

A força da fé

**Existência, resistência e resiliência
da religiosidade popular brasileira**

Anderson Pereira Portugeuz
Leonor Franco de Araújo
Moisés Abdon Coppe
(organizadores)

Anderson Pereira Portuguez
Leonor Franco de Araújo
Moisés Abdon Coppe
(organizadores)

A força da fé

Existência, resistência e resiliência
da religiosidade popular brasileira

Ituiutaba, MG
2020



© Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo, Moisés Abdon Coppe. 2020.

Editor da obra: Anderson Pereira Portuguese

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguese. Adaptação de imagem disponível em [https://soucatequista.com.br/\[...\]html](https://soucatequista.com.br/[...]html).

Diagramação: Anderson Ferreira de Azevedo Filho.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 5109 / 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

Conselho Editorial da Editora Barlavento – Grupo Estudos da Religião :

Dra. Mical de Melo Marcelino (Editora-chefe)

Profa. Maria Izabel de Carvalho Pereira (Revisora-chefe)

Pareceristas:

Prof. Dr. Ricardo Lanzarini

Prof. Dr. Rosselvet José Santos

Prof. Dr. Carlos Alberto Póvoa

Prof. Dr. Alessandro Gomes Enoque

A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira. Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo, Moisés Abdon Coppe; (org). Ituiutaba: Barlavento, 2020, 405 p.

ISBN: 978-65-5109-006-6

1. Religião . 2. Fé. 3. Cultura.4. Resistência 5 Religiosidade Popular Brasileira.

I. PORTUGUEZ, Anderson Pereira. II. ARAÚJO, Leonor Franco. III COPPE, Moisés Abdon.

Data de lançamento do livro: 21 de maio de 2020.

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.

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 ÀSE TOBI BABÁ OLORIGBIN**



EDITORA BARLAVENTO



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

SUMÁRIO

Unidade 1: festas, representações e o lúdico na religiosidade popular brasileira	9
O Anti-Cristo Cristão e o Cristo pagão: paradoxos do religioso em Darcy Ribeiro. <i>Moisés Abdon Coppe</i>	10
O <i>BOITÁ</i> : a procissão festiva dos adoradores do vodun serpente na Bahia. <i>Miria Cachoeira</i>	29
A representação da festa do Senhor dos Passos em Maruim/SE: jornal “O Comércio” (1916-1926). <i>Mayra Ferreira Barreto</i>	52
O <i>réveillon</i> e o culto à Iemanjá nas praias do Rio de Janeiro: memória, tradição e conflito. <i>Denise Barata</i>	66
Processo catequético em <i>O Auto de São Lourenço</i> : olho por olho, dente por dente! <i>Ulysses Rocha Filho</i>	96
Unidade 2: expressões da fé na atualidade	
A figura do Padre Cícero Romão Batista: milagreiro, religioso e político do sertão nordestino. <i>Walisson dos Santos Torquato, Anderson Pereira Portugal</i>	143

Dar-receber-retribuir: uma análise da relação entre santo e devoto. <i>Mara Bontempo Reis</i>	158
Patrimônio imaterial e religiosidade popular: uma análise dos costumes e sobrenomes de origem judaica presentes em Uberaba como fonte de estudo e pesquisa sobre a presença judaica na cidade. <i>Ícaro Uriel Brito França</i>	174
Mitos e Itãs na construção de uma pedagogia negra afro-diaspórica iniciática dos terreiros de candomblé. <i>Leonor Franco de Araujo, Eduardo David de Oliveira</i>	193
Benedeiras: “cura” pela fé na cultura do Cariri cearense. <i>Christian Dennys Monteiro de Oliveira, Djailson Ricardo Malheiro, Lucas Fernandes de Pinho</i>	204
A religiosidade e utilização de plantas como medicina alternativa em algumas comunidades que residem em áreas de Cerrado. <i>Marília Cristina de Almeida da Silveira, Leonardo Sebastião Delfino de Souza. Paulo Cezar Mendes</i>	231

Unidade 3: tradições, resistência e desafios atuais

A principiologia dos direitos humanos fundamentais e aspectos da concretização da liberdade religiosa no Brasil.

*Luiz Fernando Martins da Silva, Sérgio Abreu,
Frederico Dadan dos Reis de Sousa Neves.....* 260

Indigenistas e missionários: algumas considerações sobre a missão indigenista católica à luz do conceito de hibridismo.

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões..... 297

Pentecostalismo e individualismo religioso no mundo pós-moderno.

Rogério Ferreira do Nascimento..... 331

As Testemunhas de Jeová e a natureza: como eles se relacionam com a natureza no presente e a visão futura da restauração da terra.

Maurício Antônio de Araújo Gomes..... 356

O presbiterianismo brasileiro: dos primeiros dias à modernidade, notas de uma religiosidade protestante histórica no Brasil.

Júlia Junqueira..... 372

Sobre os Organizadores..... 390

Sobre os Autores..... 393



Unidade 1

Festas, representações e o lúdico na religiosidade popular brasileira

O ANTI-CRISTO CRISTÃO E O CRISTO PAGÃO: PARADOXOS DO RELIGIOSO EM DARCY RIBEIRO.

Moisés Abdon Coppe

Introdução

O caráter inusitado deste texto está em colocarmos Darcy Ribeiro em discussão com a religião. A partir da fábula *Utopia Selvagem* e outros ensaios de Darcy, vamos estabelecer um diálogo entre as suas narrativas e os paradoxos simbólicos, configurados na ideia de “Deus” e do religioso. Uma abordagem primária à sua obra nos revela, de antemão, sua visão irônica quanto à religião oficial. O objetivo final é tentar apontar, mesmo que de forma incipiente, os paradoxos religiosos presentes na obra darcyniana.

Importa dizer, à priori, que o pensamento de Darcy abre muitas possibilidades de diálogo bem pertinentes, que podem nos auxiliar, inclusive, na elaboração de novas epistemologias. Almejamos, igualmente, contribuir para a expansão do diálogo entre as variadas formas de linguagens religiosas, presentes em nossa cultura brasileira, oferecendo uma possível nova hermenêutica que considere o entroncamento entre religião, narrativa, linguagem e cultura.

Considerações Iniciais sobre a *Utopia Selvagem*

Utopia Selvagem foi concluída por Darcy em 26 de outubro de 1981 e somente foi publicada em 1982. Em suas Confissões, o

próprio Darcy expressa: “*Utopia Selvagem é uma espécie de fábula brincalhona, em que, parodiando textos clássicos e caricaturando posturas ideológicas, retrato o Brasil e a América Latina*”. (RIBEIRO, 1997, 514 e 515). Para Castro, a *Utopia Selvagem* é uma endiabrada alquimia de Darcy. Em suas palavras:

Divertido e profundo, sério e travesso, polêmico e deleitável, feroz e idílico, visionário e racional – eis alguns rótulos aparentemente contraditórios que este livro comporta. Pode ser romance, rapsódia, raconto, apólogo moral. Engloba materiais de lenda, ensaio, sátira, panfleto. É picaresco, surrealista, mágico-fantástico. Se alimenta de passado, presente e futuro. É uma Utopia à brasileira, que ao contrário de suas congêneres contemporâneas do mundo desenvolvido, geralmente sombrias, quando não sinistras, irradia otimismo esperança, alegria criadora. Uma anti-Utopia, de raízes antropofágicas, vivida por “testemunhas do impossível”.

[...]

A fantasia desconcertante de Darcy Ribeiro, sua inventiva que não para de surpreender, levam-nos pelo fio de uma história farsesca a pensar mais intensamente o Brasil. É que ao enredo, como diz o autor numa gozação voltada para o próprio processo que ele adotou, se vem somar uma “ensaística filosófica” de gostosa malícia e sabedoria popular, onde as ideias aparecem como quem não quer nada, mas nem por isso menos eficazes e instigantes. Por outro lado, Darcy já não se contenta com os eruditos expedientes da ciência social e, no seu obstinado propósito de exaurir a realidade, apela para todas as mágicas possíveis da ficção. (RIBEIRO, 1992).

A fábula é contagiante e abre múltiplas possibilidades para se pensar os paradoxos religiosos em evidência no Brasil.

Encontramos na obra a desmistificação de uma comunidade ideal brasileira. A aventura Brasil não pode ser considerada um acidente, mas a própria forma de ser e de existir em fazimentos, inclusive nos encontros e desencontros das missões religiosas. Por exemplo, a disposição semântica do mundo cristão utilizada por Pitum, o herói central da fábula, vai se transmudando. Suas convicções e costumes vão se diluindo no convívio com o mundo indígena das Icamíabas. Posteriormente, o mesmo processo ocorre no convívio com o povo Galibi e as missionárias. Para Bernd, Pitum é um herói semelhante ao Macunaíma de Mário de Andrade. Ele e os índios têm um papel semelhante ao próprio Macunaíma, os quais: “*servem para discutir temas e teses muito civilizados, tais como a cristandade e a conversão, o machismo e o feminismo, a vida e a morte, o saber e a erudição, a pátria e o militarismo, o socialismo e a liberdade*”. (BERND, 1992, 52). Este mesmo autor informa que a *Utopia Selvagem* é “*uma fábula criada por Darcy Ribeiro para expressar sua visão sobre a afirmação da identidade cultural latino-americana, como identidade de segundo grau, ou seja, a qual se constrói sem negar as diferenças do outro (...)*.”(BERND, 1992, 53). Mais do que isso, *Utopia Selvagem* se caracteriza pela “bricolagem” das miríades de povos, bem como das suas histórias, culturas e religiões no contexto brasileiro.

Paradoxos sobre o religioso na *Utopia Selvagem*

Nosso intuito maior é garimpar na fábula os aspectos religiosos e paradoxais. Trata-se de uma análise de discurso com livre interpretação a partir do viés religioso. Começamos, então, com as inquietações e questionamentos do tenente Carvalhal, um gaúcho negro que estava envolvido na guerra das Guianas e, posteriormente, caiu nas mãos das “índias machas” – as

amazonas. No convívio com elas, ele acabou recebendo a alcunha de Pitum. O estereótipo étnico de Pitum demonstra, de antemão, tratar-se de um brasileiro atípico e “desesperado”. Sua formação cristianizada fica evidente na sua exclamação frente ao mulherio, típico de uma catolicidade popular:

– Morri. Estou no Inferno. Estas donas são capetas escaladas pra me tentar e atentar. – Quase morreu, então, de susto e de pena de si mesmo. – Estou fodido. Que pecado cometi meu Deus, tão imperdoável, pra cair aqui? – se perguntava. – Ou será isso o Purgatório? – Limbo sabia que não era, porque foi batizado por padre italiano e crismado por bispo alemão lá do Rio Grande do Sul. Desconsolado, chorando, dormiu. (RIBEIRO, 1992, 25).

Pitum fez uma reza espontânea e sua prece foi interpelada por Darcy. Este autor, já em suas primeiras interlocuções com o seu próprio romance, procura situar o herói às avessas, mediante a força de uma religiosidade de cunho popular revelando-a, vis-à-vis. No pano de fundo de toda a discussão de Darcy está o paradoxo religioso. Por isso, ele mistura a fábula a diversos outros conceitos que ele elabora em outras importantes obras.

Nosso enigma é muitíssimo mais complicado. Começa com a tenebrosa invasão civilizadora. Mil povos únicos, saídos virgens da mão do Criador, com suas mil caras e falas próprias, são dissolvidos no tacho com milhões de pituns, para fundar a Nova Roma multidinária. Uma Galíbia Neolatina tão grande como assombrada de si mesma. Inexplicável. Aqueles tantos povos singelos que aqui eram já intrigaram demais ao descobridor e seus teólogos: – Gentes são ou são bichos racionais? Têm alma capaz de culpa? Podem comungar? O enxame de mestiços que deles devieram na mais prodigiosa misturação de raças intriga ainda mais. – Quem somos nós? Nós mesmos? Eles? Ninguém? Acordando como nações no meio desta

balbúrdia, nos perguntamos com o Libertador: – Quem somos nós, se não somos europeus, nem somos índios, senão uma espécie intermédia, entre aborígenes e espanhóis? Somos os que fomos desfeitos no que éramos, sem jamais chegar a ser o que formos ou quiséramos. Não sabendo quem éramos quando demorávamos inocentes de nós, menos sabemos quem seremos. Recentemente se começou a ver que, no encontro histórico do Anti-Cristo cristão com Cristo pagão, o que se deu foi um desencontro fatal. Os povos sem história que cá éramos gente aos façanhudos que de lá vieram naquela hora sumiram ou confluíram e trocaram de ser. (RIBEIRO, 1992, 32).

No processo de fazimento do Brasil, Darcy faz questão de estabelecer a dicotomia dos Cristos, ou melhor, do Anti-Cristo cristão e do Cristo pagão. De fato, encontramos no camaleônico pensamento de Darcy, diversas dimensões críticas em relação ao choque entre as culturas distintas – encontros e desencontros. Na sua busca por uma consideração diante da complexidade do enigma Brasil, Darcy informa:

O fato irretorquível é que o próprio Colombo quando deu com as ilhas de Fidel lá viu o Paraíso. Disto dá ele testemunho de próprio punho, em carta dirigida ao Papa Branco, onde se lê: Cri e creio que creram e crêem todos os santos sábios teólogos que ali, naquela comarca, é o Paraíso Terreal. Américo Vespúcio, em carta do mesmo ano, não só reconhece no Brasil o Paraíso, como proclama que terra assim amena, de árvores infinitas e muito grandes e que não perdem folhas e aromáticas e carregadas de frutos saborosos e salutareos e com campos de tanta erva e cheios de flores que maravilham pelo odor delicioso e com imensa cópia de pássaros de várias castas em sua plumagem e com suas cores e cantos que desafiam qualquer descrição – só podia mesmo ser o Paraíso Perdido: o Éden. (RIBEIRO, 1992, 48).

Essa é a perspectiva da *Ypy-marã-iy – a Terra sem males*, horizonte ideal do imaginário coletivo indígena, sempre recorrente nas obras de Darcy, em especial: *Diários Índios, Confissões e O Povo Brasileiro*.

Na sequência da fábula, Pitum é capturado pela tribo Galibi e lá passa a conviver com homens, mulheres e crianças. Nessa aldeia, ele conhece Uxa e Tivi, duas missionárias: a primeira mais velha e pentecostal e a segunda jovem e católica. É o paradoxo funcionando no pensamento de Darcy. Interessa-nos salientar a natureza ecumênica das missões, suas disparidades e contradições, bem como as críticas que o próprio Darcy ressalta. A caricatura que ele esboça das missões evidencia o conflito entre o Anti-Cristo cristão e o Cristo pagão. De fato, começa-se a desenrolar toda uma discussão de fundo sobre a presença paradoxal do religioso e todo o arcabouço dos processos conversionistas que mutilaram mitos indígenas e, posteriormente, africanos. Por exemplo, as missionárias não se conformam de “seus selvagens” não quererem pregação missionária.

No máximo, aceitam ouvir histórias enredadas como a Arca de Noé e a do Dilúvio. Mas só ouvem para se porem, logo, a contestar ou a confirmar. Pretendem corrigir os textos bíblicos com base no testemunho ocular de sicrano ou mengano dali da tribo que teria vivido, então, e visto os dilúvios de água ou os cataclismos de fogo. As pobres monjas estão entaladas no impasse. Assuntos pios, missionais, enchem os índios. Chateiam demais. Casos míticos provocam discussões. Dão em disparate. O outro assunto, único, que interessa a eles é a Civilização, mas resulta em argüições perturbadoras. (RIBEIRO, 1992, 97 e 98).

Num processo singular e subversivo entre as comunidades indígenas, procurava-se salvaguardar seus mitos originais ou

reinterpretá-los, ou ainda, concordá-los com os elementos imagéticos presentes nas narrativas dos mitos bíblicos. Outro diálogo interessante ocorre entre Tivi e o tuxaua Calibã. Este, escrevendo em pedaço de folha de sororoca, pergunta a Tivi:

Vocês mataram mesmo o Filho de Deus? Ela respondeu: Sim. O tuxaua pergunta, em baixo: ele era o todopoderoso? Ela: Não era não: é! Ele: E morreu, assim, de besta? Ela: Não, ressuscitou. Ele: Então foi só uma treita? (RIBEIRO, 1992, 103).

Este diálogo revela a dificuldade em se traduzir discursos e metáforas da chamada tradição judaico-cristã, para uma comunidade que possuía outras percepções a respeito do sagrado ou da sua inerente cosmologia. Na narrativa de Darcy, Uxa fica extremamente indignada ao ouvir a conversa e vocifera com o mau humor que lhe é devido:

– Estou é com Anchieta. Missão é na sojigação. Certos assuntos são só pra extrema unção. Tivi quer falar de tudo: dá nisto. Azeda, Uxa comenta outra vez que foi tolice, tolice grossa, essa de ensinar os índios a ler e escrever. Analfabetos não ficariam tão acesos e perguntões. – E foi inútil – conclui. – Não querem saber de leitura bíblica. O máximo que fazem é ajudar nas novas traduções, em troca de anzóis. Usam a escritura só pra brincar, mandando recados safados daqui pro mato e do mato pra cá. (RIBEIRO, 1992, 105).

E acrescenta à fala sua decepção, insatisfação e frustração, com todo o processo missionário desenvolvido por elas:

– Ninguém aqui – se queixa ela – quer saber do Gênese nem do Apocalipse, nem de Mateus, que traduzi ao dialeto e mimeografei pra eles. O resultado – conclui Uxa – é o que se vê aí: índios catequizados e letrados que só querem escrever bilhetinhos da caça pra aldeia, daqui pra lá,

contando potocas. Ou aqui mesmo conversar por escrito conosco ou entre eles. Pura bandalheira. (RIBEIRO, 1992, 108).

De fato, a fala de Uxa representa o fiasco de muitos movimentos missionários junto aos índios. E a discussão continua como um samba de uma nota só:

– Nunca, jamais se soube de missão nenhuma alfabetizando índios adultos. Alfabetiza-se é crianças que, inocentes, aprendem e obedecem. Crescendo, vão se diferenciando e esclarecendo. Um dia, já vestidos, de enxada na mão, trabalhando junto aos caboclos para algum patrão, percebem que os usos e costumes deles são bobagens. O importante é ganhar um dinheiro e comprar umas mercadorias para sobreviver. Aí vão abandonando aos poucos as superstições e abominações. Tivi, para fugir do debate ingrato – sobre um erro que se foi mesmo errado já se errou há tanto tempo e não tem mais conserto – chama Uxa e Orelhão para o consolo na reza e na meditação. O ex-tenente, que não quer mais saber de leitura bíblica nem de meditação nenhuma rejeita e estrila: – Eu sou é da sururucação. (RIBEIRO, 1992, 109 e 110).

Como já evidente para nós, o tenente Carvalho que passou a se chamar Pitum e posteriormente recebeu a alcunha de Orelhão, tinha lá suas diferenças com as monjas e elas com ele. Elas se indignam com o fato de Orelhão ter se afastado dos princípios cristãos, como segue:

– Nossos índios são meros Pagãos: inocentes. Esse preto não, ele é Infiel. Sabe da Verdade Revelada e a repele. Conhece a Palavra de Deus e a abomina. Convivemos com a Heresia, que será de nós? – No princípio Orelhão nos ouvia, rezava conosco até jejuava nos dias de abstinência. Agora, só quer saber de bestialidades. É uma influência nefasta, depravadora. (RIBEIRO, 1992, 120).

Mas Orelhão, por sua vez, se engalfinha na discussão com as monjas, buscando sua defesa e também a do povo Galibi:

– Deus quererá mesmo converter essa bugrada? Se quisesse, ajudava – argumenta Orelhão. Uxa se irrita, mas concorda que o mistério maior desse mundo é o milagre não se dar. É Deus permanecer indiferente. O preto, animado, prossegue no maior entusiasmo. – Será mesmo que Deus fez estes índios e os guardou aqui, desde o princípio dos tempos, só à espera de vocês? É lá isso possível? Um povo do tempo de Adão e Eva aqui parado na inocência! (RIBEIRO, 1992, 121).

E o próprio Darcy corrobora a fala de Orelhão:

O preto parece ter razão. – Não é crível que Deus tenha feito toda essa gentildade pagã que se gastou no Brasil desde o dia da “descoberta” só para provar e santificar missionários no martírio. Acho tudo isto duvidoso. Os missionários pelejam anos, décadas, gastando suas vidas nesta pia persistência, para nada. Cada geração de índios – como de judeus ou de ciganos – nasce índia e índia permanece no fundo do peito, vendo em nós, os outros, os cristãos. (RIBEIRO, 1992, 121 e 122).

Depois desse veredito de Darcy, a discussão muda um pouco de foco, e se envereda na moldura da religiosidade indígena do povo Galibi. A discussão nesta perspectiva causa a ira das monjas. A discussão levantada por Orelhão argumenta que o sacerdote verdadeiro de Deus na terra e na aldeia Galibi era Cunhãbebe – o Pajé. Ora, as monjas detestam o feiticeiro da aldeia que atua com maior expressividade nas festas de Jurupari. Tivi, por sua vez, só pede a Graça de converter o chefe tribal Calibã, ou seja, ganhá-lo pra Cristo. “*Calibã será nosso*

Clodoveu”. (RIBEIRO, 1992, 125)¹ Assim, convertendo Calibã, o problema com Cunhãbebe seria resolvido. A velha Uxa registra o combate com vias à conversão da indiazada, inclusive o infiel tuxaua Galibi. Seu registro é também carregado da mesma frustração dos diálogos anteriores. Assim conclui:

– Batizar, batizamos demais – diz ela. – De fato, batizamos em causa-mortis todos os homens e mulheres, pequenos e grandes, que morreram aqui desde que chegamos. Muitos ganharam, por nossas mãos, ao morrer, a Vida Verdadeira. Lavados na água batismal dos seus muitos pecados e comungados através da Extrema-Unção, saltam das Trevas do Paganismo para a Glória de Deus nas Alturas. Só escapou este Axi, que, depois de desenganado, batizado e ungado, sobreviveu para recair na vida nefanda. – E os moribundos, aceitam estes batismos? – Pergunta Pitum. – Aceitam muito bem. Por eu haveriam de recusar a Vida Eterna? Essa gentilidade – admite Uxa – nisto é perfeita: tudo quanto dizemos, crêem. (RIBEIRO, 1992, 125).

Já a lamentação de Tivi reclama a ausência de um sacerdote que pudesse ministrar os ofícios “sagrados”, segundo a liturgia católica, inclusive o matrimônio “*para acabar com o incesto, a poligamia, o adultério que lavram por ali*”. (RIBEIRO, 1992, 126). Para fugir dessa lamentação confessional, elas põem fé é na gurizada. Donde decorre o sonho de Tivi que é:

Ordenar um dia um desses meninos com sacerdote da Santa Madre Igreja. Com este objetivo, as duas encenam solenes Atos pios em que Deus e o Diabo lutam porfiados. O Diabo, coitado, sai das profundezas de suas locas, todo disfarçado, só para ser desmascarado e vaiado. Deus surge

¹ Alusão a Clóvis I, rei franco, que uniu totalmente a nação bárbara. Convertido ao catolicismo por influência da sua esposa Clotilde, é considerado o fundador da França.

sempre menino luminoso, belo, belo, todo ornado de penas amarelas de japu. (RIBEIRO, 1992, 126).

Neste ponto, em específico, Darcy retoma a palavra para fazer um balanço de todo o dito. Ele sai em defesa dos povos silvícolas afirmando serem eles gente tão natural e autóctone como todos os outros seres nativos. Para Darcy, a selvageria deles, segue a mesma lógica do *bon sauvage* de Rosseau:

É patente, sobretudo por não terem Fé, nem Rei, nem Lei, como sucede com todo povo cidadão. Só não será assim se acharmos que esse pândego Calibã é um Rei; ou que os maus costumes deles são Leis, ou que este Cunhãbebe não seja um bruxo e sim um sacerdote. Mas neste caso não haveria selvagens e, não os havendo, também não haveria Civilização nem Cristandade, tudo seria uma imensa confusão. Admito, entretanto, que sejam bons selvagens. Isso porque, a seu modo, não cometem Incestos, nem Poligamias, nem Bestialidades e não são Canibais, nem vivem nus. Cuidemos, porém, contra os juízos apressados: a nosso modo de ver – e só ele importa, realmente, – tudo isto é questionável. (RIBEIRO, 1992, 129).

Para ao final, revelar com todas as letras e com forte teor crítico, o verdadeiro legado missionário aos índios:

Enquanto foram Pagãos, ignorantes do Verso Redentor, sendo inscientes eles eram inocentes e, assim, incapazes de culpa e pecado. Depois de catequizados, não. Ao receberem a Boa Nova e, com ela, o Saber e a Malícia, passam a ter méritos e culpas pelas virtudes e maldades que cometam. A Redenção para eles será a Perdição. No estado natural do paganismo eles não podiam ser nem Infiéis, nem Hereges, nem Apóstatas, porque Pagão não tem competência para tanto. Convertidos, estão fodidos. (RIBEIRO, 1992, 131).

Depois dos comentários incisivos do nosso autor, a conversa volta para o arraial do Galibis. E novamente Uxa e Tivi discutem sobre a presença de Deus no meio daquele povo. Para elas, aquele mundo está nas garras do Demo, principalmente quando Cunhãbebe entra em cena com o Caapi ou Auasca. Esse Caapi é para Tivi artimanha do capeta. Entretanto, para Calibã e para os índios o Caapi, sendo de Deus ou do Diabo, divino ou demoníaco, não importa, é bom demais para eles. Inclusive, a coragem dos meninos na época de aprendizagem da caça vem do Caapi. E de conversa em conversa, Calibã e Orelhão entram no tema da escatologia:

– É mesmo assim? Vocês acham que Deus Pai – o Crucificador – enfadou do mundo e quer acabar com tudo? Orelhão, sem mentir nem se comprometer, diz que na verdade das coisas tudo pode acontecer, mas o ruim geralmente não acontece. É até provável uma guerra terminal, de acabar com todos e com tudo. Não é impossível que ela chegue até na aldeia e mate as pessoas, os bichos e as árvores. Mas é muito, muitíssimo improvável. Exceto se o Mister se desentender com o Camarada. (RIBEIRO, 1992, 143).

Com uma sutil referência à guerra fria, ainda em voga no pano de fundo de sua narrativa, Darcy chama novamente seus leitores a uma reflexão mais pautada, uma espécie de ficção científica ante sua ficção narrativa. O capítulo que tem por título: *Próspero*, é mais uma intromissão do autor. Seu objetivo é apresentar informações complementares e decisivas para o desenvolvimento da fábula em questão. É um capítulo que foge, radicalmente, ao estilo do livro. Entretanto, é marcado pela mesma lógica ficcional.

Na perspectiva utópica de Darcy, dois elementos ressaltam e muito nos importam neste trabalho: a sinalização de uma TV

ecumênica e o culto a Iemanjá. Esses dois elementos revelam um pouco da visão religiosa de Darcy. Em outro trabalho, este autor vai apontar a sua ecumenicidade utópica.

O acontecimento mais importante e mais belo da cultura brasileira nas últimas décadas foi a criação do culto à nova Iemanjá das praias. Ela era uma deusazinha de rios e riachos, também dos pescadores, cultuada em São Paulo a 2 de março, e na Bahia, a 2 de fevereiro. Transfigurada, Iemanjá se fez maior, muito maior que a Semana de Arte Moderna dos paulistas. Maior até do que tudo que nossa cultura erudita produziu. Tão grandioso que se inscreve no calendário para colorir a vida de todos os brasileiros. Iemanjá surge como um culto de multidões que se espalhou logo por todas as praias do Brasil. Um eminente ministro da Cultura da França, convidado por mim para apreciar o culto, pediu que eu o transferisse para o Natal. Ignorante. O crioulo do Rio foi que, na sua genialidade, arrastou o culto a Iemanjá para 31 de dezembro. Aposentou, assim, esse Papai Noel nórdico que viaja sobre o gelo num trenó puxado por viadões para pôr presentes pros meninos das casas que tem chaminé. É um culto alienado, bobão, que nos dias de maior sol de verão, em que contamos com tantas frutas maduras: manga, abacaxi, caju, abiu, jabuticaba, pinha, jaca, banana, graviola etc., obriga os tolos a importar frutas meio ardidadas para comemorar o nascimento do menino Deus e o ano-novo. Nosso Jesuscristinho brasileiro certamente não gostava disso. Queria era uma festa como essa, que agora os negros do Rio e de todo Brasil lhe dão, cultuando Iemanjá juntamente com a imensa brancalhada, que aderiu logo à nova deusa. (RIBEIRO, 2009, 169).

A apologia à figura da Iemanjá brasileira é, para nós, um símbolo diferenciado que caracteriza à simplicidade da religião ou a sua coligação à concretude da vida. É uma forma de protesto

contra o universalismo abstrato, tão evidente nas culturas europeizadas ou teutas. O que vale aqui é a pertinência de mais uma janela aberta que nos permite sinalizar o paradoxo religioso em seu pensamento.

E com essa advertência, retorna a aldeia Galibi para confabular sobre a figura sempre emblemática de Calibã e o possível surgimento de uma Nova Cristandade oriunda da ação missionária das monjas. Isso fica evidente no seguinte diálogo entre Tivi e Uxa:

– Que é que você quer? Deus os fez assim e os prefere a nós. Nós é que estamos aqui em busca dos filhos pródigos. Não são eles que estão querendo nos converter. Nós é que viemos pra cá em busca dos amados do Senhor. – É verdade, mas é justo? – pergunta Uxa. – Nosso lugar não seria lá do lado dos velhos em desespero na véspera do ano da Felicidade Senil? Eu bem disse a você que, em vez de vir salvar os índios, nós podíamos ficar lá, clandestinas, atendendo e nossos entes queridos que ingressam nos cinqüenta e nove anos. – Esses foram planos, minha santa, planos superados. A verdade é que nós estamos aqui chamando esses povos felizes à cristandade. Essa gente Galibi sadia de corpo – até bonita – é que nós chamamos para serem as ovelhas de Deus. Veja só é com esta gente de cabeça limpa – ainda que cheia de bobagens – que nos cumpre criar a Nova Cristandade. Estes rituais selvagens só mostram que são povos verdes. Amanhã, maduros, se contentarão com o sacramento da Eucaristia. (RIBEIRO, 1992, 181 e 182).²

² A felicidade senil é um programa de lei ficcional que visa afastar compulsoriamente os sexagenários da vida social por intermédio de uma dosagem de LSD, levando-os à morte. Uma alusão crítica ao processo de aposentadoria a que são postos os anciãos.

Ao que parece, Darcy Ribeiro procura provocar os seus leitores estabelecendo a dualidade entre a vivacidade dos povos indígenas e toda a extensão da riqueza e da beleza, do bom viver e o rito do sacramento eucarístico.

Salientamos que nas falas das monjas e nos argutos comentários de Darcy, existe uma pergunta de fundo e ela refere-se à questão sobre o que é realmente civilizado? Seria o nosso mundo um mundo civilizado, ou o mundo Galibi é que ideal? Sobre a questão em pauta na fala das monjas, Darcy expressa:

Até suponho que os socialistas verdadeiramente comunistas o que querem, sem saber, é um mundo como este Galibi. O que buscam há tanto tempo e tão afanosamente – esse velho sonhos ansiado de uma coisa que só faltava imaginar bem para possuir realmente – é nada mais, nada menos do que essa convivência índia num reino mecânico e computacional: civilizado. [...] Mas não pense o leitor que advogo o retorno à Barbárie. Longe de mim tal disparate. O que tenho é uma incurável nostalgia de um mundo que bem podia ser, mas jamais foi e que eu nem sei como seria e se soubesse não diria. Verso estes jogos utópicos forrado de cautela. Suspeito muito que reformar a sociedade – desfazendo-a, para refazê-la melhorada –, embora indispensável, seja um trabalho muitíssimo arriscado e complicado. Muito mais, certamente do que desmontar uma vaca e remontá-la, capaz de mugir melhor e dar bom leite. Stalin tentou e deu com os burros n'água, mas afiançou o socialismo, no cerco. Mao dobrou a parada de nossas esperanças enquanto praticou jardinagem, e vetou o mandarinato. Fidel, imprudente, insiste. Persistindo na loucura, acabará demonstrando que a Galíbia Martiana há de florir. Eu torço pra dar certo: há de dar! Há de dar! – Muito bem. Tomara! Secunda, lá do Céu, Nosso Senhor Jesus Cristo, que afinal entrou na política. (RIBEIRO, 1992, 183).

De alguma forma, o Cristo pagão precisa vencer o Anti-Cristo cristão. Nessa assertiva, reside a inquietude de que o que era belo e mítico ficou truncado num projeto por uma Nova Cristandade que resultou da ningüendade. Se foi bom ou ruim, não entraremos no mérito. Para Darcy, o que se esperava alcançar por intermédio da ação missional já existia.

Paradoxos do religioso – considerações finais

Desde o início da nossa reflexão, tivemos a intenção de pensar o paradoxo do religioso presente nas reflexões de Darcy Ribeiro. Evidenciamos, então, que:

Em primeiro lugar, para Darcy, o encontro da cristandade com o Paraíso da Ypy-marã-iy foi o encontro do Anti-Cristo cristão frente ao Cristo pagão. O posicionamento crítico é aqui evidenciado no entroncamento entre deuses estranhos. Por um lado, o Deus de Roma e suas imposições teológicas e religiosas, que desfazem todo o mundo mítico dos indígenas. Por outro lado, a docilidade, a integração ao cosmos, a vontade de beleza, a solidariedade; valores encontrados por Darcy nos primeiros habitantes do Brasil. O Anti-Cristo cristão, em sua incursão missionária, procurou aniquilar o Cristo pagão de duas formas: matando todos os que se lhe afrontavam; e transmitindo doenças, as mais diversas. No fundo, ao abordar a questão da religião do Anti-Cristo, Darcy, na contra mão, procura pelo aspecto mais essencial de um religiosidade crística, propriamente dita.

Em segundo lugar, Darcy tem um problema com a imagem de Deus Pai, conforme a cristandade oficial. Como pareceu evidente, o Deus Pai é caracterizado como o que faz treita ou como o crucificador. Essas imagens põem em xeque os dogmas que são apresentados pela oficialidade da cristandade.

Em terceiro lugar, a narrativa dá ensejo a uma visão de Deus similar a do Diabo. Em determinadas situações, no arcabouço da fábula, essas duas dimensões se imbricam. Às vezes, torna-se difícil situar o que as personagens afirmam ser Deus ou o Diabo. Aliás, Deus e o Diabo convivem nos diálogos das personagens.

Em quarto lugar, evidencia-se também a imagem de um Deus misterioso que não deixou claro o porquê das coisas. Assim, ficam no ar perguntas tais como: os indígenas precisam de Deus? Os indígenas precisam de conversão e de cristianismo? Parece-nos evidente que independente do projeto católico ou protestante – em sua vertente pentecostal, o projeto missionário e o Deus que envia são ambíguos e, para os indígenas, completamente desnecessários. Ao final das contas: pra que um Deus?

Enfim, nossas assertivas ainda são introdutórias e precisam de aprofundamentos. Nossa intuição persiste nessa direção e temos muito ainda a refletir. As janelas que Darcy abre em suas narrativas proporcionam uma liberdade que favorece outro olhar sobre o paradoxo religioso no Brasil, para ao final, mesmo com o distanciamento étnico dos povos indígenas e das possíveis mestiçagens, percebermos a figura emblemática de Calibã bradar: *“vencida a guerra, a ilha (Galibi) parte pro Brasil das monjas. Calibã quer, porque quer, [...]. Lá vem ele voando. Lá vem ele. Lá vem”*. (RIBEIRO, 1992, 201).

Referências

BERND, Zilá. *Literatura e Identidade Nacional*. 1 ed. Porto Alegre. Ed da Universidade, 1992.

BITTENCOURT FILHO, J. *Matriz religiosa brasileira*. Petrópolis: Vozes/Koinonia, 2003.

BOMENY, Helena. Darcy Ribeiro: Sociologia de um indisciplinado. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

CÉSAR, W. & SHAULL, R. *Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs*. Petrópolis/S. Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1999.

CHATTERJEE, Partha. "Comunidades Imaginadas por Quem?", in Gopal Balakrishnan (org.), *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 200.

CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisa qualitativa em Ciências Humanas e Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2006.

DA MATTA, Roberto. A antropologia em questão. *Encontros com a Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, n.15, p.81-96 set.1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala, 1933- 1973: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.

GOMES, Mércio Pereira. Darcy Ribeiro. São Paulo: Ícone, 2000.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da Diversidade*. Juiz de Fora, Editora UFJF, 2005.

HASENBALG, Carlos A. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia da Letras, 1999.

RIBEIRO, Darcy. *Utopia Selvagem. Saudades da Inocência Perdida. Uma Fábula*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

_____. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *Crônicas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Desiderata, 2009.

O BOITÁ: A PROCISSÃO FESTIVA DOS ADORADORES DO VODUN SERPENTE NA BAHIA

Miria Cachoeira

Este trabalho é uma análise ensaística epistemológica das confluências culturais em uma das religiões de matriz africana praticada no Brasil, o candomblé. Início explicando o porquê do plural na palavra (religião), pois, assim como o candomblé, a umbanda e a quimbanda também são religiões de base africanista. É sabido de que desde o período pré-colonial no Continente Africano havia uma diversidade de religiões praticadas por povos de etnias diversas, que com o processo de escravização muitos foram capturados e trazidos para as Américas. E nesse processo de captura e transferência transatlântica forçada, os que chegaram ao Brasil, além de trazerem seus aportes culturais e práticas religiosas, essas, sofreram influências de outras religiões não africanistas. Alguns hibridismos ocorreram forçosamente no processo estratégico de sobrevivência, como por exemplo, na relação com o catolicismo, e outras, como resultado de aproximação e agregação cultural, com o espiritismo e a caboclagem. Porém, como se trata de um ensaio, o foco é problematizar sobre o *hibridismo* no candomblé de nação Jeje-Mahi, levantando possíveis desdobramentos para duas questões: Quais as implicações da *performance* e do *hibridismo* no candomblé? Seria o *hibridismo*, uma aproximação e agregação criativa da religiosidade afro-brasileira?

Antes de ensaiar redarguir os questionamentos estopim para este trabalho, se faz necessário contextualizar o uso dos termos conceituais. Começo então por apresentar que utilizo performance num olhar antropológico e também teatral. A primeira concepção é, a do antropólogo Milton Borah Singer (1972) que constrói a teoria das performances culturais no início da segunda metade do século XX, em umas análises comparativas, em contraste, entre macro e micro experiências culturais que dialogam de forma afirmativa ou negativa, assim como, as experiências de mesmas dimensões entre si. O autor conceitua serem *performances culturais* qualquer acontecimento público de produção humana, como uma cerimônia, orações, ritos, declarações, festivais, etc, que ocorre em um espaço específico num determinado tempo.

Existem outras teorias, como a do antropólogo Richard Bauman (1975), a do antropólogo Victor Tuner (1982), e também a teoria do enunciado performativo do filósofo John Austin (1975). Escolhi dialogar com a teoria do teatrólogo e teórico dos estudos da performance Richard Schechner (1988) pois, ele faz uma análise entre o ritual e a teatralidade. Em uma entrevista para pesquisadores da USP³, Richard Schechner apresenta que relacionar o teatro e o ritual,

É como a história do ovo e da galinha. O teatro pode ter originado do ritual, mas o ritual pode ter suas origens no teatro. Ambos o teatro e o ritual são performances. Foi então que comecei a usar o termo performance pela primeira vez para incluir ambos, ritual e

³ Entrevista realizada pelo Núcleo de Antropologia, Performance e Drama (Napedra/ USP), publicada na revista GIZ, coluna TER, v.3, n.1, 2018. Tradução: Jon C. Dawsey.

teatro – na verdade, para incluir ritual, teatro e *play* [jogo] (SCHECHNER, 2018, p. 391).

