povos indígenas, negros, marginalizados, pobres do Evangelho, vítimas das injustiças provindas do egoísmo humano. São inúmeras as suas obras que abordam esses temas. São poesias, poemas, autos, músicas etc. Muitas das quais traduzidas em outras línguas. Embora fale de tantas desgraças humanas, é um poeta esperançoso. “Dizem que a esperança é a última que morre. Para mim a esperança não morre” (PORANTIM, 2004, p.4).

Contudo, as ações evangelizadoras colocadas em prática na região da Prelazia, tiveram encarnada em um único perfil: alimentaram-se da espiritualidade de seu pastor, que é a mesma espiritualidade da Teologia da Libertação, de caráter ecumênica e macro-ecumênica, martirial, inculturada, pascal e sempre na perspectiva do Reino. Lembrando ainda que a estrutura da Prelazia é a comunidade e todos os membros da Igreja, o básico da macro- estrutura da Prelazia está formado nos moldes da organização dos conselhos locais, células- fundamento de toda a sua vida pastoral, eclesial. Esses conselhos, atentos à vida da Igreja e em sintonia com toda ela, são motivados pela fé e estão a serviço do Reino, como Igreja democrática, transformando para melhor a realidade onde vivem.

É um Conselho de iguais – não há chefes, nem presidente. Há sim, um coordenador que vai ajudar a animar os companheiros. Não vai resolver nada sozinho, mas junto com os demais. 2. É um Conselho vivo de pessoas ativas, conscientes, responsáveis que sabem que

todos somos Igreja, não só os padres, as irmãs. Por isso vai se preocupar com a formação da comunidade cristã e com toda a vida da comunidade. 3. É um Conselho Representativo das diversas atividades e funções que existem na comunidade: Grupos de reflexão, grupos de jovens, cultos ou celebrações, catequese, assistência aos doentes, defesa dos direitos humanos, etc. 4. É um Conselho que vai promover com força a ligação da Comunidade com a paróquia, a Prelazia ou Diocese, com a Igreja Universal para que a comunidade não fique isolada. 5. É um Conselho que vai se preocupar com todos os problemas do povo para que a comunidade seja mesmo luz, fermento, sal. 6. É um Conselho que vai se preocupar com a manutenção econômica da comunidade, com a participação de todos nesta manutenção. 7. É um Conselho que aplica em cada comunidade as normas da nossa Igreja, definidas particularmente na Assembléia do povo, na Representativa, etc. (GONZAGA, 2005, p 225).

Seguindo os preceitos das CEB's e da Teologia da Libertação, o conceito de hierarquia é ausente. Todos tinham o mesmo poder de atribuição e decisões no que se refere ao Conselho, o grupo, as comunidades partilhavam de uma mesma opinião e decidindo juntos davam o rumo para as situações.

Todo o trabalho pastoral da Prelazia, assim como toda a sua equipe tinham e têm a marca da defesa à vida, à alimentação, ao trabalho digno, à moradia, à terra, à justiça, enfim, à marca dos Direitos Humanos. 'O Direito mais Divino'(ALVORADA, 2001, p. 5).

Pedro é a razão de ser dessa luta. Foi ele o primeiro e o incentivador de todo esse trabalho. Isso até quem discorda da linha de trabalho pastoral da Prelazia concorda que ele foi e é importante na região. Para ele direitos humanos são os direitos mais divinos. Ele é

um símbolo da luta pelos direitos humanos não só na Prelazia, mas no Brasil e fora daqui – aliás, é mais do que um símbolo, porque um símbolo é algo parado, e o Pedro continua atuante nessa luta. Ao se falar em trabalho escravo no Brasil, por exemplo, é preciso citar a Prelazia como a primeira instituição a denunciar a existência de trabalho escravo no Estado de Mato Grosso. (...) Portanto, é impossível falar de luta pelos direitos humanos no Brasil sem falar de Pedro Casaldáliga. (GONZAGA, 2005, p.275).

## **Considerações finais**

Ao final desse artigo pode-se evidenciar as condições da Prelazia de São Félix do Araguaia, que ainda ocupa uma área onde as condições de vida são precárias especialmente para as populações tradicionais, fato que vem mudando pela organização da população local e pela atuação da Igreja Católica, comprometida com os estratos sociais desfavorecidos, sendo a mesma uma frente ativa cuja atuação busca neutralizar a ação de grupos arbitrários, cuja atuação é marcada pela violência.

No estudo que por hora dá se encerra, objetivou-se contextualizar, problematizar e analisar a relação entre o Poder Público, a sociedade civil organizada e a Igreja Católica na Prelazia de São Félix do Araguaia, além de investigar a ação militante da Igreja, durante a política de ocupação empregada pelo Governo Militar no Nordeste do estado de Mato Grosso..

A Teologia da Libertação base da atuação da Prelazia de São Félix do Araguaia no período em tela foi importante no processo de conscientização e organização das populações

desassistidas, que se mobilizaram de um modo próprio, por meio de protestos e reivindicações, alterando sutilmente as repressões impostas pelo sistema naquele contexto, sendo que as marcas dessa atuação são perceptíveis até os dias atuais, de tal sorte que a figura do Bispo Dom Pedro, mesmo depois de sua passagem para a condição de Bispo Emérito e hoje depois de seu falecimento ainda é um elemento importante para a organização de fesa das populações tradicionais que existem na região, com especial destaque aos camponeses e indígenas em constante processo de tensionamento com os grandes empreendimentos agropecuários.

## Referencias

BARROZO, J. C. . Os Assentados e os Assentamentos Rurais do Araguaia. In: HARRES, Marluza Marques; JOANONI NETO, Vitale. (Org.). História, Terra e Trabalho em Mato Grosso. 1ª ed. Novo Hamburgo, RS e Cuiabá, MT: Editora UNISINOS; EdUFMT, 2009.

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. (mimeo).

\_\_\_\_. Murais da Libertação na Prelazia de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil. Fotografias: José María Concepción. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_, Pedro. Ameríndia, morte e vida. Petrópolis: Vozes, 2000.

\_\_\_\_. Cartas Marcadas. São Paulo: Paulus, 2005.

CARONE, Edgard. A República velha. São Paulo: Difel, 1975.

ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. São Paulo: Ed. Unicamp, 2000.

ESTERCI, Neide. *Conflito no Araguaia: peões e posseiros contra a grande empresa*. Petrópolis: Vozes, 1987.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. *Pisando fora da própria sombra: a escravidão por dívida no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2004.

FONTOURA, Márcio Magalhães. *Direções sociais e subjetivas no interior da Igreja Católica no Brasil um estudo comparativo entre CEB's e MRCC: Constituição de Novos Sujeitos Sociais*. São Paulo: PUC, 2005. Universidade Católica de São Paulo. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências sociais. São Paulo, 2005.

GONZAGA, Agnaldo Divino. *Anel de Tucum: a missão evangelizadora de Pedro Casaldáliga, bispo da Prelazia de São Félix do Araguaia*. Goiânia: UCG, Universidade Católica de Goiás, 2005. Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciências da Religião

GUTIÉRREZ, Gustavo. *A força histórica dos pobres*. Petrópolis: Vozes 1984

MARTINS, José de Sousa .. *Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano*. São Paulo: Contexto, 2009.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e Política no Brasil. 1916/1985*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MORENO, Gislaene. *Terra e Poder em Mato Grosso: política e mecanismo de burla (1892- 1992)*. Cuiabá/MT: EdUFMT. 2007

VALÉRIO, Escorsi Mairon. *Dom Pedro Casaldáliga: biografia e ensino de História*. In: JESUS, Nauk Maria de; CEREZER,

Oswaldo Mariotto; RIBEIRO, Renilson Rosa (Org.). *Ensino de História: trajetórias em movimento*. Cáceres/ MT: Editora UNEMAT, 2007.

## **FONTES**

CASALDÁLIGA, Pedro. *Uma Igreja da Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*. São Félix do Araguaia, 1971. (mimeo).

CASALDÁLIGA; BARREDO. *Murais da Libertação na Prelazia de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, Brasil*. Fotografias: José María Concepción. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

PRELAZIA DE SÃO FELIX DO ARAGUAIA. *Santuário dos mártires da Caminhada*.

Ribeirão Cascalheira/MT. 199?.(CARTILHA)

Jornal Alvorada. Ano 41 - Nº286 Março/Abril – 2011.

Folha De São Paulo 1/10/1981. Ano 61 Nº 19.174. In <http://acervo.folha.com.br/fsp/1981/10/1/2> Acessado dia 12/06/2011

Folha de São Paulo, 17/04/1980. Fragmento: Posseiro Denúncia Ameaças. Acesso 13/06/2011.

Jornal Porantim/CIMI - agosto de 2006 -. Entrevista com Dom Pedro Casaldáliga. Acesso 25/06/2011.

Livro de Canto da Prelazia de São Félix do Araguaia, 2008.

**Documentos do Arquivo da Prelazia de São Felix do Araguaia**

R08. 0.096 P1. 6

R08. 0.095 P23. 23

R08. 0.094 P4. 7

R08. 0.094 P3. 7

B 17.1.4.40 P 04.11

B17.1.4.4.7 P 12

B 17.1439 P 22 28

R 08.2.06 B P 1.4

R 08.0.094 P.3.7

R 08.0.00 6 P 1.1

R 08.3.01 P 1.2

R 08.0094 P3.7

R 08. 3.01 P 2.2

R 08.3.01 P 2.2

# COMUNIDADE CANÇÃO NOVA: UMA MARCA ESPACIAL NA HIERÓPOLIS DE CACHOEIRA PAULISTA, SP

*Jefferson Rodrigues de Oliveira  
Nelson Cortes Pacheco Junior*

## **Introdução**

O Vale do Paraíba Paulista considerado a terceira maior região de investimentos no estado de São Paulo, é uma região com uma concentração para uma variedade de análises e temas para os estudos acadêmicos, sejam eles científicos ou do senso comum. Como nosso interesse é científico, devemos ressaltar a importância histórica dessa região para o Brasil.

Localizada no interior do estado de São Paulo, o Vale do Paraíba Paulista é uma das regiões mais importantes e de destaque na economia paulista, apresentando crescimento econômico, político e populacional. Foi um dos primeiros locais de povoamento no Brasil, principalmente para os bandeirantes e tropeiros, que passavam pela cidade de Cachoeira Paulista para a chegada as minas no período colonial, até mesmo revoluções nacionais como a de 1932 (OLIVEIRA, 2015).

Um notável destaque dessa região era a produção de café, que durante muitos anos propiciou a formação de divisas para o Brasil, através das exportações desse produto, fomentado por grandes barões do café. Com o processo de declínio do café, o Vale do Paraíba Paulista passou por um processo de lapso e de queda em sua economia, onde muitas das cidades passaram a ser chamadas de *idades mortas*, conforme nos apresenta o famoso

escritor de Taubaté, Monteiro Lobato (1976). Esse nome apesar de parecer pesado, refletia a tragédia econômica na região através da diminuição / quebra de muitas fazendas cafeeiras, e nesse aspecto como ficaria a economia regional?

Atualmente a região pode ser classificada como apresentando importante expansão socioeconômica. Nela encontramos núcleos urbanos de expressividade nacional como São José dos Campos, município este que possui um destacado parque industrial, aeroespacial e tecnológico, abrigando empresas como a Empresa Brasileira de Aeronáutica S.A – Embraer, a refinaria de petróleo Henrique Lage (REVAP) da Petrobrás, entre outras multinacionais, além, de importantes centros de produção de conhecimento e engenharia como o Instituto Tecnológico da Aeronáutica – ITA, UNESP, UNIFESP, UNIP, UNIVAP, entre outras. Além de São José dos Campos, outras cidades possuem relevância na região como: Taubaté, Jacareí, Guaratinguetá, Aparecida e Cruzeiro.

Com uma população de aproximadamente dois milhões e 600 mil habitantes (IBGE, 2021), ressaltando a cidade de São José dos Campos com 737 mil habitantes, como a principal cidade do Vale, seguida de Taubaté – 320 mil moradores e, Jacareí com 237 mil. A região constitui-se de alto desenvolvimento econômico, atribuído a sua localização no eixo Rio-São Paulo, da Rodovia Presidente Dutra. Segundo as idéias de Felix (2005, p.13), as zonas urbanas, em sua maioria, estão distribuídas ao longo da rodovia, tendo suas origens na estrada de ferro que também geograficamente margeia o Vale. A região é altamente urbanizada, refletindo o seu processo de industrialização no contexto político e econômico.

É possível ressaltar que além de apresentar um *boom* industrial e um crescimento expressivo na demanda da construção, outros fatores indicam também, diferentes funções dessas cidades como capitais do turismo religioso / cidades da fé (figura 1), como: Aparecida (Basílica de Nossa Senhora Aparecida), Guaratinguetá (Casa e Igreja do Frei Galvão) e Cachoeira Paulista (Comunidade Canção Nova), que possuem formas simbólicas espaciais religiosas e juntas recebem em torno de 15 milhões de visitantes e devotos por ano (GUIA VALE DO PARAÍBA, 2021<sup>32</sup>).

Essas três cidades, acrescidas da cidade Lorena e Canas<sup>33</sup>, integram o *Circuito Turístico Religioso*. Tal Circuito Turístico Religioso representa, como em outros lugares do Mundo, um roteiro pré-estabelecido que possui parcerias, tais como: o SEBRAE-SP com as prefeituras das cidades envolvidas, Instituições Eclesiásticas, empresários e a sociedade local organizada. Com um objetivo de propor uma difusão desses lugares, proporcionando assim, um crescimento econômico com o aumento do número de peregrinos e turistas que visitam esses lugares, podemos observar um aumento de 2007 (SEBRAE-SP, 2007) para 2021 de 5 milhões de peregrinos, saindo de 10 para 15 milhões. Em geral visa uma integração regional.

---

<sup>32</sup> Site do Guia Vale do Paraíba, com informações turísticas e religiosas da região. Disponível em: <<https://www.guiavaledoparaiba.com.br/religioso>>. Acesso em: 31/12/2021.

<sup>33</sup> A cidade de Canas abriga a sede nacional da Renovação Carismática no Brasil.

Figura 1 - Circuito Turístico Religioso do Vale do Paraíba - SP



*Fonte: O autor, 2017.*

A cidade de Aparecida com a presença de devotos em peregrinação ao Santuário Nacional, em Guaratinguetá as peregrinações a casa do Frei Galvão, demonstram processos e estruturas espaciais diferentes. As cidades possuem características e funções econômicas diversificadas, principalmente esta última que possui função militar com a Escola de Especialistas de Aeronáutica (EEAR), comercial – setor de serviços e indústrias.

Historicamente deve-se ressaltar a região do Vale do Paraíba e os diferentes períodos econômicos ocorridos, destacando-se o período do café por ser de forte compreensão em nossa análise. A necessidade de expansão dessa produção ocasionou a destruição da Mata Atlântica presente no local e com alguns remanescentes na região, mas com características geradas pela ação do homem na natureza (FÉLIX, 2005). Tal ressalva é necessária ao histórico de Cachoeira Paulista.

A cidade de Cachoeira Paulista abriga as formas simbólicas espaciais religiosas da Canção Nova. É uma cidade que apresenta características singulares, diferente das duas anteriores, Aparecida e Guaratinguetá. A cidade não possui ainda outro viés econômico expressivo de produção após a decadência do café. Apresenta sim, o turismo religioso, como principal responsável pelo movimento crescente de sua economia.

Neste artigo, o principal foco será o município de Cachoeira Paulista, por ser a sede da comunidade Canção Nova. Vale ressaltar que o presente artigo, não abordará os impactos e transformações socioculturais na cidade, devido a pandemia da COVID-19, mas sim, as transformações que a cidade perpassou,

para sua atual transformação como uma Hierópolis (Cidade Santuário) Carismática (ligada ao movimento da Renovação Carismática Católica).

A cidade foi fundada no ano de 1780, por Manoel da Silva Caldas, e como cidade da região do Vale do Paraíba, foi fundada por bandeirantes e tropeiros, que avançavam para as Minas Gerais à procura de ouro e metais preciosos (FÉLIX, 2005). Ao optar por um breve histórico tornou-se necessário delimitar o espaço-tempo do lugar. Desta maneira nosso objetivo neste artigo é demonstrar que a cidade possui uma organização espacial fortemente marcada pelo homem que vivencia suas práticas religiosas na Canção Nova, tomando por base de destaque a dimensão econômica. Assim, a seguir iremos traçar as divisões em períodos históricos econômicos que Cachoeira Paulista perpassou, tomando por base inicial, o período econômico do café, em seguida o período de hiato econômico – decadência da produção do café, e o último período do crescimento religioso como produto de desenvolvimento urbano.

### **Comunidade Canção Nova: uma marca espacial de/em Cachoeira Paulista**

Cachoeira Paulista, sede da Comunidade Canção Nova encontra-se alocado na mesorregião do Vale do Paraíba Paulista e na microrregião de Guaratinguetá, no Estado de São Paulo. Encontra-se situado a uma altitude de 521 metros, possuindo uma população segundo dados do IBGE (2021) de 33 mil habitantes, com uma área de 287,80 km<sup>2</sup>.

A Comunidade Canção Nova, é considerada como uma das principais centralidades (MELLO, 1997) do município em função de sua importância turística, política, econômica, social e religiosa, é o cerne de um movimento religioso crescente na Igreja Católica Apostólica Romana – a Renovação Carismática Católica – RCC. Além da comunidade, podemos citar também o INPE – Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais construído no ano de 1970 e a Subestação de Furnas Centrais Elétricas, instalada no dia 19 de setembro de 1974 como centralidades.

Cachoeira Paulista tem como forte vocação econômica o turismo religioso e o ecoturismo, que vem sendo desenvolvido ao longo dos últimos anos. Segundo dados da prefeitura de Cachoeira Paulista (2021), “O turismo em Cachoeira Paulista é um dos segmentos que mais crescem no município, graças ao volume de peregrinos que anualmente visitam a Canção Nova”. Desta maneira, “seu patrimônio histórico e natural, aliado a um clima excelente e um povo cordial vem atraindo milhares de pessoas, de todas as partes do País, que desejam descobrir suas belezas, sua história e sua religiosidade marcante.

### **Fluxos econômicos do café em Cachoeira Paulista**

Cachoeira Paulista teve seu desenvolvimento de maneira acelerada no final do século XIX e primórdios do século XX principalmente com a instalação da Estrada de Ferro D. Pedro II, que gerou grandes modificações e transformações na pequena vila, até então chamada de Vila da Bocaina que teve um

florescimento econômico a partir do café<sup>34</sup> no Vale do Paraíba, produto que era a principal sustentação econômica (FÉLIX, 2005).

A Região do Vale do Paraíba e de Cachoeira Paulista foram áreas bem prósperas devido ao escoamento do café Paulista pela região. No final do século XIX e primórdios do século XX, o município começou a se desenvolver, o que possibilitou em uma aceleração do seu crescimento com a instalação da Estrada de Ferro D. Pedro II, que veio desencadear na pequena Vila grandes transformações estruturais. Nessa época, a população de Cachoeira Paulista era de 2.500 habitantes que, graças ao florescimento do café no Vale do Paraíba, tinha nesse produto a sua principal fonte de recursos econômicos. Segundo Félix (2005, p.33),

O auge do Ciclo do Café, por volta de 1840, trouxe muita riqueza para o fundo do Vale, como Bananal, São José do Barreiro, Areias e Silveiras. Nas fazendas, imperava o luxo que era ostentado por fazendeiros com suas cartolas, casacos, os bons charutos havaianos, os relógios de ouro apresentados nos coletes com suas grossas correntes à vista e muitos escravos no trabalho da colheita e plantio do café. O Café foi plantado nas fazendas em diversas cidades de todo o interior de São Paulo, abrindo clareiras,

---

<sup>34</sup> O auge do Ciclo do Café, por volta de 1840, trouxe muita riqueza para o fundo do Vale, como Bananal, São José do Barreiro, Areias e Silveiras. Nas fazendas, imperava o luxo que era ostentado por fazendeiros com suas cartolas, casacos, os bons charutos havaianos, os relógios de ouro apresentados nos coletes com suas grossas correntes à vista e muitos escravos no trabalho da colheita e plantio do café. O Café foi plantado nas fazendas em diversas cidades de todo o interior de São Paulo, abrindo clareiras, destruindo florestas para que o “ouro preto” despertasse mais depressa. (FÉLIX, 2005, p. 33)

destruindo florestas para que o “ouro preto” despertasse mais depressa.

Em 1871, os trilhos da ferrovia atingiram o povoado de Cachoeira Paulista, ligando-a a Barra do Pirai e Vargem, no trecho carioca. O prolongamento no território Paulista, que se iniciou a partir de São Paulo, tardou para atingir a região e, assim, o núcleo sediou nesse período, o comércio cafeeiro do médio-Paraíba. Posteriormente com a queda e a decadência do café no Vale do Paraíba, sofreu uma retração no seu progresso, reativado somente com a introdução da pecuária e mais tarde, com a implantação da Rodovia Presidente Dutra, ligando as duas metrópoles, São Paulo e Rio de Janeiro. Atualmente a antiga estação de ferro em Cachoeira Paulista, encontra-se abandonada.

### **Declínio econômico marcado pelo café e suas consequências**

O Brasil desde o período colonial veio passando por períodos econômicos diferenciados. Durante o auge do café, com a quebra da bolsa de Nova Iorque em 1929, e a crise que se espalhou no mundo, diversos barões do café, perderam suas produções. Antes uma região próspera e rica, passou a entrar em declínio e em um período de hiato, sem apresentar uma nova dinâmica econômica que fora agravada com a mudança dos trilhos da ferrovia, que prejudicou ainda mais o comércio na região (RIBEIRO, 2008).

O autor Fabio Ricci (2006) em seu artigo intitulado “A economia cafeeira e as bases do desenvolvimento no Vale do Paraíba paulista”, pontua a partir de uma linha de pensamento os motivos reais para a queda da produção do café na região do

Vale, conhecida anteriormente como região norte paulista, assim como o nascimento de um processo de desenvolvimento do Vale do Paraíba a partir deste, o que de certa maneira se diferencia um pouco do retratado na literatura, no que tange a queda econômica da produção do café no Vale. Segundo Ricci (2006, p. 25),

Para a região do vale do Paraíba paulista, denominada “região Norte” por Milliet, observamos que no início do terceiro quartel do século XIX apresenta o auge de sua produção, passando a vivenciar situação de declínio a partir do último quartel do mesmo século, caindo de 86,5% da produção total do estado em 1836 para 77,5% em 1854. A partir de então reduz sua participação para 20,0% em 1886, chegando a 3,5% em 1920 e ínfimos 1,7% em 1935.

A queda do período do café na região veio ocorrer de maneiras diferenciadas, onde nem todas as cidades do Vale, passaram pelo mesmo processo de decadência de maneira imediata, o que possibilitou a algumas cidades como São José dos Campos, Taubaté, Guaratinguetá, Lorena e Pindamonhangaba a fomentarem uma nova perspectiva e um novo viés econômico de desenvolvimento que surgiram com as primeiras indústrias a se localizarem na região, com destaque para as indústrias têxteis.

Outro fator que favoreceu a queda da produção no Vale do Paraíba foi à implantação de ferrovias que seguiam em diferentes frentes no estado de São Paulo, seguindo instalações de novas fazendas, assim como a demanda e mobilização de trabalhadores, principalmente os imigrantes para essas regiões de produção, acrescido a isto, Ricci (2006, p. 32), destaca que

A combinação desses fatores (custo de transporte reduzido, cafeeiros novos e com maior produtividade e mão-de-obra barata) possibilitou ao oeste paulista condições de produção contínua e consistente. Aliás, o transporte ferroviário foi o principal fator que viabilizou a interiorização da produção cafeeira, pois os custos de transporte por tropas de muares eram de tal ordem (chegavam a 50% do valor da saca de café) que impossibilitavam a expansão para o interior. Com a ferrovia, esses custos orçavam em 20% em média. (Cano,1990). Nesse contexto, virá a ferrovia no Vale do Paraíba paulista, que, como aponta Cano (1990), não serviu para a dinamização da produção cafeeira, já que a dinâmica do oeste paulista não se apresentava para a região, que possuía cafeeiros velhos, produção em queda e ausência de terras para a expansão da cultura.

Diferente de algumas cidades como citamos anteriormente, Cachoeira Paulista com a queda do café, viu sua economia decair, não conseguindo viabilizar outra atividade econômica que viesse servir de aporte para o seu desenvolvimento econômico comparado a outras cidades do Vale, como destaca Ricci (2006, p.32), apesar da queda econômica oriunda do café, “a chegada da ferrovia, em 1875-1877, facilitou o contato com as duas grandes capitais, Rio de Janeiro e São Paulo, incentivando novas atividades econômicas e expandindo o comércio da região”.