O termo *performance* é polissêmico, pois, pode remeter em um ritual – as interrelações – do corpo em ação, a estética, os cânticos específicos daquele acontecimento, o gestual, assim como a produção de significados por meio desses elementos interligados, pode ser também teatral. Portanto, me embaso nos dois teóricos de forma proposital. Faço uso de *hibridismo* no sentido conceitual do filósofo pós-colonial Homi K. Bhabha na obra “O local da cultura” (2013) para analisar as imbricações culturais em um ritual do candomblé de nação Jeje-Mahi. O autor Bhabha (2013) apresenta que toda cultura é *híbrida* e fruto de um processo de *tradução* cultural. A cultura é algo dinâmico, fluido, e sua constante transformação é uma “estratégia de sobrevivência”, por isto é *transnacional* carregada de experiências diversas e memórias de processos de origens, e *tradutória*, pois exige ressignificação dos *símbolos*.

Como apresenta Bhabha (2013), o hibridismo está em todas as culturas, portanto, as religiões não estão imunes ao caldeamento. Nas práticas culturais religiosas, há uma busca pelo purismo. No tocante ao candomblé, em especial na Bahia, – estado que sustenta o título de matriz afroreligiosa do Brasil, fruto das pesquisas antropológicas do início do século XX – o candomblé era visto como tradição por algumas lideranças, como algo estável, sem levar em consideração todo hibridismo nas práticas desde África. Segundo o antropólogo das populações afro-brasileiras, Júlio Santana Braga (1992, p.16) o purismo deve ser “encarado nos limites da dimensão simbólica das estruturas de poder e de mando, e se insere como fator relevante de prestígio, necessário à dinâmica interna desses grupos religiosos”. Entretanto nos discursos de alguns candomblecistas, que se consideram tradicionais, apresentam como autênticas as práticas

rituais baseadas no preestabelecimento de um mito de origem, este, reforçando uma suposta tradição ausente de hibridismo.

O discurso natural(izado), unificador, da “nação”, dos “povos” ou tradição “popular” autêntica, esses mitos incrustados da particularidade da cultura, não pode ser referências imediatas. A grande, embora desestabilizadora, vantagem dessa posição é que ela nos torna progressivamente conscientes da construção da cultura e da invenção da tradição (BHABHA, 1998, p. 277).

A “lápide fixa da tradição” foi reforçada por estudos, que segundo o antropólogo especialista no estudo do universo religioso afro-brasileiro, Vivaldo da Costa Lima (1974, p. 69) “insistem ainda hoje, em falar de ‘corrupção’ e em ‘deformação’ do candomblé [sendo que] é justamente a perspectiva sócio antropológica com que poderiam interpretar corretamente os fenômenos por eles tidos como degradação e decadência”. Entre o continente Africano e Americano houve diversas dinâmicas sociais, políticas e econômicas, dentre estas, o tráfico de escravos. No caso brasileiro, este tráfico foi agenciado pelos portugueses, que colaboraram com o processo escravista. Diversos grupos étnicos sequestrados tinham distinções religiosas e entre o século XVII ao XIX, as vítimas da escravidão, através das aproximações culturais e religiosas, se agruparam e constituiu no Brasil cinco nação de candomblé Ketu, Angola, Nagô, Ijexá e a nação Jeje, os adoradores do Vodun serpente.

1. Os adoradores do vodun serpente

Os conhecidos como jejes no Brasil foram oriundos do Daomé, reino constituído no início do século XVI pelos povos falantes da língua *fon* (*fôngbè*, idioma nigero-congolês) em Abomey, atual Benim, África subsaariana. Devido à política expansionista desse reino, diversos povos e grupos étnicos oriundos dos territórios conquistados foram sendo agregados, como os grupos que compunham a região que a geopolítica daomeana nomeou como território Mahi. Conforme ensaio “*Vovô Savalu, vovô Mahi: epistemologia hierárquica em um terreiro de candomblé jeje na Bahia*” apresento a construção dos topônimos e etnônimos Mahi e Savalu (2019, p. 371), essa região era composta ao sul pelo reino Gbowèlè, a leste pelo Tchahounka e ao norte pelo reino Houndjroto. As batalhas na tentativa de conquista de todo território Mahi perduraram por décadas, até que em 1877, na batalha de Soclogbo (região do Dassa-Zoumé norte do Benim), o território foi completamente conquistado, consolidando a região sob o topônimo (nome geográfico) de Mahi.

A estratégia política expansionista do Daomé assimilava – no sentido de apropriação – as crenças dos conquistados, pois, “consentiam que os súditos do território Mahi mantivessem suas práticas religiosas, como acontecera no domínio dos povos *huenda* em Uidá, pelo rei Agajá, [...] que transforma o culto à serpente *pítou* (Dangbè) em uma divindade ‘nacional’” (CACHOEIRA, 2019, p. 372). Foi no contexto da estratégia de assimilação religiosa do Daomé, que ocorreu a formação da prática nagô-vodum, que é o culto misto das divindades iorubanas (Orixás) em consonância com as divindades dos conquistadores (Voduns). É naquele contexto em que ocorre a aglutinação das divindades, na conquista dos territórios de Oyó, Ketou (Ketu), e dos povos *anagôs* (nagô), *dovi*, *codavis*, *huenda*, etc. Divindades

como Oyá, Ogum, Oxum, Iemanjá, Odé, Agué, Omolú, Sogbò, Azili Tògbo, Badé, Lissa, Dangbe, entre outras, já faziam parte dos cultos públicos daomeano e mahino. Porém, saliento que a constituição da nação de candomblé Nagô-Vodun só aconteceu em território brasileiro. O antropólogo Costa Lima apresenta o processo de constituição de nação religiosa no Brasil:

A nação, portanto, dos antigos africanos na Bahia foi aos poucos perdendo a sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico. Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblé da Bahia (LIMA, 2003, p. 29).

A expressão jeje (estrangeiro/ forasteiro) e o etnônimo – designação étnica – Mahi perderam seu sentido semântico e sua conotação original, passando a designação de nação Jeje e o termo mahi, como subnação de uma vertente do candomblé na Bahia (mais informações sobre o assunto está no texto mencionado acima). Dito isto, analisar *hibridismo* na liturgia de uma nação de candomblé composta de *signos* e *símbolos* de outras culturas, especialmente com a práxis filosófica maçônica – sem deixar à margem a arena de conflito – é certamente, uma contribuição aos estudos sobre a memória cultural Jeje-Mahi no Brasil.

No estado da Bahia na região do Recôncavo Baiano, mais especificamente na cidade de Cachoeira foi onde teve a maior concentração de povos oriundos de Abomey, atual Benim, onde formaram a matriz de candomblé de nação Jeje-Mahi. É nessa nação, no Zoogbodô Malê Bogun Seja Hundè, onde ocorre a maior festa da casa, a procissão litúrgica do *Boitá*. A cidade de Cachoeira é margeada pelo Rio Paraguaçu que desemboca na Baía de Todos os Santos por um lado, entrecruzada por rodovias

que a conecta com outras cidades do interior e Salvador por outro. É nessa cidade, na fazenda Ventura, que está o candomblé de nação Jeje-Mahi onde, escolhemos trazer como estudo de caso, a procissão do *Boitá*, objeto de análise desse ensaio.

2. O *boitá*

O *Boitá* é a maior festa pública litúrgica da nação Jeje-Mahi e ocorre no terreiro Zoogbodô Malê Bogun Seja Hundè no segundo domingo do mês de janeiro, na cidade de Cachoeira, Recôncavo da Bahia. A festa é em celebração ao fechamento do calendário cerimonial do Hunkpame (terreiro) que se inicia em junho (forma africanista de contar o início de ano) e ocorre ao entardecer, sendo que a finalização da procissão deve ser antes do anoitecer. Existem algumas versões para uma etimologia do termo *boitá* apresentada por alguns autores como Parés (2007, p. 347) que sugere ser uma corruptela do termo *gbota*, “parte de uma expressão utilizada no Benin (*gbota gbigba*) para designar uma obrigação envolvendo oferendas aos ancestrais”. O antropólogo Brice Sogbossi (2004, p. 309-10) apresenta duas possibilidades, a primeira seria do termo *gbo nyi ta /gbö yi ta* que tem o sentido literal de “a cabeça do boi (*gbo*) tá” ou também “a cabeça do bode (*gbö*) vai”, a segunda possibilidade é que teria o sentido de, “vodun ou divindade vai na cabeça”, *vodun yi ta / bo yi ta*.

Proponho também uma possibilidade simplista quanto à origem do termo, contudo, sem intenção de esgotar toda a problemática que a envolve. O *Boitá* é um ritual para o Vodun Bessen (*Dan*) que é a divindade serpente do povo *huenda* no Benim. Na mitologia indígena brasileira tupi-guarani existe uma entidade mítica chamado *boitatá* (cobra de fogo), representada por uma serpente que expelle fogo contra caçadores. Nas hipóteses apresentadas por Parés e Sogbossi, há uma relação com o boi ou

o bode, porém, como a representação mítica indígena do animal é a mesma, a serpente, poderia o *boitá* ser uma terminologia em aproximação com a cultura indígena, já que não existe o ritual com este nome no Benim. Diferentemente das religiões de origem yorubanas e bantu, que têm suas divindades representadas por figuras humanas, as divindades de origem daomeanas (Vodun), são representações de animais, assim como seus comportamentos são da mesma natureza. Conforme o historiador Reza Aslan (2018, p. 10) temos uma "compulsão em humanizar o divino" além de usarmos as emoções humanas para descrever o não humano.

Assim como em muitos rituais do candomblé o *Boitá* tem atividade privada (fundamento) e pública. O preparativo dos animais que serão imolados, para o fundamento é antecedido de uma vigília chamada *zandró*, que é uma corruptela da palavra *zàndlodlo* ou *azàndlòdló* que significa “vigília noturna antes de uma cerimônia de vodun”, conforme dicionário *fongbe (online)*. A parte privada acontece nos preparativos dos *exés* (partes) dos animais que foram imolados, “como a cabeça, coração, pulmão, moela, patas, cauda, asas ou testículos [...] e são associados a certas propriedades” (PARÉS, 2007, p. 346) que compõem na arrumação do carrego para a procissão. A parte pública se realiza em dois momentos distintos, dos quais apresentarei síntese:

O primeiro momento consiste numa procissão ao ar livre, onde o cortejo composto por *ekedes*, *huntós* (ogãs) e Voduns incorporados nos vodúnsis (filhos de santo), todos religiosamente de vestes brancas, encenam o ritual em fila indiana sinuosa, executando uma sequência de três voltas dentro do barracão, em frente aos atabaques, e três voltas, em torno de algumas árvores sagradas (*atinsá*) enquanto entoam uma cantiga com quatro frases, acompanhada com toques do *gã* (agogô) e dos atabaques em compasso ternário (métrica musical de três tempos).

*Aê a itó
aê ba itó,
aê a aitó
aê aba itó4.*

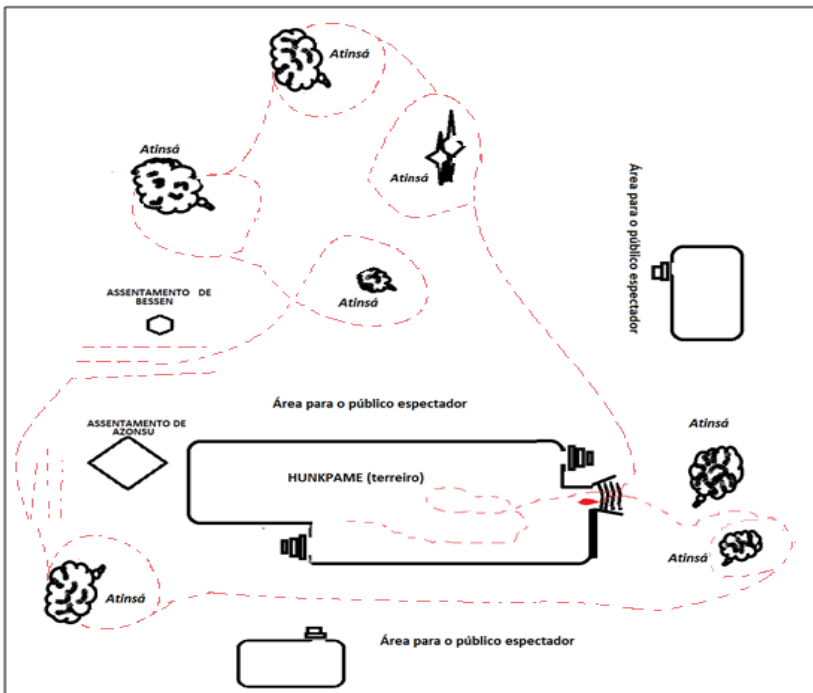
O espaço sagrado composto pelos *atinsás* e assentamentos é imprescindível para o *Boitá*. Como expressa o historiador e geógrafo Sylvio Gil Filho (2009, p. 6), “em muitas culturas religiosas a realidade sensível são inerentemente sagrada, na medida em que faz parte do mundo da natureza”, acrescenta ainda que, “nas culturas religiosas africanas, como a cultura Iorubá, os elementos da natureza possuem uma sacralidade indissociável”. No ritual do *Boitá* ocorre um processo relacional mais latente com o sagrado na natureza, pois, as árvores sacralizadas fazem parte no simbolismo da procissão, como se pode verificar na representação esquemática espacial do ritual (abaixo). Nos assentamentos do Vodun Bessen (*Dan*) e do Vodun Azonsu, o cortejo para, e faz reverência entoando outra cantiga:

Ena vodun itá kaiá
beta besi
ena vodun itá kaiá
beta besi.

⁴ A letra das cantigas é uma reprodução fonética, não está sendo feito nesse ensaio uma transcrição. Portanto, as palavras que compõem as cantigas na escrita lexical da língua *fon* difere da apresentada neste trabalho.

Esta reverência é uma saudação aos reis donos do Hunkpame demarcado não só pela mudança da cantiga como também pela forma de dançar. Na cantiga inicial há uma sincronia de passos e movimentos com os braços, como que colocando algo com a mão direita no lado direito e, repetindo o gesto com a mão esquerda para o lado correspondente.

Representação esquemática espacial da procissão ritual do *Boitá*



Organização: CACHOEIRA. M (2020)

No momento da veneração aos assentamentos de Bessen e Ogum no dangbè e nos assentamentos de Azonsu e Oyá, apesar dos Voduns (incorporados) seguem os passos característicos da

nação Jeje, não há uma coreografia sincronizada, nem mais a formação de fila indiana. Na representação espacial, o primeiro *atinsá* em que o cortejo contorna por três vezes é o do Vodun Aizan (morte), conforme informações apresentadas pelo *huntó* Leonardo Marques, os *atinsás* seguintes são do “Vodun Averequete (Avleketete), Sogbò, Loko, Ogum e Bessen no dangbè, Azonsu e Oyá, segue para Agué, rodeia Ogum Jabú e entra em festas”. Após as reverências nos assentamentos, o cortejo retoma a primeira cantiga e a procissão prossegue até adentrar o barracão.

O segundo momento da procissão do *Boitá* é o *qù xwè* (celebração/festa) com o *dorozan* – que é uma sequência de cânticos para as divindades – e os voduns paramentados com suas vestes e adereços com cores protocolares característicos de cada divindade, executam danças ao ser entoado cantigas em língua *fon*, apenas o Vodun Bessen (*Dan*), iniciado na casa, permanece em vestes brancas. Na indumentária do ritual do *boitá* é possível identificar tradução de elementos maçônicos, como, por exemplo, o avental usado pelos *huntós* que tem grafado em rechiliê (*rechilieu*⁵) o seu título (grau) e desenhos simbólicos específicos para cada um deles. Esta indumentária é utilizada especificamente para este ritual.

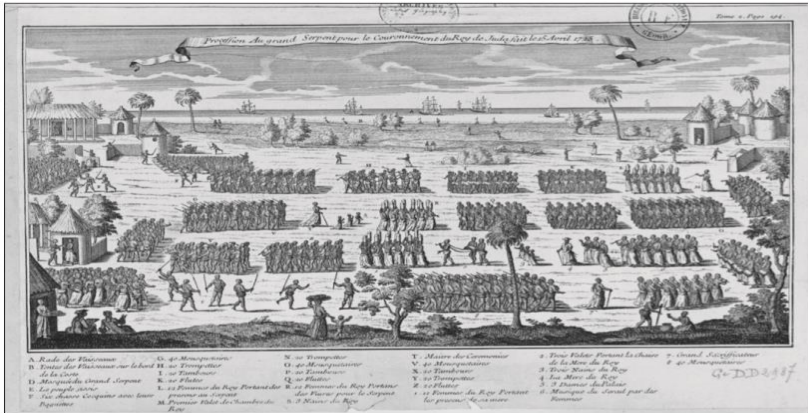
Nos próximos parágrafos deste ensaio discorrerei sobre os elementos que compõem os mecanismos do hibridismo na cultura Jeje-Mahi. A mistura de simbolismos tem sua gênese em África ou seria uma aproximação criativa da religiosidade afro-brasileira?

2.1. A gênese?

⁵ Bordado vazado que leva o nome do Duke de Rechilieu (Armand Jean du Plessis).

O Vodun serpente (*Dangbe/ Dan*) era a maior divindade do povo *huenda* e foi instituído pelo reino do Daomé como “divindade nacional”. Conforme imagem a baixo, elaborada pelo missionário Jean Baptiste Labat (1730), antes mesmo da conquista do território de Uidá pelo reino do Daomé, o povo *huenda* realizava procissões ao templo da serpente, em Uidá na atual Benim, porém, não havia o ritual do *Boitá* como executado no Zoogbodô Malê Bogun Seja Hundè na Bahia.

Procissão à grande serpente no coroamento do rei de Uidá em abril de 1725



Fonte: Laranjeira (2015), imagem disponível na BnF, Gallica.

Podemos perceber visualmente, quanto pela descrição do cortejo feita por Jean Labat (1730, p. 194-197), qual detalha 28 alas minuciosamente. A procissão real para o Templo da Grande Serpente em Uidá, pode-se notar uma sinuosidade na disposição do cortejo, como propositalmente um simulacro da sinuosidade do rastejar de uma serpente. conforme o relato do autor - tradução nossa do francês- a 1ª ala era composta por 40 mosqueteiros (soldados de infantaria usando mosquete - espingarda com lança

na ponta), a 2ª ala era de 20 tocadores de trompetes e trombetas, seguidos pela ala com 20 tocadores de tambores em fila dupla, seguidos pela ala com 20 tocadores de flautas. “Todos esses instrumentos tocam música da câmara do rei, às vezes executam um após o outro, às vezes juntos” (LABAT, 1730, p. 195). A 5ª ala era composta por 12 mulheres do rei que em fila dupla carregam na cabeça presentes que o rei enviou para a Grande Serpente, como tecidos indianos e seda. Essa ala era seguida pelo primeiro criado (escravo) do aposento real, este, trajando vestes longas como um nobre do palácio, carrega em mãos um cajado. Após o criado segue a 7ª ala composta por 20 trompeteiros em quatro filas, seguidos pela ala com 40 mosqueteiros. A 9ª ala era composta por tocadores de tambores seguidos pelos 20 tocadores de flautas. A 11ª ala composta por mais 12 mulheres mais preferidas do rei, que caminham em trio e carregam as oferendas para a Grande Serpente, seguidas por três anões, que conforme Labat, são como crianças do palácio. O grande mestre de cerimônias vem logo após trajando vestes longas rituais e portando um longo cajado na mão direita, e gesticula com a esquerda.

A 14ª ala era composta por 40 mosqueteiros, seguida por 20 tocadores de tambores, outra ala com 20 tocadores de trompetes seguida por 20 flautistas. A 18ª ala era composta por 12 mulheres que carregam sobre a cabeça presentes da mãe do rei para a Grande Serpente, seguida por três carregadores com uma cadeira, e logo após outros três anões do palácio. A mãe do rei logo em seguida, vestida à moda europeia com chapéu de abas largas acompanhada a curta distância por três damas de companhia. A 23ª ala era com 12 mulheres musicistas, em sua maioria flautistas, seguidas por 12 homens e 12 mulheres flautistas. Na 26ª ala está o grande sacerdote de sacrifícios do palácio, vestindo uma túnica africana com o ombro direito descoberto carregando um cajado

em sua mão, seguido por 40 mosqueteiros. A última ala era composta de homens com corpos seminus carregando uma vara na mão, movimentam-se por todos os lados “para impedir que a multidão de pessoas pudesse perturbar a ordem da procissão”. Podemos também identificar outros homens como estes na entrada do templo controlando a multidão.

No Brasil, a divindade representada pela serpente *Dan* é a dona da nação de candomblé Jeje-Mahi. Os mahis (*nagôs, dovi, adjas, huenda*, etc.) que se tornaram falantes da língua *fon*, idioma do pré-colonizador daomeano, povos que foram capturados de suas cidades originárias e trazidos para a América como escravos, formaram no Brasil, o que no presente se traduz na cultura Jeje.

É o terceiro espaço que, embora em si irrepresentável, constitui as condições discursivas da enunciação que garantem que o significado e os símbolos da cultura não tenham unidade ou fixidez primordial e que até os mesmos signos possam ser apropriados, traduzidos, re-historicizados e lidos de outro modo (BHABHA, 1998, p. 68).

O ritual é em homenagem a divindade serpente (Bessen/Dan), que neste hunkpame é um dos Voduns “reis” donos da nação, junto com Sogbò e Azonsu. Na performatividade do cortejo litúrgico estão pessoas de diversas profissões, negros, brancos e não-negros. Além desse entrelace, esses corpos existem e coexistem com o eu e a divindade na mesma matéria. Conforme Richard Schechner (2011, p. 215) o performer não deixa o eu quando se torna outros, são “eus múltiplos coexistindo em uma tensão dialética não resolvida [...] o performer não deixa de ser, em algum nível, seu eu comum quando ele é possuído por um deus ou interpreta o papel de Ofélia”. Portanto os sujeitos

múltiplos coexistem na possessão da divindade, ocorrendo o fenômeno de divinização do sujeito, contudo não deixam de serem eles mesmos.

Candomblé é arte. Arte, na tradição yorubá, é a propagação e investigação da sabedoria. Nesse sentido, pode-se dizer que a arte está na essência do Candomblé. No Culto aos Orixás, arte e religião são indissociáveis. Alguns estudos históricos mostram que na tradição dos antigos povos africanos, lá no tempo antigo, antes de serem arrancados de sua terra, os conceitos de beleza, elegância, riqueza, grandeza interior, eram indiscerníveis dos princípios religiosos. Nos rituais do Candomblé a força artística e a força da espiritualidade se confundem. Esses princípios artísticos e religiosos integram o sistema de valores das comunidades do Candomblé e configuram a cosmovisão africana dos terreiros. Eles comandam a vida dos centros comunitários e de seus componentes (CONCEIÇÃO, 2012, p. 11).

Porém, o que me interessa analisar para além do hibridismo com a práxis filosófica maçônica é o limiar da diferença cultural “que reside na rearticulação, ou tradução de elementos que não são *nem Um [...] nem Outro [...] mas algo a mais, que contesta os termos e território de ambos*” (BHABHA, 1998, p. 55).

[...] ao significar o presente, algo vem a ser repetido, relocado e traduzido em nome da tradição sob a aparência de um passado que não é necessariamente um signo fiel da memória histórica, mas uma estratégia de representação da autoridade em termos do

artifício do arcaico (BHABHA, 1998, p. 64-65).

O problema central apresentado neste ensaio é a *performance*, o *hibridismo* interseccionado entre o candomblé e outras culturais religiosas e filosóficas. A hipótese de que o ritual do *boitá* é híbrido com signos maçônicos vai além do alusivo avental de “graus”, do qual fiz breve descrição acima, está no simbolismo do ternário, o pentagrama (*estrela flamejante*), nomes internos dos membros, linguagens não verbais (sinais), constituição de sociedades secretas, entre outros. Contudo, como apresenta o filósofo Jacques Derrida (1973),

[...] não há fenomenalidade que reduza o signo ou o representante para enfim deixar a coisa significada brilhar no clarão de sua presença. A tal “própria coisa” é desde sempre um *representamen* subtraído à simplicidade da evidência intuitiva. O *representamen* funciona somente suscitando um *interpretante* que torna-se ele mesmo signo e assim ao infinito (DERRIDA 1973, p. 60).

Portanto a coisa significada pode ser também uma *tradução* do *signo*, que em si, carrega diversos *significantes* imbuídos.

2.2. Simbolismos

Este trabalho ensaístico não comportaria enredar analiticamente sobre todos os possíveis elementos simbólicos de outras culturas intrínsecas na liturgia Jeje-Mahi. Portanto, escolhi discorrer sobre o simbolismo do ternário (tríade), pois é elemento comum a várias religiões, porém, não desdobrarei sobre os significados em cada uma delas. Exporei, contudo, síntese de três práticas que utilizam o trino, embasando-me em grande parte no dicionário de símbolos de Jean Chevalier (1989).

Para os cristãos a tríade é a perfeição da Unidade Divina: (Deus) pai, (Jesus) o filho e, o (Espírito Santo); As virtudes teológicas da Igreja Católica: (fé) em Deus, a (esperança) do Espírito Santo e, (caridade) em Jesus; O budismo tem na *Joia Tripla*, ou *Triratna* (Buda, Darma, Sanga). O ternário se expressa por diversos símbolos gráficos, como o tridente: para os cristãos é o instrumento de satanás usado para castigos; na mitologia grega é o símbolo do deus grego Poseidon que comanda mundo das águas; no candomblé é o símbolo do Orixá Exú, contudo há significados diversos em outras culturas. Outra representação gráfica é o triângulo, apresentarei aspectos da maçonaria para esse símbolo: para cada lado do triângulo tem uma definição (a base é a Duração, um lado Luz, o outro Trevas) que é chamado ternário cósmico; quando é apresentado por dois triângulos invertidos, significa principalmente, a sabedoria humana, e é chamado de Selo de Salomão; também é o símbolo da Geometria Sagrada do criador de todas as coisas, representado pelo delta luminoso com o Olho divino.

No candomblé o simbolismo do ternário pode ser observado em diversos meios: nas sequências de batidas tanto para cumprimentar as divindades (chamado bater cabeça); como forma de reverência (o *paó* - sequência de palmas); quando se desloca algo sagrado de um lugar para o outro (bate com o objeto

três vezes no chão antes de retirá-lo e repete a sequência de batidas ao colocá-lo); ao despachar a porta (joga um pouco de água em três direções, na direita, na esquerda e à frente); ao expulsar energias de rua ao entrar num recinto sagrado (faz três movimentos circulares com o recipiente com água por cima da cabeça); os atabaques que são instrumentos de convocação das divindades são três (*Rum*, *Pi* e *Lê*). A constituição hierárquica do candomblé também é trina: o *ahahun* (*yaô* para os iorubanos mesmo que filho(a) de santo) nomenclatura dada ao iniciado(a) que fica como aprendiz por no mínimo sete anos e ocupa a base da hierarquia; *ekedi* (para mulher) e *huntó* (para homens) é a nomenclatura dada aos que exercem o grau intermediário (companheiro/auxiliar da mãe ou pai de santo); e o último grau é o de mãe ou pai de santo (o mesmo que *Gaiaku* /*Doné* /*Mejitó* /*Doté*). Existem muitos outros símbolos trinos comuns às religiões afro-brasileiras que não terei possibilidades de apresentar neste ensaio.

O candomblé de nação Jeje-Mahi, Zoogbodô Malê Bogun Seja Hundê, localizado na Fazenda Ventura em Cachoeira é o único da nação que tem três reis patronos; Bessen, Sogbò e Azonsu. Há um *itan* (conto/mito) em que os membros do hunkpame usam para explicar o porquê da casa possuir três reis⁶, eu ouvi de muitos membros o mesmo *itan*, por isto, não citarei nenhum nome para não ficar em dívida com alguém. O mito se resume em: o rei Bessen não queria reinar sozinho e convidou o príncipe Sogbò para assumir com ele o trono, porém, Sogbò coloca como condição para aceitar, se o príncipe Azonsu também

⁶ Há outros contextos históricos relacionados para a constituição da tríade divina da casa, porém, escolhi apresentar o mito de origem utilizado pelos membros, pois os demais aspectos são considerados de menor relevância para eles.

fosse rei, condição que foi aceita por Bessen, e a casa se tornou um reino trino.

3. Considerações finais

Como caracterizar este *hibridismo* já que não está só imbuído as *complementações de crenças*- termo cunhado pela historiadora da religião Edilece Couto (2004), para designar as misturas nas práticas afroreligiosas. Porém quando se mescla como por exemplo, com a práxis filosófica maçônica, o catolicismo, assim como também com a cultura indígena nativa, de que forma poderíamos caracterizar esse hibridismo? Para tal, proponho inicialmente o termo “aproximação criativa”, em contraponto ao termo utilizado por Parés (2007), como “*adaptação criativa da religiosidade africanista*”, pois, não se trata apenas de um deslocamento de uma prática religiosa de África adaptada ao contexto brasileiro, e sim, uma agregação de símbolos e práxis por aproximação.

O conceito de hibridismo religioso, ainda é pouco empregado se comparado a sincretismo que está sendo abolido o seu uso entre antropólogos e historiadores. Conforme Couto (2015, p. 129) "o termo sincretismo dá a ideia de superioridade e pureza de uma crença". Alguns pesquisadores se valem da polissemia do termo hibridismo para colocá-lo como sinônimo de assimilação, no sentido de apropriação, ou até mesmo imitação. O doutor em artes cênicas Robson Corrêa Camargo (apud Singer, 1972, p. 71) define o conceito de performances culturais como, o nome dado à análise de um acontecimento público e demarcado no tempo, como “orações, leituras rituais e declarações, ritos e cerimônias, festivais, celebrações e todas aquelas coisas que nós frequentemente classificamos sob o ponto de vista da religião e rituais em vez do cultural e artístico”. Entretanto é preciso

também o olhar religioso para o *boitá*, pois é a religiosidade que propicia a execução. Por tanto, a análise em questão situa o objeto como uma performance cultural religiosa.

As performances culturais a serem examinadas devem ser também entendidas como uma concretização da auto percepção e da auto projeção dos agentes desta cultura, do entendimento que estes fazem ou constroem de si mesmo, determinando e sendo por eles determinados (CAMARGO, 2013, p. 3).

Quais as implicações da performance e do hibridismo no candomblé? Primeiramente é preciso distinguir que, performar não está sendo empregado neste trabalho como sinônimo de simular, imitar, fingir, e sim, como (re)produção, (re)construção de uma história, um *itan*. Quanto ao discorrer sobre as possíveis implicações, demandaria muitas laudas para tal (trabalho que já está sendo desenvolvido a nível de pesquisa) e como este é apenas um ensaio, levanto as referidas questões e proponho apresentar mais sobre o assunto em trabalhos futuros.

Referências

- ARAÚJO; PORTUGUEZ; PÓVOA (Org). Narrativas da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo. In: CACHOEIRA. Miria. *Vovô Savalu, vovó Mahi: epistemologia hierárquica em um terreiro de candomblé Jeje na Bahia*. Ituiutaba: Barlavento, 2019, p. 370-403.
- ASLAN, Reza. Deus: uma história humana. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

BHABHA, Homi K. *O local da Cultura*. Tradução: ÁVILA; REIS; GONÇALVES. Belo Horizonte: MG, UFMG, 1998. Título original: *The Location of Culture*.

O local da Cultura. Tradução: ÁVILA; REIS; GONÇALVES. Belo Horizonte: UFMG, 2a ed. 2013. Título original: *The Location of Culture*.

BRAGA, Júlio. *Ancestralidade Afro-brasileira: o culto de babá egum*. Salvador: CEAO/Ianamá, 1992.

CAMARGO, Robson. *Milton Singer e as Performances Culturais: um conceito interdisciplinar e uma metodologia de análise*. EUA: Califórnia State University, 2013.

Disponível em:

<http://web.calstatela.edu/misc/karpa/KARPA6.1/Site%20Folder/KARPA6.1.html> Acesso em: 23 jul. 2019.

COUTO, Edilece S. Festas afro-católicas em Salvador, Bahia, Brasil. In: *Revista del CESLA*, v. 18, 2015, pp. 117-142.

Disponível:

http://revistadelcesla.com/web/files/Archivos_18_2015/RdC_18_117142_COUTO_debate.pdf

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução: RIBEIRO; SCHNAIDERMAN. São Paulo:

USP/ Prespectiva, 1973. Título original: *De la Gramatologie*.

GIL FILHO, Sylvio. *Por Uma Geografia do Sagrado*. Curitiba: UFPR, 2009. Disponível em:

http://www2.fct.unesp.br/docentes/geo/necio_turra/GEOGRAFIA%20

SOCIAL%20E%20CULTURAL/TEXTOS%20SEMINARIOS%20GSC/Geografia%20e%20Religi%20E3o/5-por_uma_geografia_do_sagrado.pdf. Acesso em: 23 jul. 2019

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução: MOURÃO. Lisboa – Portugal: Edições 70. 1989. Título original: Die Idee der Phanomenologie.

LIMA, Vivaldo da C. *A Família de Santo nos Candomblés Jeje-Nagôs da Bahia*: um estudo das relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

LIMA, Vivaldo da C. *O conceito de “nação” nos candomblé da Bahia*. Revista Afro-Ásia, v. 12, n.12, 1974. Disponível em: <https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20774>. Acesso em: 26 jul. 2019.

OLIVEIRA, M.I.C. *Quem eram os “Negros da Guiné”?* A origem dos africanos na Bahia. Salvador: Afro-Ásia. 1997.

PARÉS, L. Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 edição. Campinas– SP: Editora da Unicamp, 2007.

PARÉS, L. Nicolau. *O Rei, o Pai e a Morte: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016, e-book.

SCHECHNER. *Ponto de Contato Entre o Pensamento Antropológico e o Teatral*. In: Caderno de Campo. Tradução: FIORI. São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.

SILVA Jr. C. *Ardras, minas e jejes, ou escravos de “primeira reputação”*: políticas

africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. São Paulo:

Guarulhos, Almanack n.12 Jan. 2016.

SOGBOSI, Brice. *Contribuição ao Estudo da Cosmologia e do Ritual Entre os Jêje no Brasil: Bahia e Maranhão*. Tese em Antropologia Social - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social /Museu Nacional/ Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ., 2004.

SYLVAIN C., Anignikin. *Histoire des Populations Mahi: À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme « Mahi »*. Benin: Cahiers d' Etudes Africaines, 2001.

VERGER, Pierre. *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura.

2. Ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2000.

ZÀNDLODLO. In: DICTIONNAIRE Français – Fongbe. França: 1894. Disponível em:

<https://archive.org/details/manueldahomengr00delagoog/page/n93?q=Dictionnaire+Fongbe+%E2%80%93+Fran%C3%A7ais> .

Acesso em: 08 abr. 2019.

A REPRESENTAÇÃO DA FESTA DO SENHOR DOS PASSOS EM MARUIM/SE: JORNAL “O COMÉRCIO” (1916-1926)

Mayra Ferreira Barreto

Introdução

O estudo faz uma análise de como o jornal “O Comércio” apresentou a festa do Senhor dos Passos na cidade de Maruim/SE, nos anos de 1916 a 1926. Selecionei “O Comércio”, por ser um jornal do município de Maruim, cidade que ao longo do século XIX, apresentou grande desenvolvimento econômico, proporcionado pela atividade comercial, além de possuir uma notória elite intelectualizada que utiliza a imprensa para divulgar suas ideias republicanas.

A escolha do tema se deu através do Projeto de Extensão intitulado "Imprensa Cristã e jornais laicos sergipanos", desenvolvido pelo Departamento de História da Universidade Federal de Sergipe/ DHI-UFS com a coordenação do Professor Dr^o Antônio Lindvaldo Sousa em 2013 e contou com a participação de historiadores e pesquisadores. O objetivo do projeto era o de reunir informações sobre o conteúdo publicado pela imprensa cristã em jornais laicos sergipanos do século XIX e XX, periódicos que se encontram no acervo da hemeroteca da Biblioteca Pública Epifânio Dória. A atividade também visava promover a digitalização dos impressos selecionados, possibilitando o acesso dos mesmos a diversos pesquisadores, além de preservar a memória cultural de Sergipe.

A cidade de Maruim, na segunda metade do século XIX era caracterizada por ser um município que se destacava pela produção do açúcar e por ser um dos centros comerciais mais importantes do Estado. O município foi elevado à Vila em 21 de junho de 1833 pelo Presidente da Província José Pinto Carvalho. De acordo com (SILVA,1994):

No começo, a economia de Maruim se fundamentava na indústria açucareira sendo um dos centros produtores mais importantes do Estado. Desde sua fundação até o início do século XX existiam no município muitos engenhos de açúcar aos poucos, os engenhos foram transformando-se em propriedades agro-pastoris" (SILVA, 1994, p.81).

Maruim que estava localizada em região portuária, e mantinha contato com estrangeiros e outras províncias do Império Brasileiro, se destacou no comércio exportador, em meados do século XIX, tornando-se uma cidade próspera, mesmo com as péssimas condições das suas estradas e os transportes precários que eram realizados por animais de cargas. Entre 1840 a 1850, muitos estrangeiros se fixaram em Maruim exercendo várias profissões, desenvolvendo o comércio e a indústria, contribuindo para progresso da cidade. Importante participação dos irmãos Ernst e Adolph Schramm da Alemanha, que fundaram a firma Schramm e Companhia. Não só no aspecto econômico que contribuiu os Schramms, mas também no intelectual, através das suas assíduas leituras que possibilitaram a aquisição de vários livros que vinham da Europa e foi depois transferidos para a Biblioteca do Gabinete de Leitura de Maruim, como modelo de empréstimo das obras.

É através do gabinete de leitura que muitos intelectuais vão utilizar a imprensa e as revistas para divulgar seus ideais liberais e republicanos. Para (SILVA, 2006):

A criação do gabinete de leitura se deu em 1877, nesse sentido, efetivou-se no cotidiano da cidade enquanto importante casa de divulgação do conhecimento científico e literário, no aspecto cultural foi de suma importância visto que seus espaços culturais possibilitaram a publicação de seus escritos de fundamental importância para a circularidade da informação com vários tipos de publicações relevantes como: liberal, religiosa, popular, clássica e outras (SILVA, 2006, p.44).

É nesse contexto que apresentarei parte da história do jornal “O Comércio” e falarei sobre alguns aspectos da História dos impressos no Brasil e em Sergipe. Procurei dialogar Juarez Bahia, Lavina Madeira Ribeiro, e Maria Helena Rolim Capelato, Valério Valeri.

Breve história da imprensa no Brasil

No Brasil, a imprensa oficial se deu a partir do decreto de 13 de maio de 1808, com a chegada de D. João VI e com a instalação da Imprensa Régia. O primeiro jornal a circular no Brasil foi o “Gazeta do Rio de Janeiro” e teve seu primeiro número publicado em 10 de setembro de 1808, antes desse período, a imprensa era impedida pelas autoridades coloniais.

A Carta Régia de 1747, que mandava fechar a tipografia, punia os infratores com penas de prisão e exílio, muitos perseguidos eram remetidos a exílios pela metrópole portuguesa. Esse clima de terror intelectual só muda a partir de 1808, os jornais que eram autorizados tinham um fim político. Era criado para informar sobre a vida administrativa e a movimentação social do Reino, a exemplo de editais, pequenos anúncios, leilões, perdidos e achados e atos do governo.

De acordo com (MOLINA, 2015) a função do " Gazeta do Rio de Janeiro "era divulgar as notícias, com pouca ou nenhuma opinião, e sem muita preocupação em dar destaque a temas como economia, literatura ou artes, embora não estivessem totalmente ausentes" (MOLINA, 2015, p. 88). Para o autor o jornal publicava copias de informações de guerras ocorridas em Portugal e em outros países. Para (MOLINA, 2015):

Um dos atrativos da *Gazeta* eram os anúncios. Vendiam-se escravos, navios, cavalos, fazendas, livros, jornais importados, carruagens inglesas, tecidos e vestidos avariados durante a viagem no navio. Procuravam-se objetos perdidos, meninos e cavalos extraviados, escravos fugitivos, empregadas que soubessem lavar roupa, engomar e coser, negros ferreiros, capelão e cirurgião para navio negreiro. Ofereciam-se serviços de despachante por módicos preços, médicos que curavam hérnias no escroto com toda a perfeição e aulas particulares (MOLINA, 2015, p.88).