## **O recrudescimento religioso católico no lugar**

Ao analisarmos numa breve história o município de Cachoeira Paulista, podemos perceber as marcas da fé na

construção e (re) construção do/no espaço. Os peregrinos e turistas, na qualidade de agentes modeladores espaciais, imprimem no lugar uma nova ordem. O turismo religioso vem contribuindo para esse novo crescimento econômico. Com efeito, para melhor aprofundarmos essas ideias, tomamos como base a hierópolis de Porto das Caixas (ROSENDAHL, 2009), onde a manifestação do sagrado exige uma organização espacial diferente da anterior, somado aos peregrinos como agentes deste espaço, transformam o lugar a partir de uma experiência com o sagrado. Desta maneira a Canção Nova, inserida neste movimento renovador na Igreja Católica, imprime um novo tempo, uma nova organização espacial, uma nova busca pelo sagrado a partir de novas práticas religiosas. Rosendahl (2009, p. 57) nos revela que,

O Milagre marca o fim de uma fase e o início de outra na história de Porto das Caixas. As novas atividades relacionadas ao sagrado exigem um lugar no espaço e impõem uma nova arrumação para as coisas, uma organização do espaço diferente daquela que existia antes da hierofania. A devoção dos romeiros em Porto das Caixas também impõe um novo comando sobre o tempo. Estabelece-se o tempo sagrado, o tempo das festas.

O turismo que gera divisas para o município (PREFEITURA, 2021), é o *turismo religioso*. Pode-se reconhecer o,

O turismo religioso é uma forma de viagem na qual a motivação principal é religiosa. No entanto, podem ocorrer outras motivações, tais como curiosidade ou interesse cultural em compreender as manifestações tangíveis e intangíveis de determinada cultura religiosa. (...) *Turismo religioso* é aquele empreendido por pessoas que se deslocam por motivações religiosas e/ou para participação em eventos de caráter religioso. Compreende romarias, peregrinações e visitação a espaços, festas, espetáculos e atividades religiosas (DIAS, 2003, p.17).

O turismo se constitui em um dos principais geradores de receita. A centralidade religiosa exercida pela Canção Nova passou a ser realmente fixada a partir da década de 1980, quando o grupo social religioso chegou ao município. As funções urbanas foram fortemente vinculadas ao sagrado, como nos aponta Carlos (2007), Corrêa (1997, 1999), Mello (1997), Rosendahl (2003, 2009), Santos (2006) e Singer (1990).

Esta ressalva era necessária, pois no Recôncavo Baiano, no Recôncavo da Guanabara e em lugares do sertão nordestino ocorreram situações semelhantes. Um período de forte apogeu econômico seguido de um período de declínio, em que o lugar fica alijado do crescimento e depois um milagre, um santo milagroso, um fenômeno religioso devolve o prestígio a sociedade local e com reflexos econômicos à cidade em tela. Cachoeira Paulista consta dessa temática segundo nossas hipóteses históricas iniciais.

## **Religião e sua espacialidade: repetição da hierofania inicial**

Interpretar essa espacialidade é reconhecer as abordagens culturais na geografia pós-1980. Dentro dos estudos dos geógrafos da religião estamos destacando o conceito chave da geografia – o espaço. E na dimensão da cidade-santuário de Cachoeira Paulista e a comunidade Canção Nova. Formas, função e estrutura serão relacionadas na organização espacial como fonte teórica e empírica de estudos em nossa pesquisa. Na geografia cultural a manifestação espacial da cultura é questão central. O geógrafo analisa a configuração que determinada prática cultural imprime no espaço. Na geografia cultural pós-80 os rearranjos espaciais das manifestações culturais são privilegiados em suas formas e no tempo que ocorrem.

Os estudos realizados mencionando Büttner nos trazem a ideia de que “os geógrafos devem se tornar cientes da religião e seus efeitos através do aprendizado em outros ramos de estudos religiosos; só então, podem fornecer contribuições valiosas.” Desta maneira, para uma legitimação de uma pesquisa em religião, o pesquisador deve estar familiarizado com a religião a ser estudada. Esta relação ocorre pelo maior grau de entendimento que o pesquisador possui no perceber e no entender a relação com o ritual religioso que ocorre no lugar (ROSENDAHL, 2002, p. 15-16).

Lily Kong (1990), em seu artigo intitulado *Geography and Religion: Trends and Prospects*, nos traz que na geografia da religião assim como nas demais ciências que estudam a religião, as pesquisas ainda possuem embasamento em diversas ciências que se destacaram nesses estudos como a antropologia, a sociologia, a filosofia, a história entre outras, tendo uma

ligação de propagação a partir de autores clássicos com Eliade, Weber, Durkheim, Otto entre outros, que oferecem suporte a esses estudos.

Embora o estudo das religiões tenha despertado a atenção de um grande e sempre crescente círculo de estudiosos, a pesquisa tendeu a prosseguir sob as diversas rubricas da sociologia, antropologia, filosofia, história e, certamente, teologia. Clássicos que tiveram um impacto significativo no desenvolvimento do "pensamento religioso" surgiram das canetas de estudiosos que professam várias disciplinas diversas. Por exemplo, Weber (1904-5), Durkheim (1915), Otto (1917) e Eliade (1959) representam apenas uma amostra dos escritos multifacetados que moldaram muito do pensamento dos estudantes de religião. Estas diversas fontes ilustram amplamente, entre outras coisas, o potencial para o trabalho multidisciplinar (KONG, 1990, p. 2) – *Tradução nossa*.

Para Kong (1990) o campo de estudo do geógrafo da religião é vasto, e em seu artigo, verificamos uma abordagem histórica da relação entre geografia e religião, e que essa ligação vem desde períodos antigos, com os gregos. Ao longo dos séculos, as percepções acerca desses estudos foram variadas, passando desde um período de uma geografia cultural tradicional até os atuais estudos variados e plurais da nova geografia cultural. O pensamento de Klaus Hock (2010) como cientista da religião, se assemelha às abordagens realizadas por Lily Kong (1990), no que tange as relações entre geografia e religião, principalmente nas questões históricas, porém ele destaca que a “geografia da religião dedica-se de modo sistemático às relações entre a religião e o meio ambiente geográfico” (HOCK, 2010, p.183).

## A Espacialidade do sagrado e do não sagrado

Os estudos geográficos da religião, enfatizado pela perspectiva cultural tem por base o estudo/análise do *sagrado* e o *profano* em sua relação com a sociedade e o espaço a partir das dimensões de análise propostas por Rosendahl (2003), a *Dimensão Econômica*, a *Dimensão Política* e a *Dimensão do Lugar*.

A partir de Rosendahl (2008, p. 9), “como toda construção humana, o sagrado é dotado de uma espacialidade que se traduz por atributos próprios e está inserida na espacialidade humana geral”. Desta maneira a religião segundo a autora, “imprime uma ordem no espaço que, para os crentes, é marcada por momentos de transcendências, os quais a cada tempo sagrado os diferenciam, criando espaços e itinerários sagrados”. Nos estudos propostos por Rosendahl, o fundamental ao estudo das relações entre o sagrado e o profano.

O espaço sagrado constitui-se de duas áreas qualitativas fortes: um *ponto fixo*, marcado pela hierofania<sup>35</sup>, e um entorno impregnado do sagrado, onde se encontram os elementos necessários ao crente para a realização de práticas e roteiros devocionais. No espaço sagrado através de mitos, símbolos e ritos, o homem encontra-se com sua divindade (ROSENDAHL, 1997).

---

<sup>35</sup> “Termo proposto por Mircea Eliade (1962) para designar a manifestação do sagrado em objetos ou pessoas. A materialização do sagrado pode ocorrer em grutas, colinas, rios, pedras, árvores,... e que, simbolicamente, origina o lugar sagrado, consagrando o espaço, tornando-o qualitativamente forte, demarcado e diferenciado.” (ROSENDAHL, 2002).

O espaço sagrado apresenta três naturezas, podendo ser *fixo*, *móvel* ou *imaginalis*. Nos limites do espaço sagrado, localiza-se o espaço profano, onde não existirão interditos do sagrado. Ambos se atraem e, concomitantemente, se opõem, mas, nunca se misturam (ROSENDAHL, 2008). A relação entre estes é subjetiva. A passagem de uma área profana a um lugar sagrado se constitui, em alguns casos, pela prática do *sacra facere*, *fazer o sagrado*, através dos ritos devocionais de sacrifício. Sacra = sagrado; facere = fazer; fazer sagrado (ROSENDAHL, 2002).

Na compreensão do sagrado, o espaço sagrado validará uma vivência oposta ao espaço profano<sup>36</sup>. O primeiro possui valor existencial para o devoto: é o seu referencial, o cosmo, ponto de toda orientação inicial, *o centro do mundo*, no “recinto sagrado, torna-se possível à comunicação com os deuses; conseqüentemente deve existir uma ‘porta’ para o alto, por onde os deuses podem descer a Terra e o homem pode subir simbolicamente ao Céu” (ELIADE, 2008, p. 29). O segundo ocorre na ausência do *ponto fixo*, que qualifica a permanência do caos.

O espaço sagrado e o espaço profano estão vinculados a um espaço social de maneira que a ordenação do espaço requer sua distribuição entre sagrado e profano, onde é o sagrado que delimita e possibilita o profano. Sendo assim, esses dois

---

<sup>36</sup> “Constitui-se naquele espaço ao “redor” do espaço sagrado. Em relação ao espaço profano aplicam-se as interdições aos objetos e coisas que estão vinculadas ao sagrado, numa realidade diferenciada da realidade sagrada. Através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial, identifica-se o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano indiretamente vinculado. O comércio e o lazer, nas hierópolis, estão nos espaços profanos” (ROSENDAHL, 2002, p. 81).

espaços, se encontram em uma relação de *ideal e comum*, de *excepcional e cotidiano* (ROSENDAHL, 2008).

A partir dos estudos de Eliade (2008, p. 32), devemos ressaltar que o espaço sagrado nem sempre ocorre a partir de uma manifestação hierofânica, como no caso de muitas Hierópolis ou Cidades-Santuário como Lourdes, Fátima, Aparecida, Cachoeira Paulista, mas ele pode ser *criado* também através de um ritual de construção, ou seja, “na realidade, o ritual pelo qual o homem constrói um espaço sagrado é eficiente *à medida que ele reproduz a obra dos deuses.*” Ainda para Eliade (2008, p. 35), quanto à construção do espaço sagrado, devemos ressaltar que “não devemos acreditar que se trata de um trabalho humano, que é graças ao seu esforço que o homem consegue consagrar um espaço.” (ELIADE, 2008, p. 32).

Nesta afirmação de Eliade, encontramos a confirmação da questão central de nosso estudo. Vamos observar o ritual de construção de uma Hierópolis Carismática em Cachoeira Paulista, que diferente das outras hierópolis, além de se diferenciar quanto ao tipo de peregrinação e praticas religiosas como veremos posteriormente, o espaço sagrado, fora construído a partir de um ritual de construção, ou seja, um espaço construído não através de uma manifestação hierofânica, e sim a partir da prática religiosa de construção realizada por Monsenhor Jonas Abib, e o grupo social religioso do lugar no desejo de consagrar o espaço.

## Ritual de construção e consagração do lugar

Ao longo deste artigo, viemos abordando o nome Hierópolis ou Cidades-Santuário, para designar e qualificar aquelas cidades que possuem uma predominância do sagrado, a função religiosa é predominante entre as funções: econômica, política e social. Há uma dinâmica diferenciada das funções nessas cidades.

A partir desta lógica das dimensões de análise propostas por Rosendahl (2003), escolhemos duas das quais este capítulo irá ser traçado. A *dimensão econômica* no que tange as relações entre bens simbólicos, mercados e redes. A *dimensão do lugar* em segundo, privilegiando a hierópolis de Cachoeira Paulista.

Por hierópolis ou cidades-santuários entendemos que segundo Rosendahl (2002, p. 82),

refere-se às cidades que possuem uma ordem espiritual predominante e marcadas pela prática religiosa da peregrinação ou romaria ao lugar sagrado. Pelo simbolismo religioso que esses locais possuem e pelo caráter sagrado atribuído ao espaço, podem chamar esses locais de hierópolis ou cidades-santuário. Assim, cidades-santuário são centros de convergência de peregrinos que, com suas práticas e crenças, materializam uma peculiar organização funcional e social do espaço. Este arranjo singular e repetitivo pode ser de natureza permanente ou apresentar uma periodicidade marcado por tempos de festividades, próprios de cada centro de peregrinação. Nestes períodos, as funções urbanas presentes permitem considerá-los como um tipo particular de cidade... Nas cidades-santuário ou hierópolis, as funções urbanas são, em muitos casos, fortemente especializadas, associadas à

ordem sagrada: suas funções básicas são de natureza religiosa.

Cachoeira Paulista apresenta funções e características semelhantes às hierópolis ou cidades-santuário. Desta maneira buscamos a partir da tipologia desenvolvida por Rosendahl (2003), realizarmos esse estudo das hierópolis, onde poderemos assim descobrir na gênese da Canção Nova e o movimento renovador na Igreja Católica, o surgimento de uma hierópolis carismática. Onde as práticas religiosas de cada peregrino se diferenciam das práticas tradicionais de visita aos santuários tradicionais.

A partir desta premissa a autora desenvolve uma tipologia que possui seis itens pelos quais, compreendidos em articulação, torna-se possível diferenciar estas cidades em relação a outras cujas funções se sobrepõem a do sagrado.

São eles: (1) A proeminência do sagrado sobre o profano nas funções urbanas; (2) A variabilidade das funções segundo os ritmos próprios do tempo sagrado; (3) A natureza específica do alcance espacial que não se manifesta pelas leis de mercado; (4) Os participantes têm motivações ideológicas e desempenham roteiros devocionais que não são racionais segundo os padrões da economia; (5) As atividades apresentam uma organização de seu espaço interno fortemente marcado pela própria lógica do sagrado que confere ao espaço um tipo particular de centralidade e segregação; (6) As hierópolis, além do religioso e ideológico, desempenham também, enquanto hierópolis, um papel político (ROSENDAHL, 2009, p. 94-95).

Estes seis itens demarcam conjuntamente que as hierópolis apresentam uma ordem simbólica que é marcada pela prática e pelas atividades religiosas do homem religioso. Essa prática pode se apresentar através da peregrinação, dos rituais

diários ou sazonais, porém sempre respeitando certa periodicidade, representado pelo tempo comum e o tempo sagrado, que imprime no lócus religioso um ritmo peculiar.

As cidades-santuário como Lourdes, Fátima, Santiago de Compostela entre outras, “promoveram, sobretudo funções urbanas relacionadas com os peregrinos.” (ROSENDAHL, 2009, p. 17). Acrescido a isto, em relação aos deslocamentos dos peregrinos e dos turistas para o exercício de sua religião ou de visita ao lugar. Estes podem vir a ocorrer a partir de um fluxo permanente ou através de um fluxo periódico de peregrinos. Desta maneira, Rosendahl (2009, p. 27-28), nos traz que,

As hierópolis que atraem um fluxo permanente de peregrinos são aquelas para as quais fluem milhares de fiéis ao santuário durante todo o ano e não somente por ocasião das festas. As outras, cidades-santuário de fluxo periódico, são aquelas em que a prática religiosa implica a ida em certas ocasiões geralmente uma ou duas vezes por ano coincidindo com os dias de festividades.

Uma outra característica a ser destacada nas cidades-santuário é a sua organização espacial, onde encontramos um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, ou seja, os bens simbólicos religiosos. No caso da Canção Nova, ao subirmos a rua que dá acesso à entrada da Canção Nova, encontramos uma feira com diversas lojas criadas com apoio da prefeitura, para a venda de produtos religiosos e pequenas lembranças. De acordo com Rosendahl (2009, p. 29),

Na organização espacial das cidades-santuário encontra-se frequentemente um comércio anexo ao lugar de atividade religiosa, aquele de objetos da devoção do peregrino. Encontram-se também restaurantes, farmácias e comércio de artigos não-religiosos. A presença dessas atividades qualifica o espaço profano das cidades-

santuário. A cada fluxo concentrado de peregrinos, seja semanal, mensal ou anual, a vida urbana é recriada nas cidades santuário.

Na perspectiva entre o sagrado e o urbano a partir das diferenciações entre as hierópolis da América Latina e Europa estudadas, destacamos na pesquisa empírica a existência de espaços sagrados localizados em diferentes lugares na hierópolis. Os estudos apontam duas maneiras dessa manifestação: a primeira seria o espaço sagrado principal e a segunda o espaço sagrado secundário, ambos na mesma cidade-santuário.

No primeiro tipo, o sagrado que define a organização espacial no centro religioso tem expressado na paisagem formas espaciais duplas. Trata-se da existência de dois espaços sagrados – espaço sagrado primário e espaço sagrado secundário – aquele tendo surgido em primeiro lugar. Contém o *locus* da hierofania e sua localização geográfica permanece fixa através do tempo. A presença do espaço sagrado secundário ocorre em santuários onde o crescimento contínuo de peregrinos exige a expansão física da hierópolis. Nestes casos, a forma espacial resultante está fortemente ritualizada pelas práticas religiosas realizadas pelo devoto em seu roteiro de visita aos dois espaços sagrados (ROSENDAHL, 2009, p. 82).

Em nossos estudos sobre a Hierópolis de Cachoeira Paulista, observamos que a mesma apresenta também dois tipos de espaço sagrado. Porém a pluralidade se diferencia quando tomamos por pressuposto que, tanto o espaço sagrado principal, quanto o espaço sagrado secundário, foram construídos não através de uma manifestação hierofânica, como em Aparecida, Lourdes, mas a partir de um ritual de construção. Outra análise que poderia ser alencada seria que o espaço secundário na

Canção Nova, não é um espaço originário a partir de uma expansão física das hierópolis a partir da demanda e crescimento dos peregrinos, e sim um espaço secundário diferenciado como veremos a seguir.

Dando ênfase a manifestação da fé na Canção Nova é necessário priorizar aqueles lugares que hierarquicamente são e possuem uma atração à prática da fé. Assim a denominação de espaço sagrado principal se refere ao lugar da gênese da devoção ao lugar. E a denominação de espaço sagrado secundário é atribuído aos lugares que em tempos sagrados especiais são ou estão impregnados de sagrado. A dimensão simbólica do homem e suas práticas subjetivas qualificam os espaços construídos ao longo da vivência dos adeptos da Canção Nova desde seu início em Cachoeira Paulista.

Ressalta-se o espaço sagrado, a partir da organização espacial da vivência da comunidade Canção Nova. Deu-se a partir da visão do *outsider*, ou seja, dos peregrinos que vão a Canção Nova, e não a visão dos *insiders*, os que moram na comunidade, os membros. Desta maneira o espaço sagrado principal, é o espaço de maior sacralidade na comunidade, atribuídas a partir de uma manifestação hierofânica, esta criada a partir de um ritual de construção (ELIADE, 2008) como podemos observar no esquema 1, Espaço de Oração – Capela Sagrada Família.

A capela é quase sempre o primeiro destino de quem chega à Chácara Santa Cruz. O local é dedicado à adoração e a celebração diária da Santa Missa. Atualmente conta com o Santíssimo exposto durante 24 horas por dia. Tornando-se assim uma capela de adoração perpétua, o qual é guardada pelas irmãs da Toca de Assis. O Espaço de Oração – Capela Santa Rita de

Cássia, foi inaugurada junto com o Centro de Evangelização Dom João Hipólito de Moraes no ano de 2004.

É conhecida como uma das capelas mais lindas da comunidade, onde ocorrem grupos de oração e partilha. Nela também fica guardada a Arca, que possui um simbolismo da antiga arca do velho testamento. Esta Arca, assim como o Ostensório contendo o Corpo de Cristo na Hóstia Consagrada – *Corpo, Sangue, Alma e Divindade*, saem em procissão de adoração, uma vez por ano durante o acampamento de oração Hosana Brasil, que é realizado sempre nos meses de dezembro, desde o ano de 2004, com a fundação do Centro de Evangelização, considerado um dos momentos mais esperados pelos peregrinos que visitam a Canção Nova neste acampamento. Em ambas as fotos o espaço está impregnado do sagrado, devido à materialidade do sagrado ali manifestado.

O espaço sagrado secundário é um espaço, não definido como de segunda categoria ou de poder inferior. O termo secundário se aplica aos fixos que apresentam momentos não permanentes de sacralidades, e sim a partir de tempos, estabelecidos pelos eventos religiosos que ocorrem na Canção Nova.

No esquema 1, intitulado O arranjo espacial da Comunidade Canção Nova foi elaborado para melhor compreensão dos lugares e sua qualificação. Nas áreas marcadas em cor laranja temos: o Centro de Evangelização, o Rincão, a Praça do Cruzeiro, Ermida da Mãe Rainha, Auditório São Paulo, lugares estes que durante acampamentos, retiros e encontros de oração, tornam-se lugares sagrados no tempo sagrado. Podem ser durante a atividade religiosa da Missa, da prática da Adoração ao Santíssimo, dos encontros em palestras, de shows, e as práticas subjetivas nos momentos de oração.

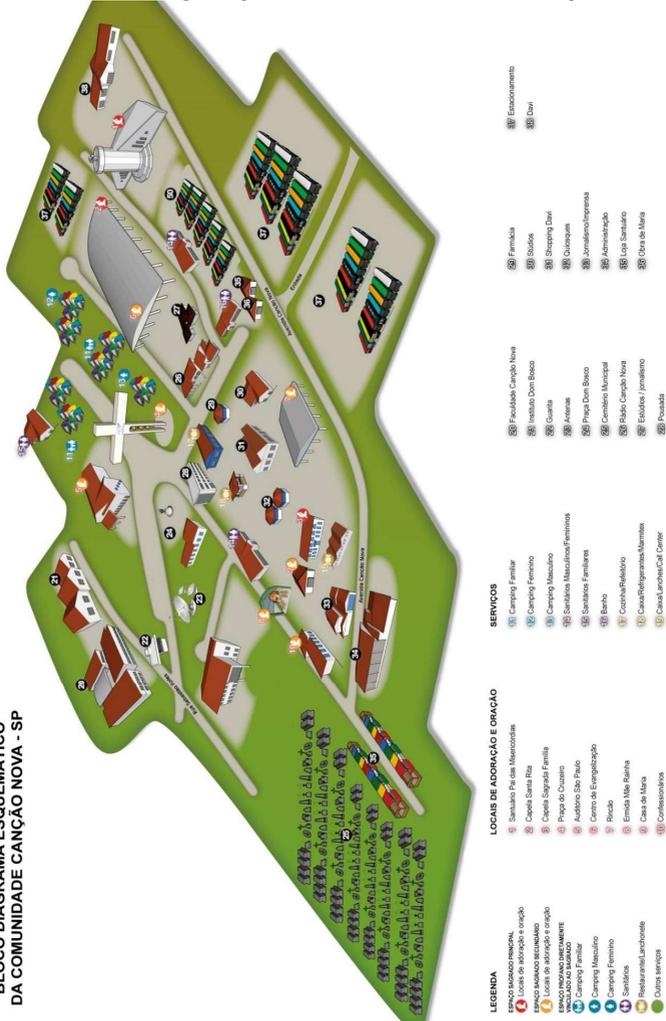
Comungando com as ideias de estudiosos da religião o sagrado amplia e/ou se delata no espaço, movido pela demanda dos fiéis. A oferta também se amplia. Em destaque na Canção Nova o Santuário do Pai das Misericórdias, Primeira Igreja localizada dentro da chácara, aberto ao público em 2017.

Assim como fora feito para a construção do Centro de Evangelização Dom João Hipólito de Moraes, a construção do Santuário foi realizada também através da doação e dízimos. Foi observada a doação do ouro, onde os fiéis doaram alianças antigas, cordões, pingentes, ou qualquer outra joia feita em ouro, para a construção do Santuário.

O santuário além da magnitude de sua construção, possui a capacidade de comportar até 10 mil peregrinos, e apresenta um forte simbolismo. A sua localização escolhida “marca a realeza de Deus, pois é um ponto alto que poderá ser avistado até mesmo da principal rodovia federal do país: a Presidente Dutra, que liga o Rio de Janeiro a São Paulo”, assim como, a Igreja, terá o formato de uma mão, “fazendo alusão ao cuidado de Deus com os seus filhos e a Sua disponibilidade de sempre ajudá-los.” (TV CANÇÃO NOVA, 2012).

Esquema 1 – Arranjo espacial da Comunidade Canção Nova.

BLOCO DIAGRAMA ESQUEMÁTICO DA COMUNIDADE CANÇÃO NOVA - SP



Fonte: O Autor, 2017.

Na análise, encontramos apenas um espaço profano dentro da comunidade, este espaço seria diretamente vinculado ao sagrado. Se levarmos para um viés mais amplo, tomando por base a cidade de Cachoeira Paulista, os bairros mais próximos a Canção Nova como o bairro Alto da Bela Vista, fazem parte também do espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, posto que suas funções em diferentes escalas estão perceptivelmente diretamente ligadas as práticas do sagrado, como as pousadas, hotéis, restaurantes entre outros. Essa franja espacial se estende até a área central da cidade, onde a partir desta, encontramos o espaço profano indiretamente vinculado, ainda que funcionem de maneira normal fora dos tempos sagrados de acampamentos, ainda possuem uma forte ligação com o sagrado, principalmente a partir dos peregrinos que consomem os bens simbólicos religiosos, bens materiais, bens econômicos entre outros nos acampamentos. São os espaços dos mercados, dos restaurantes, das pequenas lojas comerciais, dos bares, de padarias e outros.

A partir da lógica do espaço sagrado e espaço profano, Rosendahl (2009, p. 85),

Convém finalmente elucidar o espaço profano e as formas espaciais produzidas em relação ao seu maior ou menor vínculo com o sagrado. Pode-se definir o espaço profano como espaço desprovido de sacralidade, estrategicamente ao “*redor*” e “*em frente*” do espaço sagrado, através da segregação que o sagrado impõe à organização espacial. A este respeito, Rosendahl (1997) elabora uma classificação com três tipos de espaço. A autora identifica o espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o espaço profano indiretamente vinculado ao sagrado e o espaço profano remotamente vinculado ao sagrado. Pode ocorrer, contudo, que num centro religioso

não haja a presença dos três tipos; algumas vezes, a própria topografia do lugar favorece a existência apenas do espaço profano diretamente vinculado.

Por espaço profano remotamente vinculado, a partir de nossa análise e dos trabalhos de campo realizados (2009, 2010, 2011, 2017), destacamos este espaço identificado, como os lugares comerciais e de serviços, cujos funcionamentos estão ligados mais à vida e ao cotidiano dos moradores de Cachoeira do que aos peregrinos e as atividades religiosas.

As cidades-santuário, ou hierópolis, podem apresentar no sagrado a sua maior expressão, mas segundo Rosendahl (2009, p. 87), em variados casos como em Cachoeira Paulista, podem em vários casos, conviver com outras funções na cidade além da religiosa. Em Cachoeira Paulista a função religiosa denota parte expressiva da parcela econômica da cidade. Em relação às hierópolis, podemos também propor uma divisão não hierarquizada, como nos aponta a geógrafa (2009), de maior ou menor dimensão do sagrado no urbano, nas hierópolis, partindo das seguintes funções: (a) devocional; (b) política; e (c) turística.

A função devocional de uma hierópolis pode ser indicada a partir da verificação de oferendas, estas depositadas no espaço sagrado. Tomando por base nosso objeto, os peregrinos e ou turistas que visitam a Canção Nova, durante os tempos sagrados de acampamentos de oração, em práticas de palestras e em atividades religiosas, depositam seus pedidos na Barca da Oração. É representada por um pequeno navio de madeira simbolicamente, onde são depositados os desejos e aflições do devoto. Tais pedidos têm o destino do céu. A cada final de ano, no acampamento Hosana Brasil os pedidos ofertados em oração e agradecimentos são queimados, o fogo não destruirá os

pedidos. Ele será o caminho ao divino, de maneira a ratificar a transcendência do homem ao divino.

Outra ação simbólica, é que tais práticas religiosas, são realizadas de maneiras diferenciadas, por diferentes ritos dentro da própria Igreja Católica. Vale mencionar uma diferença existente entre os católicos de prática do catolicismo tradicional relacionados principalmente na prática do fazer e pagar promessas. Os católicos renovados ou carismáticos como são chamados apresentam motivações religiosas voltadas para as práticas de orações pessoais e a comunicação com o divino através da internet, e-mails pessoais. São práticas religiosas características da devoção pós-moderna.

## **Considerações finais**

A dimensão política do sagrado envolve em alguns casos a função turística das hierópolis. Ao trazermos essa análise no espaço de Cachoeira Paulista, percebemos nitidamente a relação entre *política e religião*, ou melhor, a relação entre *política e turismo e/ou turismo e religião*.

Os estudos que foram realizados permitiram ver com clareza a Cidade de Cachoeira Paulista, e suas configurações espaciais nas áreas de função econômica, de função política e de função social. Tomando por base os estudos anteriores da tipologia elaborada por Rosendahl (2009) para a classificação das hierópolis é possível qualificar a cidade de Cachoeira Paulista. Os seis itens propostos na teoria estão presentes nas observações empíricas realizadas. Ratificamos as peculiaridades e diferenças na dinâmica da vivência da fé no espaço e das práticas religiosas dos peregrinos, turistas e visitantes.

Desta maneira, concluímos nosso artigo, onde nele fora possível analisarmos um município – Cachoeira Paulista, que durante um período, do ouro e do café, teve um apogeu econômico, porém com as diversas transformações ocorridas como o desenvolvimento produtivo de outras regiões de SP, a queda da produção e exportação do café, somado a mudança dos trilhos férreos, entrou em forte recessão econômica. Apenas com a chegada da Comunidade Canção Nova na década de 1980, o turismo voltado para a religião, começou a se desenvolver, dando a cidade um novo suporte econômico, a ponto da mesma hoje ser uma Hierópolis Carismática, recebendo essa nomeação, pelo tipo de peregrinação diferenciada que visita a cidade, ou seja, os católicos que fazem parte da Renovação Carismática Católica – RCC, que possuem práticas de devoção diferenciadas.

## Referências

CARLOS, Ana F. A. C. *O Espaço Urbano: Novos Escritos sobre a Cidade*. São Paulo: Labur Edições, 2007.

CORRÊA, Roberto. L. *Trajetórias geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

CORRÊA, Roberto. L. *O Espaço Urbano*. São Paulo, Ática, 1999.

DIAS, Reinaldo. O Turismo Religioso como Segmento do Mercado Turístico. In: DIAS, Reinaldo. SILVEIRA, Emerson J. S. da, (Org.). *Turismo Religioso: ensaios e reflexões*. Campinas, SP: Editora Alínea, 2003. p. 7-38.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. 2º. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FÉLIX, Sandra Regina (Org). *Cachoeira Paulista: Fé, História e Tradição*. São Paulo, Noovha América, 2005.

IBGE, INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – 2021.

HOCK, Klaus. *Introdução à Ciência da Religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

KONG, Lily. Geography and Religion: trends and prospects. In: *Progress in Human Geography* (1990) Vol. 14, No. 3, 355-71. Disponível em: <<http://profile.nus.edu.sg/fass/geokongl/pihg14.pdf>> Acesso em: 15 jan. 2012.

LOBATO, Monteiro. *Cidades Mortas*. São Paulo: Brasiliense, 1976.

MELLO, João Baptista Ferreira de. *Explosões e estilhaços de centralidade no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: UERJ/NEPEC. N.2, dez. 1997.

OLIVEIRA, Jefferson R de. *Canção Nova e as Peregrinações Pós-Modernas: Hierópolis Carismática de Cachoeira Paulista – SP*. São Paulo: Ed. Paco, 2015.

PREFEITURA DE CACHOEIRA PAULISTA. Site da Prefeitura de Cachoeira Paulista com informações e dados sobre a cidade. Disponível em: <<https://cachoeirapaulista.sp.gov.br/home/turismo/>> Acesso em: 16 dez. 2021.

ROSENDAHL, Zeny. *O sagrado e o espaço*. In: CASTRO, I. E.; GOMES, P. C.; CORRÊA, R. L. (org.). *Explorações geográficas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, p. 119-153, 1997.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. 2º ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise*. In: ROSENDAHL, Z. e CORRÊA, R. L. (org.), *Introdução à Geografia Cultural*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis e Procissões: o sagrado e o espaço*. In: *Religião & Cultura: Espaço Sagrado e Religiosidade*. PUC/SP. n°14 (julho./dez. 2008). São Paulo: Paulinas-Educ, 2008

ROSENDAHL, Zeny. *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. 2º ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2009.

SINGER, Paul. *Economia Política da Urbanização*. São Paulo: Brasiliense. 1990.

RICCI, Fabio. *A economia cafeeira e as bases do desenvolvimento no Vale do Paraíba paulista*. *Revista de História Econômica & Economia Regional Aplicada* – Vol. 1 – Jul.\Dez. – 2006 p. 21-34. Disponível em: <[www.ufjf.br/heera/files/2009/11/artigo02.pdf](http://www.ufjf.br/heera/files/2009/11/artigo02.pdf)> Acesso: 20 jan. 2012.

SANTOS, Milton. *A natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção*. 4º ed. São Paulo: EDUSP, 2006.

SEBRAE-SP – *Catálogo do Circuito Turístico Religioso: Aparecida – Cachoeira Paulista – Guaratinguetá*, 2007.

# RELIGIOSIDADE E FÉ CATÓLICA COMO EXPRESSÕES DA CULTURA IDENTITÁRIA DO IMIGRANTE ITALIANO NO RIO GRANDE DO SUL

*Vinício Luís Pierozan*

## **Introdução**

A religião aproxima e une as pessoas. No estado do Rio Grande do Sul, a religião católica se constituiu em um expoente da cultura italiana. Os imigrantes, oriundos de diferentes partes da Itália, ao migrarem para o Sul do Brasil passaram a se identificar e/ou estabelecer relações entre si, a partir da religião. A fé, a oração (devoção), a crença semelhante, os tornava próximos, iguais, os identificava. Aos poucos, à medida que foram se territorializando, os italianos passaram a demarcar o espaço das colônias com o sagrado das igrejas, das capelas e dos capitéis.

Nesse sentido, este trabalho discute a religião católica como vínculo identitário entre imigrantes italianos no processo de colonização do estado do Rio Grande do Sul, estabelecendo um cruzamento de particularidades como, por exemplo, o modo de vida, a identidade e a cultura que permitiram aos imigrantes estabelecer um elo entre si. Neste estudo, foram tomadas como referência para a pesquisa as seis primeiras colônias imperiais,

reconhecidas pela historiografia: Dona Isabel, Conde D'Eu, Caxias, Silveira Martins, Alfredo Chaves e Antônio Prado<sup>37</sup>.

Para cumprir com esses objetivos, adotaram-se como procedimentos metodológicos revisão de literatura sobre o tema, conduzida pela abordagem qualitativa e trabalho de campo. No campo da literatura, destacam-se os seguintes autores que balizaram o estudo: Giron (1998), Seidl (2003), Zanini (2007), Zanini e Santos (2009), Luchese (2015), Cruz, (2019), Manfio e Pierozan (2019, 2020), entre outros.

Finalmente, este capítulo está organizado em três partes: uma sobre a chegada e a disseminação da religião católica no estado do Rio Grande do Sul, uma dedicada a apresentar a vida dos colonos italianos no interior das colônias de imigração italiana no estado gaúcho e a terceira, que é dedicada a abordar as considerações finais. Espera-se com este trabalho contribuir com os estudos que contemplam a religiosidade cristã como expressão da cultura identitária étnica.

### **Entre santos, capitéis, capelas e igrejas: o catolicismo no Rio Grande do Sul como expressão da cultura italiana**

A Igreja Católica Apostólica Romana, adentrou onde hoje se localiza o atual estado do Rio Grande do Sul muito antes das primeiras levas de imigrantes italianos aqui se instalarem. O cristianismo chegou com a vinda de Jesuítas espanhóis do estado vizinho, o Paraguai, no início do século XVII (BARICHELLO;

---

<sup>37</sup> No total, no Rio Grande do Sul, foram criadas trinta e sete colônias oficiais de povoamento, que receberam imigrantes europeus de diferentes origens, os italianos e alemães vieram em maior número ao estado (GIRON, 1998).

SANTOS, 2012). Os religiosos entraram no estado com a missão de cristianizar (salvar a alma) dos povos nativos (indígenas)<sup>38</sup> que habitavam a região e eram tidos como povos sem alma e selvagens pelo colonizador europeu (SANTOS; DAL CORNO, 2014).

No século XIX, o catolicismo ganha um grande impulso no estado, com a chegada dos imigrantes italianos. Atualmente, a devoção religiosa dos imigrantes no Rio Grande do Sul pode ser facilmente percebida no patrimônio histórico, através do sagrado, que as diferentes colônias de imigração italiana preservam até os dias atuais, sendo composto por diferentes rituais e por inúmeras igrejas em variados estilos, capitéis, capelas e pela iconografia (BARICHELLO; SANTOS, 2012; MANFIO; PIEROZAN, 2019, 2020).

A fé e a religião católica foram os principais sentimentos que mantinham os italianos unidos no estado, e quanto mais desprovidos de recursos e capital, maior era a devoção religiosa e a vivência da catolicidade (ZANINI, 2007; ZANINI; SANTOS, 2009, MANFIO; PIEROZAN, 2019).

A religião foi fundamental para os imigrantes fincarem raízes na nova pátria e começarem a desbravar as terras virgens do interior das colônias, “[...] para o imigrante italiano, a prática religiosa nada mais seria do que a confirmação de seu trabalho, de suas aspirações e de sua vida, dependentes do cultivo da terra” (ZANINI, 2007, p. 529). De Boni e Costa (1984, p. 110) ressaltam também, que para os italianos “[...] o fator que lhes

---

<sup>38</sup> Ocupavam o Rio Grande do Sul nesse período os povos indígenas das tribos Guarani, Kaingang e Charrua/Minuano (SANTOS; DAL CORNO, 2014).

permitiu a reconstrução de seu mundo cultural, devidamente adaptado, foi a religião”.

Para Manfio e Pierozan (2019) a religião se constituiu no principal vínculo de ligação entre os italianos que migraram para o Brasil e particularmente ao Rio Grande do Sul, pois eles eram oriundos de diferentes regiões da Itália<sup>39</sup>, e isso se deve ao fato de que,

Na época em que migraram, a Itália enquanto um Estado nacional unificado era algo existente de direito, mas não de fato. Havia muitas regiões com disputas, falantes de dialetos distintos, venerando santos específicos e cultivando hábitos diversos (ZANINI; SANTOS, 2009, p. 177).

Nesse sentido, mesmo com a unificação da Itália em 1870, não existia a língua italiana oficial para unir os habitantes do país, existiam dezenas de dialetos que eram atrelados aos moradores de determinada região italiana e o que passou aos unir de fato quando começaram a chegar no estado sulino a partir de 1875 foi a religião católica (ZANINI; SANTOS, 2009; CRUZ, 2019). O sentimento de pertencimento (pátria), estava associado a região de origem e não à Itália, pois nesse período não existia uma identidade nacional no país, que tinha acabado de unificar o seu território. Assim, os

---

<sup>39</sup> A maior parte dos italianos que vieram para o Rio Grande do Sul eram provenientes de regiões do Norte da Itália, como: Trento, Vêneto, Lombardia, Emilia-Romagna e Tirol (BARICHELLO; SANTOS, 2012; MUSEU ETNOGRÁFICO DA COLÔNIA MACIEL, 2021).

[...] colonos procuraram interagir com outras pessoas vindas da Itália e que apresentavam costumes e valores semelhantes, articulando o espaço em territórios culturais, marcados pela presença densa, inicialmente de italianos e, posteriormente, de descendentes italianos (MANFIO; PIEROZAN, 2019, p. 147).

As relações que iam se estabelecendo, aos poucos, entre os italianos nas colônias de imigração no estado gaúcho tinham uma participação/relação direta com a religião católica. O encontro e as atividades sociais entre os imigrantes se davam em função da igreja e dos rituais católicos como a reza do terço, as novenas, procissões e tantas outras práticas religiosas, que podem ser apontadas como sendo um traço forte da cultura italiana (SEIDL, 2003, CRUZ, 2019). Dentro desse universo, “[...] a religião estruturava a *vida familiar e comunitária nas colônias*, funcionando como fator decisivo de identificação cultural” (SEIDL, 2003, p. 103-104, grifos do autor).

Nas áreas rurais, o ponto de encontro ocorria sempre na capela da comunidade, que tinha um santo e/ou santa padroeira que era venerada, homenageada pelos moradores locais. Anualmente era/é realizada uma festa em homenagem ao santo do lugar. Nas proximidades da igreja da capela ficava localizado o cemitério, que abrigava os restos mortais dos falecidos que residiam no interior da comunidade.

As Figuras 1 e 2 são do cemitério pertencente a capela São Vicente, que fica na linha Frei Caneca, atual município de Cotiporã. No passado o município constituía a Colônia Monte Vêneto, que foi um desmembramento da antiga Colônia Alfredo Chaves. O nome Monte Vêneto é uma alusão ao local de origem dos imigrantes, a sede da colônia originou a cidade de Cotiporã,

por sua vez, a área central da colônia Alfredo Chaves, a cidade de Veranópolis.

No primeiro plano da Figura 1 é possível perceber que os primeiros imigrantes que foram sepultados no cemitério foram enterrados em covas sem sepultura. Os falecidos tinham fincado em suas covas apenas uma cruz metálica com as inscrições contendo o nome e as datas de nascimento e falecimento. A Figura 2 tem essas informações e todas elas estão grafadas em uma placa de ferro na língua italiana.

Figura 1: Cemitério da Capela de São Vicente, em Cotiporã, RS.



Figura 2: Lápide com inscrição em italiano de uma imigrante falecida.



Fonte: Acervo de pesquisa de Pierozan, V. L. (2021).

Na cidade (sede das colônias), a missa de domingo, que era realizada na igreja central, servia também para os colonos receberem do sacerdote as últimas notícias/avisos, em relação ao que acontecia na cidade, no estado e na colônia (CRUZ, 2019). Atividades de lazer e recreação como jogos de barralho e bochas ocorriam após a missa, no salão de festas, que ficava próximo da igreja, estas práticas serviam para manter os imigrantes unidos e ao mesmo tempo preservar a sua cultura, reavivar a memória da região da Itália de onde eram originários e demonstrar a moralidade. (CRUZ, 2019; MANFIO; PIEROZAN, 2020). Nesse contexto,

[...] participar da organização comunitária, ocupar algum cargo na comunidade ou na capela, ou ainda simplesmente externalizar a devoção através de doações, de demonstrações de  *piedade* e de  *virtudes católicas* como o engajamento e a frequência aos eventos religiosos, significava obter visibilidade e respeito frente aos demais (SEIDL, 2003, p. 106, grifos do autor).

A partir dos encontros realizados semanalmente em função da missa, a vida do imigrante passou a ter sentido na nova pátria. Pois, nesses momentos encontrava os demais conhecidos, parentes e também servia para buscar forças para seguir em frente diante da monotonia que era a vida num ambiente basicamente voltado as atividades agrícolas e ao lar familiar (BARRICHELO; SANTOS, 2012; PIEROZAN; MANFIO, 2019). Para Zanini (2006, p. 138, citado por BARRICHELO; SANTOS, 2012, p. 196) “[...] a vivência religiosa construiu um território simbólico de segurança e estabilidade [...]” para os imigrantes.

O modo de vida do interior da colônia, que tinha uma relação direta como a fé católica, fez como que várias

congregações religiosas europeias viessem a se instalar no estado e com o tempo começaram a fundar seminários e/ou conventos como forma de reforçar o catolicismo romano para além dos domínios do velho continente (LUCHESE, 2015; CRUZ, 2019). Em muitos casos, foram os próprios colonos, que financiaram a vinda de diferentes denominações religiosas para o Brasil (CRUZ, 2019). “Os imigrantes possuíam um perfil que se encaixava perfeitamente no projeto da Igreja: eram italianos católicos” (CRUZ, 2019, p. 86). Na região colonial

Enquanto os seminários e noviciados procuravam futuros religiosos entre filhos de colonos italianos na zona rural, as congregações religiosas instalaram-se na zona urbana, servindo as camadas médias da população. (GIRON, 1998, p. 98).

Essa situação fez com que o ensino no Rio Grande do Sul, tanto o primário, que hoje é chamado de Educação Básica, quanto, a Educação Superior, ficassem nas mãos da iniciativa privada, ou seja, das congregações religiosas (GIRON, 1998). Muitas congregações fundaram estabelecimentos de ensino, que com o tempo se tornaram redes de escolas, faculdades e universidades particulares.

## **Da fome e miséria no velho continente ao recomeço da vida na América: a saga da imigração italiana no Rio Grande do Sul**

O ano de 1875 assinala o momento em que as primeiras levas de imigrantes italianos começaram a chegar em massa ao Rio Grande do Sul (GIRON, 1998; ZANINI; SANTOS, 2009; MANFIO; PIEROZAN, 2019). Os primeiros imigrantes foram alocados em três colônias, localizadas na região nordeste do estado, são elas: Colônia Caxias<sup>40</sup>, Colônia Dona Isabel e Colônia Conde D’Eu<sup>41,42</sup> (ZANINI; SANTOS, 2009; LUCHESE, 2015; MANFIO; PIEROZAN, 2019).

A Quarta Colônia Imperial de Imigração Italiana do Rio Grande do Sul<sup>43</sup> (Colônia Silveira Martins), foi demarcada na região central do estado, passou a receber os primeiros contingentes de imigrantes em meados de 1877 (GIRON, 1998; BARICHELLO; SANTOS, 2012; MANFIO; PIEROZAN, 2019). Atualmente é denominada de IV Colônia de Imigração

---

<sup>40</sup> Recebeu esse nome em 1877 com a chegada dos primeiros italianos, antes era denominada Campo dos Bugres. A sede da Colônia Caxias deu origem ao município de Caxias do Sul.

<sup>41</sup> As colônias Dona Isabel e Conde D’Eu foram criadas em 1870. A sede da primeira deu origem ao atual município de Bento Gonçalves, e a da segunda, aos municípios de Garibaldi e Carlos Barbosa.

<sup>42</sup> Com o passar dos anos e com a chegada de novas levas de imigrantes à região serrana novas colônias foram sendo fundadas nas imediações destas primeiras e posteriormente, através de sucessivos desmembramentos, deram origem à dezenas de municípios (MANFIO; PIEROZAN, (2019).

<sup>43</sup> Criada através do Decreto Imperial de Dom Pedro II, em 1875.

Italiana<sup>44</sup>. As quatro primeiras colônias passaram a ser chamadas também de “antigas colônias” e tiveram “[...] a maioria absoluta da população composta por italianos” (GIRON, 1998, p. 89). Num segundo momento, foram fundadas as colônias Alfredo Chaves e Antônio Prado, nas proximidades das três primeiras colônias com vistas a receber novos imigrantes.

O ciclo de imigração italiana no estado gaúcho teve início em 1875 e se prolongou até o ano de 1914. “Em 1915 começa certa proteção por parte do governo sulino ao colono brasileiro também ele pobre e despossuído de terras. Desta forma se encerra o período de intensa colonização das terras gaúchas<sup>45</sup>” (GIRON, 1998, p. 88).

Porém, é importante salientar, que antes de 1875, o estado já tinha recebido imigrantes de origem italiana em outros momentos. Durante o ciclo migratório vieram para o Rio Grande do Sul aproximadamente 84 mil italianos, que eram provenientes sobretudo do norte da Itália, das regiões do Vêneto, Lombardia e Tirol (MUSEU ETNOGRÁFICO DA COLÔNIA MACIEL, 2021).

A comunicação entre os colonos nas colônias gaúchas era realizada através de dialetos, que eram falados entre os moradores locais na região de origem do imigrante. O dialeto

---

<sup>44</sup> Formada pelos seguintes municípios: Silveira Martins, Nova Palma, Pinhal Grande, Dona Francisca, Faxinal do Soturno, São João do Polêsine e Ivorá (MANFIO; PIEROZAN, 2019).

<sup>45</sup> A colonização do Rio Grande do Sul fomentada pelo Estado teve início em 1824, com a vinda de imigrantes europeus, de origem germânica, que fundaram a Colônia São Leopoldo, hoje a sede da antiga colônia abriga o município de São Leopoldo e terminou em 1917 com a criação da Colônia Guarita, pertencente ao atual município de Palmeira das Missões (GIRON, 1998).

falado pelos colonos que vieram para o Brasil era um dialeto parecido com o que era falado pelos venezianos (BARICHELLO; SANTOS, 2012). Existia uma grande quantidade de dialetos falados na Itália nesse período, que remetiam às diferentes regiões do país, que tiveram o seu processo de ocupação e influência cultural distintos entre si (BARICHELLO; SANTOS, 2012).

A partir da década de 1930, os dialetos foram proibidos de serem utilizados em público no Brasil e passou-se a exigir o uso exclusivo da língua portuguesa (SEIDL, 2003). Porém, a educação e a situação das escolas no país nessa época era bastante precária e o governo investia poucos recursos financeiros, nas colônias a situação era ainda pior, pois praticamente não tinham escolas (GIRON, 1998). Essa situação contribuiu significativamente para que as taxas de analfabetismo entre os filhos dos imigrantes fossem demasiadamente altas (GIRON, 1998).

Mesmo diante dessa situação, os imigrantes e os seus descendentes continuaram a manter o uso dos dialetos no âmbito doméstico e principalmente nas áreas rurais. Essa particularidade fez com que muitos desses dialetos fossem preservados até os dias de hoje, e atualmente se constituem como uma marca identitária da colonização italiana em solo gaúcho. Em 2009, a governadora do Rio Grande do Sul, Yeda Cruzius, declarou o Talian<sup>46</sup> como Patrimônio Histórico e Cultural do Rio Grande do Sul (ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 2009).

---

<sup>46</sup> Através da Lei nº 13.178, de 10 de junho de 2009. O Talian é uma mescla do dialeto falado pelos italianos que vieram do norte da Itália para o Brasil com o português, idioma local (ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL, 2009).

Em terras sulistas, os imigrantes procuraram preservar o seu estilo de vida, e mantiveram a sua identidade baseada na agricultura, na família e na religião. Aos olhos dos brasileiros os italianos eram vistos como imigrantes pobres e de linguajar e costumes estranhos, soma-se também o fato de serem sem terra (GIRON, 1998). Ao chegarem, os italianos

estavam sujeitos a todo o tipo de privações: as instalações eram péssimas, não havia camas, local para banho, cozinha, nada que fizesse alusão a um ambiente habitável para um ser humano. As famílias não tinham privacidade e estavam sujeitas, também, às intempéries. Os emigrados já chegavam física e emocionalmente debilitados, em razão da longa travessia, do confinamento e, ainda, das perdas de familiares ocorridas na viagem (BARICHELLO; SANTOS, 2012, p. 195).