Além da " Gazeta do Rio de Janeiro" outro periódico que passou a circular no mesmo ano foi "Correio Brasiliense" editado em Londres e publicado mensalmente pelo brasileiro Hipólito da Costa. O jornal teve duração até dezembro de 1822, circulava na Inglaterra e era lido por comerciantes portugueses e brasileiros. De acordo com (MOLINA, 2015): "o 'Correio Brasiliense' oferecia aos leitores do Brasil informações do exterior e foi a primeira publicação a fornecer aos leitores do exterior sistematicamente notícias sobre o Brasil" (MOLINA, 2015, p.93).

Ao longo dos anos, no final do século XIX e começo do XX, com a industrialização, eletricidade e os serviços de cartas e telegramas, melhoram as condições de publicação e expansão dos jornais. A notícia passa a ser prioridade no jornalismo brasileiro para a conquista leitores novos, voltado para um público

diferenciado da elite nacional brasileira, para manter um diálogo com as camadas médias da sociedade: pequenos comerciantes, profissionais liberais, estudantes, mulheres.

A informação diária se populariza com a divulgação do sorteio dos bichos, a publicação de folhetins, o destaque aos eventos policiais e esportivos; porém há algo mais que os leitores esperam como relato político menos engajado, a visão ampla do que acontece no exterior e, sobretudo, a incorporação à pauta das ocorrências locais. De acordo com (LAVINIA, 1998) "O jornal passa a ser mais noticioso, voltado para o cotidiano"(LAVINIA, 1998, p.137) .

Podemos perceber, com essa breve história a evolução da imprensa no Brasil. Hoje os jornais são importantes fontes de conhecimento de uma determinada época e sociedade. De acordo com Capelato, "a imprensa possibilita ao historiador acompanhar o percurso dos homens através dos tempos". (CAPELATO,1988, p.13). Citando Bauer, Capelato afirma que:

o jornal é uma verdadeira mina de conhecimento: fonte de sua própria e das situações mais diversas; meio de expressão de ideias e depósito de cultura. Nele encontramos dados sobre a sociedade, seus usos e costumes, informes sobre questões econômicas e políticas (CAPELATO, 1998, p. 21).

Mas, durante muito tempo o jornal foi marginalizado na produção historiográfica. Afirmava que o periódico era subjetivo e estava subordinado a discursos ideológicos das classes dominantes. De acordo com Tânia Regina de Luca (2012):

[...] os jornais pareciam pouco adequados para a recuperação do passado, uma vez que essas “enciclopédias do cotidiano” continham registros fragmentários do presente, realizados sob o influxo de interesses, compromissos e paixões. Em vez permitirem captar o

ocorrido, dele forneciam imagens parciais, distorcidas e subjetivas (LUCA, 2012, p.112).

Com a ampliação dos conceitos de documento histórico e fonte histórica, sobretudo promovida pela Escola dos Annales, o jornal tornou-se uma ferramenta de fundamental importância para a construção do conhecimento histórico e também para práticas de ensino de história. Somente a partir da década de 1970, de acordo com (LUCA,2010) " o jornal passa a ser concebido como um possível objeto da pesquisa histórica e deixa de ser utilizado, tão somente, apenas como fonte confirmadora de análises apoiadas em outros tipos de documentação" (LUCA, 2010, p.118)

A representação da festa do Senhor dos Passos no " o comércio"

No século XIX, existiam vários jornais circulando na cidade de Maruim, o primeiro foi "A justiça," em 1862 (órgão jurídico e noticioso), a partir dessa data até o início dos anos 30 do século XX, a vida cultural da cidade foi notícia com a publicação de vários outros periódicos.

De acordo com (SILVA, 2006):

Em Maruim ao todo foram publicados 21 jornais. Diferentes segmentos da sociedade maruinense (a igreja, a justiça, o comércio, a escola, a agricultura, o próprio gabinete e outros) utilizaram a imprensa periódica para difusão de seus propósitos. No final do século XIX já havia em Maruim seis tipografias, faz saber: Tipografia Comercial, a Tipografia Teixeira, a Tipografia da Livraria Queiroz, a Imprensa Econômica de José Andrade, a Imprensa Econômica da Viúva Soledade & Filho, e a Tipografia de Leopoldino José de Souza, situada na Praça

Coronel José de Faro, onde foi impressa a revista literária, (SILVA, 2006, p.44).

O jornal “O Comércio” teve grande circulação em Maruim e em outros municípios de Sergipe, apresentando artigos sobre reformas educacionais, o progresso do Brasil, contos, poemas, poesias e novelas voltados para o público feminino, além de anúncios, propagandas e a valorização do papel da mulher na sociedade. O periódico chama a atenção e convida o povo maruinense entre eles professores e professoras a destruir completamente com o analfabetismo entendido como obstáculo contra o desenvolvimento e o progresso da cidade, para tanto deveriam investir na educação tratar desse mal que recaía sobre Maruim. "O Comércio" propagava ideias progressistas e republicanas. De acordo com (AZEVEDO, 1994):

A crença de que era possível construir uma imagem de progresso, levar Sergipe rumo à civilização, eram ideais liberais e republicanos que marcavam a realidade nacional desde o momento da criação do Gabinete de Leitura de Maruim e participar ativamente no processo de construção desta identidade é os principais fatores que incentivaram a participação desses agentes em instituições culturais (AZEVEDO, 1994, p.30).

Publicações de queixas populares como: higiene e limpeza das ruas, a falta de aplicação das leis, podagem de árvores, roubos de casas comerciais e outras questões sociais, possibilitam conhecer um pouco do cotidiano da cidade. A vida social de uma parte da sociedade, na sua grande maioria a mais elitizada também começa a aparecer com as notas de aniversariantes, necrológicas, casamento, assim como de personalidades políticas que passavam pela cidade. Os principais temas de suas discussões

foram os ideais liberais e republicanos. No campo da instrução colocavam a necessidade de democratização da cultura, ampliando a ação instrutiva para os grupos economicamente menos favorecidos da sociedade, fundando escolas, incentivando o ensino profissionalizante promovendo conferências literárias e científicas, organizando o lazer com teatro, jogos de carta, colóquios, festejos no período de aniversário das instituições. O Comércio foi o jornal que mais ficou em circulação em Maruim com duração de 14 anos.

O periódico, trazia também artigos sobre a Festa do Senhor dos Passos, padroeiro de Maruim, Festa do Coração de Jesus, da Imaculada Conceição, além de abordar festa de outros municípios, como a Festa da Padroeira de Rosário, da Divina Pastora, Festa em Siriry entre outras. Escolhi a festa religiosa do Senhor dos Passos, pois, pude observar que o jornal apresentava vários artigos sobre a sua celebração, com detalhes dos festejos, da procissão, da comissão organizadora, dos fiéis, da ornamentação da cidade para a realização da festa, entre outros artigos.

"O Comércio" era publicado aos domingos e se intitulava como "órgão independente". Ao todo foram digitalizadas 482 edições deste periódico, totalizando 1712 páginas. Sua primeira edição data de 04 de junho de 1916 e sua última edição data do ano de 1930. A redação do jornal ficava localizada na Rua General Siqueira, no município de Maruim/ Se.

Os primeiros fundadores do jornal foram Enoque Santiago, Francisco Martins Penna e Deocleciano Rocha. Eles faziam parte do círculo literário de Maruim, pertenciam ao Gabinete de Leitura sejam como oradores, tesoureiros, secretários, além de desenvolver atividades profissionais ligadas às carreiras jurídicas ou redatores de outros jornais. Enoque Santiago além de ter sido desembargador da justiça de Sergipe foi editor de jornais como

"Ganhamoroba" (1913), "O Paladino", (1914) e colaborador do "Diário da Manhã", "O Estado de Sergipe" e o "Jornal do Povo", estes últimos do Município de Aracaju. Francisco Martins Penna desenvolvia a atividade de funcionário público e comerciante e Deocleciano Rocha era proprietário da fábrica e Tabacaria Rocha.

Em 1917, Deocleciano Rocha e Enoque Santiago tiveram que deixar a redação do jornal, assumindo Carlos Santiago a direção do periódico em 1917 e permanecendo como diretor do "O Comércio" até 1930. Pertenciam como colaboradores do jornal: Aloysio Campos, Alberto Deodato, Celecino Filho, Edison Ribeiro, Antônio Soares de Mello, Aureliano Luiz Bettemio conhecido pelo pseudônimo Alyrio d'Alva que escreve na seção dos Perfis Feminino, Deodato Maia, Joel Macieira Aguiar e outros.

Inicialmente, sua assinatura era mensal e custava 500rs. A a partir de 1920 o valor do expediente do jornal passa para 1\$000 o mês, 6\$000 o semestre e \$300 para o jornal avulso. Para assinantes fora do município os valores variam entre 3\$500 o trimestre, 7\$000 o semestre e 13\$000 a assinatura anual.

A festa religiosa é uma das formas de expressão mais comum no Brasil desde a chegada dos portugueses no século XVI, onde os povos de várias regiões se reúnem para reviver, rememorar e principalmente expressar a sua cultura, construir a sua identidade, expressa os seus sentimentos e emoções. Para (VALERI,1994) "a festa é qualquer atividade ritual correlativa da organização social do tempo. Sendo também uma atividade social agradável, recordada na memória e antecipada na imaginação, tendo, pois, a repetir-se no tempo" (VALERI, 1994, p. 406).

Realizada geralmente no primeiro dia do ano, a festa do Senhor dos Passos, padroeiro de Maruim, era organizada pelos fiéis para lembrar a crucificação de Jesus e pedir ao Pai: proteção, fé, bênçãos e o livramento das penas eternas do inferno, dos

dissabores e do infortúnio da vida. Na festa, comparecia muita gente de outras localidades devotas ao Senhor dos Passos. A animação dos fiéis de Maruim, se juntava com os visitantes e enchia de alegria e vida, proporcionando movimento no município. A cidade era enfeitada e a população esperava a festa ansiosamente. Com a espera da festa, a população ornamentava as janelas de sua casa com colchas, cortinas e vasos de flores como forma de homenagear a imagem do Senhor dos Passos.

A festa era composta por três momentos: iniciava com a missa pela manhã, a tarde com a procissão e a noite com feiras, apresentação no cinema Tobias Barreto e o Teatro Odeon. Para o jornal " O Comércio":

Na missa eram entoados cantos sacros, acompanhados pela orquestra de Maruim. Compareciam em uniforme de marinheiros, os saveiristas desta cidade, que enfeitaram a praça do Mercado, onde construíram um simulacro de fortaleza com a respectiva bandeira a tropejar no alto mastro fizeram-se subir muitos foguetes, acompanhado de vários tiros em saudação a esse dia, com sinos e foguetes em frente a Matriz (O COMÉRCIO, 1920, p. 02).

O segundo momento da festa era a procissão. De acordo com Almeida:

a procissão é o que poderíamos dizer, o começo e o fim de tudo, e o verdadeiro ponto dos festejos em homenagem ao santo. É o momento da festa em que os fiéis estabelecem o diálogo com o santo padroeiro, por ser religioso e buscar a salvação da alma fazia parte do utensílio mental da sociedade portuguesa (ALMEIDA: 2002, p. 27).

Continuando, o jornal afirma:

A tarde saiu em procissão pelas ruas da cidade os estandartes de todas as sociedades sacras: Boa Hora,

Coração de Jesus, Filhas de Maria e Senhor dos Passos, em alas as meninas e as filhas de Maria, seguiam depois quatro padres com a imagem do padroeiro. A procissão era acompanhada de enorme multidão de fiéis e das irmandades. De pessoas circunvizinhas na frente formaram as irmandades, os marítimos e muitas crianças. Depois da procissão foi dado as bênçãos aos santíssimos com fogos e foguetes (O COMÉRCIO, 1921, p.02).

Dessa forma podemos perceber que por todo percurso da procissão, centenas de devotos cantam as músicas em louvor ao Senhor dos Passos, cantada por crianças, homens e mulheres de vários lugares que se unem ao povo maruinense para louvar e agradecer ao padroeiro. Para Valeri, "na procissão participaram todas as corporações importantes da cidade: as confrarias religiosas, as guildas, edilidades municipais. Nela desfilam carros espetaculares com temas religiosos e profanos" (VELARI, 1994, p. 410).

O jornal faz algumas críticas à festa, afirmando que a imagem do Senhor dos Passos que sai em procissão demonstra dor, tristeza, tortura e que não deveria ser acompanhada pela alegria de uma música cheia de ardor e de satisfação. Dessa forma, para o jornal na festa dos Senhor dos Passos:

os foguetes subiam em sinal de grande contentamento, os povos com os olhos cheios de encanto com um sorriso doce nos lábios ao compasso da música com a mesma impressão de alegria, enquanto que Ele o grande salvador, chorava e caminhava para o sacrifício (O COMÉRCIO, 1920, p. 01) .

De acordo com Valeri, "o contraste sagrado/profano determina outros de igual importância no ciclo festivo, são contrastes que geralmente abre ou fecha a passagem de uma festa" (VELARI, 1994, p. 412). Para a autora, "cada um destes contrastes

corresponde a comportamentos diversos. O sagrado é caracterizado por um comportamento inverso do profano, a que se opõe, por isso, o auge da festa é associado a inversão de papéis" (VELARI, 1994, p. 412).

Considerações finais

O jornal é uma verdadeira fonte de conhecimento que possibilita que o historiador estude a vida cotidiana, meio de expressão de ideias, os costumes, informações econômicas e políticas de uma época. Esse artigo apresentado é sucinto, passível de outras leituras, sendo que haveria maior necessidade de uma melhor abordagem no campo de pesquisa voltada para a área da imprensa em Sergipe. É bem verdade que poderíamos melhor aprofundar este trabalho dando mais sentido às festividades. Contudo, o jornal identifica a festa do Senhor dos Passos, imagem de dor e sofrimento e que lembra para os votos do martírio de Jesus na cruz. Sabendo que toda festa tem um sentido de representação, tradição e história da cidade.

Esse estudo busca inicialmente entender, através das notícias do cotidiano apresentada no jornal de como era o social da festa, resgatando a memória no período em que a festa nos eram narradas, o comportamento, a devoção e a fé do povo de Maruim. Esta pesquisa é apenas uma pequena amostra de tudo que se poderá realizar no âmbito da Imprensa Cristã em particular sobre os jornais do século XIX e XX.

Referências

AGUIAR, Joel. *Traços da História de Maroim*. 2ª ed. Aracaju. J. Andrade Ltda, 2004.

BAHIA, Benedito Juarez. *História, Jornal e Técnica. História da Imprensa Brasileira*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1990.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. *A Imprensa na História do Brasil*. São Paulo: Contexto, 1988.

Cartas de Maruim. São Cristóvão: Universidade Federal de Sergipe/NUCA, 1991.

DANTAS, Ibarê. *História de Sergipe: República (1889-2000)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004.

FREIRE, Felisbela Firmino de Oliveira. *História de Sergipe*. 2ª ed. Petrópolis/Aracaju: Vozes/Governo do Estado de Sergipe, 1977.

LUCA, Tania Regina de. *A história dos, nos e por meio dos periódicos*. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). *Fontes Históricas*. 2º Ed. São Paulo: Contexto, 2010, p. 111-153

MOLINA, Matías M. *História dos jornais no Brasil: da era Colonial e Regência (1500-1840)* v.01. São Paulo. Companhia das Letras, 2015.

RIBEIRO, Lavina Madeira. *A Institucionalização do jornalismo no Brasil: 1908-1964* / Campinas, SP: [s, n], 1998. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

SILVA, Clodomir. *Álbum de Sergipe (1820-1920)*. São Paulo. Seção de obras de “O Estado de São Paulo”, 1920.

SILVA, Maria Lúcia Marques Cruz e. *Revista Litteraria do Gabinete de Leitura de Maruim (1890-1891): Subsídios para a História dos Impressos em Sergipe*. São Cristóvão, SE. 2006. Tese (Mestrado) – Universidade Federal de Sergipe, 2006. Disponível em: http://bdtd.ufs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=29

SILVA, Maria Lúcia Marques Cruz e. *Inventário Cultural de Maruim*. Aracaju: Secretária Especial da Cultura, 1994.

VALERI, Valerio. "*Festa*" In: Enciclopédia Einaudi. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1994. v.30: Religião-Rito, p.402-414.

Impressos:

Jornal "O Comércio" 1916-1926.

O RÉVEILLON E O CULTO À IEMANJÁ NAS PRAIAS DO RIO DE JANEIRO: MEMÓRIA, TRADIÇÃO E CONFLITO

Denise Barata

Apresentando o tema:

Nasci no Rio de Janeiro e fui criada no bairro de Bento Ribeiro, localizado a cerca de 30 km do centro da cidade. Durante a minha infância e adolescência passei meu *réveillon* nas praias do Rio de Janeiro acompanhando o zelador de santo da Tenda Espírita Capitão da Mata e Vovô Cipriano, que era meu pai. Eram noites de muita música, tambores, oferendas, passes, danças e “consultas” aos guias incorporados. Uma enorme festa para celebrar Iemanjá⁷. Minha memória, entretanto, registra um vácuo ao tentar recuperar o momento em que isto deixou de acontecer. Só lembro, já nos anos 80, de ter ido ver a queima de fogos com amigos em Copacabana. Era como se, simplesmente um dia, hotéis comesçassem a fazer eventos em Copacabana e depois surgissem palcos para apresentações musicais encurtando o espaço para os membros dos terreiros de umbanda que acabaram “desistindo” de ir à Copacabana.

Para os que não conhecem o Rio de Janeiro, o bairro de Copacabana possui uma enorme importância simbólica e é nele que está localizada uma das praias mais bonitas do mundo. Um cartão postal do Brasil para o exterior.

⁷ Iemanjá é um orixá feminino (divindade) ioruba. Seu nome, no idioma ioruba, “*Yèyè omo ejá*”, significa mãe cujos filhos são como peixes.

Ainda revisitando minhas lembranças, lembro-me da vergonha que sentia da placa “Tenda Espírita Capitão da Mata e Vovô Cipriano” que ficava na frente da minha casa e nos identificava como macumbeiros. Não percebia, ainda, como o racismo produzia e construía esta vergonha.

Meu pai, um homem identificado como pardo em seu registro civil, ficava mais escuro por ser pai de santo da umbanda e andar com guias sob sua farda de mestre da banda de músico da Polícia Militar. Ele enegreceu por ser umbandista, tendo sido, inclusive, afastado de sua posição por seus superiores, adeptos das igrejas neopentecostais, que começavam a se espalhar pelo Rio de Janeiro.

Quando criança e adolescente, não vi nenhum tipo de condescendência em relação aos umbandistas. E nem um racismo mais efetivo em relação aos adeptos do candomblé, que se consideravam mais “africanos”. Não percebia diferença entre ser da umbanda ou do candomblé. Todos eram macumbeiros. Esta lembrança serve para registrar a umbanda como um espaço negro, bem diferente da visão difundida desde os anos 40, quando esta religião passa a ser utilizada como um símbolo da mestiçagem. Quando a umbanda passa a ser definida como uma religião sincrética, resultante do encontro das 3 raças (sic): brancos, negros e indígenas; e a autêntica negritude, especialmente entre os movimentos negros institucionais, passa a ser expressada por meio do candomblé, religião associada à Nigéria.⁸

⁸ Apesar desta associação, o candomblé congrega tradições oriundas da África Ocidental (Ioruba - também conhecido por nagô - e aja-fon) e da África Central, sendo organizado em diversas nações: Ketu, Jeje, Angola etc. A palavra “candomblé” pertence ao tronco linguístico banto e, segundo Bastide (1985), designou, no século XVII, danças e instrumentos musicais associados aos negros, passando mais tarde a designar um culto religioso. Carneiro (1948) associa “candomblé” a uma dança negra rural e também aos tambores. Segundo Harding (2000), a palavra “candomblé” substitui a expressão “calundu”, à medida que foi se “institucionalizando”. Sobre o Calundu (palavra do

Este artigo é resultado de uma tentativa de preencher os vazios das minhas memórias por meio de jornais, de documentos oficiais da prefeitura e da Congregação Espirita Umbandista do Brasil e de contribuir com dados e análises para tentarmos entender as políticas de embranquecimento, a perseguição aos umbandistas, além de ser uma singela homenagem ao povo de santo. Para vocês, o meu Saravá!

O *réveillon* em Copacabana:

A cidade do Rio de Janeiro é conhecida mundialmente, em função de seus encantos naturais, como “cidade maravilhosa”. No entanto, além das suas praias, parques e florestas urbanas, muitas de suas festas têm atraído turistas de todas as partes do mundo, tendo como destaque o carnaval e a queima de fogos durante o *réveillon*, na praia de Copacabana.

Situada na zona sul, a zona mais nobre da cidade, Copacabana é um dos bairros mais famosos do Brasil, abrigando cerca de 140 mil moradores⁹. Uma de suas maiores atrações turísticas, além da praia de cerca de 4 km de extensão, é o Hotel Copacabana Palace que foi inaugurado em 1923 e se tornou destino de férias para diversos atores e atrizes de Hollywood, além de membros das monarquias europeias. Nos anos 40, a praia de Copacabana passou a ser conhecida como a “Princesinha do Mar”, a praia mais importante do Brasil, tendo sido homenageada por João de Barro e Alberto Ribeiro em um samba canção.

tronco banto), Marina de Mello e Souza (2007), afirma que era uma prática era associada, já no Brasil, à possessão por espíritos de mortos.

⁹ Censo de 2010. Disponível em <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=10410&t=microdados>>. Acesso em 20 ago 2019.

(...). Existem praias tão lindas cheias de luz
Nenhuma tem o encanto que tu possuis (...)
Copacabana, princesinha do mar (...)

O *réveillon* de Copacabana¹⁰ faz da praia, o palco de uma das maiores festas do país e da maior queima de fogos simultânea do mundo. A cada ano o número de participantes aumenta, tendo sido estimada, em 2018, a presença de mais de dois milhões de pessoas, vindas de outros bairros, estados e países. Neste ano, a festa contou com a participação de Gilberto Gil, Ludmilla, Baby do Brasil e da bateria da escola de samba Beija Flor.¹¹ Segundo os dados da prefeitura¹², a contagem regressiva para o início do ano de 2019, culminou nos quatorze minutos de um espetáculo de queima de fogos, feita em um palco de 600 metros quadrados e 22 de largura.

Esta comemoração teve início na década de 80, quando o hotel *Le Méridien*, de 39 andares, situado na praia de Copacabana, promoveu um espetáculo pirotécnico em forma de uma cascata que descia do alto do seu prédio no dia 31 de dezembro¹³.

¹⁰ Segundo o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas da Cidade do Rio de Janeiro, criado pela Lei nº 5.146 de 7 de janeiro de 2010, o *Réveillon* em Copacabana não faz parte do calendário oficial da cidade.

¹¹ *Réveillon* em Copacabana 2020. Disponível em <<http://www.copacabana.com/reveillon/>>. Acesso em 27 ag 2019.

¹² Crivella anuncia como será celebração do *Réveillon* do Rio. Disponível em <<http://www.rio.rj.gov.br/web/guest/exibeconteudo?id=8876599>>. Acesso em 27 ag 2019.

¹³ Edição do dia 31/12/2014. *Réveillon* de Copacabana passou de festa mística para evento mundial. Gigantesco espetáculo, famoso no mundo inteiro, tem origem no meio do século passado em festa simples, com pouca gente, ao som de atabaques. Disponível em <<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2014/12/reveillon-de-copacabana-passou-de-festa-mistica-para-evento-mundial.html>> Acesso em 27 ag 2019.

Cascata de Fogos, Hotel *Le Méridien* ¹⁴



Fonte: Jornal O Globo. 01/01/1982.

Essa iniciativa estimulou a hotelaria e os restaurantes da orla a se unirem para organizar espetáculos de queima de fogos, pois reclamavam a necessidade de uma festa mais abrangente. Em 1993, preocupada com a segurança das pessoas que se dirigiam para a frente do hotel, a prefeitura da cidade do Rio de Janeiro instalou palcos na areia da praia de Copacabana para grandes espetáculos.

Apesar dos comerciantes considerarem a festa que acontecia anteriormente pouco abrangente, uma simples consulta

¹⁴ Disponível em <<https://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/o-reveillon-no-rio-18323952>>. Acesso em 27 ag 2019.

aos jornais das décadas de 50, 60 e 70 levaria o leitor a constatar que a população do Rio de Janeiro sempre teve formas diversas de comemorar e saudar o novo ano¹⁵. Enquanto a população negra e pobre da cidade ia para as praias para louvar a deusa das águas, ofertar flores e presentes para agradecer as bençãos alcançadas e fazer novos pedidos para o ano novo; as classes médias e alta reuniam-se em festas particulares realizadas em clubes tradicionais, como Iate Club, Monte Líbano e Sírío Libanês, ou em hotéis, como o Copacabana Palace.

A hotelaria considerava que a presença dos devotos de Iemanjá (na sua grande maioria negros/as e pobres) nas praias no último dia do ano atrapalhava a frequência de turistas, que buscavam, segundo eles, uma festa mais requintada e “civilizada”.

Antes era uma festa de cunho religioso e frequentada por poucos milhares de moradores de Copacabana e devotos. Desde meados da década de 80 do século passado com a sofisticação, adesão dos hotéis da orla da praia de Copacabana e o apoio das autoridades o *Réveillon* de Copacabana transformou-se num dos principais eventos de final de ano do mundo, recebendo mais de 2 milhões de pessoas que juntos celebram o novo ano e a paz.¹⁶

Segundo a manchete estampada na capa do Jornal Última Hora, de 02/01/1973, a frequência não era de “poucos milhares”: “500 mil na grande noite de Iemanjá”. Na página 12 desta mesma edição, podemos ler uma matéria onde o jornalista demonstrava sua:

¹⁵ Novos exemplos serão apresentados na sessão

¹⁶ Disponível em <http://copacabana.com/destaques/reveillon-2019>
<http://copacabana.com/reveillon>. Acesso em 20 ag 2019.

“Forte impressão de que o número de fiéis àquela crença é qualquer coisa de extraordinário. Não houve uma faixa de praia que não recebesse representações de terreiros de umbanda e candomblé da Guanabara e de outros estados.” Interessados em ver de perto o ritual trazido da África distante.¹⁷

O incômodo do setor hoteleiro e de restaurantes, entretanto, referia-se às comemorações realizadas pelos umbandistas nas praias da cidade do Rio de Janeiro, vestidos de branco, oferecendo presentes a Iemanjá, a rainha do mar. Dançando, cantando e rezando levam flores, perfumes, bebidas, acendem velas, entregam um barco de madeira cheio de presentes para o povo do mar, pedindo em troca um ano novo cheio de paz e saúde. Como parte do culto, os umbandistas também incorporam espíritos, dão passes e conversam sobre o passado e o futuro com seus seguidores e assistentes.

A umbanda, uma palavra originária do quimbandu que significa a arte da cura, baseia-se em práticas curativas e se identifica com as formas de pensar/viver da África Central. Busca a prevenção do infortúnio e o aumento da sorte, utilizando para isso banhos rituais que também eram tradicionais no período da escravidão no Brasil e na África Central. A dança, a música e o transe são utilizados para se comunicar com espíritos, além de buscar sempre a ampliação da força incorporando santos católicos, estátuas, espíritos de ancestrais, orixás, indígenas, africanos e amuletos.

¹⁷ 500 mil na grande noite de Iemanjá. **JORNAL ÚLTIMA HORA**, Rio de Janeiro, ano 1973, p. 12, 2 janeiro 1973.

Comemoração de ano novo, na praia de Copacabana.



Fonte: Jornal O Globo, 31/12/1958.¹⁸

Segundo Muniz Sodré (2005), uma das formas de manifestação do racismo é a impossibilidade da ocupação do mesmo território por diferentes. Assim, o processo de transformação das formas de celebração do ano novo impossibilitou, de forma sutil e sem nenhum tipo de proibição legal, a presença dos umbandistas na praia de Copacabana, praia símbolo de um país que se quer civilizado. Sendo que, neste caso, ser civilizado é se aproximar cada vez mais de um padrão eurocêntrico, apagando todas as memórias que nos conectassem com as memórias africanas.

¹⁸ Disponível em < <https://acervo.oglobo.globo.com/fotogalerias/o-reveillon-no-rio-18323952>>. Acesso em 20 ag 2019.

O “*réveillon*” como uma festa negra religiosa:

O culto à Iemanjá durante a passagem do ano novo teve início na década de 30, e é atribuída a Tancredo da Silva Pinto (pai de santo, escritor e compositor), uma grande liderança negra do Rio de Janeiro. Nascido em 1905, em Cantagalo (norte do estado do Rio de Janeiro), *Tata Ti Inkice*¹⁹ foi considerado o responsável pela difusão do Omolokô.²⁰ Além da Festa de Iemanjá, *Tata* Tancredo divulgou a umbanda pelo Brasil por meio de outras festas: a *Yaloxá*, em Belo Horizonte; o Cruzambê, em Betim (MG); a Festa de Preto Velho, em Inhoaíba (RJ); a Festa de Xangô (PE); e o Festival “Você sabe o que é Umbanda?”, no Estádio do Maracanã, (RJ). Além de organizar eventos, *Tata* Tancredo escreveu mais de trinta livros sobre a umbanda²¹ e manteve por vinte e cinco anos uma coluna semanal no jornal “O Dia”, escrevendo sobre a Umbanda e a relação com dos povos Lunda-Quiôco²² com o Omolokô. Entre suas diversas atividades, encontra-se a criação da revista *Mironga*, seu trabalho como ator,

¹⁹ Grau sacerdotal, onde *Tata* (em kimbundo e no kicongo) pode ser compreendido como pai ou o mais velho e *Inkice* (*Nkisi*), um feitiço ou um espírito da natureza, em geral.

²⁰ Segundo Lopes (2004, p. 497), “antigo culto banto cuja expansão se verificou principalmente no Rio de Janeiro, na primeira metade do Séc. XX. O nome liga-se provavelmente ao quimbundo *muloko*, “juramento”; ou ao suto, *moloko*, “genealogia”, “geração”, “tribo”. Na Angola pré-colonial, Nganga-ia-Muloko era o sacerdote encarregado da proteção contra os raios.” No Brasil, os terreiros de omolokô cultuam, além dos orixás iorubas, caboclos e preto-velhos.

²¹ Negro e Branco na Cultura Religiosa Afro Brasileira: Os Egbás; Doutrina e Ritual de Umbanda; As Mirongas de Umbanda; O Eró; Camba de Umbanda; entre outros.

²² Quiôco era a forma dos portugueses se referirem ao povo Cokwe localizados em parte da Angola atual, da República Democrática do Congo e da Zâmbia. Os Lunda se situam ao longo do Rio Calani e formaram, no século XVII, o Reino Lunda, ocupando a atual República Democrática do Congo, a parte leste de Angola e parte da Zâmbia. A cultura e a língua dos Cokwe estenderam sua influência sobre cultura Lunda de forma a podermos falar de um complexo Lunda- Cokwe.

na Cinédia. Como compositor de samba, Tancredo foi parceiro de Zé Kéti e Zé Pitanga. Seu samba *Jogo Proibido*, escrito em parceria com Davi Silva e Ribeiro Cunha, foi gravado em 1937 por Moreira da Silva e considerado por muitos como o primeiro samba de breque. Gravou, também, pontos cantados de Umbanda, que ficaram famosos nacionalmente. O seu maior sucesso, composto em parceria com Blecaute e Sátiro de Melo José Alcides, o ponto de macumba *General da Banda* (transformado em samba de carnaval), foi gravado por Blecaute, tornando-se o hino do carnaval de 1949. Vale destacar que na umbanda, *General da Banda* é uma das formas de se nomear Ogum.

*Chegou o general da banda, he-he,
Chegou o general da banda, he-a.
Mourão, Mourão,
Vara madura que não cai.
Mourão, Mourão, Mourão,
Catuca por baixo que ele cai*

A trajetória de Tata Tancredo é representativa das lutas pela manutenção das memórias negras na identidade carioca e das políticas públicas produzidas para o apagamento destas memórias. Além disto, é a demonstração da íntima relação entre os umbandistas e o samba.

As primeiras festas para a rainha do mar não podiam ser realizadas nas áreas ocupadas pelas classes médias e altas (a zona central do Rio de Janeiro), por isto aconteceram nas praias de Ramos e do Caju. Em caso de desobediência, a Delegacia de Costumes poderia apreender os tambores e registrar um boletim de ocorrência de insurgência à ordem. Com a expansão da cidade para a zona sul, que era uma área desabitada naquele período, os

umbandistas passaram a realizar os cultos à Iemanjá nas praias ainda desertas da região.

Analisando dois jornais²³ pude verificar as transformações na forma da imprensa em lidar com estes festejos ao longo das décadas de 50, 60 e 70. O jornal O Globo, de 02/01/1958, pode representar a ideia corrente nas reportagens sobre a festa na década de 50 ao registra em sua capa: *Macumba nas Praias*. O texto apresentava a festa como recorrente: “*Como acontece todos os anos, as praias cariocas, especialmente as da Ilha do Governador, Sepetiba, Copacabana e Arpoador, são palco de espetáculos de macumba (...)*. A forma de apresentar a festa, no entanto, afirmava ser ela uma “*lamentável demonstração do atraso de parte da nossa população, apegada a rituais africanos tão primitivos quão contrários ao espírito cristão*”. Descrevia, também, os “macumbeiros” como “*os que cultuam Iemanjá (...) com suas vestes brancas e compridas, levam para as praias, velas, bebidas e comidas*”. Ao final, conclui que a festa é um “*estranho show (...) montado todos os anos (...) como se fossemos um povo fetichista*”.²⁴

Na década de 60, a festa nas praias e nos clubes frequentou a capa do jornal Última Hora. A matéria sobre o *réveillon* de 1963 (*Explosão de Alegria e Honra à Iemanjá romperam Ano Novo (sic) na GB*²⁵) aparece como um exemplo deste período, onde a umbanda aparece como uma manifestação folclórica africana e uma das formas do carioca celebrar a chegada do novo ano, assim como a chuva de papéis picados que caíam das janelas dos prédios

²³ A escolha do Jornal O Globo deve-se ao fato de ter sido o primeiro jornal da cidade a registrar a Festa de Iemanjá. No caso do Jornal Última Hora, considere a importância de um dos jornais mais populares da cidade.

²⁴ Disponível em: <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=195019580102>. Acesso em 20 set 2019.

²⁵ GB é a abreviação de Guanabara.

do centro da cidade e do desfile das escolas de samba no dia 31/3/1962; as festas de *réveillon* no Hotel Copacabana Palace, no Country Club, na Buate (sic) Night and Day, no Fluminense F.C., no C.R. Flamengo, no Sírio e Libanês e no Club Olympico. Na página 2, o jornal trata da “Festa Branca”²⁶, onde em um *gongá* improvisado,

400 centros espíritas, praticantes da umbanda e até mesmo da quimbanda (que trabalha para o mal), já se concentravam nas praias cariocas, desde Ramos até Sepetiba, aguardando a hora grande (meia noite) para saudar Yemanjá, a “rainha do mar”.²⁷

Ainda nesta página, em uma outra seção, intitulada “Copacabana, o maior terreiro”, lemos:

Como vem acontecendo nos últimos anos, grande número de centros espíritas continuam procurando as areias brancas das praias da cidade para ali praticarem seus rituais comemorativos de entrada de ano novo. Antes, cerca de quinze anos atrás, apenas pequenos grupos de crentes, ou melhor, algumas famílias compareciam às praias para, discretamente, lançarem ao mar suas oferendas à Yemanjá. Faziam suas orações, seguidas de agradecimentos e pedidos de um ano melhor. Os centros em caravanas organizadas previamente seguiam incorporados para as praias de Guaratiba, Sepetiba e outras situadas no litoral fluminense, como Itaguaí, Côroa Grande, Itacuruçá. Lá, então, mais à vontade, longe dos olhares espantados dos leigos, executavam seu estranho ritual. Hoje, com o aumento espetacular de tendas

²⁶ “Festa Branca”, pois, os participantes usam roupas brancas.

²⁷ Carnaval e “Festa Branca” dominaram o início do ano novo. Explosão de alegria e honras à Iemanjá romperam ano novo na GB. **Jornal Última Hora**, Rio de Janeiro, ano 1963, p. 2, 2 janeiro 1963.

espíritas, grande parte das organizações umbandistas ocorrem às principais praias da cidade. Copacabana e Leblon são as mais procuradas, podendo calcular em aproximadamente quatrocentos o número de centros espíritas àquelas praias.²⁸

Entre os “Flagrantes da Festa Branca” estão:

- “Metade dos que compareceram às praias tiveram contato direto com o mar. Alguns em pleno transe. Todavia não se registrou nenhum caso de afogamento”.
- “Cinco toneladas de velas de cêra (sic) formaram um colar luminoso ao longo da praia, do Leme ao Leblon.”
- “Os distritos policiais não tiveram trabalho com os adeptos de Yemanjá. (...). Entretanto, grande quantidade de “*marafó*” cachaças foi consumida pelos crentes (...).”
- “As lojas de flores da zona sul tiveram seus estoques esgotados. Yemanjá gosta de flores, afirmaram os ofertantes.”²⁹

Nos anos 70, os dois jornais analisados registram o crescimento dos participantes na festa de Iemanjá que passa, ao longo da década, a ser considerado excessivo. A capa do Jornal Última Hora, de 03/01/72, já apresenta o crescimento do número de pessoas que se deslocavam dos subúrbios da cidade em direção às praias da zona sul, fazendo com que empresas de ônibus aumentassem o número de veículos para tão alta demanda. No ano seguinte, na capa do Jornal Última Hora, de 02/01/74, podia-se ler sobre a presença de 15 mil entidades religiosas na festa de Iemanjá em Copacabana. Em 1976, o Última Hora alerta para a

²⁸ Copacabana, o maior terreiro. **Jornal Última Hora**, Rio de Janeiro, ano 1963, p. 2, 2 janeiro 1963.

²⁹ Flagrantes da Festa Branca. **Jornal Última Hora**, Rio de Janeiro, ano 1963, p. 2, 2 janeiro 1963.

presença de muitos curiosos em detrimento dos umbandistas, como se a festa estivesse perdendo a sua “essência” (*Louvação à Iemanjá, mais curiosos que fiéis. O culto foge deste turismo*). A saída apontada pelo jornal é que a festa se desloque para locais distantes dos olhos dos curiosos, distante de Copacabana.

Incluídos no calendário turístico da cidade, os festejos praianos dedicados a Iemanjá, durante a passagem do ano, reuniram quase a metade da população carioca e milhares de forasteiros nas praias da Baía de Guanabara e do litoral carioca. (...). Os *réveillons*, em número reduzido, foram menos animados. As praias da zona sul receberam menor número de caravanas de umbandistas e candomblecistas. Os fiéis preferiram cumprir suas obrigações em praias mais afastadas – Sepetiba, Barra de Guaratiba, Grumari, Ramos e Ilha do Governador. Nesses locais a quantidade de curiosos era menor, não chegando a perturbar os rituais. Desta vez, poucas organizações espíritas estiveram presentes às praias da zona sul. Em compensação, o contingente de turistas estrangeiros e dos estados foi bem maior do que nos outros anos. (...) Turistas estrangeiros (...) procuravam inteirar-se das razões do intenso movimento dos fiéis. (...) Entretanto, mais da metade dos apartamentos das Avenidas Atlântica e Vieira Souto, permaneceram apagados, demonstrando o pouco interesse de seus ocupantes pelo acontecimento. Na Barra da Tijuca, ao contrário dos verificado em anos anteriores, o movimento esteve bastante grande. Tantos os clubes, como as boates locais mostravam animação além do habitual. Desde que a prática da passagem do ano foi levada às praias pelos umbandistas, nunca as praias da Barra receberam tantos adeptos como neste final de ano. Sem a inibição que antes se observava nas praias, grupos isolados de praticantes - famílias de quatro, cinco ou mais pessoas – cumpriam seu ritual particular. Acendiam em

covas feitas na areia e, reunidos faziam suas preces. E, no último minuto de 75, partiam para o mar onde deixavam suas oferendas à *Rainha do Mar*.³⁰

Nesta mesma página, um breve artigo intitulado “*Iemanjá: a fé é a mesma. As maneiras é que variam*”, refere-se a um comercial da aguardente Praianinha, quando a festa de Iemanjá era retratada na TV.

“Vamos saudar Iemanjá, ela é a Rainha do Mar” Frases como esta tirada de um anúncio veiculado pela televisão, traduzem um dos primeiros reconhecimentos públicos da crença de 30 milhões de brasileiros. (...). Várias são as maneiras de encontrar a rainha. Os centros umbandistas levam seus barcos enfeitados para as praias com até 60 lâmpadas coloridas e comprimento que varia de 20 cm a 3 metros. Todos os anos a Tenda Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda se reúne entre o posto 5 e o posto 6 de Copacabana. São em média 300 pessoas portando oferendas, pentes, frascos de perfumes, espelhos, caixas de pó de arroz. (...) Diz o deputado Atila Nunes que “de alguns anos para cá, milhares de umbandistas vêm preferindo realizar seus preceitos religiosos nos dias que antecedem 31 de dezembro devido ao número de pessoas leigas que ocorrem às praias no “Noite de Iemanjá”. Mas ainda assim, é grande o número de terreiros que comparece no dia 31, os quais somados ao povo que vai ver a festa acabam quase sempre em tumulto, desordens, quebras de garrafas, crianças perdidas e gente machucada”.³¹

³⁰ O culto foge deste turismo. JORNAL ÚLTIMA HORA, Rio de Janeiro, ano 1976, pp 7, jan 1976.

³¹ Iemanjá: a fé é a mesma. As maneiras é que variam. JORNAL ÚLTIMA HORA, Rio de Janeiro, ano 1976, pp 7, jan 1976.

O Jornal O Globo, na década de 80, registra as mudanças que aconteceram nas formas de saudar Iemanjá. Em 2/1/80³², somos informados que “a festa dos devotos de Iemanjá superlotou todas as praias da cidade”. Os dois anos seguintes são os anos onde os espetáculos pirotécnicos têm início; assim 2/1/81, o jornal dá destaque para este evento:

Em frente ao Copacabana Palace, o espetáculo da queima de fogos de artifício. Na praia de Copacabana, mãos para o alto, devotos cumprem um dos rituais das homenagens a Iemanjá. As comemorações da centrada do ano novo nas praias da Zona Sul do Rio tiveram desta vez um espetáculo a mais: a queima de fogos de artifício em frente ao Copacabana Palace a meia noite, ao mesmo tempo em que era realizado outro show pirotécnico, no Hotel Le Méridien, já tradicional³³. Os espetáculos foram vistos por uma multidão incalculável que participava das homenagens à Iemanjá.³⁴

A reportagem sugere que o show pirotécnico do Hotel Le Méridien já era tradicional, mas não encontrei nenhuma referência na imprensa antes desta data. Além disto, já coloca os devotos de Iemanjá como a plateia para a pirotecnia. O ano de 1982, ano que é registrado em grande parte da mídia como o ano de início dos shows pirotécnicos na praia de Copacabana, indica na capa do Jornal O Globo a seguinte manchete: “*Espetáculo pirotécnico foi maior festa do Ano Novo*”. O texto abaixo já indica que a atração maior do dia 31/12 é o espetáculo pirotécnico – é ele que leva a multidão para as praias.

³² Disponível em:< <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=198019810102>. >Acesso em: 20 set 2019.

³⁴ Disponível em:< <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=198019820102> >Acesso em: 20 set 2019.

Um espetáculo pirotécnico promovido pelos hotéis Copacabana Palace e Méridien (...) foi a principal atração para centenas de milhares de pessoas que foram às praias da zona sul (...). Depois do espetáculo pirotécnico, outra atração foram os cultos de Iemanjá. (...) ³⁵

A nova forma de comemorar a chegada do ano novo na praia de Copacabana, que passou a reunir dois milhões de pessoas para assistir espetáculos musicais e pirotécnicos, reduziu o espaço físico e simbólico para a entrega de oferendas dos umbandistas à Iemanjá. Atualmente, esta prática vem diminuindo nas praias da zona sul da cidade e se deslocando para praias distantes de Copacabana.

A pureza como sinônimo de “africanidade”:

O trânsito simbólico entre a costa africana e o continente americano na modernidade e a criação de um mundo Atlântico

(...) tem demonstrado a conexão de eventos envolvendo africanos escravizados e seus descendentes nas Américas com determinados grupos étnicos e acontecimentos na África (...) sugerindo a revitalização de modelos existentes de análise da diáspora africana, especialmente nas dimensões culturais (THORNTON, 2006:17).

Esta ideia, porém, no Brasil, esteve bastante relacionada à África Ocidental e baseada na busca de uma África mítica relacionada aos orixás e ao candomblé, localizando a cultura negra na cidade de Salvador.

Desde o Brasil colonial, os terreiros de candomblé de Salvador se tornaram espaços de sociabilidade negra, resistindo,

³⁵ Disponível em: < <https://acervo.oglobo.globo.com/consulta-ao-acervo/?navegacaoPorData=198019820102> > Acesso em: 20 set 2019.

não apenas religiosamente, às formas de viver ocidentais, “completamente impregnado de forças civilizatórias negro-africanas” (MENDES, 2012, p. 23). Em seus estudos de demografia histórica, Florentino e Góes (1997) demonstram que o total de escravizados originários da África Central Atlântica desembarcados em Salvador entre os anos de 1776-1810 era de cerca de 29%. No período seguinte, de 1811 a 1824, eles atingem 54%, apresentando um aumento bastante significativo. E é exatamente neste período de aumento da presença centro-africana em Salvador que foi encontrado “o documento mais antigo de que temos conhecimento em que a denominação “candomblé” surgiu pela primeira vez (MENDES, 2012, p. 32).

O primeiro pesquisador a se dedicar às religiosidades negro-brasileiras foi Nina Rodrigues, que considerou os cultos nagô como um modelo ideal, em função da (considerada) superioridade étnica dos iorubas em detrimento aos centro-africanos. Esta afirmação devia-se a sua busca infrutífera por traços de cultura centro-africana no Brasil. Esta ideia de uma cultura “ideal”, “mais africana”, vai ser reforçada nos terreiros de candomblé nagô, onde a utilização da língua ioruba³⁶ nos rituais aparece como uma demonstração da força da memória deste grupo étnico e de sua cultura. Os estudos centrados na tradição nagô, desenvolvidos por Nina Rodrigues, vão ter continuidade com Manuel Querino, Arthur Ramos, Ruth Landes, Pierre Verger, Donald Pierson, Roger Bastide e Juana Elbein dos Santos. No entanto, além deste movimento nacional, não podemos ignorar o papel desempenhado por um movimento surgido na Nigéria.

(...) essa valorização preconizada por Rodrigues pode estar

³⁶ Em função do número de escravizados oriundos da África Ocidental no estado da Bahia, o ioruba era a língua dominante entre os escravizados na região.

vinculada a um movimento anterior, iniciado no final do século XIX, e do outro lado do Atlântico: na cidade de Lagos, um movimento de “renascença cultural” tentava reviver aspectos da religião do antigo reino de Oyó, destruído pelas guerras civis no começo daquele século; esse movimento tornou-se um projeto nacionalista, certa “invenção” de uma “nova” nação yoruba. Segundo Lorand Matory, por volta da virada do século XIX para o XX, os yoruba passaram ser reconhecidos internacionalmente como um povo culto e orgulhoso, possuidores de uma religião sofisticada e que não se rendeu ao colonialismo. Esse conceito de grandeza se espalhou através do atlântico negro e aparentemente se tornou uma bandeira para aqueles que buscavam uma pretensa pureza africana da cultura negra na diáspora. (MENDES, 2012, p. 26)

Estas ideias atravessam o século XX, associando “africanidade” à África Ocidental. Quanto mais proximidade da tradição nagô, mais o terreiro era considerado africano, mais puro. Assim percebe-se um incremento das práticas do candomblé como uma forma de africanização da cultura negra brasileira, enquanto a umbanda passa a ser reconhecida como uma religião sincrética e embranquecida, tal qual a cidade do Rio de Janeiro: símbolo da mestiçagem e do encontro pacato entre as raças.

As memórias centro-africanas no Rio de Janeiro

O modelo de cultura, hegemônico no nosso país, se sustenta a partir de uma concepção que não rejeitou a contribuição dos negros, colocando-os, porém, em uma posição ingênua e secundária. O receio da participação dos negros na instauração de fatos na memória fez com que os ideólogos do estado-nação buscassem eliminar ou “refinar” os elementos de suas culturas. Neste modelo, o padrão utilizado baseia-se na cultura ibérica que

é, posteriormente, acrescida dos elementos africanos e indígenas. Os estudos sobre a contribuição ibérica na cultura brasileira sempre buscaram construir relações conciliatórias com a cultura africana. Gilberto Freyre (1975), ao recolher sua própria experiência e de outros membros da aristocracia erudita brasileira, não conseguiu perceber as relações tensas entre as diferentes concepções de mundo, instaurando uma visão idílica do Brasil, na qual cabia ao branco o lugar de mando, nesta “festejada” síntese cultural. A palavra mestiçagem, que deveria ser aplicada a misturas entre etnias diferenciadas, passa a ser utilizada quando algum grupo étnico ‘diferente’ do paradigma hegemônico invade os domínios (simbólicos e territoriais) do homem branco. Seu questionamento confronta-se com uma análise que considera o mestiço como um indivíduo que é diferente do padrão dominante, podendo até se ter ‘melhorado’, ‘embranquecido’, mas que sempre conservará alguma lembrança física ou simbólica do ‘inferior’. E é essa ideia de mestiçagem que vai contribuir para a prevenção dos conflitos Inter étnicos, mantendo a superioridade da raça branca e colocando o negro ‘em seu devido lugar’ - de inferioridade.

A cidade do Rio de Janeiro, a eterna capital do país, foi o laboratório para a produção da ideia de democracia racial e também uma vitrine de um Brasil que se queria apresentar de maneira civilizada no exterior. E a umbanda foi utilizada para corroborar as tentativas de transformação da cidade em um símbolo desta ideia da mestiçagem.

Para muitos acadêmicos e lideranças de movimentos sociais, a mestiçagem cultural que ocorreu na cidade e que provocou o “desaparecimento” da cultura negra no Rio de Janeiro, deve-se ao predomínio dos grupos de centro-africanos que não souberam manter suas tradições e se deixaram aculturar.

Nestas análises, os povos bantos tendem a serem vistos como dóceis, festeiros e dados ao sincretismo, ao passo que os nagôs seriam os mais organizados em termos culturais e, portanto, os que teriam resistido melhor à assimilação branca (tal é o caso para Bastide 1971 [1960], Freyre 1988 [1944], Viana Filho 1988 [1944]). Os bantos, ao contrário, são louvados por seu caráter lúdico, festeiro e dócil (Carneiro 1937), e também tagarela, superficial, brincalhão e até dissimulado (Amaral s.d.). Por isso, deteriam o monopólio do folclore negro, mas seriam mais propensos à aculturação. (VASSALO, 2006:72)

Recorrendo aos dados de Karasch (1999), podemos afirmar que nenhuma cidade da América se aproximou em número de escravos do Rio de Janeiro. A cidade do Rio de Janeiro, que foi a maior cidade do país e a capital do Império, recebeu um enorme contingente de escravizados africanos até 1850, sendo que mais de 98% dos africanos entre 1795 e 1852 vieram do Centro-Oeste Africano e da África Oriental. São povos pertencentes ao tronco linguístico banto, que foram arrancados de suas terras localizadas nos vastos territórios abaixo da grande floresta tropical e que construíram, sob o regime de trabalho forçado, uma importante história cultural no Brasil.

Edison Carneiro, na década de 30, dá início aos estudos sobre os candomblés de angola considerando que eles reuniam tradições culturais diversas, com destaque para as jeje-nagô e para os ameríndios. Para ele, a necessidade deste movimento acréscimo de elementos de outras culturas era devido a “pequena consistência de suas concepções míticas” (CARNEIRO, 1948, p. 133). Explicava, também, a necessidade de incorporar os orixás iorubas nos rituais de angola, em função da ausência de deuses próprios e da falta de memória das etnias centro-africanas.

De maneira diferente, Craemer, Vansina e Fox (1974) demonstram que a flexibilidade e o caráter analógico da

cosmologia dos bakongo estimularam o diálogo com os elementos rituais de outras culturas. Assim como, no século XVII, em território africano, no reino do Kongo, os bakongo já estabeleciam analogias entre suas divindades com os santos católicos; ao serem traficados para o Brasil, não tiveram dificuldades em identificar nos orixás iorubas as características que poderiam ser associadas com suas próprias culturas.

Exatamente por se expressarem através de símbolos é que as tradições dos centro-africanos apresentam elementos de difícil compreensão, principalmente se comparados com os africanos ocidentais. Em suas festas e celebrações, seus conhecimentos foram materializados, utilizando analogias, servindo-se de objetos que estão acessíveis e que respeitam os “fundamentos”. É um conhecimento transmitido pela narrativa e não através de axiomas, que comporta várias interpretações, fazendo com que a significação seja movente, sem destronar os princípios. Nesta perspectiva, se desconstrói o princípio da verdade, já que os símbolos podem ser trocados por quaisquer materiais.

Uma das influências básicas sobre a religião dos escravos do Rio era a falta de conservadorismo religioso. Com efeito, era “tradicional” entre os centro-africanos formar novos grupos religiosos e aceitar novos rituais, símbolos, crença e mitos. Os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar e flexibilizar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos “estrangeiros” e rituais em concordância com os preceitos do complexo de valor “de fortuna e infortúnio”. (...) Portanto eles não tinham de abandonar sua religião quando escolhiam venerar a imagem de um santo católico. Como na África, simplesmente adotavam a estátua como um símbolo novo. (KARASCH, 199:355)

As relações simbólicas dos centro-africanos com a cultura

ibérica e indígena foram constituídas por meio de uma sedução pelas diferenças, graças às suas formas de conhecimento baseadas em analogias de símbolos e funções. Adotaram novos rituais, símbolos ou crenças, mas os reinterpretavam a partir da sua própria cosmologia. Entretanto, estas incorporações não eliminaram as disputas, nem construíram uma nova síntese histórica e cultural. Assim, participar de festas em louvor a São Benedito poderia aparentar uma conversão à cultura do outro, enquanto poderia ser apenas uma relação analógica, comum às suas formas de pensar.

Karasch (1999) relata essas práticas analógicas na cidade do Rio de Janeiro, no século XIX ao tratar do cosmograma *diekenga*, uma representação simbólica feita pelos bakongo dos grandes ciclos do sol, da vida, do universo e do tempo. Nele, um círculo é dividido por uma cruz e uma linha horizontal separa o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Esta linha divisória é chamada de *kalunga* e funciona, também, como uma forma de conexão entre estes dois mundos, sendo posteriormente associada aos oceanos³⁷.

A imagem religiosa mais comum na cidade era possivelmente a cruz. Na fé católica, ela é o símbolo de Cristo, mas para os bakongo, por exemplo, a cruz expressava sua visão do cosmo, uma visão que antecede a chegada dos missionários cristãos. O espaço ritual mais simples no Congo consiste de uma cruz feita na terra, com o quadrante de cima indicando Deus e o céu, o de baixo, a terra e o mundo dos ancestrais. Ficar de pé sobre a cruz é jurar por Deus e pelos ancestrais ao mesmo tempo. Em outras palavras, a cruz é o signo oculto dos quatro momentos do

³⁷ De acordo com Mendes (2012), tanto os povos bakongo quanto os umbundo, importantes fornecedores de escravos para a região sudeste do Brasil, destacavam a necessidade de agradar os espíritos da água para manutenção do equilíbrio da comunidade.

sol, nos quais há reservas enormes de poder. (KARASCH, 1999, p.364).

Apesar da linha que divide o mundo dos vivos do mundo dos mortos, ocupado por espíritos, estes dois mundos estão sempre em contato. Karasch (1999) informa que o bem viver da comunidade ocorre quando estes dois mundos estão bem equilibrados, sendo para isto necessária a realização de ritos coletivos com músicas e danças. Para Slenes (1992), baseados na noção do complexo cultural “ventura-desventura”, os centro-africanos em suas buscas de uma vida bem-aventurada recorriam aos espíritos que precisam ser venerados e bem tratados para que, além de ajudarem na vida terrena (mantendo a saúde, a colheita, o clima etc), não interfiram negativamente também. Assim doenças ou problemas na colheita são associados à interferência de espíritos descontentes que podem castigar os humanos ou mesmo de feiticeiros que teriam conhecimento bastante para acionar estes espíritos.

Os estudos de Craemer, Vansina e Fox, Slenes, Karasch, me auxilia a entender por qual motivo o Rio de Janeiro foi conhecido como a África Atlântica e como a força civilizatória dos centro-africanos se atualiza na cultura da cidade.

Palavras finais

As festas negras têm sido perseguidas ao longo dos séculos na cidade do Rio de Janeiro, mas os escravizados/as, libertos e seus descendentes sempre encontraram brechas para driblar essa proibição realizando-as em lugares distantes dos olhos da elite. A associação destas festas às celebrações católicas durante o ciclo de Natal que se encerrava no dia 6 de janeiro - Dia de Reis, também, foi uma das saídas encontradas. Aproveitaram, também,

os jogos e brincadeiras do período de carnaval, para continuarem a promover as cerimônias de coroação dos reis e os desfiles de seus séquitos pelas ruas do centro da cidade, como uma encenação carnavalesca, com os cucumbis, cordões, ranchos, blocos e escolas de samba, dando continuidade a realização de visitas entre as várias nações com suas embaixadas.

Em função da ocupação da praia de Copacabana pelos grandes espetáculos durante a noite de 31 de dezembro, um grande mercado popular situado no bairro de Madureira, o Mercadão de Madureira, conhecido por suas lojas que comercializam produtos utilizados em oferendas religiosas, tais como ervas, defumadores, velas, charutos, cachimbos etc., tem organizado desde 2003, uma grande caravana para a praia de Copacabana no dia 29 de dezembro³⁸. Esta mudança no calendário da festa de comemoração do dia de Iemanjá é resultado da atualização das políticas públicas de “embranquecimento” da cidade, que afastam as práticas dos umbandistas, que reúnem pessoas racialmente indesejadas com suas memórias, visibilizando apenas os espetáculos pirotécnicos nas praias do Rio de Janeiro.

Neste artigo, busquei entender por qual motivo uma prática considerada europeizada e europeizante causou tantos problemas ao se manifestar em territórios ocupados pela elite. Encarada nos tempos atuais como uma prática de apagamento da memória negra, a umbanda foi/é perseguida pela elite branca, mas também desconsiderada por muitos membros do movimento negro³⁹.

³⁸ Em 2010, segundo o Calendário Oficial de Eventos e Datas Comemorativas da Cidade do Rio de Janeiro, criado pela Lei nº 5.146 de 7 de janeiro de 2010, o dia 29/12, entra para o calendário da cidade como o Dia de Iemanjá.

³⁹ Em decreto publicado no Diário Oficial no último dia 8, a umbanda foi declarada patrimônio imaterial do Rio. E o primeiro terreiro cadastrado é da região: a Tenda

Desconhecedores dos dados apresentados por uma nova historiografia, não entendem que a umbanda foi uma forma de reelaboração étnica.

As disputas observadas nos terreiros de umbanda, desde meados do século XX, nos informam da vitalidade das tradições centro-africanas na cidade do Rio de Janeiro.

Minha ênfase nas origens da África Central das crenças e rituais de umbanda não é compartilhada por seus médiuns, que tendem a ver influências da África Ocidental e dos orixás do candomblé, ou mesmo de ideias científicas de energia e força. Muitos médiuns da umbanda, em especial os de classe média branca, chegam a negar o componente africano da religião e voltam-se para os que acreditam ser modos mais europeus de comunicação com os espíritos. Esses médiuns removeram os símbolos africanos tradicionais dos orixás e sustentam que seus centros são mais científicos – portanto, menos africanos – (...). Em outras palavras, as tradições religiosas da África Central foram preservadas em muitos centros de umbanda sem que nem mesmo os médiuns soubessem a origem de suas práticas⁴⁰. Se admitem uma origem africana de seus rituais e crenças, os confundem com rituais africanos ocidentais ou de candomblé. (...) Minha hipótese (...) é que ela foi um novo movimento religioso da África Central que “embaralhou” de novo os velhos símbolos. (KARASCH, 1999, p. 566-565)

Para Karasch, os umbandistas costumam associar tradição africana com o candomblé, sendo que o processo de desafricanização inclui um distanciamento das tradições da África Ocidental. No entanto, mesmo sem querer, continuam a “africanizar” seus terreiros de umbanda ao trabalharem com a

Espírita Vovó Maria Conga de Aruanda, localizada há 60 anos no número 20 da Rua São Roberto, no Estácio. 11/2016

⁴⁰ Grifo meu.

questão da cura, com pontos riscados no chão ⁴¹, oferecendo *marafó*, pedindo *maleme*, *curimbando* e adivinhando o futuro com o jogo de búzios. Além disto, umbandistas fazem como os centro-africanos do passado, ao incluírem os santos católicos em seus altares, quando estes santos possivelmente eram tratados como novos amuletos.

De formas variadas, a vitalidade das práticas simbólicas dos centro-africanos e de seus descendentes em solo brasileiro se manteve apesar das tentativas de dispersão. E, certamente, seus rituais contribuíram imensamente para a construção de uma religiosidade negra no Brasil.

A festa de Iemanjá ainda é uma presença simbólica da África no Brasil, uma maneira de se afirmar uma concepção de pensar e sentir diversa em uma sociedade que busca ter como paradigma dominante a racionalidade ocidental. E por isso, ela traz para si a discriminação e o preconceito que são depositados nos membros da comunidade umbandista. De forma sutil, sem proibições, práticas religiosas negras foram deslocadas, demonstrando a persistência do racismo na sociedade brasileira.

⁴¹ Uma das formas de comunicação com os ancestrais entre os Cokwe é escrita de mensagens com gravuras (*Sona*), no chão, nas árvores, nas paredes das casas para serem decifradas pelos demais membros do grupo.

Referências

BARATA, Denise. Memórias, corpos, músicas e saberes moventes da diáspora africana no Rio de Janeiro. In: Oliveira, E; Oliveira, F. G. de; Amado, L.A.S. (orgs). *Políticas Públicas e Formação Humana*. Contribuições para o futuro. Rio de Janeiro: Consequência, 2019, pp. 393-420.

BARATA, Denise. *Samba e partido alto: curimbas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1985.

BROWN, Diana. Uma historia da Umbanda no Rio. In: Umbanda e Política. *Cadernos do ISER*, n. 18, Rio de Janeiro, Marco Zero-ISER, 1985, p. 9-42.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no Candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Salvador: Editora Museu do Estado da Bahia, 1948

_____. *Religiões Negras e Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1991

CRAEMER, Willy de, VANSINA, Jan e FOX, Renée C. Religious Movements in Central Africa: a theoretical study. *Comparative Studies in Society and History*, 18, n. 4, out. 1976, p.458-475.

FLORENTINO, Manolo Florentino e GÓES, José Roberto, *A Paz nas Senzalas: Famílias Escravas e Tráfico Atlântico (Rio de Janeiro, 1790-1850)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1975.

HARDING, Rachel. *A refuge in thunder: candomblé and alternative spaces of blackness*. Bloomington: Indiana University Press. 2000.

JANZEN, John & MACGAFFEY, Wyatt. An Anthology of Kongo Religion. University of Kansas: *Publications in Anthropology*. nº5, 1974.

KARASCH, Mary G. *A vida dos Escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

LOPES, Nei. *A presença africana na música popular brasileira*. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/050/50clopes.htm>. Acesso em 10/08/2010.

MATORY, James Lorand. *Black Atlantic Religion. Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble*. Princeton University Press, 2005

MENDES, Andrea Luciane Rodrigues. *Vestidos de realeza: contribuições centro-africanas no candomblé de Joãozinho da Goméia (1937-1967)*, Dissertação de Mestrado em História. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, 2012.

MUNANGA, K. (org.). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngoma vem! África coberta e descoberta do Brasil”. *Revista da USP*, nº 12, 1992. p. 48-67.

_____. “Eu venho de muito longe, eu venho cavando:

jongueiros cumba na senzala centro-africana”. In: Silvia Hunold Lara e Gustavo Pacheco (Org.). *Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro; Campinas: Folha Seca; Cecult, 2007b. p. 109-156.

RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os Africanos no Brasil*. São Paulo: Madras Editora, 2008.

QUERINO, Manoel. *A raça africana e os seus costumes*. Salvador: Livraria Progresso Editora, 1955.

RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1940

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro/ Salvador: Imago/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2000.

SODRÉ, Muniz. A ignorância da diversidade. *YOUTUBE*, 19 set. 2005. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=WfmEABJVeU4>>. Acesso em: 17 mar. 2009.

SODRÉ, Muniz. *A Verdade Seduzida: Por um Conceito de Cultura no Brasil*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005b.

SOUZA, Marina de Mello e. *África e Brasil africano*. São Paulo: Ática, 2006.

_____. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas Umbundo, de 1500 a 1700. In: HEYWOOD, Linda M. *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 101-124.

VASSALLO, Simone P. Resistência ou Conflito? O Legado Folclorista nas Atuais Representações do Jogo da Capoeira. *Campos - Revista de Antropologia Social*, v. 7, n. 1, 2006.

PROCESSO CATEQUÉTICO EM *O AUTO DE SÃO LOURENÇO*: OLHO POR OLHO, DENTE POR DENTE!

Ulysses Rocha Filho

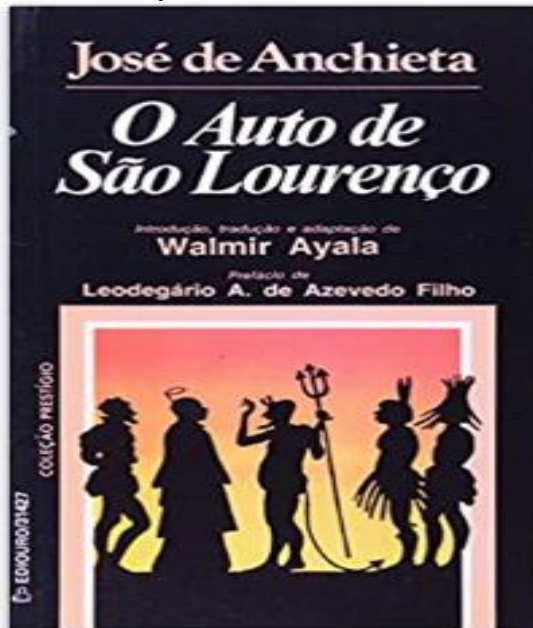
“O que está escrito permanece; sempre pode testemunhar e não se deixa corrigir ou explicar com tanta facilidade quanto a palavra.”

Santo Inácio de Loyola, 1542.

Olho por olho, dente por dente! Embora absurda e abominável aos olhos atuais, parece ser este o mote a partir do qual o venerável Padre José Anchieta (1534-1597) teceu sua famosa *Pregação Universal* – encenada em, provavelmente, 25 de dezembro de 1561 – que seria adaptada sob a forma de *Na Festa de São Lourenço* ou *Auto de São Lourenço*, como queira alguns.

Anchieta, observador do gosto indígena pelas festas, dança e rituais, procurou, por meio do teatro, unir estas tendências naturais à moral e aos dogmas católicos, escrevendo peças simples, de caráter doutrinário e didático, os chamados *Autos de Catequese*, com a intenção de converter principalmente o índio ao catolicismo.

capa da obra analisada



Considerando, ainda, que o público que assistia às suas representações era formado, além do nativo, por pequenos comerciantes e marujos, Anchieta escreveu em tupi, espanhol e português. Com isso procurava garantir um maior alcance de seus ensinamentos, numa ampla imposição da cultura do dominador (o português) ao “inculto”, ou colonizado.

Assim, com a finalidade de ensinar e catequizar os nativos, chegou ao Brasil, em 1549, a Companhia de Jesus⁴², junto ao

⁴² A *Companhia de Jesus* foi fundada por Santo Inácio de Loyola em plena Contrarreforma, no ano de 1534. Em pouco tempo, os simpatizantes

principal protagonista dessa aculturação, aqui, o Padre José de Anchieta.

Relato, citado parcialmente por Décio de Almeida Prado, refere-se a um incrível *recebimento* ocorrido em fins de novembro de 1584, em que os índios encenam uma captura guerreira do Visitador, quando chegaram os padres para a festa de Nossa Senhora da Conceição, numa aldeia situada a três léguas de Salvador, na Bahia:

Foi o padre visitante fazer-lhes a festa. Os índios também lhe fizeram a sua: porque duas léguas da aldeia em um rio mui largo e formoso (por ser o caminho por água) vieram [...] com seus tambores, pífaros e frutas, providos de mui formosos arcos e frechas mui galantes; e faziam a modo de guerra naval muitas ciladas em o rio, arrebrandando poucos e poucos com grandes gritas, e prepassando pela canoa do padre lhe davam o *Ereiupe*, fingindo que o cercavam e o cativavam. Neste tempo um menino, prepassando em uma canoa pelo padre Visitador, lhe disse em sua língua: *Pay, marápe guarinime nande popeçoari?*, sc. “em tempo de guerra e cerco como estás desarmado?” e meteu-lhe um arco e frechas na mão. O padre, assim armado, e ele dando seus alaridos e urros, tocando seus tambores, frutas e pífanos, levaram o padre até a aldeia, com algumas danças que tinham prestes. [...] Acabada a missa houve procissão solene pela aldeia, com danças dos índios a seu modo e à portuguesa; e alguns mancebos honrados também festejaram o dia dançando na procissão, e representaram um breve diálogo e devoto sobre cada palavra da Ave-

espalharam-se em Portugal, tendo sido solicitados por D. João III como missionários, e adquiriu grande influência no meio social, entre os séculos XVI e XVII. Os jesuítas, como eram denominados os membros da Companhia de Jesus, dedicavam-se ao trabalho missionário e educacional, sendo em sua maioria educadores ou confessores dos reis da época.

Maria, e esta obra dizem compôs o padre Álvaro Lobo e até ao Brasil chegam suas obras e caridades. (CARDIM, 1980, p. 166)

O Auto de São Lourenço é uma obra alegórica dividida em cinco atos. O mais extenso é o terceiro. No primeiro, apresenta-se o martírio de São Lourenço⁴³ ao morrer queimado. No segundo ato, São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda impedem que Guaixará (rei dos diabos) e seus servos Aimbirê e Saraiva destruam uma aldeia indígena com o vício e o pecado. No terceiro ato, os dois servos do demônio torturam Décio e Valeriano (responsáveis pela morte de São Lourenço). No quarto ato, o temor de Deus e o Amor de Deus mandam sua mensagem de que os índios (público-alvo de José de Anchieta) devem amar e temer a Deus que por eles tudo sacrificou. O quinto é um jogral de doze crianças na procissão de São Lourenço.

⁴³ O santo (225-258) foi condenado a morrer queimado em uma fogueira, especificamente em uma grelha de ferro. Lourenço quer dizer "coroa feita com louros", tal como que, antigamente, os vencedores recebiam após suas gloriosas vitórias. Depois de São Pedro e São Paulo, São Lourenço é o santo mais venerado em Roma, na Itália.

Theodore de Bry. *Dança entre mulheres*. em *Grandes Viagens*, 1592.⁴⁴



São as figuras curiosas dos diabos/demônios a parte mais instigante do *Auto de São Lourenço* e motivo do citado ato de exteriorizar ou confessar a ideologia do autor ao leitor – no caso específico, o público que assistia à peça teatral. No dizer de Caio

⁴⁴ Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v17n31/11.pdf> e acessado em 23 de setembro de 2019.

de Almeida Prado, *A Festa de São Lourenço* congrega um elenco de personagens tão disparatados, tão dilatados no espaço e no tempo, quanto se possa imaginar/desejar.

Guaixará : Sou Guaixará embriagado
sou boicininga, jaguar,
antropófogo, agressor,
andira-guaçu alado,
sou demônio matador. (Anchieta, 1997, p.59)
Aimbirê: Sou jibóia, sou socó,
o grande Aimbirê tamoio.
Sucuri, gavião malhado,
sou tamanduá desgrenhado,
sou luminoso demônio. (ANCHIETA, 1997, p.60)

Desfilam, em primeiro lugar, Guaixará e Aimbirê, conhecidos chefes tamoios que haviam lutado em 1566, no Rio de Janeiro, e em 1567, em São Lourenço, ao lado dos franceses, contra portugueses e jesuítas, entre os quais se encontravam, correndo risco de vida, Nóbrega e Anchieta.

O inimigo terreno identifica-se, ao inimigo religioso, reforçando a simbolização maléfica dos demônios. Ao desejarem ter sob o seu jugo a aldeia, os diabos advogam a permanência dos velhos costumes indígenas, incentivando a bebida do cauim, o hábito do fumo, a prática do curandeirismo tais como atestam os mandamentos guaixaranos (ANCHIETA, 1997, Ato II, v. 22 a 53).

Meu sistema é o bem viver.
Que não seja constringido
o prazer, nem abolido.
Quero as tabas acender
com meu fogo preferido
Boa medida é beber

cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
a vida, e se recomenda
a quem queira aproveitar.
A moçada beberrona
trago bem conceituada.
Valente é quem se embriaga
e todo o cauim entorna,
e à luta então se consagra.
Quem bom costume é bailar!
Adornar-se, andar pintado,
tingir pernas, empenado
fumar e curandeirar,
andar de negro pintado.
Andar matando de fúria,
amancebar-se, comer
um ao outro, e ainda ser
espião, prender Tapuia,
desonesto a honra perder.
Para isso
com os índios convivi.
Vêm os tais padres agora
com regras fora de hora
prá que duvidem de mim.
Lei de Deus que não vigora.
(ANCHIETA, 1997, p. 38).

Como encerramento deste pequeno embate, os santos e o Anjo da Guarda livram a aldeia prendendo os diabos que desejavam destruí-la com os pecados. O inimigo terreno identificava-se ao inimigo religioso. As armas desta batalha são, tão-somente, a persuasão e o reconhecimento do pecado – Santos e Anjo não usam de violência!

Victor Meirelles. *Primeira Missa no Brasil*.⁴⁵



Museu Nacional de Belas Artes

Entram novos diabos: Décio e Valeriano – imperadores dos primeiros séculos, que são chamados às falas pelos crimes nos albores do Cristianismo. Atendendo à convocação, o ex-diabo/demônio Aimbirê se prontifica a exercer determinada função: a agonia de São Lourenço ao fogo vai ser revivida para os imperadores que perseguiram a Igreja primitiva. Décio e Valeriano não poderiam ser julgados, de acordo com os dogmas da religião católica, por santos ou o Anjo. Isso não ficaria bem.

⁴⁵ Óleo sobre tela. 1860. 268 x 356 cm. Museu Nacional de Belas Artes

Sendo assim, Aimbirê (com)prova o arrependimento por que todo cristão deve passar, faz revisão de vida a que todos são chamados a obedecer e executa o julgamento daqueles imperadores, mostrando-lhes o quão maléficis foram outrora.

E contigo aprenderemos
a amar a Deus no mais fundo
do nosso ser, e no mundo
longa vida gozaremos.

Em tuas mãos depositamos
nosso destino também.
Em teu amor confiamos
e uns aos outros nos amamos
para todo o sempre. Amém.

(ANCHIETA, 1997, p. 110, grifo nosso)

O que fica latente aqui é a necessidade de ação do Bem contra o Mal, imposta a Aimbirê. O mal tem que ser punido pelo Mal, deixando o Bom com as mãos limpas. Prova suprema de maniqueísmo, o personagem Aimbirê é usado, ideologicamente, para destruir com o fogo purificador os novos (mas antigos inimigos) demônios.

Com requinte de crueldade mental, o fogo os destrói para que, depois, sejam afogados por Aimbirê e seu eterno vigia Saravaia.

VALERIANO: - Em má hora! Já são horas...
Vamos logo deste fogo
ao outro fogo eternal,
lá onde a chama imortal
nunca nos dará sossego.

Sús, asinha!

Vamos à nossa cozinha,
Saravaia!

AIMBIRÊ: Aqui deles não me afasto.
Nas brasas serão bom pasto,
maldito quem nelas caia.

DÉCIO: Aqui abrasado estou!
Assa-me Lourenço assado!
De soberano que sou
vejo que Deus me marcou
por ver seu santo vingado!
(ANCHIETA, 1997, Ato III)

Olho por olho, dente por dente! Encerrado esse ciclo, Aimbirê destrói os imperadores que importunaram São Lourenço e, evidentemente, São Sebastião. Tudo sem guerra em nível de armas ou similar. Apenas com o dom da Palavra, afinal trata-se de um ato catequético; como na prisão e redenção dos demônios efetuada pelos santos no ato anterior.

Simbolicamente, Anchieta, também, se vinga: jesuíta que era, perseguido que fora e representante da Companhia de Jesus, o autor *passa o seu recado* e divulga sua vingança pela perseguição há tempos vivenciada – Aimbirê tentara matá-lo em 1563.

Eduardo Navarro, na obra Teatro de José de Anchieta, afirma que os diabos desse auto tinham os mesmos nomes dos antigos chefes tamoios que lutaram na baía de Guanabara, mortos durante a guerra contra os franceses. Guaixará, segundo o autor, era um índio de Cabo Frio derrotado pelos soldados de Mem de Sá e por Araribóia em 1567 e, Aimberê, por sua vez, era um índio de Iperoig que tentou matar o missionário Anchieta quando este foi refém do índio em 1563. Saravaia era um espião francês que

traiu os portugueses (NAVARRO, 1999, p. 9.). São bebedores de cauim, comedores de carne humana, desonestos etc.

Para tanto, usa como alter-ego Aimbirê, pois, de acordo com os preceitos religiosos *se, por exceção, se deve bater no culpado, é proibido aos religiosos fazê-los eles mesmos* (SCHIMITZ, E. F. (1994), p. 221) conforme atestam documentos de sistema educativo da Companhia de Jesus (corrector- 38 e Castigos – 40).

Faz-se necessário apresentar um instrumento para que o jesuíta não suje as mãos. Dessa forma, como *o castigo não pode ser aplicado pelo próprio jesuíta, para preservar sua imagem e estima e não ser julgado contrário à bondade que dele se espera* (LABRADOR, 1992, p. 175 e 205.), ratifica-se a providencial conversão *aimbireana* – duplamente castigado vez que, convertido, ainda é chamado pelo anjo da aldeia, a destruir os imperadores.

Na verdade, desde o início do Auto, percebe-se um único canal catalizador nesta batalha do Bem contra o Mal durante épocas diferenciadas: o mal é irremediável. Existe a confissão! O arrependimento e o caminho do bem vão instaurar a virtude na aldeia.

Percebe-se, também, por ser um caos histórico, que Anchieta pôde ser o grande biografado: foi a partir de sua vida pessoal que as verdades apareceram, entrelaçando-as a sua vida religiosa, isto é, à Companhia de Jesus a que pertencia.

Desta forma, vai se cristalizando a parte mais cruel de N'A *Festa... ou o Auto de São Lourenço*: o porquê de Anchieta usar o teatro catequético para *doutrinar* os indígenas.

Com a derrocada dos imperadores, julgados pelo ex-demônio Aimbirê, fecha-se um ciclo e abre-se um outro: Saravaia, auxiliar de Aimbirê, parece se tornar um novo demônio nessa reta final do Auto. É a nova força maligna que assolará a

aldeia, tornando-se cíclico o Mal que sempre açoitará a aldeia: sempre renovado, o mal ameaça as presas eternas: homens tolos, velhos e moços.

Além de apossarem das coroas dos imperadores, Aimbirê e Saravaia são, agora, os novos líderes maléficos.

Saravaia – demônio que vivera sempre nas trevas, à espreita e dissimulado, conforme atestara os versos 206 e seguintes do Ato II e 688, do Ato III, quando ironiza a aparição do anjo, semelhante a uma arara – é poderoso como um raio (versos 234, Ato II) por agir à noite e é capaz de tentar suborno como o da feita com o anjo – tentara facilitar sua liberdade dando ao *canidé*, presentes roubados (verso 484, idem). Como se vê, dentro da ótica do citado *mal cíclico*, o *selvagem* Saravaia possui vários dos atributos de seu antecessor, Guaixará.