Nesse quesito, a crença católica foi se tornando cada vez mais importante, pois

serviu como um mecanismo de aproximação dos grupos emigrados, tendo em vista que cada um possuía suas diferenças culturais, trazidas de suas regiões de origem. Portanto, a religião serviu como um elemento importante na formação da comunidade (CRUZ, 2019, p. 86).

As atividades sociais/festividades, culturais, econômicas que eram realizadas no interior das colônias giravam todas elas em torno da religiosidade do imigrante. “Para o imigrante, a fé cristã era fundamental e, especialmente nesse momento de grande insegurança, a fé foi o suporte para enfrentar a conquista da nova vida” (BARICHELLO; SANTOS, 2012).

Particularmente, às colônias que se localizavam na porção nordeste do estado, na região que ficou popularmente

conhecida como Serra Gaúcha<sup>47</sup> (Figura 3), foi o local que a igreja católica mais exerceu influência e poder (LUCHESE, 2015).

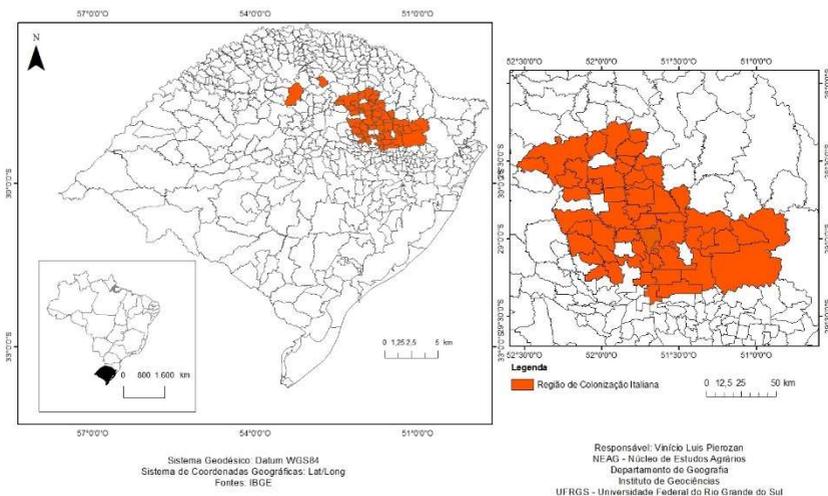
[...] os religiosos dirigiam a cultura regional por meio de seus seminários, internatos e escolas. Determinavam condutas sociais e a opinião pública através de seus periódicos, seus sermões e pregações. Influenciaram os rumos políticos. A Igreja foi o centro para a organização cultural (LUCHESE, 2015, p. 9-10).

Parte desse poder que a igreja católica exerceu no passado nas colônias pode ser percebido ainda hoje diante da grande quantidade de igrejas e capitéis espalhados pela região e de redes de escolas privadas de ensino.

---

<sup>47</sup> Essa região abrigou diversas colônias de imigração italiana, é chamada por muitos estudiosos como “Região de Colonização Italiana do nordeste do Rio Grande do Sul (RCI)” (FROSI; MIORANZA, 2009). Com o passar dos anos muitos municípios foram se emancipando das colônias e dos municípios maiores, hoje a Serra Gaúcha é composta por dezenas de municípios de origem italiana (FROSI; MIORANZA, 2009).

Figura 3: Municípios de colonização italiana na Serra Gaúcha.



Fonte: Elaborado por Pierozan, V. L. (2017).

## Considerações finais

A religião Católica Apostólica Romana para os italianos que vieram para o Rio Grande do Sul, se constituiu no principal vínculo identitário entre os imigrantes, pois não falavam a mesma língua, se comunicavam através de diferentes dialetos, que eram falados em suas respectivas regiões de origem. A religião serviu como o caminho seguro para aproximar os italianos entre si, em solo gaúcho, os tornou semelhantes, favoreceu o processo de socialização e ao mesmo tempo, ajudou também a reforçar a moral do colono perante os demais.

A vida social, cultural e inclusive a econômica nas colônias de imigração giravam em torno da religião. Era depois da missa de domingo e/ou durante a realização dos festejos religiosos que os italianos tinham a oportunidade de rever os amigos, parentes e demais conhecidos. Estes momentos serviam também para firmar negócios/parcerias entre eles.

Atualmente, a fé católica dos imigrantes é percebida em seus descendentes, que mantiveram a tradição e nos demais moradores das cidades que foram colonizadas por imigrantes italianos no estado. Na paisagem dessas cidades é possível encontrar uma grande quantidade de igrejas e capitéis que marcam no espaço a religiosidade e o território colonizado pelos italianos.

## Referências

- BARICHELLO, C. A.; SANTOS, J. R. Q. Grupos étnicos italianos, religiosidade e negociação de identidades na região central do Rio Grande do Sul. *Sociais e Humanas*, Santa Maria, v. 25, n. 02, p. 189-198, 2012.
- CRUZ, J. V. Q. da. Religião e religiosidade em Vale Vêneto/RS. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, v. 19, n. 216, p. 84-93, 2019.
- DE BONI, L. A.; COSTA, R. *Os italianos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre/Caxias do Sul: EST/Universidade de Caxias do Sul, 1984.
- ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL. *Lei n° 13.178, de 10 de junho de 2009*. Disponível em:

<<http://www.al.rs.gov.br/filerepository/replegis/arquivos/13.178.pdf>>. Acesso em: 29 dez. 2021.

FROSI, V. M.; MIORANZA, C. *Imigração italiana no nordeste do Rio Grande do Sul: processos de formação e evolução de uma comunidade ítalo-brasileira*. Caxias do Sul: Editora da UCS, 2009.

LUCHESE, T. Â. *O processo escolar entre imigrantes italianos no Rio Grande do Sul*. Caxias do Sul: Editora da UCS, 2015.

GIRON, L. S. Colônia Italiana e Educação. *História da Educação*, Pelotas, v. 2, n. 4, p. 87-106, 1998.

MANFIO, V.; PIEROZAN, V. L. Território, cultura e identidade dos colonizadores italianos no Rio Grande do Sul: uma análise sobre a Serra Gaúcha e a Quarta Colônia. *GEOUSP Espaço e Tempo (Online)*, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 144-162, 2019.

MANFIO, V.; PIEROZAN, V. L. As manifestações culturais no Rio Grande do Sul em tempos de pandemia: uma discussão sobre a cultura gaúcha e a cultura dos descendentes de imigrantes italianos. In: MARCELINO, B. C. A.; MARTINEZ, L. da S. (Orgs.). *Dossiê Cultura em foco: Distanciamentos e aproximações culturais em tempos de pandemia*. Foz do Iguaçu: Editora CLAEC, 2020. p. 75-90.

MUSEU ETNOGRÁFICO DA COLÔNIA MACIEL. *Imigração Italiana no Rio Grande do Sul*. Pelotas, 2021.

Disponível em:

<<https://wp.ufpel.edu.br/museumaciел/imigracao-italiana-no-rio-grande-do-sul/>>. Acesso em: 31 out. 2021.

SANTOS, O. J. S. dos.; DAL CORNO, G. O. M. A toponímia da fronteira oeste do Rio Grande do Sul: aspectos linguístico-

culturais. *Revista Trama*, Marechal Cândido Rondon, v. 10, n. 20, p. 111-125, 2014.

SEIDL, E. *A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul*. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2003.

ZANINI, M. C. C. Um olhar antropológico sobre fatos e memórias da imigração italiana. *Mana*, São Cristóvão, v. 13, n. 02, p. 521-547, 2007.

ZANINI, M. C. C.; SANTOS, M. de O. O trabalho como “categoria étnica”: um estudo comparativo da ascensão social de imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1975). *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana - REMHU*, Brasília, v. 17, n. 33, p. 175-196, 2009.

# MEDIUNIDADE, ESTUDO E CARIDADE: CATEGORIAS E REFLEXÕES SOBRE O ESPIRITISMO NO BRASIL

*Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos*

## **Introdução**

As crenças que ensejaram o surgimento do que aqui definimos como Espiritismo<sup>48</sup> são anteriores à obra de Allan Kardec. Antes mesmo das “mesas girantes” e dos acontecimentos que marcaram o período do chamado Espiritualismo Moderno, temos indícios das chamadas relações mediúnicas nos textos bíblicos e nos relatos da história antiga.

Como representante de uma época Iluminista, o codificador do Espiritismo tipificou o ideal racionalista do século XIX, que apoiava-se na ciência, na experimentação, no método, na ontologia naturalista, na filosofia e na história para desvelar e tentar explicar fenômenos que, para a maioria da sociedade francesa, eram passatempo e divertimento nos salões burgueses. Surge uma nova doutrina atrelada aos ideais racionalistas da época, mas que também esteve permeada por

---

<sup>48</sup> Para esse estudo, utilizaremos a grafia Espiritismo, com inicial maiúscula, quando estivermos nos referindo especificamente à doutrina codificada por Allan Kardec. Quando o termo vier “entre aspas” será mantida a grafia que cada autor utiliza em outra obra ou contexto.

um aspecto místico, sendo considerada pelos seus adeptos como “a Terceira Revelação”. Desde o seu princípio o Espiritismo tenta sintetizar aspectos naturalmente excludentes na cultura cartesiana: razão x fé. Conforme Aubrée e Laplantine (1990), nos seus primórdios, o Espiritismo foi um movimento internacional, mas no decorrer do século XX sofreu uma retração e perda de visibilidade na França, terra de seu surgimento. Entretanto, é *sui generis* a influência da codificação Kardeciana no que hoje podemos chamar cultura espírita brasileira.

A doutrina kardecista foi implantada no Brasil ainda na segunda metade do século XIX, durante o período imperial, época em que a cultura francesa fascinava o imaginário de membros das elites brasileiras. Inicialmente, as práticas espíritas eram restritas aos círculos de imigrantes franceses, mas com a tradução das obras de Kardec, a doutrina começa a disseminar-se, inicialmente pela elite culta, fato que conseqüentemente culminou com o surgimento dos primeiros grupos e centros espíritas, em Salvador e no Rio de Janeiro. Enquanto o Espiritismo propagava-se em terras brasileiras, passava a assumir uma nova identidade, absorvendo, através do processo de sincretismo cultural, moldando-se às peculiaridades de diversos segmentos sociais.

De acordo com Giumbelli (1997a), muito provavelmente a palavra “espiritismo” foi implantada no vocabulário brasileiro a partir da obra de Kardec, mas no decorrer do tempo nem sempre foi utilizado com essa referência, passando a representar diversos tipos de movimentos religiosos, místicos e outros que centram-se em torno da mediunidade e da interferência dos espíritos na realidade material. Devido a essa polissemia, cientistas sociais recorrem à utilização de expressões e

categorizações como “baixo espiritismo”, “alto espiritismo”, “espiritismo de umbanda”, entre outras. Para este trabalho compreendemos, por Espiritismo, o conjunto de expressões culturais que têm um direto vínculo filosófico, religioso e/ou moral com a codificação de uma doutrina empreendida pelo pedagogo Hippolyte Leon Denizard Rivail, mais conhecido como Allan Kardec, na França, em meados do século XIX.

Nesse texto, discutiremos alguns aspectos fundamentais da doutrina kardecista, relacionando-os ao “*ethos*” e à “visão de mundo” dos seus seguidores. Decidimos enfatizar as categorias “mediunidade”, “estudo” e “caridade”, utilizadas por Cavalcanti (1983) pela nossa constatação de que essas ainda são centrais para se compreender a identidade cultural do Espiritismo que contemporaneamente se pratica no Brasil e, por isso, servem de norte para ilustrar a temática aqui delimitada.

## **A Codificação de Allan Kardec e o Espiritismo nascido na França**

Como assinala Conan Doyle (1960), não há época no mundo em que não se registrem traços de interferências sobrenaturais sobre a conduta do homem. Tal fato dificulta a fixação de uma data em que pela primeira vez apareceram os relatos de forças inteligentes desconhecidas influenciando as relações humanas. Em seu livro intitulado História do Espiritismo, Conan Doyle (1960) assinala que os espíritas ingleses e americanos indicam o ano de 1948, quando ocorreu o

episódio mediúnic de Hydesville<sup>49</sup>, como o marco inicial do Espiritismo na modernidade. Entretanto, segundo Pires (1960), o fato de Doyle não ter completo conhecimento da obra de Allan Kardec<sup>50</sup>, não permitiu que esse escritor reconhecesse o lançamento de “O livro dos espíritos”, em 18 de abril de 1857, nas livrarias de Paris, como o principal marco do moderno Espiritismo.

Conforme salienta Colombo (2001) o Espiritismo é uma doutrina codificada — “o que vale dizer, organizada, sistematizada, porém não inventada” por Allan Kardec. Desse modo, para os fins de nossa abordagem, consideraremos como a matriz da formação doutrinária espírita a “codificação”, empreendida por Kardec em meados do século XIX. O primeiro dos livros da assim chamada codificação kardeciana, como vimos, foi “O Livro dos Espíritos” (publicado em 1857, e republicado em 1860), seguido, nessa ordem, de “O Livro dos Médiuns” (publicado em 1861), “O Evangelho Segundo o Espiritismo” (publicado e republicado em 1864), O Céu e o Inferno (ou A Justiça Divina Segundo o Espiritismo, em 1865) e de A Gênese (ou Os Milagres e as Predições Segundo o Espiritismo, em 1868).

---

<sup>49</sup> Artur Conan Doyle narra o episódio em que ocorre um processo de comunicação entre vivos e mortos, realizado em 1848 pelas irmãs Fox, em um vilarejo do então estado americano de Nova York, conhecido como Hydesville. Narra-se que no decorrer desse processo de comunicação chegou-se à descoberta de um crime ocorrido numa casa desse vilarejo. Para detalhes sobre o episódio, consultar Doyle (1960), Cap. IV.

<sup>50</sup> Hippolyte Leon Denizard Rivail era o verdadeiro nome desse pedagogo francês. Nascido em Lyon, no ano de 1804, desde cedo interessou-se pelos estudos de ciências e filosofia. Em meados do século XIX entrega-se inteiramente às pesquisas espíritas, adotando o cognome Allan Kardec. Morre em 1869, acometido de um aneurisma.

A doutrina codificada por Allan Kardec nasce por conta de sua curiosidade acerca de fenômenos ocorridos por volta de 1848 na América e na Europa. Ruídos, batidas e movimentos de objetos ocorriam sob influência de algumas pessoas presentes. Para que ocorressem esses fenômenos, essas pessoas sentavam-se ao redor de mesas, as quais sem causa aparente realizavam movimentos de rotação, saltos, pancadas, e até flutuações. Tais fenômenos ficaram conhecidos como “danças das mesas” ou “mesas girantes”. (KARDEC, [1862] 1989). Assim, afirmou Kardec ([1890] 1993, p.266): “Eu estava, pois, diante de um fato inexplicado, aparentemente contrário às leis da Natureza e que minha razão repelia [...] a idéia de uma mesa falante ainda não me entrava na mente”.

Em suas pesquisas, Kardec observou que essas mesas eram capazes de reproduzir respostas inteligentes a suas perguntas, através de códigos e pancadas. Ressaltemos que foram denominados médiuns<sup>51</sup> os indivíduos os quais, em sua presença, ocorriam esses fenômenos.

Desse modo, utilizando-se de axioma científico de sua contemporaneidade, marcada pela cultura iluminista, naturalista e positivista, o referido pedagogo formulou o seguinte princípio lógico: “[...] se todo efeito tem uma causa, todo efeito inteligente deve ter uma causa inteligente”. Assim, essas inteligências ao serem interrogadas sobre sua natureza, declararam-se “espíritos”, pertencentes ao “mundo invisível” (KARDEC, [1862] 1989, p. 12-13). Como resultado mais imediato de suas pesquisas e constatações sobre tais fenômenos,

---

<sup>51</sup> Segundo Kardec ([1861] 1998) a origem do termo é do latim, e significa meio, intermediário. Na codificação da Doutrina Espírita essa palavra é utilizada para designar uma pessoa que pode servir de medianeira, um canal entre o mundo material e os Espíritos.

os “espíritos” e a “mediunidade”, Kardec lança o primeiro livro da codificação espírita, que traz em prefácio a seguinte nota:

O Livro dos Espíritos. Contendo os princípios da Doutrina Espírita sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da humanidade – segundo o ensinamento dos Espíritos superiores, através de diversos médiuns, recebidos e ordenados por Allan Kardec (KARDEC, [1857] 1996).

### **Alguns aspectos identitários da cultura espírita no Brasil**

O Espiritismo chegou ao Brasil ainda no século XIX. Segundo Stoll (2003), acredita-se que há aproximadamente 150 anos, imigrantes leitores de jornais europeus trouxeram ao país a moda europeia de experiências de comunicação com as chamadas “mesas girantes”. A partir dessa prática, abriu-se o espaço para a constituição de grupos dedicados ao estudo e à divulgação da doutrina espírita. Stoll (2003) afirma que os primeiros grupos kardecistas constituídos no país surgiram no Rio de Janeiro (em 1865), e em Salvador (em 1873). Esses grupos eram formados, predominantemente, por membros da colônia francesa instalados na Corte e por intelectuais, médicos, engenheiros e militares das elites e classes médias locais.

Como ocorreu na França, o maior veículo de divulgação da doutrina no Brasil passou a ser literatura. Em 1860 foi lançado o primeiro livro espírita impresso no Brasil: *Les temps sont arrivés* (MACHADO, 1996, p.65). Logo, em 1865, na

Bahia, foi lançado o primeiro periódico espírita brasileiro, intitulado Echos do Além Túmulo (STOLL, 2003, p.50). Em 1875 foi lançada, então, a primeira tradução de “O Livro dos Espíritos” e, segundo Machado (1996), essa edição foi rapidamente esgotada por uma camada da população que não tinha acesso à literatura em Francês, mas estava ávida pelo conhecimento dos mistérios estudados por essa nova doutrina. A partir daí, foram traduzidas as outras obras de Kardec e, mais acessível às classes médias e populares brasileiras, o Espiritismo passou a assumir novas características identitárias nesse país.

Conforme Stoll (2003), já é consenso entre os teóricos culturais do Espiritismo que na Europa, especialmente na França, os seguidores dessa doutrina enfatizavam os traços mais científicos e filosóficos em suas práticas. Já no Brasil, devido às características de nossa cultura, o caráter mítico-religioso do Espiritismo assumiu um maior destaque. Estudos como o de Camargo (1961; 1973) sustentam essa afirmação de que o Espiritismo no Brasil foi influenciado por traços culturais de uma interpretação sacral da realidade. Stoll (2003) argumenta que, em contraposição às práticas religiosas afro-brasileiras, a prática espírita brasileira também elege elementos do catolicismo, religião predominante no país. Lewgoy (2001) e Stoll (2003) enfatizam, nesse sentido, a grande influência de médiuns como Chico Xavier<sup>52</sup>, sobre o movimento espírita no decorrer da segunda metade do século XX.

---

<sup>52</sup> Mineiro, nascido em Pedro Leopoldo e criado em meio a uma cultura católica, Francisco Cândido Xavier (1910-2002) conhece o espiritismo, trabalhando à luz dessa doutrina no decorrer de sua vida de médium. É considerado por muitos espíritas como o maior médium psicógrafo já nascido no país, com uma produção literária que até hoje tem projeção nacional e internacional. Para maiores informações biográficas, consultar Stoll (2003) e Lewgoy (2001).

Para Cavalcanti (2005), o Espiritismo participa de uma configuração simbólica da cultura religiosa nacional de um modo particularmente explícito, sendo a responsável por uma discreta e duradoura influência no panorama religioso brasileiro desde a sua chegada, mas que a mesma teve que adaptar-se de maneira a incorporar diversos valores sócio-culturais da brasileiros.

Seguindo a proposta de Cavalcanti (1983), há três categorias que podem explicar os pilares de organização do chamado sistema ritual espírita<sup>53</sup> no Brasil, quais sejam: a “mediunidade”, o “estudo” e a “caridade”. É importante frisarmos que a doutrina espírita, em sua matriz teórica kardecista, tem uma pretensão de distanciar-se do que tradicionalmente conhecemos como os ritos religiosos, entretanto, a consideração desses aspectos ritualísticos não é feita de forma apriorística, atribuindo ao Espiritismo simplesmente a noção de ritos religiosos. Pelo contrário, aqui considera-se uma cultura com suas especificidades intrínsecas, que influenciam de forma *sui generis* o *ethos* e as visões de mundo dos indivíduos envolvidos com a crença.

---

<sup>53</sup> Entendamos, nesse sentido, a ritualização como a capacidade humana de produzir e reproduzir cultura. Sob a ótica de Lewgoy (2004), condenando formalmente os dogmas e os rituais, o Espiritismo ritualiza através de outros modos, ou seja, considerando a vida como prova e o mundo material como uma espécie de “escola”. Também no centro espírita não há diplomações, batismos ou provas explícitas para um principiante, a não ser quando se assume tarefas específicas como trabalhador da casa, expositor ou médium. O que significa que as provas podem surgir a qualquer momento, de forma espontânea e incisiva. As observações de campo apontam que a maior das provas para quem deseja se tornar um Espírita é a luta contra as próprias más-tendências, o que se representa pela categoria da reforma íntima.

## A Mediunidade

Devemos entender, sob a ótica aqui tratada, a mediunidade como a capacidade de um indivíduo comunicar-se (direta ou indiretamente) com o mundo espiritual. Em “O Livro dos Espíritos” e “O Livro dos Médiuns”, Kardec descreveu diversas possibilidades de comunicação com esse mundo espiritual.

Conforme Cavalcanti (1983) a categoria mediunidade constitui-se, também, como um eixo ordenador de relações entre o Mundo Visível e o Mundo Invisível, fazendo parte da construção de noção de pessoa no Espiritismo, conforme as representações sociais extraídas desse sistema cultural. Como campo de estudos da auto-intitulada cientificidade da doutrina espírita, é um objeto em constante construção e reconstrução, permitindo sempre novas interpretações que não são excludentes entre si. Nossa incursão, aqui, será na maneira como a mediunidade é compreendida dentro do próprio universo cosmológico do Espiritismo, e para isso utilizaremos as definições da própria literatura espírita.

Na obra de Allan Kardec a discussão sobre mediunidade está presente desde os seus primórdios, a partir de suas constatações sobre a necessidade da presença dos “medianeiros” para a ocorrência dos fenômenos pesquisados por Rivail e relatados no “Livro dos Espíritos”. O capítulo XIX, item 159 de “O Livro dos Médiuns” nos traz a seguinte passagem:

Todo aquele que sente, num grau qualquer, a influência dos Espíritos é, por esse fato, médium. Essa faculdade é inerente ao homem; não constitui, portanto, um privilégio exclusivo. Por isso mesmo, raras são as pessoas que dela

não possuam alguns rudimentos. Pode, pois, dizer-se que todos são, mais ou menos, médiuns. Todavia, usualmente, assim só se qualificam aqueles em quem a faculdade mediúnica se mostra bem caracterizada e se traduz por efeitos patentes, de certa intensidade, o que então depende de uma organização mais ou menos sensitiva.

Nesse sentido, médium é um intermediário, um elo entre o mundo material e o mundo espiritual, entre os espíritos “encarnados” e os “desencarnados”. Como não constitui, segundo Kardec, um privilégio individual, não é algo que se adquire através de práticas rituais, ou por iniciações. Mas como o próprio texto esclarece, usualmente se qualifica como médium aquele indivíduo que apresenta a faculdade de comunicação com os espíritos de modo mais intenso e específico.

Dentre as aptidões mediúnicas, Kardec ([1862]1998, p. 179) destaca como principais as dos: “médiuns de efeitos físicos, médiuns sensitivos ou impressionáveis, auditivos, falantes, videntes, sonâmbulos, curadores, pneumatógrafos, escreventes ou psicógrafos”<sup>54</sup>. Para efeito metodológico, o codificador do Espiritismo dividiu tais aptidões em duas grandes categorias diferenciadas: as de efeitos físicos, que são aquelas capazes de provocar efeitos materiais ou manifestações ostensivamente físicas; e as de efeitos intelectuais, mais especialmente voltadas para receber e transmitir comunicações inteligentes.

---

<sup>54</sup> Na prática algumas dessas terminologias variam, podendo também os médiuns auditivos serem chamados audientes; os falantes, denominados de incorporação; os sonâmbulos, de anímicos; os pneumatógrafos, causadores de voz direta; etc.

Além dessa divisão fenomênica das manifestações mediúnicas, há também nessa obra kardecista uma divisão funcional dessa faculdade onde se destacam a chamada mediunidade generalizada, faculdade natural, inerente a todos os seres humanos, e o mediunato, que faculta ao indivíduo poderes para fins específicos, onde se vincula a idéia de missão, ou comprometimento encarnatório. Nesse caso, as manifestações exigem do médium um comprometimento efetivo e laborioso no aprimoramento e educação de seus dons, que afetam praticamente todos os aspectos de sua vida cotidiana. Podemos exemplificar, no meio espírita brasileiro, os casos de médiuns que dedicaram e dedicam toda a sua vida a essa “missão”, como Chico Xavier, Yvone Pereira<sup>55</sup>, José Arigó<sup>56</sup>, Waldo Vieira<sup>57</sup>, dentre outros.