Anchieta o faz o novo líder, o grande Curupeba, isto é, *Sapo Chato*, que vinha ser nome do chefe índio que desobedecera às leis de Mem de Sá, o amigo dileto do taumaturgo e por ele homenageado no poema *De Gestis Mendi de Saa*. Este poema do padre José de Anchieta retrata, com admiração e respeito, o momento da chegada de Mem de Sá à Bahia:

Novamente, a pena de Talião⁴⁶ – olho por olho, dente por dente – se faz presente, e vem corroborar para divulgação da necessidade da aldeia – que é sempre pecadora – usufruir do processo catequético jesuítico, - sempre dispostos a mostrar o caminho da vida cristã aos indígenas ou a outrem. Os recados do Anjo – únicos quarenta versos em português – do Auto original do Temor e do Amor de Deus, que aparecerem no ato IV,

⁴⁶ O princípio da justiça capturado pela expressão *olho por olho, dente por dente* é chamado **lei de talião** (ou **lei** de retaliação). Tais nomenclaturas foram encontradas no Código de Hamurabi, em 1780 a. C., no reino da Babilônia. na Mesopotâmia. Em resumo, de acordo com o aspecto dogmático, a lei exige que o agressor seja punido em igual medida do sofrimento que ele causou.

ratificam a necessidade de se estar atento às forças do Mal, cientes das perseguições pelas quais passaram, passam e passarão os cristãos e da importância de *orar, preparar e vigiar os caminhos do Senhor*.

Estela contendo as inscrições do Código de Hamurabi.⁴⁷



Desta forma, concretiza-se o processo catequético *anchietano*. Depois da dança final, último ato, sobressai-se o que fora transmitido pelas figuras simbólicas, retro mencionadas:

⁴⁷ Foto: Sailko [[GFDL](#), [CC-BY-SA-3.0](#) or [CC-BY-2.5](#)] [via Wikimedia Commons](#).

todos devem viver segundo os preceitos religiosos. Em primeira instância, o Auto abre os olhos dos anunciadores da Boa-Nova – hoje, mais plausível de se entender visto que há discernimento entre os imperadores e os diabos, por exemplo, em todas as suas conotações e questionamentos suscitados.

Ainda que rudimentar – esse processo de nominar os algozes do cristianismo primitivo e os índios tamoios que haviam tentado destruir os jesuítas – foi uma tentativa de mostrar o teatro como catequese e doutrinador.

Segundo Bosi, trata-se

da alegoria exercendo um poder singular de persuasão, não raro terrível pela simplicidade de suas imagens e pela uniformidade de leitura coletiva (...) Mais do que um simples *outro discurso*, como a define o seu étimo grego, *a alegoria é o discurso do outro*, daquele outro que fala e nos cala, faz temer e obedecer, mesmo quando os fantoches grotesco da sua representação (...) nos façam rir. (BOSI, 1992, p.81).

Desta forma, cruelmente, a expansão colonial da missão jesuítica no Brasil do século XVI, visava tão-somente mostrar serviços abarcando o maior número possível de gentios convertidos, de fundação e gestão das aldeias emergentes e das futuras fundações de escolas e colégios. É o que nos vai mostrar o próprio José de Anchieta, em sua estatística de 1584: *A população do Brasil em 57 mil almas, sendo 25 mil brancos da terra – quer dizer, principalmente mestiços de portugueses com índias, - 18 mil índios e 14 mil negros.* (RIBEIRO, 1995, p. 149)

Esse foi o resultado do empreendimento colonial realizado pela primeira ordem religiosa a chegar organizadamente ao Brasil: a Companhia de Jesus. Canonicamente aprovada, a ordem passou a organizar a sua ação apostólica. Esta foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na

doutrina cristã, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra, dos Exercícios Espirituais e obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes.

Seus jesuítas trataram logo de traças suas metas à luz do governo português que resguardava, para sua Companhia, certos privilégios, como atestam os documentos da época, como por exemplos, os *Apontamentos das Coisas do Brasil*, de 08.05.1558.

Outrossim, parece ser este o motivo que leva Anchieta, ironicamente, a criticar e a julgar tão cruelmente, na terra tupiniquim, os algozes de sua filosofia religiosa perante os incrédulos nativos do século XVI, *à la* olho por olho, dente por dente.

O *Auto de São Lourenço* é uma das oito peças conhecidas de Anchieta. Além dele, o autor produziu: *Quando, no Espírito Santo, se recebeu uma relíquia das Onze Mil Virgens* (em português); *Dia da Assunção*, quando levaram sua imagem a Retiriba (em tupi – a imagem é a imagem de Nossa Senhora da Assunção); *Na Festa de Natal* (em tupi, português e espanhol – é uma adaptação do *Auto de São Lourenço*, que mantém os personagens e o conflito principal, mas muda o argumento); *Na vila de Vitória* (em português e espanhol); *Recebimento que fizeram os índios de Guaraparim ao Padre Provincial Marçal Beliarte* (em português e tupi), *Na Aldeia de Guaraparim* (em tupi) e *Na Visitação de Santa Isabel* (em espanhol).

De outro texto, o *Auto da Pregação Universal* (em português e tupi), sobreviveram ao tempo apenas fragmentos. Contudo, parece ser pertinente o respaldo de Nobrega⁴⁸, no seu

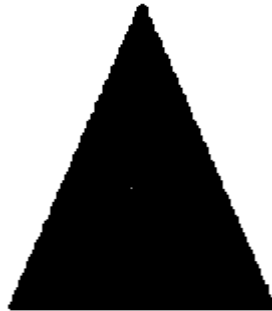
⁴⁸ Manoel da Nóbrega nasceu em Portugal, em 18 de outubro de 1517. Estudou na Universidade de Salamanca, Espanha, entre 1534 e 1538, e bacharelou-se em direito canônico em 1539, em Coimbra. Em 1544, entrou para a Companhia de Jesus.

Diálogo sobre a Conversão do Gentio (1557 ou 1558), quando um de seus interlocutores Matheus Nogueira já afiançara:

Se tiveram rei, poderão se converter, ou se adoração alguma coisa; mas como não sabem, que coisa é crer, nem adorar, não podem entender a pregação do Evangelho, pois ela se funda em fazer crer, e adorar a um só Deus, e a este servir; e como este gentio não adora a coisa nenhuma, nela crê em nada, tudo o que dizeis se fica em nada. (NÓBREGA, 1972, p. 229)

Pelo exposto, concluímos (também de maneira perversa) que o tripé demoníaco, modifica-se. Sob a ótica contemporânea, os jesuítas aí podem ser enquadrados

Nóbrega



Anchieta

O Auto de São

Lourenço

Onde, Nóbrega é o mentor da catequização, funciona como o Diabo que tencionava ser o senhor de toda a aldeia pecadora e em vias de colonização a serviço de sua Ordem afoita em *doutrinar* e fazer dos gentios um povo que *adorasse a um só Deus*; Anchieta, similar a Aimbirê, seu discípulo e/ou seguidor que, de fato, se posicionou frente ao plano de colonização, expondo – em seus Autos – o percurso da Companhia; e o Auto

de São Lourenço, o instrumento canalizador de toda a corrente e pensamento dos jesuítas já arrolados neste estudo. Por aproximação, seria o eterno diabo Saravaia que vive nas trevas, que, ao longo dos anos tende a reaparecer.

Em outras palavras, como se trata de um auto a-histórico, os demônios e os imperadores circulam livremente pelo palco, são julgados e eliminados exemplarmente, mas a figura dos religiosos, em seu processo catequético, levou à destruição a cultura e os próprios gentílicos que habitavam a *Ilha de Vera Cruz*. De certa forma, Guaixará possuía uma certa razão ao (re)clamar dos *tais padres que vêm agora com suas regras fora de hora* ao passo que ele, Guaixará, *convivia com os índios*.

Assim, trata-se de aculturação indígena com alguns elementos usados para se atingir este objetivo. Anchieta faz verdadeiras listas de tribos indígenas que são influenciadas pelos demônios, todas elas inimigas dos índios tupis aos quais o texto se dirige.

GUAIXARÁ: Já chega.

Que tua fala me alegra,
teu relatório me encanta.

AIMBIRÊ: Usarei de igual destreza
para arrastar outras presas
nesta guerra pouco santa.

O povo Tupinambá
que em Paraguaçu morava,
e que de Deus se afastava,
deles hoje um só não há,
todos a nós se entregaram.

Tomamos Moçupiroca,
Jequei, Gualapitiba,

Niterói e Paraíba,
Guajajó, Carijó-oca,
Pacucaia, Araçatiba.

Todos os tamoios foram
Jazer queimando no inferno.
Mas há alguns que ao Padre Eterno
fiéis, nesta aldeia moram,
livres do nosso caderno.

Estes maus Temiminós
nosso trabalho destroem.
(ANCHIETA, 1997, II Ato)

Ressalte-se que os nomes dos vilões correspondem a personagens da Confederação dos Tamoios (caso de Guaixará e de Aimbirê)⁴⁹. Entre os rastros do passado e sua representação no presente, existe uma série de elementos extratextuais tais como, a ideologia, a linguagem, as preferências pessoais e as discussões historiográficas, que impossibilitam uma imparcialidade e objetividade.

Concluindo, o que era para o jesuíta conhecido por um Mal (a vingança ou o canibalismo), para os índios, era a mais perfeita expressão de virtude e merecimento da Terra sem mal, ou do que

⁴⁹ A *Confederação dos Tamoios* foi a reunião dos chefes índios da região do Litoral Norte paulista e sul fluminense que ocorreu entre 1554 e 1567. O principal motivo da Confederação dos Tamoios, que reuniu diversos caciques, foi a revolta ante a ação violenta dos portugueses contra os índios Tupinambás, causando mortes e escravidão. Na língua dos Tupinambá, "Tamuya" quer dizer "o avô, o mais velho, o mais antigo". Por isso essa Confederação de chefes chamou-se Confederação dos Tamuya, que os portugueses transformaram em Confederação dos Tamoios. Cunhambebe foi eleito chefe e junto com Pindobuçú, Koakira, Arará e Aimberê resolveu fazer guerras aos portugueses

podiam conceber como paraíso terrestre. O uso da alegoria torna-se, portanto, um fator de apagamento de um traço cultural que, escamoteando a diferença, tenta promover uma espécie de europeização do índio, na medida em que o mata.

Este é o processo catequético, perverso sem dúvida, do texto dramaturgico ora em análise. O texto, conforme desenho em página anterior, representa uma vingança, uma pena de talião, que impunha uma certa ideologia (ratificamos: perversa) àqueles povos.

Do ponto de vista dramaturgico, os autos de Anchieta são inspirados nos costumes indígenas com sua prosódia e métrica (a redondilha maior) recorrendo aos recursos linguísticos usados por Gil Vicente (c. 1465 — c. 1536) e considerado o primeiro grande dramaturgo português. Além da originalidade e força ficcional, têm o valor extraordinário de ser uma profunda penetração no meio social e cultural dos índios e colonos nos albores da História do nosso país.

Referências

ANCHIETA, José de. *O Auto de São Lourenço*. Adaptação de Waldir Ayala. Rio de Janeiro: Tecnoprint, 1997/1986.

_____. *Teatro de Anchieta: obras completas*. Vol. III. Originais acompanhados de tradução versificada, introdução e notas pelo P. Armando Cardoso S.J. São Paulo: Edições Loyola, 1977

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, arte e Política*. Trad. De Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BOSI, Alfredo. *Cultura Brasileira – temas e situações*. São Paulo: Ática, 1992.

_____. *Dialética da colonização*. São Paulo. Companhia das Letras. 2005

CABANES, Jean-Louis. *Critique Littéraire et Sciences Humaines*. Paris: Privat Editeur, 1974.

CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/ Edusp, 1980. CARVALHO, J. A.

CANDIDO, Antonio. *Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo: Martins, 1968.

CARDOSO, SJ, Armando (org, trad e notas). *Teatro de Anchieta*. São Paulo: Loyola, 1977.

GAMBINI, Roberto. *Espelho Índio: a formação da alma brasileira*. São Paulo: AxisMundi: Terceiro Nome, 2000.

GANDAVO, Pêro de Magalhães. *Tratado da Terra do Brasil – História da Província de Santa Cruz*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia: São Paulo: Ed Universidade de São Paulo, 1980.

KALIL, Luis Guilherme Assis. *Os espanhóis canibais: análise das gravuras do sétimo volume das Grands Voyages de Theodore de Bry*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/tem/v17n31/11.pdf> e acessado em 23 de setembro de 2019.

LABRADOR, Carmen et alii. *El Sistema Educativo de la Compañia de Jesus – La Ratio Studiorum*. Estudio Histórico-Pedagógico. Madrid: UPCO – Universidade Pontificia Camillas, 1992.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. tomo II. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugal/Civilização Brasileira, 1938.

MAGALDI, Sábato. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: MEC/FUNARTE, 1962.

PRADO, Décio de Almeida. O teatro no Brasil Colonial. In: PIZARRO, Ana (org). *América Latina – Palavra, Literatura e Cultura*. São Paulo: Memorial – Ed. UNICAMP< 1995. VOL. 1.

_____. *Teatro de Anchieta a Alencar*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

ROCHA FILHO, Ulysses. *E a História se torna Estória*. 1989. 163f. Dissertação (Mestrado em Letras e Linguística) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998.

SCHMITZ, Egídio Francisco. *Os Jesuítas e a Educação* – Filosofia Educacional de Companhia de Jesus. Porto: Editora Unisinos – Ed. Da Universidade do Vale do Rio dos Sinas, 1994.

ZUMTHOR, Paul. *A Letra e a Voz*. Trad. Amálio Pinheiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

WHITE, Hayden. *Meta-história*. A imaginação histórica do século XIX. São Paulo: Edusp, 1995.

O PAPEL DA JEWISH COLONIZATION ASSOCIATION (J.C.A) NA ORGANIZAÇÃO DA MIGRAÇÃO JUDAICA DA ARGENTINA E DO BRASIL

*Carlos Alberto Póvoa*⁵⁰

*Hana Nusbaum*⁵¹

A imigração sistematicamente e organizada dos judeus inicia-se a partir do final do século XIX e início do século XX para a América do Sul, especificamente para os países da Argentina e do Brasil, apresentando similitudes no que tange a ocupação do espaço, pois ambas tiveram raízes na colonização agrícola.

Com a aquisição de terras nesses países, foram planejadas e constituídas pela *Jewish Colonization Association* (J.C.A), várias colônias agrícolas com total capacidade de trabalho e com alta produtividade, assim como estabelecidas e implantadas infra-estruturas para abrigarem os judeus e suas famílias oriundos das mais diversas partes do continente europeu, deste modo fugiam das mazelas econômicas que assolava a comunidade, das perseguições anti-semitas na Europa Centro-Oriental e das Grandes Guerras Mundiais. Sabendo-se que na Segunda Guerra foram alvo de intensa perseguição.

⁵⁰ Doutor em Geografia Humana – Pós-Doutor em Geografia pela USP/BGU-Israel, Docente do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Triângulo Mineiro – UFTM.

⁵¹ Graduanda em Geografia,, Departamento de Geografia da Universidade de São Paulo - USP, Bolsista CNPq e pesquisadora do LABOPLAN.

1- A imigração organizada para a Argentina

Após a independência da Argentina em 9 de julho de 1813, o país passou a ser um foco de imigração judaica na América Latina, em razão do fim do Tribunal de Inquisição em seu território. A presença israelita, presença aberta e declarada, remonta àqueles mesmos anos que com o passar do tempo formam um núcleo populacional considerável, a ponto de se organizar já em 1862 uma Congregação Israelita de Buenos Aires com judeus alemães, franceses, ingleses e sefaraditas.

Para Póvoa (2001), o grande surto imigratório, essencialmente proveniente da Europa Oriental começaria verdadeiramente nos anos 80 do século passado. Na verdade, o processo imigratório judaico, que no plano universal da história dos judeus foi considerado o maior, levou a um deslocamento de milhões de seres humanos que dirigiram à Europa ocidental, à América do Norte e aos países latino-americanos, especialmente à Argentina. A razão desse processo imigratório era a situação e as condições dos judeus vivendo a assim chamada Zona Czarista, caracterizada por uma grande concentração populacional sem meios de subsistência. O judaísmo dos países da Europa Ocidental sabedores do que se passava com seus irmãos nos territórios da Rússia monárquica mobilizavam-se para encontrar as soluções que as circunstâncias ofereciam considerando-se imigração a países de população escassa e que demandavam uma mão de obra colonizadora como o melhor caminho para a salvação daquela massa humana que vivia na mais extrema miséria.

Segundo Falbel (1984), quanto a Argentina, a partir de 1881, ocorreu a demonstração de um interesse aberto em receber imigrantes. O seu executivo designa em agosto daquele ano um agente na Europa com essa finalidade, estabelecer contato com

pessoas importantes do governo Russo, para tratar de introduzir a essa população a trasladar-se para a Argentina sob a proteção das leis desse país.

Para Lesser (1995), os incidentes antijudaicos de 1881 na Rússia estimularam essa atuação dos agentes de imigração, que também receberam um apoio de personalidades e instituições entre as quais se encontrava a *Alliance Israelite Universelle* - AIU, fundada em 1860 com a finalidade de incrementar a emancipação e o progresso dos israelitas e prestar ajuda aos necessitados devido às perseguições anti-semitas onde quer que seja.

A Já em 1881 e 1882 a AIU teve um papel importante em orientar a imigração judaica saída da Rússia “pogromista” aos Estados Unidos ao mesmo tempo em que se ensaiava a formação de núcleos imigratórios à Argentina, o que de fato veio a ocorrer em 1884. Poucos anos após, em 1889, chegavam à província de Santa Fé cerca de oito famílias que se estabeleceram em um lugar denominado “Monigores Vieja” para, posteriormente, se estabelecerem como colonos na famosa colônia de Moisés Ville, fundada pela *Jewish Colonization Association* – J.C.A.

O verdadeiro início da colonização da colonização na Argentina se dá efetivamente em Moisés Ville com parte do grupo de famílias, cerca de 110 que saíram da Podólia e após muitas aventuras e desaventuras conseguiram chegar àquele país para se dedicarem ao trabalho agrícola.

Os autores Falbel (1984) e Lesser (1995), entenderam que o passo mais significativo para incrementar a colonização de judeus na Argentina foi a criação da J.C.A, em 24 de agosto de 1891, na cidade de Londres, como uma sociedade, anônima de caráter filantrópico e com um capital inicial de dois milhões de libras esterlinas, doadas em quase sua totalidade pelo Barão Hirsch. Estes últimos, comovidos pela situação em que

encontravam os judeus em vários países europeus e asiáticos, assumiram boa parte da iniciativa da criação de uma entidade que pudesse encaminhar os seus irmãos de fé ao trabalho da terra. De outro, em fins de 1889, o professor Guilherme Loewenthal, submeteu ao Barão Hirsch um projeto de colonização judaica na Argentina, onde via a possibilidade de organizar anualmente uma imigração de 5.000 pessoas provenientes da Rússia, considerando ainda que essa colonização não deveria possuir apenas caráter filantrópico mas permitir que os colonos lutassem pela sua independência econômica e chegassem a ela pelo árduo trabalho do campo.

Para Falbel (1984), entre os antigos da J.C.A., consta que ela visa “facilitar a imigração dos israelitas dos países da Europa e Ásia, onde são oprimidos por leis restritivas e estão privados de direitos políticos, a outras regiões do mundo onde possam gozar destes e demais direitos inerentes ao homem”.

Estabelecer para tanto colônias em diversos territórios da América do Norte e do Sul, bem como em outros países. Promover e sustentar estabelecimentos de educação, adiestramento e fomento que permitem melhorar as condições materiais e morais dos judeus pobres e necessitados.

O governo russo, da época, autorizou o funcionamento de um *Comitê Central da J.C.A.*, em São Petersburgo, bem como filiais nas províncias. De outro lado o governo argentino, em 1900, reconheceu a J.C.A como uma “Associação Civil como fins filantrópicos”. A fim de se evitar uma saída desordenada de grandes massas e sem o devido preparo para encaminhá-las a trabalhos produtivos, fez o Barão Hirsch publicar e difundir uma circular pedindo que os interessados em emigrar se inscrevessem nos devidos comitês estabelecidos para tanto, advertindo ao mesmo tempo em que não poderia arcar com a responsabilidade sobre aqueles se aventurassem emigrar conta própria.

O projeto de colonização do Dr. Guilherme Loewenthal foi bem aceito pelo Barão Hirsch, que na ocasião resolveu enviar uma comissão de inquérito sob a chefia daquele. A comissão ao chegar em fins de 1890 em Moisés Ville lá encontrou 68 famílias que ocupavam 4,350 hectares de terra. Foi organizada uma Sociedade denominada de “*Sociedad Cooperativas de Agricultores em Moises Ville*”, substituindo-se assim a primeira entidade que usava o nome “cooperativa” que iria caracterizar a colonização agrária judaica na Argentina. Os membros da sociedade constituída eram locais e ao mesmo tempo receberam o primeiro apoio financeiro, do Barão Hirsch. Em um relatório escrito pela comissão sobre a situação da colônia consta que “os judeus russos são inteligentes e com seu entendimento eles aprendem em pouco tempo e procuram ser auto-suficiente o mais rápido possível”.

Vindos da Europa, especialmente da Alemanha, Rússia, Polônia, este grupo de judeus são denominados de ashkenazes e de fala ídiche, e um outro grupo originário da região mediterrânea como no norte da África, Península Ibérica e Oriente Médio, são denominados de sefaraditas e de fala Ladina.

Apesar da atração urbana, a colonização agrícola judaica na Argentina teve êxito e proporcionou o surgimento de um grupo que identificava como “Los gaúchos judíos”.

Segundo Póvoa (2001), entre 1881 e 1882, a instituição A.I.U - *Alliance Israelite Universalle*, com a finalidade de apoiar as imigrações da Rússia e do Leste Europeu para a Argentina, encaminhou um relativo apoio e divulgando sobre a nova terra e as ações políticas para a permanência desse povo na sua nova “Terra” e criando raízes com o lugar.

Houve uma preocupação em criar comitês para o desenvolvimento e progresso dos israelitas em regiões que oferecessem oportunidades, sociais, religiosas e culturais. Assim

como manteve um papel fundamental na orientação destes judeus na imigração organizada para Argentina e Estados Unidos, pois ambos eram no momento países que apresentavam um desenvolvimento considerável nas Américas

Segundo Falbel (1984), em 1894, começaram a chegar os primeiros grupos da nova imigração que se organizou na Rússia, principalmente saído das aldeias e da zona rural, com certa experiência no trabalho da terra. Deste modo, neste mesmo ano, chegaram 286 pessoas que fundaram a Colônia Lucien-Ville, em Basavilbaso na província de Entre Rios. Com essas famílias se encontrava também um representante de um grupo de judeus oriundos da Lituânia e que deveria seguir logo depois à Argentina para se estabelecer em Moisés Ville. Seu nome era Noach Kaciovich e era a pessoa indicada, devido ao respeito que inspirava, para exercer uma posição de liderança no incremento à colonização de judeus vindos do seu lugar de origem.

Com essa finalidade, ele viajou inúmeras vezes para a Europa conseguindo trazer grupos colonizadores formados com um elemento humano de primeira qualidade para o trabalho agrícola estabelecendo-se na região próxima a Moisés Ville, que com vários colonos passa de 91 famílias em 1896 a 250 famílias em 1902. Neste meio tempo, foram fundadas colônias em outras regiões da Argentina, sob a orientação e ajuda direta da J.C.A . Até o ano de 1925, aproximadamente, a J.C.A continuará criando novas colônias, desenvolvendo paralelamente um trabalho social que permitirá estabelecer uma rede escolar para as crianças dos colonos, bibliotecas, sinagogas, clubes e organizações de juventude dando assim a possibilidade aos colonos de ter uma atividade cultural significativa na língua ídiche e em espanhol.

A agropecuária constituiu-se na principal atividade econômica das colônias, mas de início muitos exerciam, para poderem sobreviver, o trabalho remunerado como assalariado dos

fazendeiros, seja em trabalho da terra ou como profissionais especializados em várias manufaturas.

As colônias agrícolas na Argentina, desde o início, tinham um planejamento de unidades agrícolas familiares que variavam de 30 até 100 hectares dependendo de sua localização, composição humana e tipo de cultura adotada. Porém o seu sucesso se deve, em primeiro lugar à adoção do cooperativismo que foi introduzido desde os primórdios da colonização judaica, a começar na Sociedade Agrícola Lucien-Ville em Basavilbaso, fundada, fundada em 1904 e La Mutua Agrícola, de Moisés Ville, fundada em 1908, e outras mais.

Em 1925 constituiu-se a Freaternidad Agraria, que reunia 23 cooperativas agrícolas existentes nas colônias judias argentinas e não é de surpreender que dez anos mais tarde em mais de 20 colônias da J.C.A se cultivava aproximadamente 650.000 hectares de terra, e que representava cerca de 2% do total das terras cultivadas na Argentina.

Portanto a colonização agrícola judaica na Argentina conseguiu desse modo sobreviver, conseguiu deste modo sobreviver, apesar da atração que a vida urbana exercia e naturalmente levava muitos a abandonar o campo que sempre exigiu sacrifícios daqueles que se dispunham à colonização, como podemos constatar pela leitura do clássico de Alberto Gerchunoff, “Los gaúchos judíos”.

Para Póvoa (2001), a contribuição judaica à Argentina foi significativa, pois além de se manifestar na organização cooperativa ela introduziu cultivos que até então eram desconhecidos naquele país, tais como o girassol e a alfafa, que devido ao seu sucesso passaram a ser cultivadas em larga escala. Também as cooperativas introduziram a industrialização dos produtos agropecuários, tais a manteiga e outros derivados do leite, com o devido respaldo financeiro de instituições bancárias

que se foram criando com o tempo, entre elas o Banco Comercial Israelita, cuja central se encontrava em Rosário.

2 – A imigração organizada para o Brasil

Segundo Falbel (1984), a mesma J.C.A. , e também pelos mesmos motivos, iniciou uma colonização agrícola judaica no sul do Brasil, no Estado do Rio Grande do Sul, em uma distância de tempo de 10 anos aproximadamente a da iniciada da Argentina. É preciso dizer que para o imigrante europeu daquela época, o Brasil era menos conhecido do que a Argentina e não despertava tanto interesse e tanta atração quanto aquele país. O governo brasileiro, ao contrário do argentino, não se dispôs a uma atividade propagandista para atrair o elemento judeus da Europa à colonização agrícola. Portanto, o projeto de colonização da J.C.A, no Rio Grande do Sul ficou em boa parte sob sua própria responsabilidade. Mesmo a comunidade judia local ou a brasileira não teve, a partir de 1904 quando chegaram as primeiras famílias, qualquer participação significativa ao projeto, a não ser os poucos privilégios concedidos pelo governo do Estado.

Algum registro da época afirma que a J.C.A adquiriu de início cerca de 5.767 hectares de terra em Pinhal, na região de Santa Maria, distante a 25 km daquela cidade. Da Argentina viria o representante da J.C.A, Dr. Eusébio Lapine, engenheiro, que desde 1903 prepararia as condições materiais para o recebimento das 38 famílias vindas da Bessarábia, pertencente à Rússia e que chegaram no ano seguinte à primeira colônia denominada Phillipson.

Os novos imigrantes recém-chegados ao Brasil, apoiados pelo programa não estavam acostumados às difíceis condições geográficas das terras tropicais. Apesar da fertilidade do terreno, a grande e densas florestas constituíram um sério obstáculo na

formação e desenvolvimento da colônia. A terra adquirida, de modo geral, não se prestava à agricultura.

Em 1856, morreu o Barão Hirsch deixando toda sua fortuna para os programas de expansão judaica na Argentina e no Brasil. Em 1901, a J.C.A começou a estudar a expansão para as outras localidades do Sul do Brasil e a analisar as condições do Estado do Rio Grande do Sul. Este foi o primeiro estado do território brasileiro a receber uma leva de imigrantes askenazes. Um fato relevante também para afixação destes judeus no estado do Rio Grande do Sul, e que o próprio Estado era tolerante com as diversidades religiosas (muitos foram perseguidos em seus países de origem pelo fato de praticarem o judaísmo).

O líder do Partido Republicano Rio-Grandense, Júlio de Castilhos, acreditava que a garantia de liberdade religiosa promovia uma imigração espontânea e necessária, em um Estado de base científica, no qual a religião não possuía nenhum papel político ou social relevante.

Para Póvoa (2001), essa liberdade religiosa de fato atraía muitos imigrantes de diferentes regiões do mundo, onde a diversidade étnico-linguística e a diversidade cultural e religiosa eram toleradas do governo brasileiro que se beneficiava não só com os judeus, mas de povos que são singulares em sua etnia e religião.

Entre os anos de 1904 a 1924, a J.C.A formou uma outra colônia agrícola além da Phillipson, a colônia Quatro Irmãos. Esta concepção de que os judeus são voltados para as finanças foi desmistificada quando os próprios colonos aprimoraram os plantios e também se entrosaram com os povos do sul do continente americano.

Muitos comprometeram suas vidas com o Brasil, dedicando-se o máximo para se tornarem brasileiros, e nesta nação, construírem o seu futuro, sem abandonarem a identidade,

e quem sabe, um dia retornar a “futura Israel”, para viverem seus últimos dias de vida.

A J.C.A chamou a atenção dos governantes brasileiros para a questão da imigração judaica, pela primeira vez desde a inquisição. Isso se deu por diversas razões. Primeiro, a associação gozava de apoio do diplomático governo britânico, comprometido em assegurar que a comunidade judaica russa que emigrava se fixasse em um Estado livre e “democrático”.

Quadro I Imigração Judaica para o Brasil, por País de Origem – de
1923 a 1934

País	1923	1926	1927	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934
Polônia	802	1.009	1.095	1.290	2.765	1.168	753	931	1.920	1.746
Alemanha	0	0	0	0	0	0	0	0	363	835
Rússia	225	283	286	315	0	0	0	0	0	0
Lituânia	0	0	0	151	60	07	0	0	0	0
Romênia	220	283	571	43	58	0	135	0	210	292
*Outros	0	0	0	0	0	0	0	0	824	921
Total	1.690	3.154	3.175	3.167	4.874	3.558	1.985	2.049	3.317	3.794

Fonte: LESSER, J. 1995: 64.

Nota da Fonte: As discrepâncias nos totais podem ser atribuídas as diferentes fontes.

*Refere-se aos judeus da Bulgária, Bélgica, Holanda, Iugoslávia, Ucrânia e Hungria.

De fato, era obrigação do governo brasileiro patrocinar toda e qualquer operação econômica e financeira que estes colonos fizessem, pois isso constava de acordo assinado entre o governo brasileiro e a J.C.A. Em troca, os investidores ingleses (judeus)

investiam grandes “sifras” na economia brasileira, incentivando os outros judeus a compartilharem do mercado brasileiro no exterior.

A imigração judaica beneficiou-se com as favoráveis condições no pós-primeira Guerra Mundial, melhorando em primeiro plano, e em grande parte, a situação econômica e social dos refugiados do período anterior à guerra, que escaparam da opressão anti-semita reinava nos Estados de Extrema Direita na Europa.

Falbel (1984), afirma que os judeus se espalharam pelo mundo por meios de programas de imigração e países com tradições que desconheciam a cultura judaica, adotaram-nos como filhos da terra. No ano de 1933, por exemplo, imigraram cerca de 94.000 para os Estados Unidos, 21.000 para a Argentina, 20.000 para o Brasil e 8.000 para a República Sul-Africana. O México, Canadá e Suíça concentraram uma população de 6.000 habitantes. Até a China recebeu refugiados que somaram cerca de 15.000 judeus russos – (J.C.A. – rapport, Paris, 1946, apud FABEL: 1984).

Após os primeiros anos de estadia, os imigrantes se desiludiram por falta da atenção dos governantes do Brasil, em específico o do Rio Grande do Sul, que não seguia a risco o trato feito com a J.C.A. A aspiração por uma vida mais confortável e o desejo de atingir uma melhor posição econômica levou os colonos agrícolas a desenvolverem um pequeno comércio nas vilas adjacentes e ou abandonarem as atividades campesinas, instalando-se em cidades próximas como Porto Alegre, e nas cidades de Santa Maria,, Uruguaiana, Erechim, Pelotas e Passo Fundo.

Para Póvoa (2001), ao contrário das colônias instaladas na Argentina, os judeus no Brasil não tiveram a mesma sorte quanto aos investimentos aplicados e investidos, o que comprometeu o

sucesso de permanecerem com as colônias. Na Argentina Moisés Ville ainda permanece judaica e produtiva.

Em Santa Maria – RS, localizava-se a mais importante e principal colônia agrícola judaica promovida pela J.C.A no Brasil, para atender um maior volume de imigrantes judeus procedentes da Europa, Argentina e do Uruguai. A colônia Phillipson disponha de melhores e mais investimentos do setor agrícola no sul, tanto é que foi a primeira a plantar trigo e fumo em escala maior, comercializando com a cidade de Porto Alegre e com o Estado de São Paulo. Nesta cidade, a J.C.A adquiriu cerca de 5.767 hectares de terra, a uma distância de 25 km do próprio município sede – Santa Maria.

Já, no município de Passo Fundo, também no Rio Grande do Sul, a Colônia Quatro Irmãos, com uma extensão de 93.850 hectares, assim como a Phillipson, possuía os preparativos para a o recebimento dos novos imigrantes oriundos da Europa, e que iniciaram os trabalhos agrícolas com toda a infra-estrutura por volta de 1911.

Para Póvoa (2001), quando os imigrantes chegaram da Bessarábia (a atual Moldávia), encontraram os lotes já divididos e as moradias construídas, alguns colonos vieram da Argentina para iniciar os trabalhos, e garantir que estes ficassem e compartilhassem da terra.

Em outras regiões, a J.C.A assumia as despesas de viagens e distribuía a cada colono cerca de 25 a 30 hectares de terra, além de uma moradia, galpão, instrumentos agrícolas, animais como: 2 juntas de bois, 2 vacas, 1 cavala e um auxílio monetário variável de acordo com o número de pessoas da família, durante o período em que não podiam ser auto-suficientes. Apesar do sucesso destas colônias que passaram a se modelos, elas não ficaram livres da bandidagem, que assolava o sul do Brasil, pois poderia o governo apoiar os imigrantes e descartar os nativos? Com isto, mudou-se

para as s cidades próximas das áreas de colônias. Mesmo assim, a J.C.A persistiu com a imigração agrícola renovando projetos e formando novos núcleos,

Mas, em 1924, o Rabino Isaías Raffalovitch, da cidade do Rio De Janeiro, constatou que a colônia Phillipson estava convertida quase num asila de velhos apesar de os primeiros colonos já haverem liquidado seus débitos com a J.C.A e a terra ter-se constituído sua propriedade.

A colônia Quatro Irmãos foi uma experiência mais bem sucedida. Nessa área, os colonos já demonstraram tendência melhor de adaptação para uma vida social judaica. Porém, devido ao sistema tutelar burocrato-filantrópico da direção da J.C.A, impróprio para o desenvolvimento de empresa dessa natureza, e por falta de estímulo, os colonos de Quatro – Irmãos também começaram a emigrar para a cidade, antes de conseguirem formar uma camada de verdadeiros agricultores. As chácaras foram, em sua maioria, arrendadas a colonos não judeus, para cultivá-las. Em 1935, viviam, segundo os relatórios da J.C.A, 104 famílias israelitas nas colônias abrangendo 464 pessoas no meio de uma população não judaica de 419 famílias com 2,257 almas. Talvez algumas dezenas de famílias se arraigam no lugar, onde permanecem como testemunhas de uma malfadada empresa até os fins do século XX.

Segundo Póvoa (2001), em 1925, também houve uma inserção da imigração de judeus da União Soviética para o interior de São Paulo, em Nova Odessa. Os cônsules em Riga, Danzig, Paris, Moscou Varsóvia e Galatz receberam ordens do ministro das relações exteriores para que fossem concedidos vistos aos possuidores de passaportes russos patrocinados pela J.C.A, a despeito de uma ordem especial para que fossem negados vistos para os russos.

No ano de 1935, a J.C.A, fez a aquisição de 2.000 hectares de terra em Rezende (150 km da cidade do Rio de Janeiro), com a finalidade de ali fundar uma terceira colônia no Brasil, com refugiados da Alemanha nazista. Nessa colônia, onde já existiam agricultores, em 1940 havia unicamente 12 famílias na área.

Os anos posteriores a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) são realmente considerados da nova coletividade judaica no Brasil, como a época de intensas atividades organizações em todo os setores.

Na cidade do Rio de Janeiro, onde existiam desde os primeiros anos do século XX, aglomerações filantrópicas e congregações religiosas improvisadas, também se iniciou o progresso e o desenvolvimento da vida coletiva. Grande impulso para isto, sem dúvida foi a necessidade de se organizar comitês de auxílio em prol dos parentes e, em geral dos judeus vítimas da guerra do além-mar. Após algumas coletas esporádicas, em fevereiro de 1916, foi fundado um escritório central de socorro às vítimas da guerra, no qual estavam representadas as diversas sociedades judaicas então existentes no Rio de Janeiro. A pedido do comitê central, foram organizados em São Paulo e outras localidades menores do Brasil, comitês semelhantes que remetiam as contribuições ao Rio de Janeiro. Nesta cidade também se fundou a Sociedade Israelita Brasileira – 1920, a primeira instituição importante no Brasil para o amparo aos imigrantes, a qual não só recebia os novos imigrantes e cuidava de sua instalação e vida econômica, mas os protegia, especialmente as mulheres e moças, para não caírem nas mãos dos *tmeim* (iníquos), os mercadores do mercado que buscavam suas vítimas entre os desprotegidos recém-imigrados.

Segundo Póvoa (2001), em 1916, se encontrava funcionando, no Rio de Janeiro, a primeira instituição cultural, a Biblioteca *Scholem Aleichem* e a organização sionista *Tiferet*

Sion. Uma lista geral das instituições que existiam naquele tempo no Rio de Janeiro encontra-se ao final da entusiástica missiva que os judeus brasileiros entregaram ao Ministro Britânico no Brasil, em novembro de 1917, após terem recebido telegrama de Socolov e Weitzman sobre a histórica Declaração *Balfour* (favorável ao Sionismo). Além dos nomes de representantes de vários estados do Brasil, encontraram-se ali igualmente as assinaturas em nome das seguintes instituições da então Capital Federal: *Tiferet Sion*, Comitê de Organização do Primeiro Encontro Judaico no Brasil, Caixa de Empréstimos, Comitê em Prol das Vítimas da Guerra, *Bêit Yaakov*, *Mahzikei Hadas*, Biblioteca *Scholem Aleichem*, *Adas Israel*, *Ezras Israel* e Sociedade dos Israelitas Sírios.

Também em São Paulo, a primeira cidade em importância do Brasil, começa-se a notar movimentação social. Os artesões entre os imigrantes da leva de após-guerra, em sua maioria, encaminharam-se para essa cidade, onde já se notava grande potencial industrial.

Póvoa (2001), cita que muitos dentre eles realmente se tornaram, de pois prósperos fabricantes nos ramos têxteis, confecções, móveis e outros. A maior parte, porém se dedicou ao comércio ambulante e, com isso, uniformizou-se quase a variada composição profissional dos imigrantes. Com exceção de um pequeno número, que continuou no artesanato ou progrediu, instalando suas pequenas fábricas, o comércio se tornou a ocupação habitual do imigrante judeu. Paralelamente ao desenvolvimento comercial e industrial, também progredida a vida das instituições sociais, com variadas finalidades; a coletividade judaica, apesar de ser numericamente menor do eu a do Rio de Janeiro, era melhor organizada em São Paulo.

Em 1917, encontrava-se funcionando em São Paulo uma Comunidade Israelita (fundada em 1912), uma Sociedade Beneficente Feminina, com 120 associados (fundada em 1915),

uma instituição Beneficente Ezra (fundada em 1915), uma Biblioteca Judaica, um centro Sionista “*Ahavas Sion*”, um grupo Filo-dramático, que representou várias peças teatrais, e um Comitê de Auxílio às Vítimas da Guerra, composto em 1916, de representantes de todas as instituições acima mencionadas.

Em 31 de dezembro de 1916, foi lançada a pedra fundamental, em São Paulo, pela primeira vez no Brasil, de um importante Templo. Segundo Falbel (1984) e Lesser (1995), a pequena casa de preces que, aliás, já funcionava em prédio próprio, e as várias congregações religiosas improvisadas, não mais comportavam, o grande número de fies. À cerimônia de lançamento da pedra fundamental, vieram vários convidados e de acordo com as reportagens da imprensa da época, houve um discurso de saudação, inclusive de um orador não-judeu (*goy*).