No sentido mais amplo, a mediunidade designa a constante relação entre os espíritos, encarnados ou não. Contudo, também se argumenta, no meio espírita, que esse não é um dom espiritual, necessitando da estrutura orgânica (corpo físico) para sua manifestação. Como faculdade de comunicação, utiliza a estrutura orgânica do espírito encarnado para transmitir os pensamentos e vibrações emanados pelos espíritos não dotados de estrutura somática. Na análise de Cavalcanti (1983,

---

<sup>55</sup> A carioca Yvonne do Amaral Pereira (1900-1984) foi uma das mais respeitadas médiuns brasileiras, autora de romances psicografados bastante conhecidos entre os espíritas. Dedicou-se por muitos anos à desobsessão e ao receituário mediúnico homeopático.

<sup>56</sup> José Pedro de Freitas, ou José Arigó, (1921-1971), mineiro, tornou-se nacionalmente conhecido por "receber" o espírito do Dr. Fritz e realizar inúmeras cirurgias e curas espirituais.

<sup>57</sup> Nascido em 1932, lexicógrafo, odontólogo, médico e médium, dedica-se a vários trabalhos mediúnicos em parceria com Chico Xavier. Foi presidente da Federação Espírita Brasileira na década de 1960. Dedicou o restante de sua vida a estudos e práticas de outras doutrinas espiritualistas.

p.86) é a categoria limítrofe entre as ordens material e espiritual, ou seja: “Sua base é orgânica, porém seu fundo é absolutamente espiritual”.

Outra questão que não pode deixar de ser acentuada no discurso espírita é a relação entre moral e mediunidade. Podemos perceber que existe uma interpretação de que tais faculdades dependem de uma organização somática para que possam se manifestar. Contudo, seu fundo espiritual remete à questão moral, pois cada pessoa é um espírito, e cada espírito é dotado de senso moral, fato que determina o comportamento do indivíduo perante os outros, seja na vida material, seja na vida espiritual. Desse modo, como há bons e maus espíritos, por afinidade a prática mediúmica é regida pelo bem ou mal agir, dependendo das tendências do próprio mediano. Coaduna com isso a própria afirmação de Kardec (1995), no seu capítulo II, item 88:

Como [...] todas as outras faculdades, a mediunidade é um dom de Deus, que se pode empregar tanto para o bem quanto para o mal, e da qual se pode abusar. Seu fim é pôr-nos em relação direta com as almas daqueles que viveram, a fim de recebermos ensinamentos e iniciações da vida futura.

## **O Estudo**

A cultura é um atributo social do ser humano, constituindo um todo, complexo, que inclui padrões de conhecimentos, hábitos, comportamentos, capacidades... Na concepção de Geertz (1989), esses padrões, ou “significados”,

são transmitidos historicamente e incorporados por cada indivíduo do seio social, gerando, assim, um *ethos* individual que alimenta as chamadas “visões de mundo” de cada grupo. Com a cultura espírita não é diferente. Tais aspectos são reforçados, no Brasil, através dessas disposições duradouras, tanto de cunho individualizante, quanto na visão de grupo.

Sabe-se que a literatura exerce grande papel nesse tipo de difusão simbólica em nossa civilização e, nesse sentido, frisamos a força que a mesma exerce no sistema espírita. Assim, percebe-se como pano de fundo identitário nos grupos espíritas, a grande influência dos livros, principalmente no que tange uma assimilação racional da doutrina.

É algo eminentemente consensual entre os estudiosos dos aspectos culturais do Espiritismo o ponto acerca da valorização do racionalismo nas obras da codificação kardeciana, visto que, apesar da doutrina ser considerada, em seu próprio seio, uma revelação dos Espíritos, todo o procedimento de compilação e análise dessas “comunicações” foi conduzido sob o crivo da razão do codificador, o que resultou na literatura que a difundiu. Argumenta-se que, na obra de Kardec, a investigação, a observação, a análise, a crítica e o método fazem-se presentes desde a sua concepção. Como pedagogo e homem de ciência que foi, Rivail trouxe para a literatura espírita o ranço de sua formação intelectual, o que conferiu ao Espiritismo uma forte ligação com a busca pelo estudo e o aprimoramento intelectual.

Cavalcanti (1983) constatou, em sua pesquisa etnográfica, que o conhecimento espírita tem um “quê” do chamado evolucionismo científico, caminhando progressiva e cumulativamente. A diferença situa-se, especificamente, no fato desse progresso do saber balizar-se em uma relação permanente entre os mundos visível e invisível, pois, para que as revelações

divinas possam ser consolidadas por intermédio dos Espíritos, é necessário que o “homem encarnado” faça-se merecedor, estando apto à compreender o que lhe é revelado. A partir disso pode-se compreender o papel primordial do Estudo, em se tratando de cultura espírita. Este serve para mediar esse espaço entre a revelação e o merecimento, além de constituir um pré-requisito fundamental para a iniciação doutrinária. A concepção de merecimento faz com que o esforço para o aprendizado, de cada indivíduo, também ocupe um lugar central nesse sistema doutrinário.

As principais atividades intelectuais desenvolvidas nos centros espíritas giram em torno de leituras das obras espíritas, grupos de estudos, debates e palestras doutrinárias. Essas atividades ilustram o papel central da palavra, da oralidade e da escrita, no que se refere ao que Cavalcanti (1983) definiu como sistema ritual espírita.

Com relação à leitura e à interpretação de textos, confere-se uma grande importância à obra kardecista, que se constitui como referência máxima, fonte de autoridade e construção identitária. No entanto, obras de médiuns e espíritas brasileiros ganham destaque nos estudos espíritas brasileiros. Mensagens e Livros escritos Chico Xavier, Divaldo Franco, dentre muitos outros são altamente difundidos entre os estudiosos e praticantes do Espiritismo no Brasil.

## **A Caridade**

O conceito de caridade remonta à antiguidade da história humana, quando a assistência aos pobres, aos anciãos, aos doentes, aos órfãos, enfim, aos necessitados em geral, ainda era

responsabilidade das famílias, clãs ou tribos, variando sempre de acordo com os usos, crenças e costumes das sociedades. Os próprios textos bíblicos, posteriormente, já nos informam sobre o auxílio ao próximo há muito tempo. No livro do Êxodo (21 e 23 – 3) há normas contra o roubo, a sedução, a calúnia; no Levítico, versa-se sobre o cuidados com os leprosos (13 e 14) e os deveres para com os viajantes (19, 33 – 36); no Deuteronômio, há regras para auxiliar os pobres e escravos (15,17,18) recomendações de ceder aos pobres o resíduo das colheitas (15, 7 –18) assim como para prática de caridade (22, 1 – 14).

O Deus dos judeus castigava aqueles que não cumpriam a caridade, pois esse povo tinha sido pobre, destituído e escravizado nos impérios Egípcio e Babilônico. Nesse sentido, a caridade era sinônimo de utilitarismo. No Império Romano, o único o governo chegou a estabelecer um plano de distribuição de espórtulas, entretendo desse modo grande quantidade de pobres e desempregados com víveres e espetáculos. Já na idade moderna, seguindo uma tradição cristã, mas com uma interpretação *sui generis*, o Espiritismo surge com seu lema: “Fora da Caridade não Há Salvação”.

Em “O Evangelho segundo o Espiritismo”, cap. XI, item 4, Kardec ([1863]1995, p.146) explica:

Amar o próximo como a si mesmo: fazer pelos outros o que quereríamos que os outros fizessem por nós”, é a expressão mais completa da caridade, porque resume todos os deveres do homem para com o próximo. Não podemos encontrar guia mais seguro, a tal respeito, que tomar para padrão, do que devemos fazer aos outros, aquilo que para nós desejamos. Com que direito exigiríamos dos nossos semelhantes melhor proceder,

mais indulgência, mais benevolência e devotamento para conosco, do que temos para com eles? A prática dessas máximas tende à destruição do egoísmo. Quando as adotarem para regra de conduta e para base de suas instituições, os homens compreenderão a verdadeira fraternidade e farão que entre eles reinem a paz e a justiça. Não mais haverá ódios, nem dissensões, mas, tão-somente, união, concórdia e benevolência mútua.

Em nosso ponto de vista, a compreensão da categoria da caridade é temática central da discussão de uma identidade cultural espírita no Brasil. Nesse sentido, pode-se definir identidade como fidelidade ideológica ao assumir vínculo de pertencimento a uma comunidade, onde há aceitação e adesão às crenças, nesse caso presentes em textos e discursos legitimados, assim como a certas práticas sociais institucionalizadas e internalizadas pelos indivíduos.

Sobre o conceito de comunidade<sup>58</sup>, Weber (1991) a define como o resultado de um processo de integração cujo fundamento do grupo é um sentimento de pertencimento a um todo, experimentado pelos participantes. Para Weber, esses agrupamentos estão geralmente à parte dos enrijecimentos institucionais. A comunidade pode ser aberta ou fechada, o que

---

<sup>58</sup> Conforme Weber (1991.) foi Ferdinand Tonnies quem primeiro utilizou a definição em sociologia. Do latim *communitas*, de *cum*, mais *unitas*: quando muitos formam uma unidade. Coube a Tonnies, em 1887, introduzir o dualismo sociedade (*Gemeinschaft*) comunidade (*Gessellschaft*) no discurso científico contemporâneo. Entre as comunidades destacam-se a família, a comunidade de sangue, a aldeia, a comunidade de vizinhança; e a cidade, ou a comunidade de colaboração, englobando tanto as comunidades de espírito como as comunidades de lugar. Os vínculos comunitários podem ser considerados laços de cultura, abordagem que utilizamos nesse estudo.

dependerá das tradições, de atitudes afetivas ou de condicionamento racional por valores ou fins.

Na cosmologia espírita, todos os seres humanos são espíritos criados por Deus, portanto, irmãos; seres da mesma natureza, sendo que a diferença entre eles provém no decorrer da evolução em sucessivas encarnações. Contudo, a evolução não se opera apenas no plano individual, mas essencialmente em um plano social, onde necessariamente se gera um elo de altruísmo. Por isso, para que a evolução se complete, é necessária a prática da caridade, o que significa em um sentido amplo, totalmente vinculado à doutrina cristã: “amor ao próximo”.

Sob a ótica de uma ontologia espírita, a noção de evolução está totalmente vinculada à concepção de caridade, pois neste sistema de crenças o espírito (indivíduo encarnado ou desencarnado) evolui principalmente em dois sentidos: o intelectual e o moral. Anteriormente abordamos a importância do estudo para a evolução intelectual do espírito, nesse momento enfatizamos a prática da caridade como mecanismo de evolução moral e cura espiritual. Mas, afinal, o que é a caridade no *ethos* e na visão de mundo o espírita?

Na doutrina codificada por Kardec a caridade é conceituada, de maneira ideal, de acordo com a moral cristã de amor ao próximo, pleno e incondicional. Desse modo, toda ação que seja direcionada ao próximo nessas condições é expressão de caridade. Essa prática deve ser levada à conduta cotidiana, nas obras assistenciais, na ajuda aos “espíritos mais necessitados”, na prática mediúnica, enfim, em todo o universo espírita (material ou imaterial).

A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, mas abrange todas as relações com os nossos semelhantes, quer se trate de nossos inferiores, iguais ou

superiores. [...] O homem verdadeiramente bom procura elevar o inferior aos seus próprios olhos, diminuindo a distância entre ambos (KARDEC, [1857] 1996, p.355).

Conforme assevera Cavalcanti (1983), a caridade de se “doar uma esmola”, ou auxílio refere-se, nessa acepção, a uma relação entre espíritas e pessoas materialmente pobres (no sentido convencional do termo), que se estabelece em uma desigualdade tanto no plano doutrinário/moral quanto no social, mas que também os aproxima no significado do sistema de crença, e também na relação social. Os espíritas obedecem ao postulado da crença dedicando-se ao “bem do próximo”, mas também ajudando-se no sentido de evolução espiritual, pois “[...] a doação e o amor são o caminho mais correto para o crescimento.” Já os menos favorecidos, no sentido econômico, têm a oportunidade de receber o auxílio na sua vida de provação material. Assim, há uma diferenciação interna no sentido de riqueza e poder. Na sociedade, esses valores tendem a ser estritamente relacionados às condições socioeconômicas dos grupos. Na simbologia espírita, há uma inversão, como na maioria das crenças religiosas, onde o poder e a riqueza são provenientes de uma esfera metafísica, fato que, na compreensão de Cavalcanti (1983), acaba reforçando a hierarquia das relações sociais terrenas, onde há uma oposição entre os pobres e os ricos, os detentores e os carentes de “conhecimento”.

Entretanto, no significado “interno” essa interpretação deve seguir o conceito de “pluralidade de existências”, ou seja, tudo são momentos da trajetória espiritual, diferentes encarnações de um mesmo espírito em diferentes “modos de vida material”. Como a Terra é um “planeta de provas e expiações”, o espírita deve provar sua condição de evolução moral, ajudando ao pobre que passa pelas provas e expiações

decorrentes de uma vida material de dificuldades, mas que também, em um sentido amplo, é igualmente espírito ou, como se diz, um “irmão” em evolução.

Contudo, para além da interpretação de Cavalcanti (1983), o conceito de caridade é eixo central de uma identidade cultural espírita no Brasil, sendo aquele que expressa o lema doutrinário mais difundido no espiritismo contemporâneo: “fora da caridade não há salvação”. Em nossa interpretação, é esse o fato preponderante que destaca uma identidade espírita que perpassa pela noção de comunidade moral.

Na doutrina codificada por Kardec a caridade é conceituada, de maneira ideal, de acordo com a moral cristã de amor ao próximo, pleno e incondicional. Desse modo, toda ação que seja direcionada ao próximo nessas condições é expressão de caridade, onde o amor é praticado na conduta cotidiana, nas obras assistenciais, na ajuda aos “espíritos mais necessitados”, na prática mediúnica, enfim, em todo o universo espírita (material ou imaterial).

Para os espíritas a evolução moral e espiritual do indivíduo somente será lograda em um vínculo com o próximo, seja ele mais ou menos evoluído ou necessitado. Enfim, a orientação da ação social e o sentimento de pertencimento à comunidade espírita, que confere sempre uma identidade ao “eu”, deverá estar sempre condicionada ao “amar ao próximo como a si mesmo”.

## Considerações Finais

Retomando as ideias centrais do texto, enfatizamos que a doutrina de Allan Kardec teve uma larga difusão na França, assim como no Brasil, no século XIX. Nestes países, porém, as características assumidas pela doutrina não foram as mesmas. Na França, a produção das obras de Allan Kardec tinha o tom dos debates científicos e religiosos na Europa da época.

Já no Brasil, apenas em círculos sociais restritos esse debate encontrou ressonância. Em contrapartida, o aspecto moral da doutrina espírita foi rapidamente assimilado, por seu estreito comprometimento com o ideário cristão. Espalhou-se especialmente entre a classe média urbana, mas suas práticas e visões do mundo alcançaram muito mais do que os crentes oficialmente declarados. Hoje, embora a população brasileira seja majoritariamente católica, o Brasil é considerado o maior país espírita do mundo.

Para esse trabalho, utilizamos as categorias mediunidade, estudo e caridade por compreendermos que a inter-relação dessas pode demonstrar, de maneira generalista, aspectos essenciais à identificação cultural da doutrina espírita, especificamente nas suas expressões de um Espiritismo brasileiro. Como pudemos esclarecer, algumas características do Espiritismo de matriz kardecista, praticado no Brasil, são: a crença e a prática da comunicação com os “espíritos”, através da mediunidade; o estudo doutrinário, desde a obra de Allan Kardec à toda uma relevante literatura espírita produzida no Brasil; assim como a prática da caridade, num sentido muito específico de sublimação espiritual, através do trabalho de auxílio ao próximo, dentro e fora das instituições espíritas.

Certamente ficaram pendentes questões que transpõem os limites ensaísticos desse trabalho, visto que o universo cultural de qualquer manifestação doutrinária permite uma gama infundável de interpretações. Nesse sentido, concluímos nossa breve reflexão com o intuito de ter logrado êxito com nosso objetivo principal: o de contribuir para a discussão de aspectos que se relacionem com a temática da identidade cultural do Espiritismo, especialmente no seu movimento histórico entre a França do século XIX e o Brasil do século XX.

## Referências

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les Esprits - Naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: Lattès. 1990.

CAMARGO, Candido P. Ferreira. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: Vozes. 1973.

CAMARGO, Candido P. Ferreira. *Kardecismo e Umbanda: uma nova interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira. 1961.

CAVALCANTI, M. Laura. *O mundo invisível. Cosmologia, sistema ritual e a noção de pessoa no Espiritismo*. Rio de Janeiro, Zahar. 1983.

CAVALCANTI, M. Laura. *Vida e Morte no Espiritismo Kardecista*. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 11-27. 2005.

COLOMBO, Dora Alice. (Dora INCONTRI). *Pedagogia Espírita: um projeto brasileiro e suas raízes histórico-filosóficas*. 2001. 340 f. Tese de doutorado. São Paulo, Feusp. 2001.

- CONAN DOYLE, Arthur. *História do Espiritismo*. São Paulo: Pensamento. 1960.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara. 1989.
- KARDEC, Allan. *Obras Póstumas*. Rio de Janeiro: FEB. 1993.
- KARDEC, Allan. *O Espiritismo em sua expressão mais simples*. São Paulo: Feesp. 1989.
- KARDEC, Allan. *O Céu e o Inferno*. São Paulo: Lake. 1999.
- KARDEC, Allan. *O Evangelho Segundo o Espiritismo*. São Paulo: Lake. 1995.
- KARDEC, Allan. *A Gênese*. São Paulo: Lake. 1997.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. São Paulo: Lake. 1996.
- KARDEC, Allan. *O Livro dos Médiuns*. São Paulo: Lake. 1998.
- LEWGOY, Bernardo. *Chico Xavier e a cultura brasileira*. Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2001, V. 44, n.1. 2001.
- LEWGOY, Bernardo. *Etnografia da Leitura num grupo de estudos espírita*. Revista Horizonte Antropológico, V. 10, n.22. pp. 255-282. 2004.
- MACHADO, Ubiratan. *Os intelectuais e o Espiritismo*. Niterói: Lachâtre.1996.
- STOLL, Sandra Jacqueline. *Espiritismo à Brasileira*. São Paulo: Edusp. 2003.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília. 1991.

# A AÇÃO DA CAPELANIA DE MATRIZ AFRO-BRASILEIRA EM SITUAÇÕES DE CATÁSTROFES E EVENTOS NATURAIS EXTREMOS

*Anderson Pereira Portugal*

## **Introdução**

A Capelania de Matriz Afro-brasileira pode ser definida como sendo uma forma de assistência religiosa, humanitária, emocional e social, exercida por um capelão credenciado como tal, pertencente a uma das vertentes das chamadas “religiões tradicionais de matriz afro-brasileira”. Entende-se por capelão qualificado, aquele religioso que goza de seus direitos civis e que tenha passado por um curso de capacitação devidamente reconhecido na forma da legislação pertinente e que possua o diploma e a credencial fornecida pela instituição que o formou.

O termo capelão é um substantivo masculino, que não possui variação de gênero oficial na língua portuguesa. Na pesquisa que realizamos no VOLP (Vocabulário Oficial da Língua Portuguesa) – Academia Brasileira de Letras – observamos que a palavra capelã (substantivo feminino) não é considerada errada, mas também não foi ainda incorporada à base de dados citada. O termo capelã começou a ser utilizado bem recentemente, pois poucas mulheres exerciam esta função até bem recentemente. Neste trabalho utilizaremos, portanto, a palavra capelão para nos referirmos às mulheres e aos homens que exercem este ofício. Neste trabalho seremos fieis à língua

oficial, o que nos leva a redigir o texto sempre no masculino, para manter sua harmonia. Porém, registramos nosso incômodo, pois já é passado o momento de incluir a variação de gênero neste vocábulo. Atualmente há muitas mulheres exercendo esta função e é justo que possam ser chamadas de capelãs.

No Brasil, ainda são poucos os capelães de religiões de matriz afro-brasileira qualificados, pois só bem recentemente (2021) tal capacitação passou a ser oferecida. A primeira turma de capelães formados como ministros religiosos foi formada em janeiro de 2022 pela Instituição *Tenda do Sete-Flechas – Egbé Ifá Aworeni*, com sede no Rio Grande do Sul.

Segundo Portuguesez (2015), há no Brasil um conjunto complexo do que genericamente a literatura antropológica tem chamado de religiões tradicionais de matriz afro-brasileira. São mais de duas dezenas de diferentes práticas religiosas que nasceram de matrizes africana, indígena, europeia, além de influências vindas de outras culturas. A combinação dessas matrizes deu origem a regionalismos religiosos que resultaram na formação da Umbanda, do Candomblé, do Terecô, do Xambá, do Batuque, do culto a Egungun, da Pajelança Afro-Indígena, etc. As religiões afro-brasileiras nasceram no Brasil a partir de matrizes culturais diversas, mas que têm na África a sua principal base de organização e sistemas de crenças.

São muitas as propostas e iniciativas empreendidas em todo o Brasil para a humanização do atendimento religioso às pessoas em situação de vulnerabilidade social, de saúde e no sistema prisional. Porém, há em nosso país uma lamentável lacuna no que se refere à atuação de sacerdotes de religiões de matriz afro-brasileira, pois tradicionalmente a capelania cristã tem ocupado os espaços de ministérios religiosos. Além das limitações em relação à capacitação, há ainda um forte

preconceito arraigado na sociedade brasileira, que tem fechado portas para segmentos sacerdotais não cristãos ou de origem afro-indígena na prática da capelania.

Segundo Souza e Portuguez (2021), o racismo religioso decorre de uma trágica e desumana tradição escravagista, que criou no Brasil um sistema perverso de segregação racial que se estende por todos os recantos do território nacional e se manifesta nas mais variadas formas de relações sociais. Para estes autores, o racismo (sistêmico e estrutural) existente em nosso país está na base do preconceito religioso contra as religiões tradicionais de matriz afro-brasileira.

Desta maneira, há uma forte limitação ao atendimento religioso às comunidades de axé, quando estas possuem membros acamados em hospitais, apenados, em situação de vulnerabilidade social ou carentes de uma orientação sacerdotal em ambientes laicos. O respeito à diversidade étnico-cultural emerge, portanto, como uma premissa fundamental para a ampliação do debate sobre a atuação da capelania.

São muitos os campos de atuação da capelania afro-brasileira. A atenção aos doentes em hospitais e aos apenados no sistema prisional são as atividades mais conhecidas, mas também pode ocorrer atuação do capelão em abrigos de idosos, orfanatos, casas de acolhimento aos vulneráveis em situação de rua, em espaços militares, escolares, cultos ecumênicos em ambientes diversos, eventos acadêmicos e em situações onde o acolhimento humanitário se faça premente.

E é neste sentido que chamamos à discussão, a atuação dos capelães de matriz afro-brasileira em grupos de atendimento humanitário em situações calamitosas (eventos naturais extremos e catástrofes humanitárias). Trata-se de uma

atuação ocasional, para a qual os capelães precisam compreender claramente o seu papel como cidadão/cidadã, como ser humano e como sacerdote/sacerdotisa.

Situações extremas como catástrofes humanitárias (guerras, miséria extrema, migração de refugiados, países com instabilidade político-institucional, e outros) e eventos naturais extremos (terremotos, tsunamis, erupções vulcânicas, inundações, deslizamentos em encostas, secas severas, tufões, tornados, furacões, ondas de frio, ondas de calor e outros) costumam expor toda a sociedade a cenas extremamente duras, capazes de abalar a coletividade e desmantelar a capacidade de os Estados atenderem as necessidades das comunidades atingidas (VEYRET, 2007).

Atuar em situações como estas na condição de capelães, exige dos sacerdotes e das sacerdotisas uma habilitação adequada e grande capacidade de manterem-se calmos e equilibrados, pois a dor coletiva é grande e muitas vezes o trabalho do capelão pode ser necessário em meio à precariedades e riscos.

O Brasil é um país onde muitos desses fenômenos são, felizmente, raros e até mesmo improváveis. Porém, há em nosso território alguns espaços de elevada vulnerabilidade ambiental a fenômenos como inundações, deslizamentos em encostas, secas prolongadas, tempestades tropicais severas, incêndios em florestas, entre outros. Todos esses eventos naturais extremos podem causar situação de grande vulnerabilidade coletiva, uma vez que pessoas perdem seus parentes, suas casas, patrimônios, plantações, gado, seus templos e até mesmo pertences pessoais imprescindíveis, como medicamentos e documentos.

De acordo com a Secretaria Nacional de Proteção e Defesa Civil (SEDEC)<sup>59</sup>, órgão do Ministério do Desenvolvimento Regional responsável por coordenar as ações de proteção e defesa civil em todo o território nacional, os eventos naturais extremos e as calamidades públicas são analisadas da seguinte forma:

### **Cenário pré-calamidade**

Refere-se aos cenários das dinâmicas da natureza e a produção social do espaço em períodos de estabilidade, quando os riscos não são elevados. Os dados produzidos pelas prefeituras e governos estaduais permitem o monitoramento das condições de vida das comunidades, das atividades produtivas que podem ser impactadas e das áreas de maior vulnerabilidade socioambiental.

A definição deste cenário se faz necessário para que se possa planejar de maneira adequada as formas de uso e ocupação do solo, seja em áreas rurais, seja em áreas urbanas. O conhecimento prévio da população vulnerável e das áreas de risco são fatores cruciais no atendimento das vítimas tanto por parte de órgãos do Estado, como da Defesa Civil, quanto por parte dos capelães e entidades da sociedade civil.

---

<sup>59</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/mdr/pt-br/composicao/secretarias-nacionais/protecao-e-defesa-civil>. Acessado em 31/jan/2022.

## Cenário da calamidade

Durante um evento de grande impacto (calamidade), há de se considerar quais as áreas que foram realmente atingidas, o grau de gravidade do evento, a população impactada (e de que formas foi impactada), os recursos necessários ao amparo social imediato, os impactos sobre a natureza e se há risco de eventos secundários.

Durante os eventos calamitosos, a sociedade precisa se organizar muito rapidamente para dar uma resposta técnica, humanitária, sanitária e de saúde para a população atingida. O Estado brasileiro já possui meios e mecanismo para o monitoramento dos eventos em tempo real, com uso de tecnologia de sensoriamento direto e sensoriamento remoto. O INPE - Instituto Nacional de Pesquisa Espaciais, por exemplo, é considerado pela comunidade científica internacional como uma das maiores referências mundiais no monitoramento em tempo real de queimadas e eventos meteorológicos de grande potencial destrutivo<sup>60</sup>.

O Brasil possui ainda mecanismos para o atendimento às necessidades humanas por meio de instituições como as forças policiais, as forças militares, o Corpo de Bombeiros e a Defesa Civil nos municípios. Por sua vez, a sociedade civil também costuma colaborar com serviços voluntários, oferta de doações, atuação de ONGs (Organizações Não-Governamentais), emissoras de rádio ou TV, templos religiosos, entre outros exemplos.

---

<sup>60</sup> Disponível em: <https://www.gov.br/inpe/pt-br>. Acessado em: 31/jan./2022.

A atuação de instituições religiosas costuma ser decisiva em cenários como este e há, aí, um grande espaço para a atuação dos capelães de matriz afro-brasileira. Este é o momento de maior abalo emocional e impacto sobre o comportamento coletivo e a atuação do capelão vem ao encontro da necessidade de acolher, acalmar, aconselhar e apoiar não só as pessoas de sua religião, mas a todos que necessitarem.

Porém, algumas considerações precisam ser apontadas. Em primeiro lugar, o capelão precisa estar ciente que em uma situação de emergência calamitosa ele pode ser demandado pela Defesa Civil a colaborar em atividades diversas, que vão para além do amparo religioso imediato<sup>61</sup>. Caso ele se sinta apto e tenha disponibilidade para o trabalho voluntário, ele pode desempenhar tal função e, se ao contrário, não se sinta apto ou confortável, deve se sentir à vontade para informar sua recusa e, se possível, justificá-la. Restringe-se, neste caso, ao amparo religioso aos fiéis de religiões de matriz afro-brasileira ou outras pessoas que desejarem seu apoio. Em segundo lugar, o capelão jamais deve assumir para si o papel que é do Estado ou das instituições de Assistência Social. Pode, entretanto, ajudar os povos de terreiros a acessarem os serviços públicos orientando-os e apoiando-os.

---

<sup>61</sup> Coleta, seleção e destinação de doações, participação em grupos de acolhimento e apoio em centros comunitários, preparação de refeições, coordenação de equipes de voluntários, etc.

## **O cenário pós-calamidade**

O período posterior ao evento principal traz à tona o caos e a desordem que a calamidade provocou. Como resultado, o desespero, a desesperança e o horror se instaura e é neste momento que a atuação de um capelão pode fazer toda a diferença. A atuação de capelães em espaços de acolhimento pode trazer alento e calma para fiéis de religiões de matriz afro-brasileira, seus familiares e amigos. Pessoas que se encontram em situações difíceis, que pertençam a outras religiões também, podem ser atendidas, pois o intuito humanitário deve prevalecer nesses cenários. Mas quais seriam essas ações? Para responder a esta questão, passamos agora a apontar algumas atividades cabíveis ao trabalho do capelão em situações de calamidades decorrentes de eventos naturais extremos ou catástrofes humanitárias.

## **Medidas preventivas pré-calamidades.**

- O capelão precisa acessar os estudos e entender as estratégias de monitoramento socioambiental que existem, para entender quem de fato faz parte da população vulnerável;
- Participar, quando possível, de reuniões de planejamento das ações mitigadoras junto aos órgãos de Estado e de governo responsáveis pelo socorro às vítimas;
- O capelão precisa conhecer e ser conhecido pelas demais autoridades atuantes no município. Isso facilita sua movimentação e ingresso nas áreas carentes de sua atenção. Porém, deve ser obediente caso seja recomendado

manter-se afastado de localidades onde há a eminência de desdobramentos do evento calamitoso: desabamentos, deslizamentos, rompimentos de barragens etc.;

- Conhecer o mapeamento das rotas de fuga e dos pontos de apoio social;
- Conhecer minimamente as técnicas de sobrevivência, pois o atendimento às vítimas não pode se dar de forma irresponsável ou insegura para com a vida do próprio capelão.

## **Durante os eventos calamitosos**

- Ética acima de tudo. Jamais tirar proveito do sofrimento alheio em seu favor ou em favor de seu próprio terreiro. Não é recomendável cobrar nada de ninguém por serviços de apoio religioso prestados durante uma catástrofe, pois em situações calamitosas todo trabalho civil deve ser preferencialmente voluntário<sup>62</sup>. Em outras palavras, não confundir o atendimento sacerdotal sujeito a cobrança com o trabalho humanitário esperado de um capelão de religiões de matriz afro-brasileira diante de uma grande tragédia socioambiental.
- Sabemos que as comunidades de terreiro são muitas vezes formadas por pessoas pobres, pretas, pardas e que residem em áreas periféricas, muito frequentemente vulneráveis

---

<sup>62</sup> Os capelães podem e devem ser valorizados como profissionais. Há pisos salariais pagos a capelães de acordo com os estados brasileiros e geralmente tal piso é definido a partir da folha de pagamento das forças militares, que possuem capelães em seus quadros. A excessão (relativa) fica por conta do trabalho voluntário, sobretudo em situação de grandes catástrofes.

socialmente. Portanto, uma situação de emergência ou catástrofe ambiental/social produz impactos sobre essas comunidades e os sacerdotes de religiões tradicionais de matriz afro-brasileira podem necessitar de apoio no atendimento aos seus filhos e filhas de axé. O capelão pode, para além de sua própria comunidade religiosa, apoiar outros sacerdotes no socorro social e humanitário aos fiéis de outras casas. Pode, inclusive, amealhar forças para fazer de terreiros, lugares de acolhimento e apoio para pessoas desamparadas, desabrigadas e desalojadas.

- O capelão deve vestir-se de forma adequada, sabendo que a qualquer momento pode ser demandado para atendimentos em locais de difícil circulação e acesso. Se for o caso, usar equipamentos de proteção individual recomendados por autoridades públicas;
- Jamais realizar atendimentos que não sejam de caráter humanitário. Um capelão só poderá atuar no socorro psicológico (clínico), médico, ou paramédico, se tiver qualificação e registro profissional exigidos para estas formas de apoio social. Caso contrário, deve limitar-se ao atendimento religioso;
- Oferecer apoio emocional e humanitário aos necessitados que estiverem abertos a esta ajuda. Em áreas devastadas, é comum que capelães de religiões diversas atuem ao mesmo tempo e no mesmo local. Daí a necessidade de entender o conceito de “diálogo inter-religioso”. Deve respeitar o trabalho de capelães de outras denominações e exigir respeito para com seu trabalho;
- Procurar manter-se calmo e focado, pois as cenas de áreas devastadas são realmente traumatizantes: corpos mutilados, pânico, desespero, pessoas soterradas, muitos desaparecidos, roubos, disputas violentas por comida e

- recursos, entre outros exemplos. Quem atua na capelania de calamidades jamais será uma pessoa fria, que não seja atravessada emocionalmente por tragédias desta magnitude. Porém, deve estar ciente que o atendimento às comunidades vulneráveis exige um quadro emocional bem estruturado e preparado para cenas realmente chocantes;
- Saber exatamente quais serão as áreas onde poderá ir e atuar. Geralmente o poder público disponibiliza escolas e ginásios esportivos para acomodar desabrigados e desalojados. A atuação nestas áreas deve seguir determinações estabelecidas pelos gestores das áreas de campanha. A atuação também pode ocorrer em centros comunitários, hospitais de campanha, hospitais comuns, nos próprios terreiros, entre outros espaços. Cada um tem suas normas de funcionamento e a obediência à gestão local é uma premissa importante;
  - O capelão de religiões de matriz afro-brasileira deve, em algum momento, procurar saber sobre as formas de atendimento pós-calamidade que o Poder Público empreenderá. É comum haver indenizações, pagamento de aluguéis-sociais, oferta de auxílios emergenciais, distribuição de móveis e eletrodomésticos e até mesmo auxílio financeiro para funerais. Conhecendo estas ações, o capelão pode ajudar os povos de terreiros a acessarem seus direitos informando-lhes do que sabe de maneira verdadeira, clara e rápida;
  - As pessoas perdem documentos em calamidades públicas e isso, muitas vezes, as impede de terem acesso a alguns benefícios oferecidos pelo Estado. Também dificulta a identificação de corpos, de crianças que se perdem de familiares e outras situações. É importante que o capelão se atente a isso e ajude seus atendidos a se encaminharem

para os postos de registro e de emissão emergencial de documentos;

- Apoiar sacerdotes e frequentadores de terreiros que por ventura tenham sido atingidos pela tragédia. Caso tenha ocorrido o óbito de algum membro da comunidade religiosa, procurar mobilizar apoio para que a família de axé possa fazer os ritos pertinentes;

### **Após a calamidade**

- Caso os terreiros tenham servido de locais de apoio social, abrigando pessoas em situação de vulnerabilidade, o capelão pode auxiliar os demais sacerdotes e sacerdotisas, pois os espaços sagrados precisam voltar ao funcionamento normal e esforços precisam ser empreendidos para realocar as famílias atendidas durante a situação de crise;
- É comum algumas cidades realizarem balanços posteriores às calamidades para avaliarem o trabalho prestado pelo poder público e, se possível, replanejar o espaço para evitar futuras situações de catástrofes. É sempre recomendável que o capelão que efetivamente atuou no evento de suas opiniões e relate sua experiência em atividades desta natureza;
- Feridos poderão levar meses para se recuperarem e, eventualmente, poderão necessitar do apoio dos capelães em hospitais do município. O atendimento aos doentes é uma das funções mais importantes dos capelães e essa atenção precisa se dar de forma planejada, seguindo-se as normas sanitárias estabelecidas pelas unidades hospitalares;

- As famílias que perderam membros podem necessitar de cuidados especiais. Muitas vezes os falecidos são os arrimos responsáveis pelo sustento das casas. Neste caso, o capelão pode colaborar orientando os familiares a procurarem os serviços de assistência social das prefeituras para recebimento de ajudas diversas. O apoio religioso propriamente dito pode ser necessário. Descarnes inesperados criam situações de profunda desesperança e tristeza e o apoio acolhedor de um capelão traz alento aos corações amargurados com o trauma vivido;
- No caso de um terreiro ter sido atingido diretamente pela catástrofe, a comunidade religiosa como um todo pode se unir para reerguer a casa, ou mesmo para dar orientações ou apoio aos sacerdotes, sacerdotisas e religiosos que necessitarem. Sabemos que os terreiros muitas vezes mantêm cadeias produtivas inteiras ligadas à economia social do axé. Portanto, um templo interditado por uma calamidade, representa perdas financeiras significativas para muitos religiosos que dependem da religião para sobreviver, se alimentar, pagar suas contas etc. (costureiros e costureiras, artesãos e artesãs, ferreiros, cozinheiros e cozinheiras etc.). Os capelães podem contribuir liderando atividades coletivas de recuperação das casas atingidas.

## **Para concluir**

No que se refere ao atendimento espiritual propriamente dito, há de se destacar o papel restaurador da fé e da esperança. Ouvir palavras de alento, um conselho de calma ou uma orientação civil pode ajudar pessoas e famílias em seus processos de recuperação. Sabemos que é difícil trazer sossego para um pai ou mãe-de-família que se vê desempregado(a), para um pai ou mãe que sepulta um filho, para um sacerdote que perdeu seu terreiro, para um filho de axé que perdeu todos os pertences de sua casa em uma enxurrada, enfim...

Sabemos que restaurar a humanidade diante da vida em pedaços não é tarefa das mais simples. Entretanto, é importante que as pessoas que se vêm nestas situações se sintam apoiadas por alguém capaz de manter sua fé inabalada e sua conexão com o sagrado. O atendimento espiritual pressupõe trazer à tona o lado mais elevado da pessoa atendida, aquele que a conecta com seus ancestrais, divindades e consciências superiores.

Falar da fé professada pelos religiosos afro-brasileiros leva o atendimento do capelão a um lugar de resgate, a partir do qual o atendido pode se repositonar na vida e redirecionar seus fazeres cotidianos no sentido de reerguer-se e novamente prosperar.

Também não podemos esquecer que o amor à natureza e o respeito ao meio ambiente são valores civilizatórios intrínsecos das diversas vertentes da religiosidade afro-brasileira. Desta maneira, esta vinculação afetiva com o meio pode e deve ser incentivada pelo capelão. Quanto mais conectado o ser humano for à natureza, mais ele entenderá seu

poder, seus processos, seus limites e poderá correr menos riscos com comportamentos mais sustentáveis.

O atendimento religioso amplia os horizontes da humanização de atendidos e capelães. É um exercício de fé, de afetividade e de civilidade dos mais elevados, para o qual, como já dissemos, deve haver preparação técnica e compromisso verdadeiro.

## Referencias

ACADEMIA BRASILEIRA DE LETRAS. *Vocabulário oficial da língua portuguesa*. Disponível em: <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario>. Acessado em 31/01/2022.

BRASIL – MINISTÉRIO DA CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO - Instituto Nacional de Pesquisas Espaciais <https://www.gov.br/inpe/pt-br>. *Institucional*. Disponível em: [//www.gov.br/inpe/pt-br](https://www.gov.br/inpe/pt-br). Acessado em 31/jan./2022.

BRASIL – MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO REGIONAL - Secretaria Nacional de Proteção e Defesa Civil. *Gestão de riscos*. <https://www.gov.br/mdr/pt-br/composicao/secretarias-nacionais/ptecao-e-defesa-civil>. Acessado em 31/jan./2022.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. Ituiutaba, 2015.

SOUZA, L. S. D de; PORTUGUEZ, A. P. *Arerês e fuzuês: intolerância religiosa contra a umbanda e o candomblé em Ituiutaba*. Ituiutaba: Barlavento, 2021.

VEYRET, Y. *Riscos: o homem como agressor e vítima do meio ambiente*. São Paulo: Contexto, 2007.

**ORUNMILA E EXU: SỌRỌ NIPA AWỌN ỌNA TI MỌ  
ATI GBIGBE (FALANDO DOS CAMINHOS DO SABER E  
VIVER)**

*Leonor Franco de Araújo*

Oriki a Orunmila (LOPES, 2020, p.22)

1. Orunmila! Ẹléri Ìpín
2. Ibikeji Olódùmarè
3. A-je-ju-Oogun,
4. Okitibiri, Apiwo Ikù da
5. Oluwa mi, A-to-i-ba-j'aye,
6. Oro a-bi-ku-j'igbo;
7. Oluwa mi, A ji ki
8. Oyígíyigí Agbayegun;
9. Odudu ti indu ori emere;
10. A-tun-ori-ti-ko sowón se,
11. A-mo-i-ku.
12. Oluwa Àiyédè,
13. Ogiri Ilee-llogbon;
14. Oluwa mi; amo imo tan,
15. A ko mo O tan ko se,

16. A ba mo O tan iba se ke.

1. Orunmilá! testemunha do destino
2. O segundo depois de Olodumare
3. Muito mais eficaz que os remédios
4. O que afasta o perigo e muda a data marcada para a norte
5. Meu senhor, Onipotente salvador
6. Misterioso espírito que combate a morte
7. Meu Mestre, o primeiro a ser saudado de manhã
8. Equilíbrio irremovível que ajusta as forças do universo
9. Aquele cujo esforço reconstrói a criatura de mal destino
10. Preciso reparador da má sorte
11. Aquele que vos conhece torna-se imortal
12. Meu senhor mal compreendido
13. Muralha da casa da sabedoria
14. Meu senhor de conhecimento infinito
15. Aquele que não vos conhecer completamente, fracassará
16. Mas o que vos conhecer com profundidade progredirá

Oríkì fún Èsù (MARINS, 2010, p. 40)

1. Esù òta òrìsà
2. Osétura ni orúko bàbá mò ó
3. Alágogo ijà ni orúko iyá n pè è
4. Esù Òdàrà omokunrin Idolofin,
5. Le sonso sori ese elese
6. Ko je, ko si je ki eni n je gbee mi
7. A kii lowo lai mu ti Esù kuro
8. Akii layo lai mu ti Esù kuro
9. Asotun-sosi lai ni itiju
10. Esù, apata somo olomo lenu
11. fi okuta dipo iyo
12. Loogemo orun,
13. A n la kalu
14. Paapa-wara,
15. A tuka mase isa
16. Esù mase mi, Omo elomiran ni o se.

Oríkì para Exu

1. Exu, o que sempre vence
2. Osetura é o nome pelo qual o pai o conhece

3. Alagogo ija é o nome pelo qual a mãe o chama
4. Esù Odara, o homem forte de Idolofin
5. Ele senta-se ostensivamente sobre uma perna
6. Recusa-se a comer, e não deixa quem come, engolir
7. Não se pode ter dinheiro sem por à parte uma porção para Exu,
8. Não se pode ter felicidade sem por à parte uma porção para Exu
9. Ele que toma partido sem envergonhar-se
10. Exu, que impossibilita a manifestação dos outros
11. Ele que transforma pedra em sal
12. A criança indulgente do céu;
13. Ele cuja grandeza manifesta-se em toda parte
14. Apressado, o inesperado;
15. Ele que quebra em fragmentos que não se pode juntar
16. Exu, não mexa comigo, é com outra pessoa que você deve  
mexer

Iboru, Iboya, Ibosheshe . Mojubá .

A maior parte da religiosidade africana sofreu a violência colonizadora dos europeus cristãos principalmente nos “escritos científicos” que, a partir de sua visão de mundo racista e excludente, foi definida como fetichista, demoníaca, seita. A necessidade de desqualificar a cultura religiosa iorubana, onde não há separação entre o divino e o “profano”; a dificuldade do colonizador em entender outras matrizes culturais trazendo suas referências e conceitos para explicar a religiosidade africana, resultou em comparações extemporâneas e estapafúrdias. Mesmo aqueles que foram tomados como tendo uma “visão positiva” da religião ioruba, não conseguiam deixar sua arrogante “superioridade” como podemos ver nessa citação de Léo Frobenius feita por Itaoman (1995, p. 41): “A religião dos Yorubá encontrava-se num estágio requintado de evolução, podendo medir-se pela religião grega, quer pelo número de episódios, quer pela riqueza de personagens, quer pela profundidade das instituições.”

Com o avanço dos estudos africanos, na área acadêmica do continente africano e dos países onde a diáspora estabelece populações afrodescendentes, e africanos escrevendo sobre África, novas análises, estudos e produções bibliográficas produzem abordagens preocupadas em se contrapor a visão “universalista” europeia, branca, cristã. Adotando novos paradigmas, métodos, metodologias, que encampam a diversidade de pensamentos em África e na Diáspora, os novos escritos resgatam e dignificam toda a riquíssima construção cultural e filosófica dos africanos desde Nock, do antigo Egito. As novas produções textuais, acadêmicas ou não, muito tem avançado em relação as reflexões sobre as matrizes africanas, e isso é atestado nas produções sobre Ifá, o sistema Ifá e o Culto à Ifá.

Falar sobre Orunmilá e Exu é necessário para “localizar” esses dois Orixás no Sistema Ifá, revelando suas “agências” através das ações divinatórias resultado dos oráculos.

Ifá é o arranjo provido por Olodumare para organizar a vida do povo Iorubano e Orunmilá é o Orixá que revela esses ensinamentos na interpretação dos oráculos iorubanos tendo como seu arauto, seu mensageiro Exu. Exu é quem pragmatiza as obrigações com seu Axé. Pedindo agô e rendendo mojubá a Exu, que para nós do candomblé é sempre quem vem primeiro, começarei falando de Orunmilá e sua relação com Ifá. Minha vontade era dividir a página e colocar um ao lado do outro, não para comparar, mas para mostrar que esses dois Orixás têm a mesma importância em Ifá, que sem eles não há divinação. Ashè tò Iban Eshu. (Fim da peleja, agora tudo está nas mãos de Exu).

Orunmilá é um Orixá pouco conhecido das matrizes africanas no Brasil. São raras as representações imagéticas dele. Como não é um Orixá de incorporação menos ainda se conhece nos terreiros de candomblé e na umbanda. Geralmente quem o conhece são aqueles autorizados a leitura do jogo de búzios (merindinlogun) ou os iniciados no Culto de Ifá.

Orunmilá é considerado o patrono dos oráculos iorubanos. Para os iorubanos o equilíbrio de sua energia pessoal em sintonia com as energias do universo, são fundamentais para o sucesso presente e futuro de sua vida. E Ifá, pela sabedoria de Orunmila e pela energia das trocas de Exu, entrega através da leitura de seus oráculos aos seus consulentes caminhos para realinhar seu equilíbrio energético e ter sucesso na vida. Durante séculos os povos iorubas consultaram Babalaôs e Yaninfas para todos os aspectos da vida cotidiana. Qualquer decisão importante a ser tomada, seja por reais, rainhas, nobres e o cidadão mais comum, o oráculo tem a resposta e o ensinamento

da sabedoria de Ifá. Uma das primeiras ações para quem nasce sob o signo de Ifá é saber seu Odu na consulta do jogo, pois as orientações dadas desde o princípio da vida conferem ao consulente um caminho de prosperidade e boas decisões.

Orunmila é o profeta, cuja relação com Ifá é intrínseca. Foi Orunmila quem utilizou de Ifá para ajudar os homens a resolver seus problemas na terra. O Yorubá entende que junto com Esú imole, Orunmila é o único a ter o privilégio de se acercar diante de Olórun. Orunmila é o espírito de pureza e de sabedoria, de onde emana profundezas de luz e conhecimento sobre todas as coisas. (OLIVEIRA,2014, p.04)

O jogo de búzios é o oráculo iorubano mais conhecido no Brasil e utilizado pelas diversas nações e povos que compõe as matrizes africanas. Para se jogar os búzios é necessário passar pelos diversos ritos iniciatórios chegando aos patamares mais altos da hierarquia como Babalorixás, Ialorixás, Taatás, Mametus, e com permissão especial dos Orixás. Quem realiza o jogo não está em estado de incorporação e utiliza a sabedoria vinda de Ifá para a divinação.

Para jogar os oráculos iorubanos utilizados no Culto de Ifá, o Ôpon e o Ôpelê, é necessário ser iniciado no culto de Orunmilá e ter permissão especial desse Orixá para tal. O Culto de Ifá é que cuida da iniciação para o Orixá Orunmilá e tem ritos próprios nas suas feitura. Tem características comuns das religiões advindas da religião tradicional ioruba como a ancestralidade, a hierarquia, a senioridade, o culto aos Orixás, processos iniciáticos, obrigações, preceitos, construção coletiva. Os Babalawôs e Iyaninfas (intitulados pais e mães do segredo) que tem permissão para officiar os oráculos também não incorporam e utilizam a sabedoria adquirida em anos de estudos (o tempo médio é de dez anos) para tal.

Toda a sabedoria necessária a uma boa divinação advinda da manipulação dos oráculos do Culto de Ifá é proveniente de Ifá, tradição milenar transmita oralmente de gerações em gerações e que reúne e organiza a cultura ioruba. Chamamos a esse conjunto de saberes de Sistema Ifá Ìpilé Agbari Ìmọ.

Os Babalaôs, sob as bençãos de Orunmilá, atendem seus consulentes manipulando os jogos oraculares do Ôpon (tabuleiro ou bandeja) e do Ôpele (rosário ou corrente). Geralmente um Babalaô/Iyaninfa tem companhia de outros iniciados para dialogar sobre os Odús tirados nas jogadas, pois isso amplia e traz excelência para as interpretações, já que representa maior sabedoria agregada a leitura. Sem o Senhor da Sabedoria, sem sua “inspiração, a percepção, a intuição, a compreensão do sagrado, o domínio do mistério, a sabedoria, o subjetivo, a revelação” (MARTINS, 2012, p. 30), não há a manifestação divina de Ifá no plano material.