Mesmo nas cidades vizinhas à São Paulo: Santos, Campinas, Franca e Ribeirão Preto, também surgiram iniciativas para a organização de instituições sociais embora em menor escala.

Segundo Póvoa (2001), entre os anos de 1920 e 1930, quando a leva imigratória aumentou consideravelmente no país e possibilitou a que novas comunidades se formassem em várias cidades do Brasil. Chegaram aqui judeus de todas as categorias sociais e filiações partidárias. E devido a essas correntes multicores, a vida social judaica, no Brasil, começou a se evidenciar com os matizes características das terras de origem. Novas sedes são erigidas para sinagogas, instituições educacionais e de assistência social, bibliotecas, clubes juvenis, jornais e publicações periódicas são instituídos para enriquecer o patrimônio espiritual da coletividade a cristalizar a opinião, a coletividade judaica ainda não chegava a formar uma base firme para uma existência auto-suficiente, que trouxesse consigo novas forças destinadas a fornecer a vida social do judaísmo brasileiro.

A situação política vigente, porém, não o permitiu e o processo de desenvolvimento entrou numa fase de quase estagnação.

De acordo com Póvoa (2001), em 18 de abril de 1938, foi baixado o decreto-lei número 383, que proibiu aos estrangeiros qualquer atividade política, sob pena de deportação, e em 18 de junho de 1939 baixou o Ministério da Justiça a portaria 2.277; exigindo entre outros que os jornais e publicações em língua estrangeiras publicassem, ao lado de cada artigo, a respectiva tradução no vernáculo. Por motivos de ordem técnica, essa exigência só foi parcialmente cumprida pelos jornais israelitas. Mais tarde em 1941, ficou totalmente interdita a publicação em língua estrangeira e os dois diários em iídiche, que então existiam no país, foram fechados para nunca mais reabrirem.

Embora as discriminações afetassem todas as minorias étnicas, a vida social judaica, foi reduzida a simples atividades religiosas e beneficentes, as únicas então permitidas por lei. E nesse período, quando a imprensa israelita se viu amordaçada, foram igualmente proibidas as atividades da Organização Sionista, a mais dinâmica e, ideologicamente, a mais representativa entidade da coletividade judaica. A vida social israelita ficou, conseqüentemente, reduzida à sua expressão mais simples.

Menos atingidos em sua vida social foram os judeus alemães. Tendo começado a fluir no Brasil, em grande número de 1933 em diante, não se misturaram organizacionalmente com seus irmãos provenientes da Europa Oriental, mas organizaram sua própria existência social em bases filantrópicas-religiosas. E essa forma de atividade não estava incluída na proibição legal.

Segundo Póvoa (2001), de modo geral, porém, o ímpeto e o progresso da vida judaica foram repentinamente interrompidos e a coletividade israelita ficou espiritualmente inerte até 1945, véspera da nova constituição de 1946, quando novas tendências

democráticas se manifestaram no país. As leis rígidas foram, então, abrandadas e a vida judaica começou a pulsar novamente no Brasil.

Em 1945, a organização sionista do Brasil renovou as suas atividades em todo o país. Também os grupos não sionistas, que se dedicavam esporadicamente a atividades culturais, foram reanimados. O advento do Estado de Israel, em 1948, com todos os acontecimentos trágicos e jubilosos inerentes ao mesmo, despertou grande entusiasmo na coletividade, e numerosos círculos afastados aproximaram-se da atividade social em prol de *Medinat-Israel*. Em 12 de abril de 1951, o Diário Oficial publicou o decreto governamental que autorizava a instalação de uma Legação Brasileira em Tel Aviv e, em 8 de abril de 1952, o primeiro representante diplomático de Israel e agente deste governo, apresentou suas credenciais ao Presidente Getúlio Vargas. Com isso, foram estabelecidas, de modo revigoradas pelo menos psicologicamente, a posição da coletividade judaica no Brasil.

A verdade, porém, é que a grande reanimação na vida comunal dos israelitas no país, por motivo do advento do Estado de Israel, trouxe frutos maduros quase exclusivamente para o ideal sionista. À vida local só indiretamente, e assim mesmo em grau mínimo.

2.1 – Um recorte da J.C.A – A Colônia de Quatros Irmãos

Ao pesquisar no Arquivo Público de Porto Alegre, o historiador Nicanor Letti, descobriu o material sobre imigração judaica, deparando-se com um documento original de julho de 1925, no qual os Drs. David Levi, Jacob Massis e Elie Saltie, representantes da J.C.A, surgiram e ofereceram sua colaboração ao Dr. Borges de Medeiros, Presidente do Estado do Rio Grande

do Sul, para construção de um ramal de rodoviário de Quatro Irmãos a Nonoai, proposta que não foi aceita pelo então dirigente do Estado.

Neste documento, consta o seguinte:

- Na Argentina, a J.C.A instalaram doze colônias alcançaram grande prosperidade. Além da agricultura, indústria e laticínios, usinas elétricas, o comércio de gêneros alimentício e de gado constituiu sua maior fonte de riqueza. Foram, também criadas cooperativas como Fundo Comunal, Sociedade Cooperativa Israelita, Mútuo Agrícola e outras, que foram consideradas pelo governo argentino como “modelos de socialismo comercial”;

Referindo-se ao Brasil, ou seja, ao Rio Grande do Sul, consta em documento que o primeiro núcleo de colonização judaica em Phillipson, foi estabelecido no ano de 1903. Seis anos depois a J.C.A adquiria a fazenda de Quatro Irmãos, no município de Passo fundo, com área superior a noventa e três mil hectares.

Em 1911, instalaram-se as primeiras trinta e duas famílias que vieram da Bessarábia. No referido documento, é ressaltada a dificuldade de adaptação dos colonos vindos da Europa.

A J.C.A. estabeleceu diversas serrarias mecânicas, criaram atafonas (moinhos manuais e naturais), constituiu uma estrada de rodagem partindo de Erebang em direção a Nonoai. Com cerca de cinquenta quilômetros de extensão, e, autorizada pelo governo do Estado do Rio Grande do Sul, lançou um ramal ferroviário de Erebang a Quatro Irmãos, numa extensão de dezoito quilômetros.

Para Póvoa (2001), a entidade adquiriu uma locomotiva e vinte vagões que de imediato, pôs em tráfego, de comum acordo coma a viação Férrea do Rio Grande do Sul, o transporte dos

produtos agrícolas e industriais da colônia e arredores para outras localidades do estado. A entidade permitiu o arrendamento aos naturais da região, para grandes pastagens de gado.

A J.C.A colocou à venda, em condições favoráveis, quinhentos lotes que foram adquiridos por colonos alemães e italianos.

Em 1986, o único sobrevivente da Colônia Quatro Irmãos, o senhor Jacob Agraniok, que chegou na colônia em 1913, descreveu ao escritor e pesquisador Moysés Eizirik, a vida na colônia: na Rússia, trabalhava com seu pai em plantação agrícola, embora fosse proibido por lei, pois os judeus não podiam possuir nem alugar terras. Por este motivo se dedicavam ao comércio, comprando e vendendo produtivos agrícolas nas feiras. Quando o governo brasileiro ofereceu 50 hectares de terra para quem quisesse emigrar para o Brasil, seu pai dirigiu-se ao Consulado brasileiro e fez sua inscrição, para realizar o sonho de plantar em sua própria terra.

Foram fornecidas quatro passagens a vapor: (o pai, a mãe e os dois filhos). Vieram diretamente para p Rio Grande do Sul, sob a orientação da J.C.A, que desenvolvia um plano de colonização da Quatro Irmãos, onde a família foi morar, pois queria juntar-se aos outros judeus russos,

Além da agricultura, a família do Sr, Agraniok passou a se dedicar à pecuária. Segundo PÓVOA, em 1922, foi o único colono a ganhar um prêmio em Erechim, cidade próxima a colônia, expondo valiosos gados de raça. Sempre premiado com seus touros charoleses e cavalos, tomava no negócio de gado e cavalos na colônia.

Durante a revolução de 1932, quando chimangos (membros do Partido Republicano) e marengos (membros da Aliança Libertadora) combateram no estado, várias colônias foram saqueadas. A J.C.A solicitou a proteção do Governo Federal que

enviou tropas do exército para proteger os colonos e manter a ordem.

O Sr. Agraniok, segundo Eirizik, foi fornecedor de cargas para as tropas federais da região. Nos anos 80, mudou-se para Erechim, por motivos de doença.

Segundo Póvoa (2001), viviam cerca de 60 famílias judias em Erechim até 1986; continuam se dedicando a agricultura, plantando trigo, soja, cevada e outros grãos. Utilizam modernas técnicas, como mecanização da lavoura, emprego de adubos, sementes selecionadas, herbicidas, etc.

A J.C.A foi um sucesso, pois conseguiu tirar milhares de vidas dos *progoms* (aos ataques enfurecidos de eslavos contra os judeus, do qual resultavam saques, incêndios, agressões e mortes) da Rússia e Polônia, dando-lhes uma chance de recomeçar uma nova vida no Rio Grande do Sul, neste imenso país chamado Brasil onde poderiam viver livres como cidadãos.

Considerações finais

Com a imigração judaica da Europa Centro-Oriental para a Argentina e para o Brasil no final do século XIX e início do século XX, iniciou-se um novo tempo tanto para quem estava chegando quanto para quem estava recebendo. As adaptações à nova paisagem, as inusitadas singularidades geográficas, a construção do novo, do território e do lugar, a aceitação das diferentes culturas, da religiosa à lingüística, fez desses imigrantes, prósperos trabalhadores, pois para eles havia uma enorme necessidade de firmar no lugar, de comunicar-se e de florescer na economia e garantir o seu espaço conquistado, assim como a sua sobrevivência.

A organização judaica – Inglesa, fundada pelo Barão Hirsch se encarregaria pela imigração desses judeus, alocando-os

nas Colônias agrícolas construídas no interior da Argentina e do Brasil.

Com o relativo sucesso das implantações das colônias em território argentino e brasileiro, os imigrantes judeus mostraram um incremento econômico das possessões e prosperidade entre os seus membros, pois implantaram culturas agrícolas até então não conhecidas nestes países como o fumo.

Deste modo, os estabelecimentos judaicos implementados transformaram a Argentina e o Brasil em terras mais atraentes para a imigração judaica.

Com a melhora financeira e a necessidade de expansão dos negócios, os judeus migraram para as cidades que se encontravam mais próximas das áreas que produziam e trabalhavam, assim não perdiam o acordo com a terra que os sustentavam. Esse fato ocorreu paulatinamente tanto nos dois territórios imigrados. Com o passar dos anos, foram migrando para outras localidades, até chegarem aos volumosos centros urbanos.

A mobilidade para as grandes cidades e a necessidade de ocuparem-se de um espaço, que fosse determinado e que pudesse ali caracterizar a sua identidade, assim como transformá-lo no “seu lugar”, foi de relevante importância para a sobrevivência da comunidade e de certa forma garantir a continuidade da colônia.

Essa integração entre o judeu e a comunidade adotiva ocorreu sem muitos obstáculos. E interessante notar que, enquanto o judeu procurava se integrar ao seu novo mundo constituía obras tanto institucionais quanto privadas e algumas beneficentes como colaboração para a sociedade que o acolheu.

As gerações destes imigrantes agrícolas, a segunda, a terceira e a quarta geração, agora se fixam em diversos bairros das cidades mais importantes da Argentina e do Brasil, a exemplo

do bairro do Bom Retiro em São Paulo e o “Once” no bairro de Balbanera em Buenos Aires.

O valor dos judeus para a sociedade que o acolheu é algo de suma importância, pois os descendentes desses imigrantes atuam em áreas de elevada tecnologia e conhecimento tanto na Argentina quanto no Brasil e desmistificando o mito de que todo israelita é comerciante e mascate. O judeu desempenha o papel de cidadão argentino ou brasileiro, porém preserva a sua identidade.

Bibliografia

BRANDÃO, C. R. *Identidade & etnia: Construção da pessoa e resistência cultural*. São Paulo, Brasiliense, 1986, 110 p.

CARLOS, A. F. A. *O lugar no/do Mundo*. São Paulo. HUCITEC. 1996. 149 p.

CARNEIRO, M.L.T. *O anti-semitismo na Era Vargas – Fantasmas de uma geração.- 1930 a 1945*. São Paulo, Brasiliense, 1988. 590 p.

CARVALHO. F. M. *Raízes judaicas no Brasil – O arquivo secreto da inquisição*. São Paulo. Nova Arcádia, 1992. 65 p.

CLAVAL. P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis. EDUFSC. 1999, 453 p.

CORDEIRO, H. D. *O que é judaísmo?* São Paulo, Brasiliense, 1998. 311p. (coleção Primeiros Passos)

CORREA NETO, F. *Os judeus: raça ou religião?* Rio de Janeiro, Imago, 1987, 167 p.

EIZIRIK, M. *Imigrantes judeus: Relatos, crônicas e perfis.* Caxias do Sul – Editora da Universidade de Caxias do Sul. 1986, 136 p.

_____, *Aspectos da vida judaica no Rio Grande do Sul.* Caxias do Sul, Editora Universidade Caxias do Sul, 1985, 184 p.

FALBEL, N. *Estudos sobre a comunidade judaica no Brasil.* São Paulo, Federação Israelita do Estado de São Paulo. 1984. 197 p.

GEIGER, P. P. *O povo judeu e o espaço.* Revista Território – Rio de Janeiro, n.5, p. 85-104, jul/ dez. 1998.

LESSER, J. *O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito.* Rio de Janeiro, Imago, 1995. 371 p.

POLIAKOV, L. *Do anti-sionismo ao anti-semitismo.* São Paulo. Editora Perspectiva. 2000. 110 p.

PÓVOA, C. A. *Os judeus em Uberlândia e Uberaba: uma contribuição à Geografia Cultural.* Uberlândia – Instituto de Geografia / Universidade Federal de Uberlândia – IGUFU. 2001; 182 p. (Dissertação de mestrado) - Orientadora: Profa. Dra. Vânia R.F. Vlach.

_____, *Estudo de uma minoria na ex-URSS: o caso dos judeus na Ucrânia.* Belo Horizonte – Instituto de Geociências – IGC – Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG; 1992 75 p. (Monografia) – Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Bueno Amorim Filho.

SANTOS, M. *Metamorfose do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da Geografia*. São Paulo, HUCITEC, 1996; 124 p.

SEREBRENICK, S. & LIPNER, E. *Breve história dos judeus no Brasil*. São Paulo, Biblos. 1990, 151 p.

VELTMAN, H. *A história dos judeus em São Paulo*. São Paulo. Editora Expressão e Cultura. 1996, 142 p.

SZTOMPKA, P. A. *A sociologia da mudança social*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1998. 540 p.



Unidade 2
Expressões da fé na atualidade

A FIGURA DO PADRE CÍCERO ROMÃO BATISTA: MILAGREIRO, RELIGIOSO E POLÍTICO DO SERTÃO NORDESTINO

*Walisson dos Santos Torquato
Anderson Pereira Portugal*

Introdução

A figura do Padre Cícero evoca muitas lembranças vivas por milhares de brasileiros devotos, sobretudo nordestinos, que por várias décadas vêm participando de grandes romarias em Juazeiro do Norte, (Região Metropolitana do Cariri - CE).

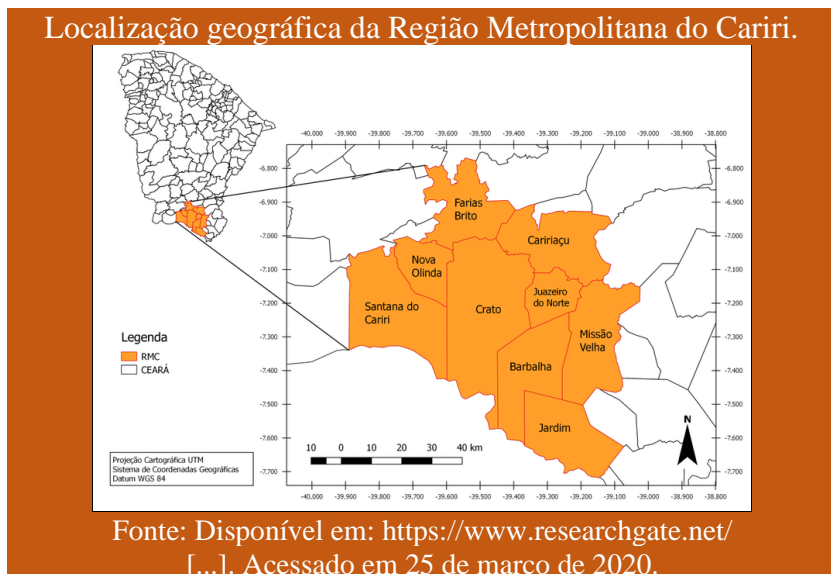
Padre Cícero influenciou na formação territorial regional, assim como na identidade da zona rural do Cariri (CE). Atuou como líder religioso e introduziu algumas das primeiras noções de preservação ambiental na Caatinga. Mas sua atuação foi muito maior, atravessando cidades e zonas desoladas, espalhando “milagres”, influenciando o imaginário coletivo, atuando na política e, por fim, tornando-se uma das figuras mais marcantes do catolicismo popular no Brasil.

Neste estudo, nos aprofundaremos um pouco nesta controversa figura, procurando entender seu papel político e como sua figura influencia as atividades políticas regionais até os dias de hoje.

Para tanto, realizamos revisão de literatura, análise documental, observamos as representações cinematográficas do Padre Cícero e realizamos uma visita nas áreas de influência da devoção a este “mito popular” no início do ano de 2020.

A Região Metropolitana do Cariri surgiu a partir da conurbação⁵² entre os municípios de Juazeiro do Norte, Crato e Barbalha, chamada triângulo CRAJUBAR. Foi criada pela Lei Complementar Estadual nº 78, sancionada em 29 de junho de 2009 por Cid Gomes, então governador do Estado do Ceará (mandato 2007-2011).

Somando-se e estes municípios, foram incluídos os municípios limítrofes de Caririáçu, Farias Brito, Jardim, Missão Velha, Nova Olinda e Santana do Cariri. Tem como área de influência a região sul do Ceará e a região da divisa com os estados de Pernambuco, Paraíba e Piauí (mapa 1).



⁵² Unificação da mancha urbana de duas ou mais cidades, em consequência de seu crescimento (SANTOS; PEIXINHO, 2015, p. 36).

Pe Cícero representou uma das manifestações de messianismo no Brasil. O messianismo é, em termos gerais, a crença na vinda - ou no retorno - de um enviado divino libertador, um messias (*mashiah* em hebraico, *christós* em grego), com poderes e atribuições aplicáveis ao cumprimento da causa de um povo ou um grupo oprimido. Na linguagem cotidiana, costuma-se fazer referência ao messianismo como sendo sinônimo de movimentos ou atitudes movidas por um sentimento de "eleição" ou "chamado" para o cumprimento de uma tarefa emanada do sagrado.

A atuação de Pe. Cícero na região ultrapassou a missão pastoral corriqueira, devido ao surgimento de um milagre, afirmado pelo padre e contestado pela cúpula da Igreja Católica regional, mas que fomentou o movimento popular que ecoa e amplia a devoção em torno deste controverso homem do povo.

O mito do santo popular de origem simples e regional ganhou contornos de identidade marcantes no imaginário popular nordestino e de afirmação política no quadro nacional. O legado de Pe. Cícero se impõe até hoje com fortes impactos no turismo religioso regional, que registra mais de 2 milhões de peregrinos por ano que afluem de todo o Brasil, rumo ao seu santuário. Apenas para comparar e se ter uma noção escalar do fenômeno religioso que estudaremos neste artigo, segundo reportagem realizada pela Revista Exame em março de 2020⁵³, o santuário de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil e principal destino do turismo religioso do país, recebe anualmente 12 milhões de peregrinos e turistas.

⁵³ Disponível em: <https://exame.abril.com.br/negocios/santuario-de-aparecida-esvazia-e-causa-prejuizo-em-toda-a-regiao/>. Acessado em 01/05/2020.

Padre Cícero

Cícero Romão Batista nasceu em Crato (CE), então Vila Real do Crato, no dia 24 de março de 1844, filho de Joaquim Romão Batista, pequeno comerciante, e de Joaquina Vicência Romana, conhecida como dona Quinô (COMBLIN, 2011).

Cícero iniciou seus estudos com 6 anos de idade, sendo ensinado por Rufino de Alcântara Montezuma, tendo sua infância marcada por leituras da vida de São Francisco de Sales. Assim, realizou um voto de castidade aos 12 anos e em 1860 foi matriculado no colégio Padre Inácio de Souza Rolim, localizado em Paraíba, na cidade de Cajazeiras (CARNEIRO, 2008).

Cícero chamava a atenção dos adultos por seu gosto pela oração: a caminho da escola, entrava na igreja matriz para rezar atrasando-se muitas vezes para a aula. Com 4 anos já conhecia o catecismo e com 8 fez a primeira comunhão (COMBLIN, 2011, p. 5).

O pai de Cícero teve uma morte repentina, sendo vítima da cólera-morbo, no ano de 1862. Assim, Cícero foi obrigado a interromper seus estudos e retornar para a casa de sua mãe, já que após a morte de seu pai, problemas financeiros começaram a surgir em sua família (CARNEIRO, 2008).

Segundo este mesmo autor, em 1865, com o auxílio de seu padrinho de crisma, Coronel Antônio Luís Alves Pequeno, ingressou no Seminário da Prainha. Em 1870, foi ordenado e logo após retornou para sua cidade natal, onde ministrou aulas de latim no colégio Padre Ibiapina enquanto não lhe era entregue uma paróquia para administrar. Em 1871, já como padre, Cícero visitou Juazeiro pela primeira vez a convite do professor Simeão Correia de Macedo, onde ouviu as confissões dos populares e realizou uma missa na pequena igreja que não possuía padre ou sacerdote residente.

Em 1872, Pe. Cícero se mudou com sua mãe e suas irmãs para Juazeiro após sonhar com Jesus, que lhe pediu para cuidar daquele povo. Comblin (2001, p. 6) aponta que

[...] Padre Cícero viu o Sagrado Coração de Jesus rodeado pelos 12 apóstolos entrando na sala em que ele mesmo, estava dormindo. Quando Jesus ia começar a falar aos apóstolos, entrou de repente uma multidão de retirantes [...] Jesus voltou para Padre Cícero e ordenou “E você, Padre Cícero, tome conta deles”.

Juazeiro era considerado um sítio patrimônio (terra doada para escravizados), doado pelo padre Pedro Ribeiro, pequena e pacata. Contava com 32 casas de tijolos e 26 de taipas e palhas, que eram habitadas pelos descendentes dos escravizados libertos ali fixados. Como a cidadela era muito pequena, contava apenas com uma escola e uma igreja homenageando Nossa Senhora das Dores (COMBLIN, 2011).

Para iniciar seu trabalho pastoral, Pe. Cícero pedia dízimos após as missas e com a arrecadação começou a realizar melhorias na pequena igreja. Após isso, recrutou as mulheres solteiras para a formação de uma irmandade leiga que seria formada por beatas e estariam sob sua autoridade (CARNEIRO, 2008).

Assim, Pe. Cícero iniciou sua trajetória religiosa em Juazeiro não imaginando os caminhos que ele percorreria e a notoriedade que alcançaria. Após o sonho que decidiu o rumo de sua vida, Pe. Cícero levou como missão cuidar das pessoas mais pobres, tornando-o não só um padre, mas também um líder entre os populares.

Segundo Borges (2013), no dia 6 de março de 1889, durante a realização de uma missa no período da quaresma, após clamar a Deus para amenizar os efeitos da seca, ocorreu a distribuição da hóstia. Neste momento, uma beata conhecida como Maria de Araújo, após receber o “corpo de cristo”, começou a sentir gosto

de sangue na boca e comunicou ao padre, que na mesma hora viu que em contato com a saliva da beata, a hóstia se transformara em sangue. Para não causar situações indesejadas, Pe. Cícero colocou a hóstia da beata Maria em um pano e pediu para a mesma ficar em silêncio. Borges (2013, s/p) diz que

O fenômeno se repetiu várias vezes na Quaresma até o dia em que a Igreja comemora a Ascensão de Cristo. Mesmo assim, Cícero manteve segredo, que durou até o dia em que monsenhor Francisco Rodrigues Monteiro, figura de grande prestígio, chamou o povo do Crato para uma peregrinação ao povoado vizinho de Juazeiro. Na capela, diante de 3 mil atônitos fiéis, mostrou o pano dizendo que o tecido estava impregnado com o sangue de Cristo. Médicos e autoridades foram checar o fenômeno e não encontraram nenhuma explicação natural. Juazeiro rapidamente se tornou um centro de romaria e devoção. De todos os lados, vinham pessoas para ver a beata e adorar o pano manchado de sangue.

Após este fato, Pe. Cícero ganhou notoriedade regional e, por sua vez, a beata Maria foi esquecida. Após sua morte, seu tumulo foi violado e seus restos mortais roubados. A cidade de Juazeiro do Norte se transformou quando passou a ser vista de uma forma mística, tornando-se palco para crescentes e constantes romarias (SILVA, 2013).

Após este fato, a imprensa começou a divulgar o mesmo como milagre divino, chegando a atenção do bispo Dom Joaquim José Vieira, o qual não recebeu a notícia muito bem. Ao saber do ocorrido, se dirigiu a Juazeiro do Norte para verificar, montando assim uma comissão composta por dois sacerdotes que por sua vez confirmaram o fato. Porém, desagradado, o bispo montou outra comissão, desta vez negando o milagre. Isto ocasionou o cancelamento da ordenação de Pe. Cícero (CARNEIRO, 2008).

Antes mesmo do ocorrido, Pe. Cícero foi responsável por grandes transformações no município de Juazeiro do Norte, o que o tornou uma figura notável. Vários representantes da elite agrária do Cariri e outros padres prestaram apoio ao sacerdote. Porém, após pressões de outras entidades católicas, tiveram que se retratar publicamente (SILVA, 2013).

Com isso, Pe. Cícero deixou de ser padre e começou a ser chamado de “padrinho” Ciço, pois mesmo com a ordenação cancelada, as romarias se intensificaram. Ele continuou a realizar orações e a ajudar a todos, não só espiritualmente, mas também economicamente e, assim, foi conquistando o apreço de toda a população que passou a considerá-lo um homem santo, um profeta (BORGES, 2013).

Para uma parte das elites locais, a capacidade de Pe. Cícero de transitar entre as classes sociais e sua grande participação nos fazeres do município (como a sua emancipação), tornou “Padim” Ciço o maior coronel do Cariri. Silva (2013, p. 184) escreveu:

Figura bastante controversa em razão do seu trânsito livre entre as diferentes classes sociais, o Padre Cícero é visto por uns como sendo o “padinho”, uma figura carismática que costumava chamar os romeiros e os habitantes da Cidade de Juazeiro do Norte de “amiguinhos”, homem de gestos simples que se fez santo. Já outros o veem como uma figura estritamente política, com atitudes e alianças que o caracterizariam como um Coronel, ligado às oligarquias fundiárias do Estado do Ceará.

Desta maneira, a trajetória religiosa de um homem o levou a assumir importante papel político em escala regional.

A personalidade política

Segundo Borges (2013), o ingresso formal do Pe. Cícero na política se deu após a proibição de exercer suas funções eclesiásticas. Com o apoio da população, foi nomeado pelo governador o primeiro prefeito de Juazeiro do Norte, ficando no cargo por 12 anos. Carneiro (2008), por sua vez, afirmou que um de seus feitos foi a emancipação do município em 1911, também sendo eleito vice-governador do Ceará, acumulando cargo com a prefeitura. Borges (2013, s/p) escreveu:

Segundo o que corria à época, padre Cícero era oficialmente o prefeito, porém, quem de fato administrava Juazeiro era o doutor Floro Bartolomeu da Costa, espécie de eminência política do religioso. Em 1914, a Assembleia Legislativa do Ceará reuniu-se e, por maioria, reconheceu padre Cícero como 1º vice-governador do estado. Também foi eleito deputado federal. Ele não assumiu esses cargos “para não abandonar os fiéis”.

Entre 1913 e 1914, Pe. Cícero foi figura central de um movimento extremamente violento, provocado pelo presidente do Ceará, Franco Rabelo, que para atingir Pe. Cícero como figura política, iniciou um movimento para acabar com o fanatismo religioso que acercava Juazeiro do Norte. Esse movimento ficou conhecido como “Sedição de Juazeiro” (BORGES, 2013, s/p).

De forma mais completa, Borges (2013, s/p) também afirma:

[...] entrou em rota de colisão com o padre, exonerando-o do cargo de prefeito. Tropas enviadas por Rabelo ao Crato tentaram invadir Juazeiro do Norte, em combates que duraram um mês. Mas Juazeiro resistiu com uma força composta por beatos e cangaceiros fiéis a Cícero, comandadas por Floro Bartolomeu.

Segundo Carneiro (2008), esse embate ocorreu entre as oligarquias cearenses e o governo federal que exerciam poder sobre a política estadual. Essa interferência se deu como parte da “política da salvação” que foi estabelecida pelo governo do presidente Hermes da Fonseca, que tinha como objetivo conter os opositores do governo. Carneiro (2008) diz:

Sobre sua participação nesse movimento, padre Cícero afirmou que a chefia coube ao dr. Floro Bartolomeu da Costa, seu grande amigo. Com a vitória dos revoltosos e a consequente deposição de Franco Rabelo, padre Cícero reassumiu o cargo de prefeito de Juazeiro, do qual havia sido afastado pelo governo deposto, e seu prestígio cresceu. Até então, sua casa, que era visitada apenas porromeiros, passou a ser procurada também por políticos e autoridades diversas.

Além de exercer papel de prefeito e vice-governador, Pe. Cícero também foi Deputado Federal, representando o estado do Ceará no Rio de Janeiro, então capital da Federação. No Rio de Janeiro, realizou a primeira exposição com obras diversas de artistas de Juazeiro do Norte (CARNEIRO, 2008).

Foi durante esta exposição que o mesmo conheceu Virgulino Ferreira da Silva, popularmente chamado de Lampião, começando a surgir rumores de que Pe. Cícero estaria apadrinhado Lampião, o mais célebre bandoleiro das terras nordestinas. Boatos davam conta de que em 1926, Lampião receberia a patente de Capitão das mãos de entidades federais supostamente para combater a Coluna Prestes (BORGES, 2013).

Tal fato nos mostra o poder de influência de Pe. Cícero. Aparentemente, de um lado Lampião ficaria feliz recebendo a alta patente Capitão e, de outro lado, Pe. Cícero passaria a ter um poder ainda maior de dominação política, podendo contar com o apoio de um bravo grupo armado. Na época, Lampião contava

com o apoio de vários cangaceiros e fazendeiros que lhe forneciam armas e alimentos.

Porém, há controvérsias. Há quem diga que a conversa entre Lampião e Padre Cícero foi para que Lampião largasse o cangaço e que a patente tão prometida teria sido feita por Floro Bartolomeu. Segundo Carneiro (2008):

Essa patente havia sido prometida por Floro Bartolomeu, então deputado federal, que havia convidado Lampião a ir a Juazeiro para ingressar no Batalhão Patriótico para lutar contra a Coluna Prestes. Com a morte de Floro Bartolomeu e a insistência de Lampião em receber a honraria, Benjamim Abraão, um dos secretários de padre Cícero, convenceu Pedro de Albuquerque Uchoa, único funcionário público federal residente em Juazeiro, a assinar um documento por eles mesmos forjado, concedendo a patente.

A vida política de Pe. Cícero pode ser considerada conturbada, tendo ele passado por embates e confrontos considerados sangrentos, mas que causou grande transformação no município de Juazeiro do Norte, onde mesmo depois de sua morte, segue aclamado e respeitado como homem santo. As fontes consultadas nos indicam que Pe. Cícero conseguiu integrar o bando de Lampião à polícia e ao Exército Brasileiro no Batalhão Patriótico de Juazeiro do Norte⁵⁴ para combater a Coluna Preste. Lampião, por fim, acabou ganhando a patente de Capitão do Batalhão.

⁵⁴ O avanço das tropas de Carlos Prestes no Nordeste durante o Golpe de 1930 resultou no surgimento de diversas milícias "legais", apoiadas pelo governo e suas autoridades, para barrar a rebelião. Em Juazeiro do Norte, surgiu o "Batalhão Patriótico de Juazeiro do Norte", organizado pelo deputado Floro Bartholomeu e por Padre Cícero, para barrar as incursões de Prestes (GRUNSPAN, 2006, p. 99-100).

O poder e a fé para além dos limites de Juazeiro

A fé em Padre Cícero espalhou-se por todo o Brasil, indo, portanto, para além de Juazeiro do Norte. O homem do povo tornado santo pela fé propagada pelo catolicismo popular esbarra na igreja oficial, que ainda hoje possui correntes que contestam a credibilidade do santo popular. Cidades como Cachoeira Dourada (MG)⁵⁵ possuem muitos devotos do padre, de forma que para agradá-los, o poder público local instalou uma imagem de Pe. Cícero na praça da Igreja.

No Nordeste, nas várias cidades do interior, é possível ver a devoção do povo sertanejo em cidades como Boca da Mata (AL). Muito frequentemente estátuas de Pe. Cícero são instaladas em praças e, junto a elas, registram-se atos de devoção dos moradores. Na cidade ocorre, tradicionalmente, todo dia 20 de julho, uma missa com uma procissão pelas principais ruas da cidade em louvor ao Pe. Cícero. Romeiros de diversos recantos próximos à cidade se dirigem para o pequeno município para participarem dos atos de devoção ao santo popular, nos mesmos moldes do que ocorre em Juazeiro do Norte. A população da cidade e seus visitantes se vestem de preto, da mesma forma que Pe. Cícero. De pés descalços, seguem a procissão. Segundo os próprios moradores em depoimentos durante a coleta de dados em campo, essa é uma forma de penitência a Pe. Cícero para que ele lhes traga cura, interceda por pecadores ou atenda a pedidos e promessas. Durante muitas horas os romeiros participam de celebrações, agradecem por suas bênçãos alcançadas, entoam louvores, participam de procissões, oram, pagam promessas e renovam a fé.

⁵⁵ Foram realizados trabalhos de campo na cidade entre os meses de Dezembro de 2019 e Janeiro de 2020.

Em matéria⁵⁶ do portal Gazeta Web, do Portal G1, foi entrevistado o Prefeito do município de Boca da Mata, o senhor José Tenório. Segundo ele, o município de Boca da Mta é considerado a “Juazeiro do Norte de Alagoas”. De acordo com a matéria citada, a festa religiosa conta com cerca de 15 mil pessoas entre visitantes e residentes que prestigiaram ativamente as celebrações.

Interessante observar que o mito popular, tão criticado no passado, agora é (pelo menos em parte) respeitado pela própria Igreja oficial. Prova disso é que no último ano a missa celebrada no dia de louvou a Pe. Cícero em Boca da Mata foi comandada pelo bispo de Penedo/AL, Dom Valério Brêda, e pelo padre Nivaldo, da Paróquia de Santa Rita de Cássia. Boca da Mata é tão parecida com Juazeiro nos seus atos de devoção e fé a Padre Cícero que as autoridades locais tornaram o dia 20 de julho um feriado municipal.

Do ponto de vista econômico, é importante refletir sobre o impacto da fé popular na economia regional. O turismo e o comércio são atividades movimentadas de forma muito significativa em épocas de grande devoção: os hotéis aumentam suas taxas de ocupação, os restaurantes vendem para mais clientes, assim como as lojinhas especializadas em lembranças e objetos de uso religioso. Com isso, a fé movimenta altas somas financeiras nos circuitos locais da economia, proporcionando mais lucros para pequenos empresários, maior oferta de postos de trabalho (ainda que temporários) e maior arrecadação de impostos.

O Brasil, país grande e diverso, não tem somente Pe. Cícero como santo popular. Outros santos (oficiais e não oficiais) canalizam as emoções que se expressam no campo religioso das

⁵⁶ Assessoria, 2009. Disponível em: <<http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia-old.php?c=181194&e=>>.

identidades regionais. Apesar disso, o processo de ampliação da fé em Pe. Cícero é notável no país. A sua participação ativa em conflitos político-partidários sangrentos, e sua condenação religiosa pela igreja são fatores que interferem negativamente na formação de uma corrente mais robusta de fé em Pe. Cícero. Além disso, o caráter regional da mobilização popular em torno dele atribui ao padre um caráter bem particular de protetor do povo nordestino (SANCHIS, 2007).

Padre Cícero também exerceu grande influência no município de Juazeiro do Norte, que passou por um considerável crescimento populacional e intensa urbanização. Na ocorrência das romarias, os romeiros optavam por se hospedar no município para participar de celebrações e pagar promessas. Com isso, a rede local de serviços e comércio se ampliou, e hoje, também por causa dele, mas não somente, Juazeiro do Norte é uma das cidades médias de maior importância do Brasil (SILVA, 2013).

Sua figura é citada em outras religiões, como no Espiritismo (Kardecismo), Umbanda e Jurema Sagrada. Há relatos de curas milagrosas atribuídas ao Pe. Cícero e em muitos altares de umbanda, a imagem do padre marca presença ao lado de imagens de outros santos como Nossa Senhora Aparecida, São Jorge, São Sebastião, Santa Bárbara, Jesus Cristo e muitos outros (SANCHIS, 2007).

Por conta de tudo isso é que Araújo (2005, p.29, apud Silva, 2013) afirmou que “o Padre Cícero contribuiu para a formação e expansão da cidade do Juazeiro e redefiniu a geografia da Região, ao projetar Juazeiro enquanto importante centro de cultura e religiosidade popular”.

Para concluir

Com a realização deste estudo foi possível perceber que o Pe. Cícero é uma referência nordestina, de fato responsável por transformações culturais, sociais, políticas e econômicas. Mas a imagem criada para ele pelas pessoas ao longo do tempo também contribuiu para a formação socioespacial de cidades como Juazeiro do Norte e sua área de influência.

Sua chegada por acaso no até então distrito de Crato foi de extrema importância para que houvesse um maior desenvolvimento do local, já que o distrito começou a desempenhar uma função social e cultural polarizante.

Após um suposto milagre ocorrido durante uma missa de quaresma, Pe. Cícero tornou-se conhecido, admirado, temido e odiado por pessoas que na época já o colocavam como uma figura contaditoriamente louvada por muitos, e rechaçada por outros vários.

Por conta disso, foi influenciado pela população e por amigos a ingressar na carreira política, sendo nomeado pelo governador do Ceará como prefeito do município de Juazeiro do Norte, onde sua figura influi até os dias de hoje na política regional. Pelas suas ações, o município se emancipou e se projetou, tanto economicamente, quanto demograficamente, sendo ainda palco para grandes romarias e manifestações religiosas.

Referências

BORGES, José Paulo. *Padre Cícero, entre a política e a religião*. 2013. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/padre-Cícero-entre-a-politica-e-a-religiao/>>. Acesso em: 10 jun. 2019.

CARNEIRO, Alan. *CÍCERO, Padre*. 2008. Disponível em: <<https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/C%C3%8DCERO,%20Padre.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 2019.

COMBLIN, J. *Padre Cícero de Juazeiro*. São Paulo: Paulus, 2011.

GAZETA.COM NOTÍCIAS. *Festa de Padre Cícero leva romeiros a Boca da Mata*. Disponível em: <http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia-old.php?c=181194&e=> Acesso em: 5 dez. 2019.

SANCHIS, Pierre. *DESPONTA NOVO ATOR NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO? O PADRE CÍCERO ROMÃO*.

SANTOS, A. E.; PEIXINHO, D. M. *Processo de Conurbação: elementos espaciais do fenômeno em área não metropolitana*. Estudos Geográficos, Rio Claro, 13(1): 35-52, jan./jun. 2015. Disponível em: <<http://www.periodicos.rc.biblioteca.unesp.br/index.php/estge>>.

SILVA, Judson Jorge da. *O olhar de Padre Cícero sobre as relações sociedade natureza e sua importância na formação de núcleos rurais no Cariri cearense*. 2013.

DAR-RECEBER-RETRIBUIR: UMA ANÁLISE DA RELAÇÃO ENTRE SANTO E DEVOTO

Mara Bontempo Reis

Introdução

O campo religioso brasileiro é diversificado e composto por inúmeras religiões. No que se refere ao Catolicismo, de acordo com o último Censo/2010, representa 64,63% da população brasileira⁵⁷. Entretanto, podemos considerar uma variedade na prática dessa tradição religiosa: há um Catolicismo Institucional, Catolicismo ligado a movimentos leigos, experiencial, midiático, carismático, Catolicismo Popular, dentre outros.

Os estudos sobre o Catolicismo Popular ganharam projeção nas décadas de 70 e 80. Sendo alguns dos principais pesquisadores: Carlos Rodrigues Brandão (1980), Alba Zaluar (1983) e Pedro Ribeiro Oliveira (1988). Tais estudos fomentaram discussões para uma melhor compreensão dos inúmeros e diferentes fenômenos religiosos que são originários dos leigos e que pertencem primeiramente a uma religiosidade popular antes de qualquer tipo de reconhecimento institucional por parte da igreja.

O Catolicismo Popular traz em sua gênese a relação do fiel com o Santo, seja ele reconhecido ou não pela Igreja. Essa relação é revestida de muita intimidade, pois, de maneira geral, para o devoto o Santo é o seu intermediário com Deus. Segundo Tavares (2013), “o elemento central no catolicismo popular tradicional e, por sua vez, da vivência popular do catolicismo, é o santo”

⁵⁷ IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2010.

(TAVARES, 2013, p. 37) e, portanto, o culto aos santos é uma das expressões latentes no Catolicismo, apresentando elementos que fazem parte da identidade dessa tradição religiosa, constituindo um fenômeno que ultrapassa as fronteiras e vai de encontro a uma religiosidade menos institucionalizada.

Segundo Cruz (2010), compreender o catolicismo popular não é uma tarefa fácil, tendo em vista que se trata de um assunto extenso e inesgotável, uma vez que essa não é uma realidade objetificada nem um “sistema religioso”. Portanto, é um processo histórico, em que se desenvolvem expressões de fé e de organização, que agregam aspectos próprios e elementos universais do catolicismo.

O milagre também configura aspectos importantes no catolicismo popular e demonstra a relação do fiel com o sagrado através da figura do Santo. Muitas vezes as orações, comumente direcionadas aos Santos, sejam elas individuais ou coletivas, surgem para pedir ou agradecer graças alcançadas (BRANDÃO, 1980).

Milagres são peças fundamentais na tradição de um santo, pois é a partir deles que sua reputação de santidade tende a se construir e difundir. As narrativas dos milagres de um santo permitem perceber os poderes que a ele são socialmente atribuídos e as áreas da vida humana onde sua atuação se concentra (MENEZES, 2004, p. 154).

A respeito da religiosidade popular, Meslin (2001) considera-a como uma forma de experiência vivida empiricamente. Um organismo vivo que se desenvolve e transforma-se constantemente e que manifesta um certo afastamento das estruturas oficiais da Igreja buscando reivindicar autonomia.

A fim de fomentarmos o debate acerca do cenário apresentado, o presente ensaio pretende, a partir do conceito de “dádiva”, elaborado por Marcel Mauss (2003), analisar a relação entre o (a) santo (a) e devoto, contribuindo assim, para o estudo de caso no qual buscaremos compreender o processo de construção do mito⁵⁸ religioso que transformou Floripes Dornelas de Jesus em Santa por seus seguidores, mesmo ainda sem o reconhecimento oficial da Igreja.

Mauss, no referido estudo, faz uma análise das sociedades “arcaicas” no que diz respeito ao sistema de trocas, afirmando que não são coisas passadas e sim relevantes para compreendermos as sociedades modernas. Em uma análise comparativa entre as diversas sociedades “arcaicas” da Melanésia, da Polinésia e do noroeste americano, Mauss chegou à conclusão de que as trocas (Dádivas) constituem-se fatos sociais totais, tendo em vista que todos os aspectos do sistema social são envolvidos nessas trocas e esses fatos sociais possuem dimensões históricas, sociológicas e biopsicológicas.

Uma análise da relação entre santo e devoto a partir do conceito sobre a dádiva, de Marcel Mauss

O antropólogo e etnólogo Marcel Mauss contribuiu de forma relevante para a Sociologia, juntamente com Émile Durkheim no fomento da Revista *L'Année Sociologique*⁵⁹ e

⁵⁸ No que diz respeito ao significado de mito adotarei o conceito elaborado por Mircea Eliade (1989) que considera que mito é uma narrativa que explica como uma realidade passou a existir.

⁵⁹ Fundada na França em 1898 em um cenário de disputas acadêmicas pela hegemonia intelectual sobre a Sociologia. Sobre o assunto ver: Laurent Mucchielli (2001).

também como importante sistematizador da teoria da Dádiva. Tal teoria será elencada no presente ensaio para pensarmos a relação entre santo e devoto e aplicá-la no estudo de caso que será apresentado na próxima sessão.

A Dádiva nomeada por Mauss, se refere a um conceito amplo e universal e, portanto, não devemos reduzi-la à caridade e benção apenas. Para Mauss, a Dádiva é parte integrante das relações sociais e que superam os interesses materiais, pois constituem também uma troca espiritual.

O estudo de Mauss ultrapassa a troca de presentes examinada sob os aspectos religioso, jurídico ou econômico. Ele considera que a soma dessas obrigações e trocas, em um sistema de prestações totais, garante a união da sociedade como um conjunto de relações.

[...] o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. Enfim, essas prestações e contra-prestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos, presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob pena de guerra privada ou pública. Propusemos chamar isso o *sistema de prestações totais* (MAUSS, 2003, p. 191).

O conceito de Dádiva nos instrumentaliza para entendermos a organização dos grupos social, cultural, religioso e econômico nas sociedades modernas. Há um processo de organização desses grupos a partir do sistema de trocas e, segundo Martins (2005), o valor das relações estabelecidas nessas trocas é

muito superior ao valor das coisas e, a simbologia presente nesse sistema, é fundamental para a vida social.

Mauss compreendeu que a sociedade é primeiramente instituída por uma dimensão simbólica, e que existe uma estreita ligação entre o simbolismo e a obrigação de dar, receber e retribuir em todas as sociedades, independentemente de as mesmas serem modernas ou tradicionais (MARTINS, 2005, p. 7).

A Dádiva é elementar nas religiões e intrínseca na relação santo e devoto, pois nessa relação se estabelece uma dinâmica como por exemplo o pedido ao santo-promessa-pedido- atendido-agradecimento-pagamento da promessa. Essas trocas estimulam um vínculo contínuo, pois a natureza da dádiva é obrigatoriamente a retribuição, criando assim um ciclo, uma aliança. É o “sentido das coisas”, se você não retribui a dádiva, você rompe com essa aliança e deixa de manter a relação estabelecida anteriormente.

A aliança é um dos pontos centrais no conceito de Dádiva, e Mauss traz argumentações ratificando que ela gera aliança em diferentes contextos. Essas alianças podem ocorrer na esfera social como o matrimônio, no âmbito econômico como os contratos comerciais, religioso como na relação entre o santo e devoto, dentre outros. Para Martins (2005):

Importa registrar que embora o sistema da dádiva seja mais nítido no plano das relações interpessoais – nas redes de famílias, amigos e vizinhos – tal sistema tende, igualmente, a se fazer presente em todos os planos da vida social, mesmo naquele das sociabilidades secundárias, isto é, no plano das relações funcionais – nos aparelhos políticos, econômicos e científicos – mediante uma expectativa de reciprocidade, de confiança implícita a respeito da continuidade da relação que é alimentada

subjetivamente pelas pessoas envolvidas. (MARTINS, 2005, p. 9)

Mauss considera que no sistema de trocas, tudo se mistura: pessoas, coisas, almas e sempre com intencionalidades, permeadas do que ele chama de *hau*⁶⁰ ou matéria espiritual. Em outras palavras, o dar-receber-retribuir não é apenas uma troca material mas também uma troca espiritual.

E todas essas instituições exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimentos, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e as gerações (MAUSS, 2003, p. 203).

O santo para o devoto não é apenas aquele que propicia o milagre ou que intercede junto a Deus, nas palavras de Menezes (2011) ele é aquele que

[...] torna-se também o amigo, o confidente, “aquele que me conhece melhor do que ninguém”, “o que me aconselha”, “o que me entende sem que seja preciso dizer nada”, “o que me concede graças sem que eu precise pedir”. Agrega-se à devoção sentimentos que demonstram estar em jogo não apenas pedir, receber e retribuir ao santo, mas estabelecer vínculos que envolvem dimensões mais profundas (MENEZES, 2011, p. 39).

⁶⁰ Conferir em Mauss (2003).

Essa relação santo e devoto, nos aponta um vínculo forte e definitivo, podendo ser para toda uma vida, pois haverá gratidão e retribuição constantes por parte do devoto, concretizando assim a presença permanente do santo na vida do seu seguidor. O devoto se entrega ao santo por amor em sinal de reciprocidade pela graça alcançada. Todavia essa relação sólida não significa exclusividade, pois um devoto poderá se identificar e estabelecer laços com outros santos.

Relação santo e devoto: um estudo de caso

Esse ensaio faz parte do projeto de pesquisa de mestrado, em andamento, em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

Com base na teoria de Mauss sobre o sistema de trocas, analisaremos a relação santo e devoto a partir da perspectiva da construção do mito religioso Floripes Dornelas de Jesus – “Santa Lola”, uma Santa consolidada aos olhos do povo, entretanto, ainda não reconhecida oficialmente pela Igreja Católica.

Floripes Dornelas de Jesus, popularmente conhecida como Lola, nasceu no dia 09 de junho de 1913⁶¹ na cidade de Mercês – Zona da Mata Mineira. Caçula de treze irmãos, com dois anos de idade mudou-se com a sua família para Rio Pomba, município próximo de sua terra natal, tendo em vista a aquisição de alguns alqueires de terra (FERREIRA, 2007, p. 57). A propriedade foi nomeada Sítio Lindo Vale e foi onde Lola viveu até sua morte, ocorrida no dia 09 de abril de 1999, aos 86 anos.

No ano de 1934, Lola sofreu um grave acidente, ficando paraplégica. Segundo as narrativas populares, ela passou a

⁶¹Há controvérsias em relação a data de nascimento. A respeito do assunto ver: Ferreira (2007).

dedicar-se às orações e ao recolhimento, vivendo assim por mais de 60 anos e, no decorrer de alguns anos, deixou de se alimentar e começou a ingerir apenas a hóstia (BOMTEMPO, 2005).

Quando este fato se espalhou pela cidade de Rio Pomba e região, romarias começaram a chegar em sua casa, e as pessoas passaram a atribuir milagres realizados através de suas orações. Segundo Menezes, “um santo é aquele que fez e faz não por si, mas pelos outros, numa espécie de altruísmo radical que seria um sinal distintivo da santidade” (MENEZES, 2004, p. 190).

A partir de então, iniciou-se uma rede de relações e interações entre Lola e os seus seguidores. Tal rede não terminou com a sua morte, exemplo que podemos citar é a criação da Lei nº 1.160/2003⁶², assinada pelo prefeito de Rio Pomba, Giovani Baia, aprovada por unanimidade pela Câmara dos Vereadores, na qual instituiu o dia 9 de abril como feriado municipal.

Outro fato que integra essa rede, é a transformação do “Sítio Lindo Vale” para “Recanto Sítio da Lola”. O sítio em Rio Pomba no qual Lola viveu por mais de oitenta anos, tornou-se um dos maiores símbolos que fazem parte da devoção à Lola. Para pensarmos a respeito dessa mudança do sítio, não do nome, mas de finalidades, como as obras realizadas na construção da capela, os eventos promovidos no local e a preservação da casa de Lola, que hoje é objeto de visitação, nos remetemos a um artigo de Carlos Procópio (2018), no qual este autor nos instrui como as obras vêm entremeadas de transforma es nas devo es impulsionadas ou incentivadas pela Igreja Católica, ocorrendo assim uma rela o entre constru es materiais e práticas devocionais.

Após o falecimento de Lola, iniciou-se um importante levantamento de fatos, histórias e elementos acerca de sua

⁶² Lei Municipal na íntegra disponível em: <<https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>>

trajetória religiosa, sendo oficializada a abertura de um processo de beatificação que se encontra em andamento sob o nº 2699. Em 30 de novembro de 2005 foi declarada pelo Vaticano *NULLA OSTA* – nenhum obstáculo – significa que o processo foi acolhido pela Congregação das Causas dos Santos do Vaticano e que Lola é uma *SERVA DE DEUS* (FERREIRA, 2007).

No que diz respeito à relação entre “Santa Lola” e os seus seguidores, é importante ressaltar que o culto e devoção ao santo não se restringe apenas quando o fiel tem algum pedido atendido, ele pode ser também uma devoção familiar, dando seguimento a uma tradição, na qual existe uma aliança que é passada de geração em geração, como podemos verificar em alguns depoimentos que constam em Ferreira (2007) nas palavras de Maria Pompéia Moreira Oliveira (p. 173), Antônio Bernardino Ferreira Campos (p. 177) e Aluísio Clemente Vidal (p. 178)⁶³. Em muitos depoimentos recolhidos por Ferreira (2007) os entrevistados afirmam que sua devoção surgiu tendo avós e pais como devotos.

As trocas são voluntárias, mas também obrigatórias, tendo em vista que a generosidade está imbuída de obrigação. O pagamento da promessa por parte do fiel se dá quando o indivíduo tem uma necessidade, e busca no santo a solução para o seu problema. Um exemplo que podemos citar é um dos relatos de devotos da Lola: uma moça, com cerca de trinta e oito anos, moradora de Rio Pomba, diagnosticada com uma doença grave, afirma ter sido curada pelas orações e intercessão de Lola e, desde então, vai e volta a pé, junto de seu pai, de sua casa até o Recanto Sítio da Lola, resultando numa caminhada de quase 10 Km. Ela repete o trajeto anualmente no dia 09 de abril, data de morte da Lola.⁶⁴

⁶³ Os relatos completos ver Ferreira (2007).

⁶⁴ Essa história nos foi contada pelo pai da moça no dia 09 de abril de 2019, na ocasião da celebração dos 20 anos de morte da Lola.

[...] a devoção não envolve apenas trocas eficazes e interessadas entre santos e devotos, isto é, não se refere apenas à capacidade do devoto obter coisas através do santo, e à necessidade do santo ser homenageado pelo devoto. Ela envolve também uma intensa comunicação que passa por olhares, gestos, palavras e envolve afetos, emoções e vontades, numa relação vinculante que vai muito além da promessa, ou seja, de uma troca pontual e interessada (MENEZES, 2011, p. 39).

Outro depoimento importante presente na pesquisa de Ferreira (2007), é de uma devota de nome Cleonice de Carvalho Deotti, residente em Juiz de Fora. Ela relata que, por volta do ano de 1950, sua mãe soube da existência de Lola que morava em Rio Pomba e que realizava milagres. No primeiro momento foram até a Lola para pedirem orações pelo seu irmão que estava desaparecido. Posteriormente o motivo foi que a família passava por problemas financeiros e, em 1958, a mãe de Cleonice adoeceu seriamente sendo desenganada pelos médicos. Cleonice foi até Lola pedir pela saúde de sua mãe, tendo seu pedido atendido. Sua mãe ficou curada e ainda viveu por mais vinte e dois anos, vindo a falecer em 1980. Cleonice então pagou a promessa feita propagando a devoção ao Sagrado Coração de Jesus, fundando na paróquia de São Sebastião em Juiz de Fora o Apostolado da Oração Masculino. Durante cerca de dez anos Cleonice incentivou várias pessoas à essa devoção, distribuindo livros e realizando novenas. Essa relação da mãe de Cleonice e Lola se transformou em uma amizade que durou muitos anos.⁶⁵

Para se conceder o título de Santa, por parte dos fiéis de Lola, mesmo ainda sem o reconhecimento oficial da Igreja, além do fato dela ter vivido durante várias décadas se alimentando somente da hóstia, dentre outras premissas, continua sendo

⁶⁵ Para o relato completo ver Ferreira (2007).

necessária a comprovação de milagres e o atendimento de pedidos de seus devotos e, em troca, seus seguidores a considera como Santa. Consequentemente, a devoção para com ela encontra-se cada vez mais forte, podendo ser constatada no crescente número de fiéis que visitam sua antiga casa e seu túmulo.

Podemos observar também a relação entre santo e devoto, no caso específico de Lola, que alguns fiéis guardam consigo objetos que tiveram alguma relação com ela, como pedaços de roupas, bilhetes, cartas, terços, novenas e santinhos. Tais objetos, para os devotos, possuem um valor e uma simbologia especial sendo considerados sagrados, possuindo um *hau*, uma energia que circula, fruto do prestígio que o fiel estima do objeto.

Para o fiel, esses objetos são sagrados e possuem significados, um poder de cura, sendo também uma via de fortalecimento de sua relação com a Lola, pois segundo Eller “para os membros da religião, os ‘símbolos’ podem ser manifestações ou resultados ou vestígios de realidades ou acontecimentos espirituais, ou então canais através dos quais os seres ou forças atuam” (ELLER, 2018, p. 110). Para Algranti (2016), ter esses objetos é uma forma do devoto ter os seus espaços cotidianos e as pessoas ao seu redor protegidos e sacralizados. “A capacidade de condensação de determinados objetos – que concentram ações e significados – torna-os pontos estratégicos par a análise de expressões religiosas” (MENEZES, 2011, p. 46).

Lola desempenha um papel importante não só para os seus devotos como também para a cidade de Rio Pomba, na qual viveu desde os dois anos de idade até a sua morte. Ela simboliza um sentimento de pertença da cidade e não apenas da Igreja Católica o que nos remete a um texto de Mauss⁶⁶ a respeito do valor social

⁶⁶ Conferir em Mauss (1904).

dos fatos. Nele o antropólogo vai utilizar da sua teoria, que se baseia no estruturalismo, para enfatizar a importância das relações sociais para a afirmação de uma entidade,

o mágico australiano é o que ele é, sente o que ele sente, trata a si mesmo como ele o faz, e é tratado como ele é tratado, porque, para ele e para os outros, é um ser que a sociedade determina e leva a agir como seu personagem (MAUSS, 1904. p. 101).

No que se refere ao processo de canonização é importante ressaltar que há também um sistema de trocas pré-estabelecido pela Igreja Católica, tendo em vista que para se conceder o título de santo (a) é necessário a comprovação de milagres, estabelecendo assim uma relação social entre os devotos, a Igreja e o Santo.

Embora preocupada basicamente com a esfera “espiritual” ou “sobrenatural”, a religião deve encontrar e de fato encontra suas expressões e efeitos aqui no mundo terreno material e especialmente social. E mais: os humanos não conseguem relacionar-se com seres ou forças totalmente desencarnados ou abstratos; e, mesmo se conseguíssemos, enquanto vivemos no mundo físico esses seres ou forças serão expressos ou tornados manifestos através de objetos específicos e pessoas específicas (ELLER, 2018, p. 96).

Considerações finais

O dar-receber-retribuir é um sistema que organiza a sociedade em seus diferentes contextos e esferas. Para Mauss, essas trocas possuem valor importante e a retribuição é elemento indispensável para a manutenção do ciclo. Se não retribuirmos a Dádiva, quebra-se o acordo e a aliança estabelecida. A Dádiva, é

um elemento presente nas religiões e é fundamental na relação que se estabelece entre o santo e o devoto.

Quando o devoto faz o pedido ao santo e o pedido é atendido, acontece o momento de agradecimento e o pagamento da promessa. Mas essas trocas não se encerram neste momento, pois elas estimulam uma permuta contínua, tendo em vista que a natureza da Dádiva é obrigatoriamente a retribuição, criando assim um ciclo, uma aliança que, entre o santo e o fiel, é um laço que pode perdurar por toda uma vida e se estender para outras gerações.

O culto e devoção ao santo pode ser também uma devoção familiar, dando seguimento a uma tradição, na qual existem alianças que surgem tendo avós e pais como devotos. Quanto maior a devoção, mais o fiel se entrega ao santo e poderá ter a sua vida como uma sequência de graças e viver num constante e duradouro estado de graça.

A partir de conceitos elaborados por Marcel Mauss a respeito do sistema de trocas pode-se elucidar melhor a relação santo e devoto. Nesse sentido o presente estudo busca inserir-se na discussão acerca da construção da santidade popular de Lola que, mesmo antes do reconhecimento da Igreja, encontra-se cada vez mais fortalecido, sendo difundido e ampliado por seus seguidores.

O presente ensaio não pretende esgotar as discussões sobre o tema proposto e busca ampliar as interpretações da relação entre santo (a) e devoto e a dinâmica da religiosidade popular presente no Brasil.

Referências

ALGRANTI, Joaquín. Consumos Rituais: *usos e alcances de mercadorias religiosas no santuário de Santo Expedito*. México: Andamios, Revista de Investigação Social, vol. 13, núm. 32, setembro-dezembro, 2016, p. 331-356. Universidade Autônoma da Cidade de México.

BOMTEMPO, Cláudio. *O que o meu coração aprendeu*. Barbacena: Centro Gráfico e Editora Ltda, 2005.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1980.

CRUZ, J.E. *Frei Damião: a figura do conselheiro no Catolicismo Popular do nordeste brasileiro*. Dissertação (Ciências da Religião), Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

ELLER, Jack David. *Introdução à Antropologia da Religião*. Tradução de Gentil Avelino Tilton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do mito*. Edições 70, Lisboa, 1989.

FERREIRA, Roberto Nogueira. *O Sagrado Coração de Lola: a Santa de Rio Pomba*. Brasília: Ed. L.G.E., 2007.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Censo 2010*. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/Pag_203_Religi%C3%A3o_Evang_miss%C3%A3o_Evang_pentecostal_Evang_nao%20determinada_Diversidade%20cultural.pdf> Acesso em: 02 ago. 2019.

MARTINS, Paulo Henrique. *A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação*. Revista Crítica de Ciências Sociais nº 73/2005.

MAUSS, Marcel. *Antropologia*. Organizador. Roberto Cardoso de Oliveira.

Texto: A Origem dos Poderes Mágicos nas Sociedades Australianas (1904).

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENEZES, Renata de Castro. *A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. *O além no cotidiano*. Repensando fronteiras entre antropologia e história a partir do culto aos santos. São Paulo: Oráculo 7.12, p. 20-42, 2011. Edição Especial.

MENEZES, Renata de Castro. *A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 43-65, jul./dez. 2011.

MESLIN, Michel. Noção de religião popular. In: *Religião e cultura popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

MUCCHIELLI, Laurent. *O nascimento da sociologia na universidade francesa (1880-1914)*. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 21, nº 41, p. 35-54. 2001.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. “Pequenos Santos”: uma devoção familiar. PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 1, 2011, p. 80-100.

PROCÓPIO, Carlos Eduardo Pinto. *O Catolicismo e sua publicidade: reflexões a partir da construção da catedral de Nossa Senhora de Guadalupe (Foz do Iguaçu/ Brasil)*. Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 20, n. 29, p. 63-86, ago-dez de 2018.

RIO POMBA (MG). *Lei nº 1.160* de 01 de abril de 2003. Disponível em: <<https://sapl.riopomba.mg.leg.br/norma/275>> Acesso em: 27 mai. 2019.

TAVARES, Thiago Rodrigues. *A religião vivida*: expressões populares de religiosidade. In: *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013.

Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2014/07/10-2-4.pdf>> Acesso em: 02 out. 2018.

ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus*: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1983.

PATRIMÔNIO IMATERIAL E RELIGIOSIDADE POPULAR: UMA ANÁLISE DOS COSTUMES E SOBRENOMES DE ORIGEM JUDAICA PRESENTES EM UBERABA COMO FONTE DE ESTUDO E PESQUISA SOBRE A PRESENÇA JUDAICA NA CIDADE.

Ícaro Uriel Brito França

Introdução

A identidade cultural, um conceito vindo de áreas da sociologia e da antropologia, diz respeito à cultura em que o indivíduo está inserido. Dentro de um grupo, que habita um local, há o compartilhamento de tradições, costumes, crenças, preferências, dentre outros. Há também uma religiosidade popular advinda dessa identidade cultural. A religiosidade popular comporta crenças, práticas, rituais, narrativas, símbolos que vêm de outras origens, diferente das religiões dominantes. Ela incorpora-se por meio do sincretismo, recriando símbolos, rituais, práticas e crenças da religião erudita, mas com novos significados. E muitas das vezes o significado original acaba por perder-se com o tempo (LEIBMAN, 1975).

A etnografia tem sido um instrumento importante para auxiliar muito nas investigações de vestígios de outros povos dentro de contexto sobre Identidade Cultural que engloba também a Religiosidade popular. Ao estudar a etnografia da religiosidade popular, observa-se como a mesma tem influenciado as religiões de matriz cristã, dominantes do país, como ocorreu com o catolicismo.

No Brasil, a religião dominante era o catolicismo, sendo tida como religião da elite. Com o tempo, através da interação com outros povos, de cultura e religiões diferentes, o catolicismo foi recebendo traços de um cristianismo popular, que era o cristianismo praticado por povos conquistados, sendo o catolicismo imposto aos mesmos, muitas vezes com conversões forçadas (SNAPE, 2003). E cristianismo popular passa a englobar tradições e costumes de povos africanos, indígenas e judeus.

Muitos judeus que vieram para o Brasil, desde seu descobrimento, também durante o Brasil Colônia e Império, no período de perseguição política e religiosa na Europa, principalmente devido à Inquisição. A Inquisição Espanhola iniciou em 1478, seguindo até 1834. Uma grande parte dessa população judaica fugiu para o norte de África, onde viveram durante séculos. Outros milhares fugiram em direção às terras do Novo Mundo, principalmente Brasil onde foi construída a primeira sinagoga das Américas, em Recife.

Quando começam a sofrer com as perseguições no Brasil, os judeus deixam os grandes centros, como Salvador, Rio de Janeiro e Recife, dirigindo-se mais para o interior do país, Em Minas, um dos primeiros locais que chegam é nas regiões das minas, exercendo atividades muitas vezes ligadas ao comércio. Mais tarde, e muitas vezes devido à perseguição, vão indo mais para o interior, chegando à regiões do Triângulo Mineiro, onde situa-se Uberaba. Esses judeus, vindos em grande parte da Península Ibérica, eram chamados de sefaradim (palavra hebraica para "espanhol"). Os judeus da Espanha, que permaneceram sob o Império árabe por centenas de anos, tinham conexão com os judeus do norte da África e no Oriente Médio, e assim os judeus destas regiões acabaram sendo sefaradim.

Posteriormente, entre o século XIX e XX, devido a perseguições na Europa, principalmente devido ao regime

nazista, judeus da Europa Central e Oriental, buscam refúgio em terras brasileiras. Esses judeus são chamados de judeus ashkenazim (palavra hebraica para "alemão").

A cidade de Uberaba, assim como o Brasil como um todo, precisa conhecer o outro lado da história do descobrimento que ainda não foi contada. Um fato de sua origem, que por muitos anos fora negada, escondida, excluída da história do povo brasileiro, que é a importância judaica na construção de uma identidade brasileira.

A prática dos costumes de origem judaica, trazida por judeus, de origem sefaradim (judeus vindos da Península Ibérica), em sua maioria, presentes na região de Uberaba, advinda de diferentes famílias, que atualmente já não professam o Judaísmo e se quer tem conhecimento de sua origem judaica é uma prova de traços judaicos que sobrevivem até hoje, assim como a presença de sobrenomes de origem judaico-ibérica (os judeus conhecidos como marranos, *anussim*, advindos de Espanha e Portugal).

As raízes genealógicas dos “cristãos-novos” vão aos poucos sendo desvendadas, reconhecidas, levando os brasileiros, dentre eles mineiros e uberabenses, a descobrirem uma nova identificação cultural, com o povo judeu (KAUFMAN, 2009).

Metodologia

O estudo se desenvolveu a partir dos princípios metodológicos de abordagem qualitativa, em forma de pesquisa exploratória e descritiva.

Fez-se uso de pesquisas bibliográficas, na revisão da literatura das obras produzidas sobre o assunto, sendo um levantamento bibliográfico, revisão bibliográfica realizada em

livros, periódicos, artigos acadêmicos e sites da internet. Foi realizado um trabalho investigativo em busca de pesquisas sobre a presença judaica na região.

De acordo com Boccato (2006, p. 266):

a pesquisa bibliográfica busca a resolução de um problema (hipótese) por meio de referenciais teóricos publicados, analisando e discutindo as várias contribuições científicas. Esse tipo de pesquisa trará subsídios para o conhecimento sobre o que foi pesquisado, como e sob que enfoque e/ou perspectivas foi tratado o assunto apresentado na literatura científica. Para tanto, é de suma importância que o pesquisador realize um planejamento sistemático do processo de pesquisa, compreendendo desde a definição temática, passando pela construção lógica do trabalho até a decisão da sua forma de comunicação e divulgação.

Dentro da pesquisa bibliográfica foram levantados os costumes e sobrenomes, comprovadamente de origem judaica por pesquisas e levantamentos anteriores.

Ainda, em uma segunda etapa, foi realizada um questionário, indagando cada um dos costumes, perguntando a cada pessoa que respondeu ao questionário se tinha conhecimento de cada costume e/ou se praticavam. É importante frisar que todos as pessoas que responderam ao questionário são moradores de Uberaba, ou eram na época da pesquisa.

A escolha da técnica de pesquisa está umbilicalmente ligada à natureza da pesquisa a ser desenvolvida. Para Ribeiro (2008), a escolha por questionários tem pontos positivos como: ajudar a garantir o anonimato dos envolvidos, possuir questões objetivas de fácil pontuação, possuir questões padronizadas garantindo uniformidade, ter disponibilidade de tempo para as pessoas poderem responder com calma, ter facilidade da análise e conversão de dados, além de custos razoáveis.

Assim, através da análise e pesquisa bibliográfica, numa primeira etapa, e posteriormente um questionário para observar a presença dos costumes judaicas em Uberaba, obteve-se o resultado, objeto de análise do presente trabalho, que fora a presença judaica no patrimônio imaterial de Uberaba.

Os costumes

De acordo com o pesquisador Waldemar Rodrigues de Oliveira Leal (2000), em sua obra *Os judeus em Minas Gerais: cristãos-novos*, os costumes abaixo são de origem judaica, incorporados à tradição mineira, tirados da informação verbal e da tradição oral. Esses costumes, através de pesquisas e levantamento de dados foram todos identificados como prática atual junto à população uberabense (zonas urbana e rural). Foram levantados um total de 20 costumes, aos quais se refere a presente pesquisa sobre a presença judaica em Uberaba.

A Lenda da Verruga

Esse costume vem como uma forma de amedrontar as crianças judias, que costumavam buscar as primeiras estrelas do céu, na sexta-feira, à noite, para avisar os pais sobre a chegada do shabat (dia de descanso para o Judaísmo, que inicia ao anoitecer da sexta-feira). Caso uma criança apontasse para o céu nesse dia, a mesma poderia acabar denunciando a presença de judeus na casa. Assim, ao dizer que caso apontassem para as estrelas nasceria uma verruga no dedo era uma forma de poder controlá-las, para que a família não fosse descoberta e perseguida pela

Inquisição (MENDA, 2000). Essa crendice passou a assustar as crianças que não mais apontavam para o céu, buscando estrelas.

Ao longo do tempo, e com a perda do contato com a religião judaica gradativamente, os descendentes dos judeus mantiveram esse costume de não apontar para o céu para procurar, contar estrelas, mas não sabem a origem e o porquê de tal costume.

Em Uberaba, em relação às pessoas que participaram da pesquisa sobre a presença de costumes judaicos, em sua totalidade, cem por cento das pessoas que responderam à entrevista, informaram ter ouvido de familiares e conhecidos sobre esse costume durante sua infância.

Para o santo

O hábito de, antes de beber, derramar uma parte do cálice, tem raízes no rito judaico milenar de reservar, na festa do *Pêssach* (páscoa judaica), um copo de vinho para o profeta Elias, além dos quatro copos, para cada participante do sêder (cerimônia e jantar festivo da páscoa judaica). De acordo com os costumes judaicos, deve-se reservar um copo de vinho para o profeta Elias, pois será ele que trará a notícia sobre a vinda do messias à Terra.

Das pessoas que responderam à pesquisa, mais de 80% dos participantes acreditava que esse era um costume de origem afro-brasileira, ligado às religiões de matriz africana. Ou seja, a grande maioria não sabia que a origem desse costume remetia a práticas judaicas do período do *Pêssach*.

O hábito de se ter duas cozinhas (uma dentro de casa e outra fora de casa)

No Judaísmo, especialmente no que se refere à cozinha, é proibido misturar os alimentos feitos à base de leite com os alimentos feitos a base de carne. Assim muitos judeus, para maior facilidade, possuem duas cozinhas. Inclusive, possuem talheres, panelas, eletrodomésticos e demais utensílios separados para cada tipo de alimento.

Na região do Triângulo Mineiro e em Minas como um todo, esse costume ainda é muito presente, principalmente entre as famílias que habitam a zona rural. Na zona urbana, esse costume, devido às mudanças e modernizações, com casa e apartamento cada vez mais compactos e menores, tem diminuído, sendo mais preservado pelas gerações mais antigas. Ao indagar as pessoas que ainda fazem uso de duas cozinhas, os mesmos dizem que utilizam a cozinha do interior de casa para fazer quitandas e alimentos a base de leite, as famosas “quitandas mineiras”, muito presentes em nossa região. Para a cozinha de fora, preferem utilizá-la para alimentos à base de carne, geralmente frituras, assados e grelhados. Alguns justificam que alimentos a base de carne levantam mais gordura e fazem mais “sujeira” e por isso é melhor fazê-los na cozinha de fora. Cerca de quase 70% dos entrevistados da zona rural dizem fazer uso de duas cozinhas. Na zona urbana, não é algo tão presente, apesar de mais de 60% dos entrevistados dizerem de recordar que seus pais, avós e bisavós faziam uso desse costume.

Jogar um punhado de terra sobre o caixão

Há um costume judaico de parentes mais próximos jogarem um punhado de terra sobre o caixão quando ele é descido na sepultura como última homenagem ao morto. Simbolicamente é como se estivessem devolvendo à Deus, à terra, o que dela veio, pois os judeus acreditam que o primeiro homem, Adão (do hebraico relacionado a *adamá*, solo vermelho ou do barro vermelho), veio do barro, da terra, e em consonância do pó.

Esse é particularmente um costume muito preservado, sendo que muitos, apesar de não saberem sobre a sua origem judaica, entendem o porquê do mesmo, citando inclusive a passagem bíblica. Esse foi um costume de luto trazido pelos judeus sefardim, convertidos em cristãos, primeiramente notado na região das Minas e posteriormente visto na região de Uberaba desse seu povoamento. Porém, atualmente não é tão feito devido ao fato dos cemitérios e túmulos serem, em sua maioria, revestido por cimento e outros materiais isolantes, continuando ainda muito presente na zona rural da cidade. Cerca de 90% dos entrevistados disseram conhecer o costume fúnebre, apesar de quase sua totalidade não conhecer sua origem.

Usar a expressão “passar mel na boca”

Essa expressão relaciona-se a um ritual judaico antigo – a circuncisão. A circuncisão, ou *brit milá* em hebraico, é um preceito positivo presente na Torá que mostra Deus ordenando realizar a circuncisão de todo menino judeu. Durante o processo da retirada do prepúcio, o rabino (líder religioso no judaísmo), ou o mohel (profissional responsável por realizar a circuncisão no menino) costumava passar um pouco de mel na boca da criança

para tirar o foco do mesmo durante o procedimento, deixando o recém-nascido mais calmo. Devido a isso surgiu a expressão “passar mel na boca”, simbolizando algo que fosse fácil de ser realizado.

Em nossa região, essa expressão idiomática é muito presente entre os uberabenses, havendo um reconhecimento da mesma por aproximadamente 74% das pessoas entrevistadas, apesar de quase sua totalidade desconhecer a origem da mesma.

Usar a expressão “Deus te crie”

Uma das expressões mais utilizadas após vermos uma pessoa espirrando é “Deus te crie”. As pessoas dizem isso por hábito, porém não sabem de sua origem. Essa expressão vem de um costume judaico antigo de se dizer a frase *Hayim Tovim* após uma pessoa espirrar. Essa frase é traduzida como “tenha uma boa vida”, vida essa criada por Deus. Assim, passou a ser posteriormente traduzido apenas como “Deus de crie” ou também “Deus te abençoe”.

Essa talvez seja um dos costumes mais presentes na população uberabense, tendo quase que 100% de conhecimento por parte das pessoas entrevistadas, novas ou velhas, urbanos ou rurais. Essa expressão idiomática é um forte indício da importância dos costumes judaicos na formação da identidade cultural de Uberaba.

Pedir a benção

Outro costume de quase 100% do público entrevistado é o ato de pedir a benção aos pais, sempre ao sair ou chegar em casa. Ao contrário do que muitos acreditam ser de origem católica, essa prática é bem mais antiga retomando a costumes judaicos, sendo posteriormente absorvido pela cristandade.

Essa é uma prática judaica que remonta à benção sacerdotal bíblica, na qual os pais abençoam os filhos em datas importantes no judaísmo, como *shabat* (palavra hebraica que significa descanso, simbolizando o sétimo dia em Gênesis, após os seis dias de Criação) e Rosh Hashaná (palavra hebraica usada com significado de Ano Novo Judaico).

Entrar e sair pela mesma porta traz felicidade

Esse costume era usado por cristãos novos, convertidos a força, mas que seguiam o judaísmo de forma velada, escondida. Era usado como uma forma de camuflagem do respeito pela Mezuzá (palavra hebraica que significa umbral, referindo-se ao umbral da porta), pequeno pergaminho fixado no umbral da porta onde estão escritas passagens da Torá. Assim, mesmo não havendo a Mezuzá, havia a lembrança e respeito pela mesma.

Esse costume foi identificado por quase 70% do público entrevistado, informando já terem ao menos ouvido sobre ele por seus ascendentes. É mais comumente seguido por pessoas de faixa etária mais velha e mais notado por habitantes da zona rural da cidade.

Ficar a ver navios

Utilizar a expressão a ver navios é mais um traço de costume idiomático trazido pelos cristãos novos, que remete a um fato histórico do ano de 1492, quando se determinou a expulsão dos judeus da Espanha, que não aceitaram converter-se ao cristianismo.

Essa é uma expressão ainda muito presente em Uberaba, tendo um percentual de quase 83% de uso da mesma dentre as pessoas entrevistadas.

Colocar velas acesas ao lado do corpo

O costume de velar o morto, colocando velas acesas, que foi verificado nas pesquisas como um hábito praticado por aproximadamente 97% dos entrevistados, incluindo zona urbana e rural, é também um costume de origem judaica. Inclusive, a maioria das funerárias já incluem as velas acesas no velório como parte do serviço funerário disponibilizado, inclusive presente nos planos funerários.

Esse é um costume que torna aos atos de tradição judaica de sepultamento, como diz a passagem bíblica: “O espírito do homem é a vela do Senhor” (Provérbios 20:27). Para as pessoas que responderam à pesquisa, muitos acreditavam que colocar velas seria uma forma de respeito, homenagem ao falecido. Porém, mal imaginam a origem desse costume, mesmo sendo muito presentes em nosso município.

Os sobrenomes judaicos

Possuir apenas um sobrenome não comprova que o indivíduo tenha ascendência judaica. O que é realmente indício de origem judaica são características familiares intrínsecas, como os costumes que ficaram como resquícios dos antigos judeus sefaraditas da Península Ibérica convertidos ao cristianismo muitas vezes a força. Esses costumes, mantidos entre as famílias, principalmente entre os membros mais idosos, são provas de uma origem judaica.

Assim como os costumes, os sobrenomes tornam-se importantes para a busca de um passado judaico perdido. A historiadora Anita Novinsky, em sua dissertação “O mito dos sobrenomes marranos”, coloca o dilema dos cristãos-novos brasileiros, nos primeiros séculos do país. Dizer ou não o sobrenome da família fora de casa, com o risco de ser acusado de herege apenas pelo fato de ser judeu era um dilema. Assim, por séculos, essa origem judaica foi escondida, muitas das vezes, para preservar os membros das famílias que estavam em risco, sendo o assunto repleto de muitos e desconhecimentos.