As leituras realizadas sobre o tema até aqui levam-me a dizer que os primeiros escritos sobre Ifá consideram Ifá e Orunmilá como as mesmas pessoas, sem uma distinção e especificação das duas deidades.

[...] Ifá ou Orunmilá é o deus da divinação que informa os mortais dos desejos de Olorun, Eṣṣu é o trapaceiro divino e também o mensageiro de Olorun, entregando-lhe sacrificios para alcançar seus objetivos enquanto os que não o fazem sejam punidos; Olorun é o Deus dos deus, que é revelado nos versos de Ifá como o deus do destino. (BASCON, 1991, p.118)

Maupoil no seu livro “A adivinhação na antigo Costa dos Escravos”, cuja primeira publicação se deu em 1943, considera o nome Orunmilá um título honorífico de Fá .

1. O nome de Fá mais divulgado parece ser Orumilá ou Oromilá (frequentemente pronunciado Olumilá e Olomilá). Segundo Gédégbe, ele se decompõe em Òlómí-óla (ioruba) e significa: “Deus (Ólorun) nos salvará”, portanto: “Somente Deus sabe o que seremos amanhã”. Essa designação é citada por numerosos autores e atravessou o Atlântico com os negros escravos”. (2017, p. 41)

Maupoil (2017), nas suas notas de rodapé 51 e 52 (p. 41 e 42), cita diversos autores e suas considerações sobre o nome e significado de Orunmilá. R. E. Dennett, por exemplo, em “Nigerian Studies, or The Religious and Political Systems of the Yoruba” (1910) considerando a explicação de seu informante Togun diz que: “[...] Orunmilá os pilares de pedra, que ainda se pode ver em Ifé [...]” (cap. 2, p. 24). Essa explicação nos leva a observar a utilização do nome e da deidade Orunmilá com mais frequência na área da Nigéria (Ifé). Dennett diz que o nome dado a Orunmilá no Benin é Awnomila: “Awnomila é a designação dos benins para Orunmilá, outro nome de Ifá, e entre aquele povo é o nome de uma pequena bacia envolvida num pano branco que contém Iviawnomila ou os dezesseis caroços sagrados de dendezeiros, pertencentes a Ifá” (cap. 15, p. 150).

Para James Johnson Orunmilá é designado por Olorun como “O céu é o sábio e bem-sucedido Árbitro ou Reconciliador; o Céu sabe quem é aquele que será salvo ou como salvá-lo”; na visão cristã de Johnson Orunmilá é o céu. D. Onadele Epega, citado nessa mesma nota, aponta que “Diz-se que Oduduá, Orunmilá e Orisa-nla desceram do Céu para Ilê-Ifé e ali criaram o homem” e completa “Afirma-se que, quando Olodumarê criava o homem, Orunmilá encontrava-se presente, como Testemunha do Destino”. Essa citação de Epega fala do

lugar ocupado por Orunmilá na hierarquia das deidades iorubanas, da sua importância junto a Olodumare.

Mestre Itaoman (1995), Babatundé Ôberéfún Si Ok'ôjúmidé, no Capítulo I-1.2 considerando diversos autores e apoiando-se “nas experiências dos “mais velhos” do que na dos “mais doutos” (p. 42) muitas vezes também se refere a Orunmila como Ifá, contemplando sua relação com Olodumare. A análise feita por ele está ligada a localização de Orunmila no panteão iorubano cujo nome completo seria “Ará Ôrun Imolê Ìrùnmolê Ôjú Kôtún Ôrixá Funfun Ôrunmila Ifá”, ou seja, um ser sobrenatural Divino que ocupa o lado direito dentro da divisão feita dos 600 Imolê , com energia masculina e gerador do poder da brancura. Ele ainda diz que:

E o Ôrixá Ôrunmilá comunica aos mortais os desígnios de OLÔRUN, dos outros Imolê e Onilê , através de intuições, premonições, sonhos, sortes, benefícios, [...] infelicitades, pesadelos e doenças que acabam por levar o fiel ao Babalawô em busca da palavra final do Ôrixá Ôrunmilá: a Profecia! E era então que o Orixá Ôrunmilá. O Arauto Divino, assumia a sua forma de Patrono dos meios de Divinação, a sua forma Ifá, e, assim, respondia através dos instrumentos divinatórios sagrados do Ôpon/Tabuleiroe do Ôpêlê/Corrente, que eram consultados pelos Babaláwo/Pai do Segredo, os quais inspirados por Ôrunmilá, guiados por Ifá, ajudados e vigiados pelo Imolê Êxú, [...] aconselhavam-no, instruíam-no, orientavam-no prescrevendo as Oferendas, os ritos, os comportamentos sociais [...](p.50 e 51)

Abimbola (1973, p.05) considerando as crenças iorubas afirma que

Ifá (por outro lado conhecido como Ôrunmilá) foi uma das quatrocentos e uma deidades, que vieram do Ôrun

(céu) para o Ayé (terra). Olódùmarè, o Deus Maior Yoruba, encarregou cada uma destas deidades com uma função particular a ser realizada na terra. [...] Ifá ficou encarregado da divinação por sua grande sabedoria adquirida como resultado da sua presença ao lado de Olódùmarè, quando este criou o universo. Ifá portanto sabia os segredos do universo. Por isso seu nome de louvor Akéréfínúsogbón (o pequeno sábio).

Retomando a controversia sobre ser Ifá e Orunmilá a mesma deidade, e considerando escritos anteriores, Abimbola ainda afirma que:

O Deus da sabedoria iorubá se chama Orunmila Ifa e ambos são o centro da controvérsia. Um grupo de escritos contém o critério errôneo de que o nome "Orunmila" se refere à divindade em si, enquanto o nome Ifa só se aplica ao sistema divinatório. Então, Reverendo S. M. Lijadu chama Ifa. As palavras de adivinhação de Orunmila. O reverendo D. Epega afirma o mesmo critério ao afirmar: As instruções recebidas por Orunmila são chamadas de Ifá [...] Os Ifa são tantos e tão variados que ninguém pode conhecer todos eles. J.D. Clarke contém uma opinião semelhante. No entanto, está claro na minha pesquisa que ambos os nomes, Ifa e Orunmila, referem-se à mesma deidade. Mas enquanto o nome de Orunmila se refere exclusivamente à divindade em si, o nome Ifá refere-se tanto à divindade quanto ao seu sistema divinatório. A maioria dos Babalawôs de Ifá entrevistados tinham essa visão. Isso é corroborado por Bascom, que afirma: A palavra Ifa é usada para designar tanto o sistema divinatório quanto a divindade que o governa: e essa divindade também é conhecida pelo nome de Orunmila. Um exame cuidadoso do corpo literário de Ifa também nos mostra que ambos os nomes Ifa e Orúnmila são usados para se referir à divindade,

enquanto o nome Ifá também é usado para o sistema divinatório. (p.07).

Nomes representativos no estudo de Ifá como Abimbola, Bascom, Poopola concordam que Ifá e Orunmila referem-se à mesma deidade, mas Orunmilá é o Orixá em si e Ifá pode ser o Orixá mais também o sistema cosmogônico.

Orunmilá e Ifá são confundidos como sendo o mesmo deus. Contudo, enquanto Orunmilá é um Òrisà, em verdade Ifá é o nome do oráculo por este utilizado. Todavia dada a importância exercida pelo oráculo, bem como sua capacidade de influir na vida das pessoas, Ifá passou a ser divinizado e igualmente guindado a condição de Òrisà. (JAGUN, 2015, p. 110)

Assim também se expressa Osamaro

Por outro lado à expressão “IFÁ” encerra as revelações, estilos de vida, e religião ensinada por Orúnmilá. Este é o porque de ser freqüentemente dito que Orúnmilá é a divindade mas Ifá é sua palavra. O sacerdote de Ifá é o pedaço da boca de Orúnmilá e até comparativamente recentemente, ele era o eixo em torno do qual a vida diária da comunidade girava. Naqueles dias era respeitável ir abertamente até ele para buscar solução para os problemas da vida. Atualmente tem se tornado moda consultar um sacerdote de Ifá em segredo absoluto e furtivamente. (1986, p.13)

De maneira geral os Babalaos identificam Ifá com o oráculo e Orunmilá como o Orixá que rege o jogo. Nas palavras de Babalao Aikulola Esuyinka OgunKola Òsúnlaió (informação oral) “a sabedoria de Orunmilá vem da inspiração de Ifá que é dita pela boca de Exu, logo nos precisamos de algum oráculo que a gente consiga interpretar isso que Exu está querendo passar pra nós à partir de Ifá que vem da sabedoria de Orunmilá.

São três energias extremamente importantes desse vaso comunicante que vai nos ajudar a compor o enredo daquilo que nós buscamos. Então é um fazer religioso dentro de outro, nós precisamos do jogo porque a partir dele que nós nos comunicamos com essas energias”.

A sabedoria de Orunmilá vem dos Mitos, Eṣe, provérbios que compõe cada um dos 256 Odus que formam o Corpus Sagrado de Ifá, uma enormidade de conhecimentos que se atualizam na energia viva, o Axé de Exu.

Em termos filosóficos, tomando por bases estudos de Maulana Karenga, o conhecimento mais profundo, extenso e permanente está numa compreensão cartográfica dos caminhos que existem e da maneira como orixás e pessoas transitam por eles. Com base nas formulações de Karenga e Abimbola, Orunmilá é o orixá que testemunha a criação de todos os seres humanos, isto é, conhece as possibilidades do destino – aqui entendido como arranjos possíveis durante um percurso. (NOGUERA, 2018, p. 32)

Uma das obras mais importantes sobre Orunmila intitulada “Socrates and Orunmila: two patron saints of classical philosophy” (2017), escrita por Sophie Bósèdé Olúwolé, ainda sem tradução para o português, considera um Orunmilá mítico (o Orixá), um Orunmilá histórico (o homem) e um Orunmilá coletivo (o filósofo). A autora realiza um trabalho de excelência no levantamento de informações sobre Orunmila, com o objetivo de mostrar que a filosofia é anterior a Grécia e que Orunmila é um filósofo tão ou maior, na produção de ensinamentos e sabedoria, do que Sócrates.

Ele era o líder de um culto religioso que estabeleceu uma escola estruturada assim como a Academia de Platão, em que vários temas e assuntos, incluindo religião, ciência,

moral, matemática, ciências sociais etc., eram ensinadas. A questão da crença politeísta nunca foi levantada, pois é explicitamente dito que todo Orisa foi um ser humano reverenciado como um herói ou heroína nacional após a morte. Um grupo de anciãos e anciãs Yoruba que foram igualmente honrados posteriormente foram os colegas de Orunmila. O sistema divinatório foi desenhado como um processo para se conhecer a vontade de Deus. O ato da adivinhação de Ifá é, portanto, não um processo de se falar diretamente com Deus, como um médium. O objetivo é escolher versos relevantes de um vasto repertório de textos orais armazenados em um sistema binário de codificação compactado por computador. A técnica formulada por Orunmila é aquela em que as predições são alcançadas através da utilização de leis matemáticas de probabilidade. O grupo liderado por Orunmila considerava a oração, o sacrifício, o jejum, a adoração e os rituais como partes essenciais de suas obrigações religiosas. Ao contrário da visão dos aprendizes que consideram Ifá restrito àquelas atividades religiosas, a busca do conhecimento secular, incluindo a ciência, matemática e filosofia foi uma parte integral do programa de sua escola de pensamento. A razão disso é precisamente o fato de Orunmila ter vivido durante a Era Clássica Yoruba, em que, assim como na maioria das tradições antigas do mundo, não havia divisões rígidas entre religião, filosofia, ciência e estudos sociais. (OLÚWOLÉ, 2017, p. 48)

Considero que Orunmila é também um profeta, um profeta que procura a sabedoria incessantemente, e a tem. É um profeta porque é o caminho da, para e com a sabedoria; sabedoria múltipla de conteúdos e mensagens contidas nos odus. Orunmila é um profeta porque tem méritos para lidar com a palavra, com a sabedoria de Ifá criadora do Ayé.

Depois da moldagem da figura humana em barro, era tempo de lhe dar o hálito de vida, de modo que Deus falou a todas as divindades que estavam presentes para fecharem seus olhos. Todos fecharam seus olhos, exceto Orúnmilá, que simplesmente cobriu sua face com seus dedos sem cobrir seus olhos. Quando Deus estava insuflando o sopro de vida no homem, descobriu que Orúnmilá estava assistindo-o. Quando Orúnmilá tentou fechar seus olhos depois de ter sido pego espionando, Deus chamou-o para manter seus olhos abertos já que nada espetacular era feito sem uma testemunha viva. Este é o porquê Orúnmilá é chamado Ukpín ou Oríṣa (Testemunha do próprio Deus). (OSAMARO, 1986, p.18)

Orunmila cria o Sistema oracular de Ifá com base no comunitarismo, ou seja, ele não renuncia aos orixás e nem os saberes holísticos e particulares que esses representam. O Sistema é resultado do encontro de Orunmila com a sabedoria, uma relação de copula, de amor, de corpos interseccionados, de fecundidade sagrada. Os Odus são os filhos dessa fértil relação, onde se encontra o conhecimento, os aspectos particulares da sabedoria, a resolução de situações e soluções diversas que atendem as inúmeras demandas do cotidiano dos consulentes.

Orunmila testemunhou a criação do Ayê e nele viveu como todos os irúnmolè, que foram os primeiros habitantes da terra, como atesta o mito ioruba da criação do mundo e os diversos odus de Ifá.

[...]Ver-se-á de suas revelações que Orúnmilá, embora a mais nova de todas as divindades criadas por Deus, era verdadeiramente a própria testemunha de Deus quando começou a criar outras substâncias orgânicas e inorgânicas. Este é o porque de ser consultado como o Èḷerí Upin (Èḷeríí Ìpíín) . Somente ele conhece a

verdadeira natureza e Origem de todos os objetos animados ou inanimados criados por Deus. Este conhecimento tem lhe dado desta maneira incomparáveis poderes que fazem-no o mais eficiente de todos os adivinhos, que eram as primeiras criaturas de Deus. (OSAMARO,1986, p.12)

Ele chega ao Ayê com Oxalá em Ilê Ifé e segue para a cidade de Òkè Ìgètí, onde viveu por muitos anos na busca da sabedoria e de estabelecer sua família. É sabido que Orunmilá teve que realizar diversas consultas e ebós para que tivesse filhos. Os oito filhos dele nascem em Òkè ÌgÈtí, mas ele se muda e finaliza sua missão na terra em Adó. A cidade de Adó foi chamada de “a casa de Ifá”, e acreditamos que nesse local Orunmilá reuniu seus afilhados para estudar e praticar Ifá.

Um dos eṣe (versos) mais citados para testemunhar a importância de Orunmilá está no Odu Ìwòri Méjì que conta o retorno de Orunmila ao Orun (céu) depois de desentendimento com Olúwo, um de seus oito filhos. O verso nos conta que Orunmilá reuniu seus oito filhos para comemorar um festival importante com ele, e como era a tradição cada filho que chegava se prostrava aos pés de Orunmilá para solicitar sua benção e reconhecer sua senioridade. Olúwo, seu oitavo filho e Rei de Òwò, se recusou a ajoelhar-se diante do pai, dizendo que sua cabeça coroada não podia passar por essa humilhação. Orunmila enfurecido e magoado com a afronta do filho retira-lhe das mãos o òsùn e resolve voltar ao Orun. A consequência disso é que o Ayê se tornou infértil.

[...]As mulheres prenhes não podiam dar a luz aos seus filhos

As mulheres inférteis continuaram inférteis

Pequenos rios foram cobertos por folhas caídas  
O sêmen secou nos testículos dos homens  
As mulheres não menstruaram mais  
O inhome formou pequenos tubérculos atrofiados  
O milho crescia pequeno com espigas atrofiadas  
Gotas de chuva esparsas caíam  
As galinhas tentavam devorá-las  
Navalhas bem afiadas estavam plantadas no chão  
E os cabritos tentaram devorá-las[...] (JAGUN, 2015, p. 111)

Os filhos de Orunmila, pressionados pelo povo, foram ao Orun atrás do perdão e compreensão do pai. Orunmila se recusou a voltar a Terra, mas perdoou seus filhos lhes presenteando com dezesseis coquinhos da palmeira (dendezeiro) que deveriam ser usados para saber e seguir os ensinamentos das divindades. Esta é uma das explicações para o surgimento do Oráculo de Ifá.

Quando vocês chegarem em casa,  
Se quiserem ter dinheiro,  
Esta é a pessoa que deve ser consultada.  
Se vocês quiserem ter esposas,  
Esta é a pessoa que deve ser consultada.  
Quando vocês chegarem em casa,  
E quiserem ter crianças,  
Esta é a pessoa que deve ser consultada.  
Qualquer coisa boa que vocês desejem ter na Terra,

Esta é a pessoa a quem vocês devem consultar...  
(JAGUN, 2015, p.111)

Noguera (2018) tecendo pensamentos sobre a paciência, qualidade que Orunmilá mais considera, diz que para esse o conhecimento e a ignorância estabelecem 4 tipos de relações: “1º) Uma pessoa que sabe e sabe que sabe; 2º) Uma pessoa que sabe; mas, não sabe que sabe; 3º) Uma pessoa que não sabe e sabe que não sabe; 4º) Uma pessoa que não sabe; mas, acha que sabe.”(p.40). Essa relações, dependendo de como se desenvolvam, podem resultar em ampliação do conhecimento ou da ignorância, ou seja, exercer a paciência sobre o ato do conhecer é buscar a sabedoria considerando seus limites, desenvolvendo o autoconhecimento. O mundo, a comunidade, a família somos nós. Para compreendê-lo é preciso compreender a nós mesmos, nossas vivências individuais e coletivas, nossas dores, prazeres e amores. É o autoconhecimento que nos permite o ato de filosofar traduzido na terceira forma de relacionamento; ter paciência para reconhecer que nunca saberemos tudo, mas que nossa resiliência no exercício do conhecimento nos proporcionará metodologias e estratégias para seguir o caminho e evitar as falsas facilidades dos atalhos. “Orunmilá é um vocativo, um conjunto de práticas que algumas pessoas colocam em exercício à medida que vivenciam o aprendizado reconhecendo que “nenhum ser humano possui conhecimento e sabedoria absolutas” (p.36). Osamaro (1986, p.58) diz que “Orúnmilá é o melhor professor da eficácia da perseverança. Ele ensina que enquanto pode haver remédios que não sejam eficazes, não há paciência que fracasse em sobrepujar todas as dificuldades, porque as divindades irão ao final socorrer aqueles que perseveraram.”

Orunmila, tecido no seu quarteto original Orixá/profeta/homem/filosofo, traduz nos seus ensinamentos o

pragmatismo da cultura ioruba, o sentido do sagrado na totalidade do vivido. As consultas ao Oráculo de Ifá, que dá voz a Orunmila e ação a Exu, são feitas na busca de solução para os desafios diários dos consulentes, para o reequilíbrio de nossa vida e de nosso Ori. Os ensinamentos primordiais transmitidos por Ifá tem como base a paciência, o amor a família e a comunidade, a reciprocidade, o bom caráter, a hierarquia, a construção coletiva, o respeito aos saberes anciãos e o cultivo da ancestralidade. Orunmila condena retaliações e vinganças porque crê que as divindades sempre ficarão ao lado dos justos.

Conhecer Ifá e partilhar de seus ensinamentos e sabedoria, ouvindo Orunmila e seguindo Exu, nos oportuniza, enquanto povo de matrizes africanas, entender que quando nos iniciamos, estamos escolhendo uma nova maneira de ser no mundo, uma maneira que nos encaminha a abraçar e lutar pela defesa da diversidade de todas as formas. Viver sob os ensinamentos das tradições iorubanas e das diversas matrizes africanas, implica em descolonizar seu comportamento e pensamento; implica em combater continuamente o racismo, a homofobia, o machismo, o fascismo, o racismo religioso. Assim diz Ifá.

Nesse escrito me propus a falar das duas divindades fundantes e reinantes em Ifá: Orunmila e Exu. Inicialmente pensei que seria difícil falar de Orunmila, pelo pouco conhecimento que nos do candomblé temos desse Orixá no Brasil. Mas estou eu aqui, depois de idas e vindas, meses e dias, uma segunda-feira em que tomei coragem para escrever sobre Exu. E me perguntei: de onde vem esse medo? Do amor, da paixão, da imensidão que Exu representa em minha vida, na vida do povo de Orixá. Da sua qualidade de primordial, daquele que tudo vê, tudo ouve e tudo arbitra. Como diz Abimbola: “Èsù

ou Elégbára é a divindade ardilosa, que mantém o Axé com o qual Olódùmarè criou o universo e mantém suas leis físicas. Além disso, Èsù atua como policial para Olódùmarè, para forçar consonância com os valores éticos do universo.” (1973, p. 44).

[...] elemento comunicador entre Deuses e os homens, em suas primordiais funções no espaço afro-negro onde, o controle do culto e a ação do Axé indiscutivelmente estão assentados na imagem patronal, uterina e viril do Exu com seus falos à mostra, geralmente desproporcionais ao corpo, língua em caricatura, cara feia ou gaiata, envergando uma lança, tridente ou facão estão expostos na adversidade imaginária dos Terreiros, Exu nadando no dendê, aceso pelas velas, sendo incessantemente acordado pelo paô e a pimenta. Bebe a cachaça, a água lustral. (LODY, 1988, p.37)

No início dessa escrita pedi Agô ao meu Pai Exu para poder começar falando de Orunmila porque nós do Candomblé não iniciamos absolutamente nada, nenhuma ação, sem primeiro pedir permissão e benção a Exu. Ele é o Senhor dos caminhos; Ele é o onisciente e o onipotente; Ele é quem fala diretamente com Olodumare, levando suas oferendas. Ele é a energia, o elemento dinâmico que move e movimentava o Aiyê. Ele é o nosso Axé. Ele esteve e foi testemunha com Orunmila da criação do mundo; eles são os primordiais.

Exu é uma das divindades iorubás, considerada o olho que tudo vê, o mensageiro divino entre mundos e detentor do asê (poder divino) com o qual Olódùmarè criou o universo e manteve as suas leis físicas. (IDOWU, 1962, p. 19)

Para minha família de Orixá, pra todos nós do Ilé Òmiójuaró, Exu é nosso fundamento, Exu somos nós nas alegrias, dores, realizações, nascimento e vida. Mãe Beata de

Yiemonjá, fundadora de nosso Ilé, fala sobre Exu no documentário “Boca do Mundo - Exu no Candomblé”.

Agora, se eu fosse dizer quem é Exu: Exu sou eu! com 78 anos. Nasci em 1931, em uma encruzilhada, ao meio dia de uma terça-feira. Na fome porque minha mãe foi pescar no rio, porque não tinha o que comer e, ali dentro, a bolsa de água quebrou e, aí eu comecei a nascer. Ela saiu prendendo as pernas. Fez uma revolução no lugar! E todo mundo: Do Carmo está parindo, o que é isso? E uma senhora africana veio correndo com vários trapos para me aparar. Já nasci. Então, eu, eu sou Exu! [...] É o que mais me emociona na minha vida: falar de Exu. Exu é meu riso, é minha lágrima, é minha insônia. É tudo o que eu trabalhei. É tudo o que eu adquiri. As amizades que tenho. Tudo.

Exu é que nos dá a comida do corpo e da alma, pois toda oferenda que damos a Ele, conosco Ele compartilha. Exu é nosso “Voinho” como diz Ashogun Aderbal, filho sanguíneo de Mãe Beata, no documentário “Boca do Mundo - Exu no Candomblé”.

Exu é que dá a comida pra minha família. [...] não é simplesmente uma coisa de magia, é quando você vê que você tá forte, com a barriga cheia porque o orixá deu comida. Quando minha mãe tinha uma oferenda para fazer para Exu, a gente dizia “oh Voinho” e agradecia porque sabia que a gente ia compartilhar com Exu aquela comida. E ali era a hora que a gente tinha carne porque geralmente não tinha no prato. A gente chamava Exu de “Voinho”, essa intimidade muito grande para uma criança [...] bata no peito e diga que vive do Santo, porque nós vivemos para o Santo, pra natureza [...]

Nesse mesmo documentário acima citado, o sucessor de Mãe Beata de Yïemonjá, seu filho sanguíneo Babalorixá Adailton de Ogun, meu Pai de Orixá, nos revela a proximidade resignificada de Exu no Brasil.

Exu, ele vai se ressignificar no Brasil, ele é uma divindade afro-brasileira. Exu não pode ser entendido somente dentro de uma cosmovisão africana. Ele é uma divindade que é tão próxima do homem, e esse homem é ressignificado aqui por conta das condições políticas e históricas do Brasil na época da escravidão. Exu também se ressignifica, ele toma outras identidades [...] concebemos esse Exu diverso, dinâmico, plural, distintamente da divindade da Umbanda. [...] ele também é o Exu que está muito próximo de nós, do nosso dia a dia, do nosso cotidiano. Exu é o todo, Exu é pluralidade.

São muitas e diversas as obras que falam sobre Exu. A maioria das obras escritas por colonizadores ocidentais desqualificam e endemonizam Exu, seja pelo medo da enormidade desse nome em território africano, seja pela falta de capacidade de entender sua importância. Essa ação de desqualificar Exu foi quase que unanime entre os ocidentais cristãos, e foi tão forte e poderosa que até os nossos dias equivocadamente comparam Exu com o demônio cristão e tudo que ele representa. Mesmo autores mais contemporâneos que escrevem sobre a cultura ioruba, tendem a reproduzir a bipolaridade mal/bem creditada a Exu.

Eṣu e Ifá são agentes de Olorun e intermediários. Sacrifícios não são oferecidos diretamente a Olorun, mas antes a Eṣu, que os transporta para o céu. Eṣu serve tanto a Olorun quanto a Ifá, ao castigar os que deixam de sacrificar e ajudando aqueles que o fazem para que ganhem suas recompensas. Quando o deus do trovão está

zangado ele pode matar uma pessoa com relâmpago e as outras divindades também tem meios especializados para lutar com aqueles que os ofendem, mas pode também convocar Eṣu para utilizar a variedade de punições sob seu comando. Olorun, aparentemente, tem de confiar exclusivamente com Eṣu nessas ocasiões. A despeito de sua reputação de arruaceiro e fazedor de males, o que é francamente admitido por seus próprios devotos, nos versos Eṣu é notavelmente equânime no seu papel de executor divino. (BASCUM,1991 p.137)

Osamaro se utiliza de um dos Eṣe do Odu Irosun-Irete para revelar “o papel de Eṣu como divindade do bem e do mal”, na história onde o sacerdote chamado Okpini foi advertido por Ifá para que nunca deixasse sua casa para dar consultas fora, sem oferecer pela manhã um inhame assado a Exu, por sete dias seguidos.

Apesar de ter seguido a advertência ao pé da letra por seis dias consecutivos, no sétimo dia ele falhou porque foi intimado muito cedo, pela manhã, para atender o rei que precisava dele para uma decisão urgente. Eṣu ficou aborrecido e decidiu fazer com que o sacerdote pagasse por ter dado maior deferência ao rei do que a ele. Okpini foi ao palácio e lhe disseram que as coisas não iam indo bem para o rei. Após a consulta oracular, Okpini disse ao rei que fizesse o sacrifício e a situação daria sinais de melhora naquele mesmo dia. P.51 - O rei seguiu rapidamente as prescrições e ficou esperando que as predições de Okpini se manifestassem. Terminado o trabalho, Okpini voltou para casa certo de que todas as suas predições iriam se mostrar verdadeiras, mas Eṣu estava determinado a impedir que elas se manifestassem. Depois de esperar em vão que as previsões de Okpini se tornassem verdadeiras, o rei se aborreceu e mandou chamar Okpini mais uma vez. Desta vez, Okpini já tinha

dado o inhame a Èṣu, embora com atraso. Chegando ao palácio, o Oba acusou-o de incompetência e de ser mentiroso e trapaceiro. Ele estava irremediavelmente em desgraça. Deprimido, Okpini retornou a sua casa, embrulhou seu Ifá e jogou-o no rio Osun, por tê-lo enganado nas predições. No entanto, tão logo ele tinha deixado o palácio, Èṣu, que já tinha recebido seu inhame, foi contar aos caçadores que aguardavam na Ubode, que os sacrifícios no palácio haviam terminado, e que o caminho estava abeto e que eles poderiam prosseguir até o palácio. Eles contaram ao rei como tinham passado a noite na Ubode, embora, na verdade, tivessem chegado à cidade na véspera. Nesse momento o rei entendeu que as previsões de Okpini tinham se cumprido na íntegra, mas que as malévolas maquinações de um desconhecido tinham assustado os caçadores. O rei mandou rapidamente um chamado a Okpini, pedindo-lhe desculpar por incomodá-lo tão cedo. Disse-lhe então que todas as previsões tinham se realizado, recompensou-o e conferiu-lhe um alto título. Chegou em casa e correu para o rio Oṣun para recuperar seu Ifá e apaziguou-o com a oferta de uma cabra que tinha ganho do rei. “Os leitores podem imaginar como, falhando em dar um mísero inhame assado a Èṣu, tantos transtornos foram causados. É por isso que, no culto de Ifá, as pessoas são sempre ensinadas a fazer as oferendas prescritas para Èṣu sem qualquer demora.” (1986, p.50 e 51).

Devo dizer que discordo de Osamaro quando ele diz “um mísero inhame assado” dado a Exu, nada é mísero quando dedicado a honrar Exu pelos serviços prestados. Exu, na minha visão, não é bom e nem é mal; Exu é justo e sabe exatamente o que lhe cabe tanto para dar quanto para receber. No universo ioruba buscamos incessantemente o equilíbrio, e esse só se realiza no dar e receber, é um caminho de mão diversas. Nada

mais justo que cumpramos com a nossa obrigação, realizando o que foi solicitado como ebó, ao retribuir a bênção que nos é dada quando recebemos do oráculo conselhos de sabedoria para melhor seguirmos em nosso caminho.

Escrever sobre Exu daria incansáveis volumes de livros, por isso minha opção aqui, com a companhia poderosa de Legbará, foi dialogar com alguns autores que entendem Exu enquanto o Orixá iorubano que é o mensageiro dos princípios estabelecidos por Olodumare, aquele que promove o equilíbrio dinâmico do universo negro africano, sendo inseparável de Ifá e Orunmila, visto que os consideremos o princípio ético da criação ioruba.

Dessa forma, o sistema mundo iorubano e seus princípios explicativos estão fundamentados no sistema poético de Ifá.Orunmilá, como senhor da sabedoria e do testemunho divino, junto a Exu linguista, intérprete e comunicador por excelência, desempenha papel fundamental nesse sistema, e são eles as únicas divindades presentes em todos os 256 odus, os interligando e os dinamizando para que os mesmos operem como um sistema dinâmico e inacabado. A relação de Orunmilá e Exu é destacada em uma série de narrativas. Em uma delas Ifá nos conta sobre a amizade entre as duas divindades, tendo Exu livrado Orunmilá da morte. (RUFINO, 2017, p.10)

O Eşe citado por Rufino, na citação acima, e que reproduziremos a seguir, é um dos muitos escritos nos Odus que testemunham a “comparcita” (companheirismo, cumplicidade, compadrio), como dizem os cubanos, entre Exu e Orunmila.

Eṣe OGUNDA MÉJÌ - Òjòntarigi, a Esposa da Morte.  
Exu salva Orunmilá (ABIMBOLA, 1973, p. 116 E 117)  
Ele que se atirou repentinamente na estrada,  
Foi quem jogou Ifá para Òrúnmilà  
Que estava indo arrebatat Òjòntarigi, A esposa da morte.  
Òjòntarigi era a única esposa da morte.  
Apesar disto, Òrúnmilà queria arrebatá-la.  
Foi dito a Òrúnmilà que fizesse sacrificio, E ele o fez.  
Após ter feito sacrificio, Ele arrebatou Òjòntarigi da morte.  
Morte então pegou o seu porrete,  
E foi em direção a casa de Òrúnmilà.  
Ele encontrou Èsù em frente a casa.  
Èsù perguntou “Como vai, Morte, cujo apelido é Òjèpè, cujo traje é tingido de osùn.”  
Após eles terem trocado cumprimentos, Èsù perguntou a ele “Onde você vai?”  
Morte respondeu que ele estava indo para a casa de Òrúnmilà.  
Èsù perguntou, “Qual é o problema?”  
Morte disse que Òrúnmilà tinha pego sua esposa.  
E ele tinha que matar Òrúnmilà naquele mesmo dia.  
Èsù implorou a morte para que se sentasse.  
Após ele ter sentado, Èsù deu-lhe comidas e bebidas.  
Após a morte ter comido até ficar satisfeito, Ele levantou-se,

Pegou o seu porrete, E foi andando.

Então, Èsù perguntou de novo, "Onde você está indo?"

Morte respondeu que estava indo para casa de Òrúnmilà.

Então, Èsù disse, "Como você pode comer a comida de um Homem e depois matá-lo?"

Você não sabe que a comida que você comeu, pertence a Òrúmmilà?"

Quando morte não sabia mais o que fazer,

Ele disse, "Diga a Òrúnmilà que ele pode ficar com a mulher."

Os versos mostram que Exu cumpre com a sua obrigação ao proteger Orunmila, pois esse já tinha feito os "sacrifícios" a ele solicitado. Além da ação óbvia de Exu, podemos também revelar a extrema confiança de Orunmila na capacidade de Exu em resolver qualquer contenda, já que o outro ser envolvido era a poderosa Morte. É uma contenda importante pelos poderes e significados nela contidos. A morte tinha apenas uma esposa, sua reprodução estaria em risco sem uma parceira. Orunmila vislumbrava na esposa da Morte sua chance de procriar. Não há juízo de valor nas ações de Orunmila e da Morte, há sim a interferência de Exu para que o equilíbrio prescrito pelo jogo se concretize. Exu "implora" a Morte que se sente, tenha um pouco de paciência, e assim coma e beba (o ato sagrado da vida). Isso feito, Exu apela para um dos princípios iorubas: "ìbì tá a tí 'n jẹ, tá a sí 'n mu, a ò gbòdò da ẹni tó bá gbà wá sínú iléwọn láé (Onde comemos e bebemos, jamais devemos trair aquele que nos acolhe em sua casa)". De maneira sábia Exu gera a solução para equilibrar a contenda.

No ioruba, diz Sodré (2006), Exu significa "esfera", que simboliza a cria o, o princípio que gera tudo, renascimento,

recriação pela novidade, circularidade. A esfera, a espiral rodam no sentido de romper a colonização de nossas mentes e descolonizar nosso viver, busca novos sentidos a partir de nossa ancestralidade, enxergar além do possível, tirar do lugar colonial e realocar na liberdade de nossa concepção africana. Tecer novas concepções de ciência, de cultura, de conceitos, de lugares no mundo. É aquele que mata um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje, rompendo tempos históricos cristalizados, corrompendo verdades epistemológicas universais, criando epistemologias com matrizes africanas e recriando os caminhos de nossa ancestralidade. Laroyé.

Muniz Sodré, ainda, explicita que:

Para os iorubas, a individualização é tornada possível pela dinamização das duas polaridades (masculino e feminino) por um orixá (divindade) que movimenta o sistema, transportando a fala, propiciando os contatos, acelerando as trocas. Trata-se de Exu, Exu-Bara (ou ainda, Legba, Legbara, Olegbara), o “dono do corpo”, representação coletiva do individual.

Dentro desse sistema, todo ser humano, assim como qualquer outro ser, constitui-se de materiais coletivos, advindos das entidades genitoras divinas e dos ancestrais, e de uma combinação individual de materiais, responsáveis por sua singularidade. O indivíduo é, assim, duplo: parte localiza-se no espaço invisível (orun) e parte, no corpo visível.

O corpo, segundo um mito cosmológico, origina-se da lama enquanto protomatéria. Foi construído por um princípio criador (Olorun), que lhe instilou o sopro da vida (emi), materializado na respiração.

Compõe-se o corpo de duas partes inseparáveis: ori (cabeça) e aperê (suporte). Ser equivale a ter corpo. O ser

humano é indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados a seu destino pessoal; no suporte (aperê), a guarda das forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual. Essa existência diferencia-se e desenvolve-se graças ao Exu pessoal do sujeito. Exu associa-se tanto aos aspectos fisiológicos como psicológicos do corpo, é de fato o seu “dono”. (1997, p. 31).

Pensar Exú como “dono” do corpo é saber-se um corpo em eterno movimento, em constante gingado ancestral; é saber que sua individualidade, suas singularidades, são constituídas coletivamente pelos seus ancestrais, antepassados e, por que não, por aqueles que ainda virão. “Ser Exú” na sua individualidade é pertencer a todo cosmo iorubano. O corpo sacralizado pro Exú torna-se veículo de outras divindades, e coaduna-se com a principal delas para o indivíduo, nosso Ori.

Segundo SANTOS (2012) são as próprias palavras de Ifá que testemunham Exú enquanto o princípio dinâmico e de expansão de tudo que existe, e como a necessidade de Exú individualizado em cada corpo para a garantia de nossa existência.

[...]Segundo as próprias palavras de Ifá, cada um tem seu próprio Èṣù e seu próprio Oḷorun, em seu corpo” ou “cada ser humano tem seu Èṣù individual, cada cidade, cada casa (linhagem) feche o parêntese, cada entidade, cada coisa e cada ser tem seu próprio Èṣù”, e mais, “se alguém não tivesse seu Èṣù em seu corpo, não poderia existir, não saberia que está vivo, porque é compulsório que cada um tenha seu Èṣù individual”. assim como

Ọlọrun representa o princípio da existência genérica, Èṣù é o princípio da existência diferenciada em consequência disso a função de elemento dinâmico que o leva à propulsão a desenvolver a mobilizar vir a crescer a transformar, a comunicar. (p. 141).

De uma maneira geral para os ocidentais é mais fácil demonizar Exú do que entender a sua imensidão. A dinâmica da diversidade contida em Exu “pira” a lógica ocidental porque desconstrói o binarismo estoico e limitado de sua visão de mundo.

[...] De Exu provém uma lei que não poderá nunca ser prescrita, que não tenderá ao proselitismo, mas a uma experimentação singular de um conteúdo axiológico universal para o povo que o cultua. Exu, então, dá a conhecer de si através dos feitos narrados pelos seus itãs, e em tudo se verá como Exu equilibra a partir do desequilíbrio, revela através do disfarce, ensina por meio do embuste, garante a paz através da violência, estrutura a partir da singularidade, singulariza a partir da estrutura. Exu é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é assim o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yoruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código. É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo. (OLIVEIRA, 2007a, p.77)

Poderíamos trazer milhares de citações e estudos sobre Exú porque, indubitavelmente, esse Orixá tem tido o reconhecimento de sua onipresença, do seu poder de garantir a nossa existência, nosso Axé, em muitos estudos recentes. Mas o que quero aqui é mostrar que sem Exú não cultuamos Ifá, que sem Exú não existe oráculo, que sem Exú não existe religiões de matrizes africanas. Ifá, Exú e Orunmilá foram escolhidos por Olodumare como testemunhas da criação do Ayé porque essa tríade reúne a ancestralidade, o conhecimento transformado em sabedoria, a energia vital de toda nossa existência.

Não se trata de simples dicotomia entre um princípio do bem e da ordem contra outro do mal e da desordem; seria muito simplório opor os oráculos de Ifá e de Exu, quando os dois estão presentes em toda arte divinatória, o que fica ainda mais claro com a presença de Exu Eledó, o portador de oferendas para todos os Orixás e para a realização dos oráculos. Na verdade, mais do que mero enganador que contraria a verdade, Exu-Legbá é “a um só tempo ‘oficial de polícia’, ‘carrasco’ e ‘agente provocador’” (CAPONE, 2009: 56); [...] assim, Legbá “é para as divindades e para Fá o que a sombra é para a pessoa, a frente é para o verso” (MAUPOIL, 2017: 98). [...] Em outras palavras: o mensageiro do destino é o acidente, a boca que tudo engole e fala. Laroîê Exu. (PRANDI, 2001, p. 76, cf. também COURLANDER, 1973, p. 59-62)

Toda magnitude corpórea e de sentimentos que envolvem Exú, o tornam imprescindível e indissociável da divinação revelada pelo Oráculo de Ifá. O Sistema Ifá se move a partir do movimento exulico, movimento esse que se faz com a recompensa devida a Exu pelos seus préstimos.

Os diversos Odús de Ifá são testemunhas da grandeza e necessidade de Exú na estruturação do Sistema Ìpilẹ̀ Agbari Ìmọ̀. No primeiro Odu de Ifá, Eji Ogbe, considerado o primeiro, o pai de todos os Odus, Ifá diz que a pessoa para quem esse Odu é revelado, um Odu de Ire positivo, não deve procrastinar para oferecer ebó e alimentar Exu, caso contrário não conseguirá obter todo o Ire, que já procurará por ela no tempo apropriado.

E assim é, o sacrifício regula e equilibra o movimento do dar e receber; é ele que equilibra as energias necessárias ao nosso bem viver. Se falamos que “sem folha, sem Orixá”, podemos dizer que: sem ebó, sem oferendas, sem Exú, sem Orixá, sem Ifá. Laroyè.

Ashè tó Iban Eşù.

## Referências

ABIMBOLA, Wande. (org.). Yoruba Oral Tradition: poetry in music, dance and drama. IleIfe: Department of African Languages and Literatures, University of Ife, 1976.

ABIMBOLA, Wande. An exposition of Ifa Literary Corpus. University of Lagos, África. 1969.

\_\_\_\_\_. Ifa divination poetry (Traditional African Literature). Indiana: Indiana University Bloomington, 1973.

BASCOM, William. Ifá Divination – Communication between gods and men in West Africa. Bloomington: Indiana University press, 1991.

\_\_\_\_\_. Sixteen Cowries – Yoruba divination from Africa to the new world. Bloomington: Indiana University press, 1993.

CAPONE, Stefania. A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil. Rio de Janeiro: Contracapa livraria/Pallas, 2009.

COURLANDER, Harold. Tales of Yoruba Gods & Heroes. Edição ilustrada, revisada. Indiana. Editora Crown Publications, 1973.

IDOWU, E.B. Olódùmarè, God in Yoruba Belief. Ikeja: Longman Nigeria, 1962.

ITAOMAN, Mestre ( Ivan Horácio Costa). Ifá: o orixá do destino: o jogo do ôpon e do Ôpêlê Ifá. São Paulo : Ícone, 1995.

JAGUN, Márcio de. Orí: a cabeça como divindade. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.

LODY, Raul. Espaço Orixá Sociedade: Arquitetura e Liturgia do Candomblé. Salvador: Ianamá. 1988.

LOPES, Nei. Ifá Lucumi: o resgate da tradição. Rio de Janeiro: Pallas, 2020.

MARINS, Luiz. Èsù Òta Òrìsà : um estudo de Oríkì. In BARRETTI FILHO, Aulo (org.). Dos Yorùbá ao Candomblé Kétu: Origens, tradições e continuidades. São Paulo, Editora da USP, 2010. P. 25 a 74.

MARTINS, A. As Mil Verdades de Ifá. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

MAUPOIL, Bernard. A adivinhação na antiga Costa dos Escravos. Tradutor e organizador Carlos E. Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2017.

NOGUERA, Renato. A questão do autoconhecimento na filosofia de Orunmilá. Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade – UESB. ISSN: 2525-4715 – Ano 2018, Volume 3, número 6, Julho – Dezembro de 2018.

OKA Comunicações. “A Boca do Mundo - Exu no Candomblé” é um documentário que propõe uma abordagem etnográfica e experimental sobre as múltiplas manifestações culturais de EXU, orixá/deus da religião afro-brasileira Candomblé. 7 de dezembro de 2011. Acesso em 23 de setembro de 2019. [https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN\\_19kY](https://www.youtube.com/watch?v=tcO7fN_19kY)

OLIVEIRA, Eduardo D. Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Educação da Filosofia brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

\_\_\_\_\_. Ancestralidade na Encruzilhada. Curitiba: Editora Gráfica Popular. 2007b.

OLÚWOLÉ, Sophie Bósèdè. Socrates and Orunmila: two patron saints of classical philosophy. 3.ed. Lagos: Ark Publishers, 2017.

OSAMARO, Mr. Cromwell. A Obra Completa De Orúnmilá a Sabedoria Divina.EFEHI, Lagos,1986. Acesso em 30 de agosto de 2018. [https://www.academia.edu/42122976/A\\_OBRA\\_COMPLETA\\_DE\\_%E1%BB%8CR%C3%9ANM%C3%8CL%C3%81\\_A\\_SABEDOR%C3%8DA\\_DIVINA?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/42122976/A_OBRA_COMPLETA_DE_%E1%BB%8CR%C3%9ANM%C3%8CL%C3%81_A_SABEDOR%C3%8DA_DIVINA?email_work_card=view-paper)

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

RUFINO, Luiz. Exu e a Pedagogia das Encruzilhadas. 2017 231 f. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, Juana Elbein. Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e culto Égun na Bahia. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SODRÉ, Muniz. Diversidade e Diferença. In Revista Científica de Información y Comunicación Número 3, (2006), Sevilla.

\_\_\_\_\_. Reinventando a Cultura. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. v. 1. 180 p.



# Sobre os organizadores e autores

## **SOBRE OS ORGANIZADORES**

### **Anderson Pereira Portuguesez**

Doutor em Geografia Humana pela Universidad Complutense de Madrid. Professor do curso de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal – Instituto de Ciências Humanas da Uniuersidade Federal de Uberlândia.

E-mail: *portuguez.andersonpereira@gmail.com*

### **Leonor Franco de Araújo**

Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, aluna do Programa de Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *leonor.araujobq@gmail.com*

## **SOBRE AS AUTORES E OS AUTORES**

### **Annaelise Fritz Machado**

Graduação em Turismo pela Faculdade de Turismo de Santos Dumont (2001), Graduação em Administração (2020) e Graduação em Marketing (2020) pela Universitário Estácio de Sá. Mestranda em Gestão do Turismo pelo Instituto Politécnico do Cávado e do Ave - campus Barcelos/ Portugal. Professora da Facsum no curso de Turismo; Professora da Fundação Educacional São José no curso de Turismo.

E-mail: *annaelisefritz@yahoo.com.br*

### **Blue Mariro**

Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (2015) e mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (2019). Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Métodos e Técnicas de Ensino.

E-mail: *bluemariro@gmail.com*

### **Carlos Aparecido Soares Filho**

Graduando em Pedagogia pela Universidade Federal de Uberlândia – Instituto de Ciências Humanas do Pontal.

E-mail: *carlos.filhoitb@hotmail.com*

### **Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos**

Doutorado em “Cidades” pela Universidade Federal de Alagoas  
Docente efetivo do curso Graduação em Turismo da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: *daniel\_tur@hotmail.com*

### **Ícaro Uriel Brito França**

Doutorando em Educação - aluno especial (UFTM). Mestre em Educação (UFTM); graduado em Bacharelado em Direito pela Faculdade de Talentos Humanos (FACTHUS); graduado em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM); graduado em Pedagogia (Faculdade Futura); graduado em Letras Português-Inglês (Instituto IBRA); Área de atuação Servidor Público do Estado de Minas Gerais (Agente Socioeducativo).

E-mail: *uriel.icaro@gmail.com*

**Jefferson Rodrigues de Oliveira**

Pós-doutor em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia – PPGeo/UERJ. Professor Pesquisador no Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura (UERJ / NEPEC em Rede / CNPq). Coordenador Pedagógico no Centro Universitário IBMR em Copacabana / RJ. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2197-0156>  
E-mail: [jeffersongeouerj@yahoo.com.br](mailto:jeffersongeouerj@yahoo.com.br)

**Maria Aparecida Augusto Vilela Satto**

Doutora em Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Professora do curso de Pedagogia do Instituto de Ciências Humanas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia  
E-mail: [cidasattoo@gmail.com](mailto:cidasattoo@gmail.com)

**Monique Francielle Castilho Vargas**

Doutora pelo Programa de Pós-graduação de História da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. Trabalha com temas que envolvam: Indústria Cultural, Culturas Afro-Brasileiras e Religiosidades de Matrizes Africanas. Atualmente é professora convocada do curso de História da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS.  
E-mail: [moniquevargas1@gmail.com](mailto:moniquevargas1@gmail.com)

**Nelson Cortes Pacheco Junior**

Doutorando em Geografia pelo IG/UNICAMP. Mestre em Geografia pela Universidade Federal Fluminense - UFF. Graduado em Geografia pela UERJ. Pesquisador do NEPEC em Rede (UERJ/CNPq), CRELIG (UFRRJ), GeoÁfrica (UFRJ) e do GHUM (UFF).  
<https://orcid.org/0000-0002-2056-372X>.  
E-mail: [ncpj35@gmail.com](mailto:ncpj35@gmail.com)

**Vinício Luís Pierozan**

Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor Estatutário de Geografia da Rede Municipal de Ensino de Canoas, RS.  
E-mail: *vpierozan@hotmail.com*

**Maria Henriqueta dos Santos Gomes**

Mestre em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (2010-2012), Licenciada e Bacharel em História pela mesma instituição (2006-2010). Atualmente ministra aulas no curso de Administração na União das Faculdades Católicas de Mato Grosso - UNIFACC/MT. Integra o quadro de professores interinos da rede pública estadual de ensino de Mato Grosso e SESI-SENAI MT.

**Leonice Aparecida de Fátima A. P. Mourad**

Possui graduação em Direito, História, Ciências Sociais, Agricultura Familiar e Sustentabilidade, Geografia, Serviço Social, Pedagogia Letras, Educação do Campo, Filosofia. Mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Santa Maria (2015), mestrado em Políticas Públicas e Gestão Educacional pela Universidade Federal de Santa Maria (2021), doutorado em História pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos (2008) e doutorado em Geografia pela Universidade Federal de Santa Maria (2019). Professora da Universidade Federal de Santa Maria.  
E-mail: *profleomourad@gmail.com*

### **Vitale Joanoni Neto**

Professor Titular do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso. Doutor em História pela UNESP de Assis com Pós-Doutorado pela School of Geosciences at the University of Edinburgh. Professor do Departamento de História da Universidade Federal de Mato Grosso (graduação e pós-graduação).