No final do século XV, os judeus compunham aproximadamente 10% e 15% da população portuguesa, cerca de 50.000 locais e os quase 120.000 que atravessaram as fronteiras, com destino a terras do Império Português em 1492, judeus espanhóis expulsos por Fernando e Isabel, os reis católicos espanhóis. O Brasil recebeu grande parte desses judeus, chamados de marranos e posteriormente de cristãos novos, após a conversão para o cristianismo. Esses judeus abandonaram seus sobrenomes judaicos originais, considerados infiéis, construindo novos sobrenomes com os quais poderiam se mesclar mais facilmente à cristandade. Tais sobrenomes eram, em sua maioria

derivados de nomes de plantas, árvores, frutas, animais e acidentes geográficos.

A pesquisadora Anita Novinsky encontrou exatos 1.819 sobrenomes de cristãos-novos detidos, só no século XVIII, no chamado “Livro dos Culpados”. Os sobrenomes mais comuns dos detidos eram: Rodrigues (citado 137 vezes), Nunes (120), Henriques (68), Mendes (66), Correia (51), Lopes (51), Costa, (49), Cardoso (48), Silva (47) e Fonseca (33). Porém, nem todas as famílias com esses sobrenomes são de origem marrana. Muitas dessas confissões eram conquistadas com o uso de tortura, muitas vezes dizendo o que os torturados queriam ouvir para cessar o sofrimento, muitas vezes acusando vizinhos, empregados, familiares, inocentes apenas para se safarem de maiores sofrimentos e perseguições. Ainda, esses sobrenomes eram muitos comuns. Todavia, não deixam de ser possíveis traços de uma origem judaica, como diz o historiador paulistano Paulo Valadares, em sua obra “Dicionário Sefaradi de Sobrenomes”, que coloca cerca de 14 mil sobrenomes oriundos de judeus da Península Ibérica.

Paulo Valadares diz ser possível identificar uma ancestralidade judaica, se ha ancestrais judeus, que chegaram ao Brasil entre XVI e XVIII. Ao analisar portugueses e espanhóis que tenham chegado nesse período, e que são citados nos anais de processos da Inquisição acusados de práticas judaizantes, pode-se aferir possíveis sobrenomes de cristãos novos, ou seja, judeus convertidos ao cristianismo para fugirem de perseguições. Essa presença de sobrenomes, aliada a costumes residuais de origem judaica comprovada, citados acima, foram o foco da pesquisa sobre a presença judaica em Uberaba e sua importância na formação da identidade cultural da cidade.

Segue uma lista de sobrenomes que eram usados por cristãos novos, processados pela Inquisição, que são comuns na

região do município de Uberaba: Abreu, Afonso, Aguiar, Almeida, Álvares/Alvarez, Alves, Amaral, Andrade, Antunes, Araújo, Ávila, Avis, Azeredo, Azevedo, Batista, Barbosa, Barros, Bastos, Bernardes, Bezerra, Bispo, Borges, Botelho, Bragança, Brandão, Brito/Britto, Bueno, Cabral, Caetano, Caldas, Campo/Campos, Cardoso, Carneiro, Carvalho, Castanho, Castelo, Castro, Chaves, Coelho, Collaço, Cordeiro, Correa, Cortez, Costa, Cruz, Cunha, Damas, Dias, Diniz, Duarte, Escobar, Esteves, Évora, Falcão, Faria, Faro, Feijão, Fernandes, Ferreira, Figueiredo, Figueiroa, Flores, Fonseca, Fontes, Fraga, Fragozo/Fragoso, França, Franca, Freire, Freitas, Froes/Frois, Furtado, Gabriel, Galego, Galvão, Gama, Ganso, Garcia, Gil, Godinho, Gomes, Gonçalves, Gouvea, Guedes, Guerra, Guerreiro, Gutierrez, Henriques, Homem, Isidro, Jordão, Jorge, Julião, Lago, Lara, Leal, Leão, Leitão, Leite, Lemos, Lima, Lobo, Lopes, Loureiro, Lourenço, Macedo, Machado, Madeira, Madureira, Magalhães, Maia, Marçal, Marques, Martins, Matos/Mattos, Matoso, Medalha, Medeiros, Medina, Mello/Melo, Mendes, Mendonça, Menezes, Mesquita, Miranda, Monteiro, Montes, Moraes/Morais, Moreira, Mota, Moura, Munhoz, Negrão, Neves, Nobre, Nogueira, Noronha, Novaes/Novais, Nunes, Oliveira, Paixão, Pacheco, Paes, Paiva, Pardo, Paredes, Parra, Páscoa, Passos, Paz, Pedrozo, Penha, Penteado, Peralta, Perdigão, Pereira, Peres, Pessoa, Pestana, Pilar, Pimenta, Pimentel, Pinheiro, Pinto, Pires, Pissarro, Pizarro, Ponte/Pontes, Porto, Prado, Quadros, Quaresma, Queiroz/Queiros, Rabelo, Ramalho, Ramires, Ramos, Rangel, Raposo, Rego, Reis, Rezende, Ribeiro, Rios, Rocha, Rodriguez/Rodrigues, Romão, Rosário, Rosa/Rosas, Salvador, Sampaio, Sanches, Sandoval, Santarém, Santiago, Santos, Saraiva, Seixas, Sena, Serra, Silva Silveira, Simão, Simões, Soares, Siqueira, Souto, Souza/Sousa, Tavares, Taveira, Teixeira,

Teles, Thomas/Tomás, Torres, Trindade, Uchôa, Vale/Valle, Valença, Valente, Vargas, Vasconcellos/ Vasconcelos, Vasques, Vaz, Veiga, Velasco, Velho, Veloso, Vergueiro, Viana, Vicente, Viera/Vieira, Vilhena, Villa/Vila, Vilela, Xavier, Ximinez.

Considerações finais

Tendo em vista o que fora abordado acima, a partir de uma pesquisa qualitativa e quantitativa, incluindo estudos e pesquisas bibliográficas, pode-se observar a presença judaica e sua importância na formação da identidade cultural da cidade de Uberaba.

Hoje em dia, não se observa em Uberaba uma comunidade judaica grande, como em outros centros urbanos do país, todavia o legado judaico se manteve vivo através do patrimônio imaterial dos habitantes que aqui residem, conservando nos dias atuais grande parte de costumes que muitas das vezes desconhecem suas origens.

Assim, a pesquisa e o presente estudo proporcionaram trazer a tona traços da identidade cultural de Uberaba, que fora esquecido, escondido, camuflado, muitas das vezes pelo medo do preconceito, retaliações e discriminações.

Os descendentes dos judeus *sefaraditas*, de origem portuguesa e espanhola podem hoje não seguir mais a religião judaica, porém os costumes e sobrenomes trazem à tona a força e importância de sua presença na região.

Os traços culturais são cotidianamente replicados, como costumes e tradições que passam por gerações. As marcas judaicas na cultura uberabense ainda se mostram presentes, apesar da grande maioria de seus descendentes não mais seguir a fé mosaica. As pesquisas ainda são escassas sobre o assunto,

sendo necessário a realização de um inventário sistemático e mais detalhado sobre tradições, costumes e sobrenomes de judaicos presentes na região. O município ainda possui uma história preservada na memória coletiva dos uberabenses. A história judaica surge a partir da memória viva de relatos de famílias que ainda mantêm costumes e tradições, apesar de desconhecerem a origem, desvendando a formação do sincretismo a que os judeus passaram, buscando-se mesclar entre a população, buscando camuflarem-se para evitar perseguições.

Descobrir e entender a importância judaica em Uberaba é compreender a própria origem e formação da mesma e sua importância na formação da identidade cultural do município e da religiosidade popular da região.

Referências

BOCCATO, V. R. C. *Metodologia da pesquisa bibliográfica na área odontológica e o artigo científico como forma de comunicação*. Rev. Odontol. Univ. Cidade São Paulo, São Paulo, v. 18, n. 3, p. 265-274, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. Uberlândia: EDUFU. 2007. ISBN 978-85-7078-108-6.

CARVALHO, Flávio Mendes de. *Raízes judaicas no Brasil*. São Paulo: Arcádia, 1982.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Civilização e Cultura. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.*

_____. *Mouros, franceses e judeus: três presenças no Brasil*. 3ª Edição. São Paulo: Global, 2001.

CORDEIRO, Hélio Daniel. *Os marranos e a diáspora sefardita*. São Paulo: Israel, 1994.

DINES, Alberto. *Vínculos do fogo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

FALBEL, Nachman & GUINSBURG, Jacó. (org.) *Os marranos*. São Paulo: CEJ; USP, 1977.

GONSALVES DE MELLO, José Antonio. *Gente da Nação*. In: Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano. 1979.

GUROCK, Jeffrey S. *American Jewish Orthodoxy in Historical Perspective*. 1996, Ktav.

GUTTMAN, Julius. *Philosophies of Judaism*. Trad. para o inglês por David Silverman, JPS. 1964.

HOLANDA FERREIRA, Aurélio Buarque de. *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JOHNSON, Paul. *A History of the Jews*. HarperCollins, 1988.

KAUFMAN, Tânia Neumann. *Novos personagens*. Novas identidades. O marranismo contemporâneo em Pernambuco. In LEWIN, H., coord. *Judaísmo e modernidade: suas múltiplas inter-relações* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009. pp. 133-146. ISBN: 978-85-7982-016-8. Available from SciELO Books

Leibman, Charles. *The Religion of the American Jew*. The Ambivalent American Jew. Jewish Publication Society. 1975.

LIPINER, Elias. *Santa inquisição: Terror e linguagem*. Rio de Janeiro. Documentário, 1977.

MAESO, David Gonzalo. *A respeito da etimologia do vocábulo “marrano”*. São Paulo, CEJ, 1977.

MARQUES, Leonado A. *História das Religiões e a Dialética do Sagrado*. Madras, 2005. ISBN 85- 7374-952-0.

NORA, Pierre. *Entre a memória e a história: a problemática dos lugares*. In: Projeto História, n° 10, p. 7-28, dez. 1993.

NOVINSKY, Anita. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

PÓVOA, Carlos Alberto. *A territorialização dos judeus na cidade de São Paulo-SP: a migração do Bom Retiro ao Morumbi*. 2007.

PÓVOA, Carlos Alberto. *Imigração judaica para o estado de Minas Gerais e os judeus na cidade de Uberlândia–MG*. 2009.

PÓVOA, Carlos Alberto. *Uma abordagem da ambivalência cultural do judeu no espaço do não judeu: a construção do lugar*. 2008.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro - ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1973.

RIBEIRO, Elisa. *A perspectiva da entrevista na investigação qualitativa*. In: Evidência, olhares e pesquisas em saberes educacionais. Número 4, maio de 2008. Araxá. Centro Universitário do Planalto de Araxá.

ROTH, Cecil. *Enciclopédia judaica*. Rio de Janeiro. Tradição, 1967.

SNAPE, Michael Francis (2003). *The Church of England in industrialising society*. Boydell Press, ISBN 1-84383-014-0, p. 45. Last accessed July 2009

UNTERMAN, Alan. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.

WIZNITZER, Arnold. *Os judeus no Brasil Colonial*. São Paulo: Pioneira, 1966. 29

<http://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2016/04/1756564-historiadora-defende-importancia-dacultura-judaica-na-formacao-do-brasil.shtml>

<http://anussim.org.br/os-judeus-em-minas-gerais/>

<http://books.scielo.org/id/ztpr5/pdf/lewin-9788579820168-17.pdf>

<http://www.anussim.com.br/marranismo/costumes-dos-anussim-nas-tradicoes-familiares.php>

<http://www.chabad.org.br>

<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>

MITOS E ITÃS NA CONSTRUÇÃO DE UMA PEDAGOGIA NEGRA AFRO-DIASPÓRICA INICIÁTICA DOS TERREIROS DE CANDOMBLÉ

Leonor Franco de Araujo

Eduardo David de Oliveira

Introdução

Utilizando o elemento Arkhe Africana⁶⁷, base da reflexão de Muniz Sodré em seu livro *Pensar Nagô* (2017), podemos dizer que a Arkhe Africana é um Sistema Axiológico onde se interseccionam valores éticos, tradições, hierarquias, sacralizações, cerimônias, oferendas compensatórias (dar e receber, manter o equilíbrio) que tem na sua manutenção oral a utilização de Mitos com compreensão diferenciada do conceito estabelecido pela filosofia europeia ocidental branca e cristã⁶⁸, e Itãs (Korin- cânticos e Orikis – poemas de louvação).

A Cultura de Tradição Africana Negra Yoruba se reifica na elaboração, ou visão de mundo, construída a partir de princípios transcendentais, forças cósmicas, que regem/organizam o Aiê (meio terrestre) orientadas por Olodumare⁶⁹, pelo Orun. Esses

⁶⁷ Aqui compreendido como Igbá Iwa Axé, eixo principal, caminho, substância inicial de onde tudo se deriva, em dado momento visto como Axexê.

⁶⁸ A filosofia grega, em particular, promoveu, depois do século VII A.C., um rompimento entre o *logos* e o *mythos*, onde o *logos* se traduziu como razão e o *mythos* como mágico e inexato, ou seja, se ciência é razão o que se constrói baseado no Mito não pode ser considerado ciência, não tem razão, não é um saber demonstrável. (SODRÉ, 2017,P. 44).

⁶⁹ Também referenciado como Olorun, é o Ser Supremo dos Yorubanos. É a Origem, não tem início e não tem fim. Rege os caminhos do Orun e do Aiê.

princípios dão corpo a valores sociais incorporados por narrativas míticas associadas a uma “Pedagogia Negra Inciática” (LUZ, 2017, p.41). Assim, as entidades nagôs são princípios cosmológicos que representam a Origem e a Evolução do Aiê e inspiram/respiram os valores sociais como as relações/complementações homem/mulher, mulher/mulher, homem/homem, mãe/filho, pai/filho, mais velhos/mais novos, etc. Esses princípios se distinguem entre si e são inexoravelmente complementares.

Estamos confabulando sobre uma cultura que não separa o real cósmico do humano – como é o caso dos hindus, dos chineses e dos africanos, o processo verbal de pensamento perfaz-se no interior da pessoa entendida em sua unidade e singularidade com a comunidade, com a construção comunitária vivida e experienciada, o que solicita o corpo, tanto individual quanto comunitário (a corporeidade) como âncora fundante dessa cultura. Na realidade, pensamento nenhum emerge somente das palavras (que devem ser, antes, vistas como meio de expressão) e sim principalmente da convivência comunitária propiciada por uma Pedagogia Negra Afro-Diaspórica Inciática, “instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza.” (SODRÉ, 2017, p. 81)

O evento Cultura para Eduardo de Oliveira em seu livro *Filosofia da Ancestralidade* (2007-B, p. 140), evidencia o “movimento da Ancestralidade” onde a Ancestralidade é o tecido que veste, protege, cobre e dá forma as ações da vida, nossa Cultura. Ancestralidade é hoje o evento mais referenciado pelos povos tradicionais de Matrizes Africanas e por aqueles e aquelas que dialogam sobre diversidade e Africanidades; não há um diálogo, um ensinamento, uma afirmação cosmológica hoje no Candomblé que não tenha como princípio orientador a Ancestralidade. Por isso, ela é uma Forma Cultural, orgânica no

seu constructo, um princípio que organiza o pensamento e a ação dos modos e formas do viver negro africano brasileiro.

A Ancestralidade é o princípio que organiza o Candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na “dinâmica civilizatória africana”. Ela não é, como no início do século XX, uma relação de parentesco consanguíneo, mas o principal elemento da cosmovisão africana no Brasil. Ela já não se refere às linhagens de africanos e seus descendentes; a ancestralidade é uma realidade “metafísica”, um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo. Devido a isso afirmo que a ancestralidade tornou-se o principal fundamento do Candomblé. (OLIVEIRA, 2007-A, p.205)

Nesse momento, arriscamos afirmar que a Ancestralidade tem sido o principal vetor de legitimidade para todos os movimentos negros brasileiros passando pela capoeira, samba de roda, territorialidade quilombola, movimento de mulheres negras, e muitos outros. Por isso acreditamos que é um evento fundante para se SENTIR na diversidade do pensamento negro africano brasileiro, uma filosofia que estabelece uma ética e uma estética na forma de agir a partir de valores afrocentrados que moldam a ação do homem/mulher e da comunidade.

Oliveira em Filosofia da Ancestralidade (2007-B, p. 140), considera que Ancestralidade é um tecido onde o tempo e o espaço criam “a trama e a urdidura da existência.” Essa existência está urdida no sentir e no fazer, na afluência e confluência das diversidades e complementaridades da memória, dos processos históricos, das tradições e hierarquias, nos Mitos e nos Itãs. A importância do Mito se revela na escrita de LUZ:

Somente o mito poderá falar das diversas dimensões do existir característico da cultura negra, onde o Ser é, e o Não Ser também é: o mundo dos vivos, o existir dos

ancestrais, as forças cósmicas que governam o universo. Esse mundo e o além, em processo de interação permanente. Em suma, o Mito é o discurso capaz de representar a vida e a morte, o tudo e o nada, o pleno e o vazio, o visível e o invisível, o dito e o inefável, o mistério da existência. (2017, p.20).

O Mito assume assim significado totalmente diferenciado do construído pela filosofia “ocidental”, ele não se restringe ao mito da fundação ou da origem, ele é a origem, ele não tem começo e nem fim, ele é contemporâneo revivido no cotidiano negro brasileiro, utilizado como as linhas que sustentam a ancestralidade num tear que nunca cessa e desenha novas tramas todos os dias. Os Mitos, pela sua magnitude na constituição da ancestralidade, constroem a estética da unidade entre as nações que compõe o Candomblé e também nos outros territórios negros. Eles são os fios constituintes do sistema cosmontológico negro africano.

Os Itãs, por sua vez, constituem a forma Yorubana (os Bantos, por exemplo, não possuem Itãs) de sentir a ética de deuses e homens nas suas condutas existenciais. Ou seja,

Em qualquer dos Mitos e itãs a disputa se dá respeitando o sistema ético africano: Ifá. A rivalidade entre os Orixás é mediada, [...], pela sabedoria de Ifá e é mediante as oferendas e sacrifícios que o segredo se revela e que a harmonia impera. A ética tem a função de equilibrar as forças para o bom funcionamento do universo e equilibrar a energia para o equilíbrio dos homens e de todos os seres vivos. [...]. Ética, então, é seguir a tradição e inovar no cotidiano e não repetir regras e conservar o cotidiano. [...]. Tradição é Ancestralidade na experiência dos africanos e seus descendentes espalhados por todo mundo na Diáspora Africana. (OLIVEIRA, 2007-B, p. 145).

Ancestralidade, Orixás, Mitos, Itãs, Tradição, Cultura, Hierarquia, ética, estética africana, oráculos, oferendas, se amalgamam para construir constantemente, e de maneira sempre diversa, o mundo, o Aiê, a comunidade, as pessoas (Ara-Aiê).

Refletindo sobre o processo iniciático, que Marco Aurélio Luz (2017, p.41) chama de Pedagogia Negra Inicíatica, e que Eduardo Oliveira (2007-B, p.72) considera que “é no processo de iniciação que o neófito no Candomblé tem reconstruído o universo fragmentado pela escravidão”, pensamos que a partir das considerações sobre o evento Ancestralidade e sua importância na fundamentação do sistema cosmológico Negro Africano, o processo iniciático hoje também se realiza, de maneiras diversas, em outros territórios de resistência Negra como a Capoeira, o samba (de muitos gêneros), os coletivos negros, o Hip-Hop, as escolas de samba, lugares onde nossos corpos habitam, revelam-se e rebelam-se.

Para SODRÉ (2017, p.97)

A forma iniciática não é um mero recurso do saber esotérico, mas opacidade mística que acompanha toda a abertura quanto aos modos fundamentais de ser, isto é, quanto à Arkhé. Entretanto, diferentemente de outras, a mística afro não comporta milenarismo nem eremitismo, por estar visceralmente marcada pela temporalidade do aqui e agora e pela força da diátese média, centrada na corporeidade coletiva. Isso se sintetiza na palavra sul-africana Ubuntu, que é um verbo-substantivo: significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é, sendo junto a Outro. É uma palavra que resume o conceito de transcendência enquanto condição exclusiva do homem: o dirigir-se para algo além de si mesmo, para Outro, portanto.

Pensando o evento do conhecimento/aprendizagem nos territórios negros como uma Pedagogia Negra Afro-Diaspórica Iniciática, consideramos que suas principais características estão baseadas na Ancestralidade, Tradição e Hierarquia, sendo uma educação Oral, Presencial, Generosa, Comunitária; com valores contidos na sabedoria milenar dos Mitos e Itãs; traduzindo um sentir referenciado na decolonialidade; onde tempo dos Orixás é próprio e apropriado e as singularidades se constroem no elaborar comunitário do conhecimento.

O mito⁷⁰ yorubano da criação do mundo como construção

Inicial de valores vividos.

Em um tempo imemoriável a Terra não existia, era uma região coberta apenas por água e pântanos, um lugar desabitado e inóspito. Eram tempos de transformação e o senhor supremo do cosmos ordenou a criação de um mundo abaixo do seu.

Olorun mandou chamar à sua presença seu filho mais velho, chamado Obatalá. Para executar a tarefa, Obatalá, recebeu um saco com terra e uma galinha com pés de cinco dedos.

Como não poderia deixar de ser, antes de iniciar sua jornada ele foi consultar Orunmilá, divindade da sabedoria, oráculo dos deuses e dos homens. Seria preciso realizar as oferendas obrigatórias para que tudo corresse bem. Porém, Obatalá achou que não era necessário fazer os sacrifícios, ele era o filho de Olorun, tinha poder. Não podia se atrasar para a criação do mundo.

Odudua, filha também de Olodumare, acompanhava a tudo de perto. No mesmo dia em que o eleito por Olorun foi consultar

⁷⁰ Esse Mito é um dos mais conhecidos pelas comunidades de terreiro do Brasil. Aqui nos baseamos no texto de Marco Aurélio Luz (2017, p. 32)

a Orunmilá, ela também o procurou. Recebeu deste a sentença de que, se cumprisse com todos os sacrifícios, ela se tornaria a senhora do novo mundo. Ela os fez.

No dia da criação, Obatalá e seus Imalés iniciaram a jornada até o local escolhido para criar a Terra. Seu destino final estaria além das fronteiras do Orun, sendo preciso a permissão de Eshu, o senhor dos caminhos e da comunicação, para atravessar tais limites. Obatalá, porém, havia se esquecido da oferenda de Eshu, que ofendido com o ato, providenciou para que Obatalá pagasse o devido.

Uma sede terrível dominou Obatalá, que com seu cajado, o opaxorô, tocou em um dendezeiro que começou a verter vinho de palma. O orixá embriagou-se e adormeceu. Os outros Imalés se sentaram e esperaram. Novamente, Odudua acompanhava a tudo de perto. Após se certificar que Obatalá adormecera, Odudua apanhou o saco de terra e a galinha e foi procurar o pai de todos os Orixás para contar o ocorrido. Vendo que Odudua falava a verdade, Olorun, entregou a ela a tarefa de criar o mundo.

Odudua cumpriu os ritos necessários para realizar sua tarefa com equilíbrio e sorte consultando Ifá, obedecendo aos seus conselhos e dando a parte que cabia a Exu, que satisfeito a auxílio na grande tarefa da criação.

Quando Obatalá acorda e vê o acontecido, procura Olorun para dizer de seu arrependimento e se lamentar do infortúnio. Olorun penalizado dá a Obatalá a tarefa de criar os seres que habitariam o Aiyê.

Essa resumida adaptação do Mito da Criação nos serve como exemplo para pensar nas afirmações que fizemos acima sobre o evento Mito. Nessa nova concepção que o coloca como um saber que orienta o SENTIR Negro africano brasileiro, ou ainda, como ele é um saber que re-ordena e re-significa o corpo comunitário e os corpos nas suas singularidades “cidadãs”.

De principio é importante ressaltar a importância do ouvir o mais velho e sábio, de respeitar e reconhecer o saber do mais velho, do ancestre, na orientação do que se deve considerar na hora de suas ações quando há a necessidade de se fazer uma tarefa específica, mas que impacta em toda a comunidade. A importância do ouvir é tão fundante como aquilo que se repassa como conhecimento, e o nosso ouvir está ligado ao nosso fazer, ao nosso realizar, ao awuré (a boa sorte) que nos é conhecido e concedido.

Esse modo de ensinar-aprender que estamos conceituando como Pedagogia Negra Afrodiaspórica Inicial dos Terreiros de Candomblé tem no seu objetivo principal a manutenção do equilíbrio comunitário, da preservação do Axé. Agradecer (materialmente e espiritualmente) restituindo aquilo que lhe foi concedido é a medida do equilíbrio comunitário.

A GENEROSIDADE de Olodumare, o princípio da vida, em honrar Obatalá com a criação do Aiyê; em OUVIR seus lamentos pelos erros cometidos; em continuar ACREDITANDO na sua capacidade de realização lhe concedendo a criação da vida humana, mostra que esses valores, entre tantos outros, são valores culturais africanos atualizados na e para a vivência na Diáspora Negra.

Obatalá, mesmo com a possibilidade de sucesso advinda das orientações dada por Orunmilá através do Oráculo de Ifá, deixou que sua arrogância não lhe permitisse ser sábio e grato, não cumprindo com as ações de agradecimento (oferendas, ebós) que eram necessárias a manutenção do Axé.

A interação entre Obatalá e Odudua, aqui tomados como princípio masculino e feminino, apontam para a equidade entre esses dois princípios também como fator primordial na manutenção e expansão da energia vital, do Axé.

São esses sentimentos explicitados nos valores eternizados e atualizados nos Mitos e Itãs que fazem com que o conhecimento milenar de Ifá, passado por gerações oralmente, permaneçam estruturando esse viver negro africano brasileiro.

A dinâmica trazida por esse Mito traduz o devir constante das ações humanas; o mistério da vida em que os resultados de uma ação impactam toda uma comunidade e mudam aquilo que seria “normal” no desenrolar dos acontecimentos. Viver é ter a visão do Macro a partir do sentir do Micro e vice-versa.

O mito, por guardar a estrutura da ancestralidade, não joga um papel de explicação do mundo, mas sugere um certo modo de viver no mundo, e ao contrário de explicar as contradições do devir, ele parte do espanto diante do mundo. Absorve-o. Vivência o mistério. Radicaliza sua potência de aturdimento. Abre para as possibilidades do viver. Põe o ser humano estupefato diante do cotidiano. Ele dramatiza o mistério para que possa ser vivido. Ele recupera em narrativa uma linguagem que não pode ser falada. Assim o mito é menos uma narrativa semiológica e mais uma estrutura semântica. Ele é menos encadeamento lógico gramaticam, e mais uma gramática das intensidades. É mais um vivido captado na linguagem mítica, do que uma linguagem explicativa sobre os acontecimentos fabulosos. Ele é mais a atualização de uma experimentação de origem do que a explicação do ponto original das coisas.[...] O mito atualiza o tempo da ancestralidade e a ancestralidade da força de eternidade para o mito. [...] A criatividade do mito se mostra na atualização da ancestralidade. A integração que o mito proporciona se vê na permanência de valores africanos em todos os cantos do planeta pra onde a Diáspora Africana levou seus filhos. A interação que os mitos favorece, verifica-se na fusão cultural e criativa que os africanos e os seus descendentes souberam estabelecer com todas as

culturas alheias à sua matriz e na influencia que ai exerceram. (OLIVEIRA, 2007-B, p. 130)

A Pedagogia Negra Afro-Diaspórica Iniciática utilizando-se dos mitos, das itãs e das memórias ancestrales constrói o conhecimento nos terreiros. O constante movimento existencial de aprender (um movimento exulico), onde há sempre um mais velho (em ordem de feitura e não cronológica) para ensinar. É a ação revivida e reificada nos nossos espaços negros africano brasileiro que ordena nossa existência e resistência.

Nosso conhecimento perdura pelos milênios, porque ele é mágico em reconstruir e ressignificar toda a exploração e exclusão imposta aos negros e negras brasileiras. O segredo perpetua o âmago do conhecimento ancestral que através do mito ordena o mundo e nossas vivências singulares e comunitárias.

Referências

CANTARELA, Antonio Geraldo. *Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado*. In Dossiê: Religiões Afro-brasileiras. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 88-108, jan./mar. 2013 – ISSN 2175-5841

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. *A modernidade vista desde o sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade*. Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. Brasília. V. 1, n. 1/2, p. 1-19, 2009.

_____. *Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis*. In Ensaios Filosóficos, Volume XIII – Agosto/2016.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Athena : Casa das Áfricas, 2008.

LUZ, Marco Aurélio de Oliveira. *Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira*. 4a edição. Salvador: EDUFBA, 2017.

OLIVEIRA, Eduardo David de. *A ancestralidade na encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007 (A).

____. *Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

____. *Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na Filosofia da Educação brasileira*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007 (B).

SODRÉ, Muniz. *Diversidade e Diferença*. In Revista Científica de Información y Comunicación Número 3, (2006), Sevilla.

____. *Pensar nagô*. Petrópolis/RJ : Vozes, 2017.

BENZEDEIRAS: “CURA” PELA FÉ NA CULTURA DO CARIRI CEARENSE

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Djailson Ricardo Malheiro
Lucas Fernandes de Pinho

Introdução

Comumente ouvimos pessoas falando que em suas infâncias as mães ou avós as levavam para serem benzidas por mulheres de conhecimento e ofício “divino”. Dotadas do “dom” de curar, as benzedeadas compõem a paisagem simbólica do interior do Nordeste brasileiro, em posição de destaque na cultura popular. Em muitos lugares elas seguem resistindo ao e convivendo com mundo modernizado, tecnológico, malgrado os “avanços” científicos na área da saúde, como veremos ao longo do texto.

Muito antes da manipulação de medicamentos no sistema de saúde, com apoio de estudos acadêmicos e formação de quadros profissionais que temos hoje, as plantas sempre estiveram presentes no processo de cura. Além das receitas caseiras, fitoterápicos e similares, as rezas como conexão às divindades fazem parte do meio social de muita gente. Tal poder das orações populares palavras vem pessoas especiais que receberam uma “grande missão”. Um verdadeiro dom de curar pela fala mística de fé no Divino, exercido com compromisso e despojo, especialmente por mulheres em seu cuidado comunitário.

As práticas da medicina popular sempre estiveram presentes em nossa cultura brasileira e foram fundamentais na

integração social de grande parte das comunidades, em suas resistências, rurais, litorânea e sertaneja. A benzedura é uma prática socio-terapêutica bastante conhecida e com abrangência histórica por todo território nacional. Para Ferreira (2001, p. 102) o ato de benzer - como benzeção, benzimento ou benzedura - procede de rituais, não oficialmente católicos, e corresponde a uma espécie de tratamento de males “estranhos” ou comuns através da reza. Sua origem documental está na Europa da Idade Média. Mas sua prática, conhecida no Brasil desde o século XVI, agregou uma medicina popular colonial forjada no encontro de diferentes matrizes; cada um com seus costumes e crenças, readaptando conhecimentos africanos, indígenas e dos colonos portugueses, em complementação mútua e aproveitamento de plantas locais. Como aponta Cascudo (1971 apud MENDES, 2009, p.1):

A medicina popular é constituída dos fundamentos indígenas, africanos e portugueses. Os saberes da flora e fauna apreendidos pelos indígenas; a vulgarização das plantas populares, arruda, alecrim, manjerição pelos africanos e os conhecimentos da farmacopeia pelos portugueses são heranças incorporadas pela medicina popular.

Um dos importantes motivos de disseminação no uso da medicina popular era a dificuldade ao acesso médico e aos medicamentos no Brasil colônia. Dessa forma, as pessoas possuidoras de noções vivenciadas de tratamento e cura eram procuradas, tendo em vista que era o meio mais acessível de tratamento, conforme aponta Ribeiro (1997, p39):

Mulheres e homens despossuídos de bagagem teórica, cirurgiões com pouca prática, curandeiras, raizeiros, benzedores, parteiras, feiticeiras e até mesmo charlatões preencheram o vazio deixado pela medicina oficial. Eles

socorreram, prestaram auxílio e até mesmo agravaram estados de morbidez.

O benzimento como já mencionado é uma prática bastante antiga, e enraizada nas tradições de diferentes continentes. Porém, na atualidade, nota-se a prevalência de mulheres no exercício de seus rituais. Uma das razões para explicar tal destaque do gênero feminino, no exercício da técnica ou ofício do benzimento, tem relação com o predomínio de comunidades rurais e de estilos de vida rural mesmo no espaço urbana.

A maioria das benzedadeiras aprende o ofício com uma benzedeira mais velha que não tem mais tanta disposição física e mental. Nessa espécie de sucessão, elas repassam a missão para as mais jovens. Outras afirmam que aprenderam intuitivamente sobre a arte de benzer enquanto algumas relatam que se instruíram por meio de um mentor espiritual. Há, ainda, relatos desse aprendizado de forma solitária e hermética quando não há transmissão do ensinamento para mais ninguém, o que também pode contribuir com a diminuição das pessoas que trabalham com os benzimentos, como percebido em alguns lugares.

São inúmeros procedimentos realizados, e quase que diariamente exercido no atendimento a volumosa demanda comunitária. Além das rezas e preces, opera-se com palavras, terços, ramos, garrafadas, chás e súplicas que são diagnosticados e curados os mais diversificados males e doenças que acarretam homens, mulheres, crianças e animais. Um exemplo significativo, conforme o estudo de Araújo (2016) é a tradição das *mezinhas* ou mulheres que manipulam ervas para preparos de medicamentos “caseiros”. Não necessariamente as benzedadeiras trabalham com plantas medicinais, porém algumas trazem como lema de vida os dois ofícios, complementando-se e potencializando o processo de cura.

Esse estudo está fundamentado no viés teórico da História, Antropologia e Memória, emergente da Escola dos Annales, em sua terceira fase, compreendida como nova história das relações com o tempo nas palavras de Rust (2008, 57): *Em suma, trata-se de alcançar a garantia, obtida sob a autoridade e maestria de historiadores, de que o futuro não testemunhará contra o passado.* Utilizando, assim, as recordações das benzedeadas e dando enfoque de como elas se integram ao processo de cura pela fé. A memória viva é meio para termos acesso ao passado, sem perdas de presente e futuro. Através de lembranças é possível conhecermos as mais diversas e curiosas histórias, sendo elas relatos diversificados que nos possibilitam um leque de informações, orientações e percepções vindos das benzas.

Estudos sobre a memória das tradições populares, no campo da saúde comunitária, são amplos e diversificados, mas pouco reconhecidos. O que reforça a importância de se aproximar questões médicas das formas de sabedoria cultivadas pelas comunidades, muitas vezes reprimidas sob o estereótipo de “crendices”. A oralidade hoje está cada vez mais acessível aos sistemas modernos de registro e conservação da memória, facilitando essa aproximação. Antonello e Gondar (2012) nos fala da memória representativa e sua proximidade com a linguagem:

A memória representativa nos permite atualizar informações passadas, sejam elas vivenciadas ou fantasiadas, desde que não estejam contrárias ao princípio de prazer. O campo representacional aponta um dinamismo e uma mobilidade da memória, pois permite a alteração, transformação, deformação e esquecimento de seus conteúdos. A memória representativa é constituída como a linguagem e, portanto, está submetida aos mesmos processos formadores e deformadores característicos de toda linguagem.

Tendo em vista que as benzedeadas são personagens culturais, que vivenciaram e vivenciam as mudanças e permanências que referenciam a identidade das comunidades, elas devem ser reconhecidas como portadoras de uma prática milenar, verdadeiras “guardiãs da memória”. Santos, Gusmão e Reis (2018, p.97) nos diz que “todas as maneiras de registro da história são instituições da memória, que visam guardar momentos importantes para um grupo ou um indivíduo”. Os autores ainda colocam que as informações registradas na memória podem ser repassadas para outras pessoas.

Fizemos uso da História Oral como procedimento metodológico para a construção desse estudo, ou seja, um desenvolvimento fundamentado na composição de entrevistadas, relatando as práticas, as curiosidades e as histórias vivenciadas. Foi dado maior enfoque sobre como elas veem os procedimentos que sustentam suas práticas. Neste sentido Delgado (2010, p. 15) nos auxilia metodologicamente:

A história oral é um procedimento metodológico que busca, pela construção de fontes e documentos, registrar, através de narrativas induzidas e estimuladas, testemunhos, versões e interpretações sobre a História em suas múltiplas dimensões: factuais, temporais, espaciais, conflituosas, consensuais. Não é, portanto, um compartimento da história vivida, mas, sim o registro de depoimentos sobre essa história vivida.

Realizamos entrevistas com mulheres benzedeadas de Farias Brito, Juazeiro do Norte, Nova Olinda e Santana do Cariri no Sul do Ceará, considerando esses municípios dentro da composição de nove cidades da Região Metropolitana do Cariri – RMC. O convite para as entrevistas foram a partir do reconhecimento social ou certa “fama” das curandeiras em suas localidades. O auxílio de agentes comunitárias de saúde e professores foi

fundamentações para localizá-las. Optamos para as entrevistas apenas mulheres por serem número marcante nos processos de benzimento na região do Cariri. Todas aceitaram participar prontamente, sem restrições, são elas:

Tabela 1. Identificação das benzedeiiras entrevistadas 2019.

Nome (Fictício)	Idade	Tempo de “ofício”	Cidade
Dona Camponesa	79	50 anos	Farias Brito
Dona Cícera	79	62 anos	Juazeiro do Norte
Dona Linda	88	61 anos	Nova Olinda
Dona Clara	63	33 anos	Santana do Cariri

A relação histórica entre benzedeiiras e a população

As benzedeiiras são procuradas quase que diariamente pela população em geral. Muitas delas, por serem bastante conhecidas, são solicitadas por pessoas de outras cidades e há casos até mesmo de outros estados, chegando a realizarem rezas à distância. Essas mulheres de fé encontram, em seus benzimentos, caminhos de cura para vários males e doenças. Entre eles, dor de cabeça, ventre caído, bicheira em animais, *zipra*, ramo, enfisema, mal olhado e até pragas de insetos.

Os procedimentos realizados pelas benzedeiiras, por várias décadas, constituíram-se no único recurso de enfrentamento dos mais diversos males que acometiam a população brasileira. E a ancestralidade das pajelanças indígenas e dos rituais

afrodescendentes - fortemente ligados aos orixás Ossanhê (das ervas protetoras) e Obaluayê (das doenças contagiosas) – tornou-se herança de um patrimônio cultural de natureza clínica. Muito embora, durante o período colonial (até os dias de hore), a medicina oficial lutava contra essas práticas populares, elucida Ribeiro (1997, p.90) que “... pois curar através de procedimentos rituais, era vetado às pessoas comuns”. O que chega ao ponto do sistema médico ainda ser controlado por vozes que condenem a medicina popular como “demoníaca” ou “criminosa”. Ribeiro (1997, p. 93) ainda aponta:

Assentando-se em argumentos teológicos, a medicina atacava ferozmente terapias envolvendo objetos sagrados, palavras e orações, especialmente quando proferidas por pessoas comuns. Argumentava-se que estas, mesmo invocando o nome de Deus na cura dos achaques, na realidade deviam o sucesso à ajuda do diabo, pois Deus fora cauteloso ao transmitir dons curativos aos seus filhos, não os concedendo a qualquer um.

São escassos registros documentais sobre as práticas das benzedeadas no século XVI e XVII, (SOUZA, 1986; SANTOS e MOREIRA, 2018, p. 168):

Nos tempos coloniais, a documentação fala muito pouco dos benzedores, fica difícil dizer se realmente eram escassos ou se a Inquisição, as devassas episcopais e os demais poderes se importavam pouco com eles. Como o hábito de benzer perdura ainda hoje entre nós, a segunda hipótese parece ser a mais provável.

As benzedeadas exercem múltiplos papéis em suas comunidades. Ali se destacando, inclusive, o papel de curandeira pelo fato de realizarem trabalhos específicos de cura de males e doenças que afligem os pacientes e o povo em geral. Esse olhar

para uma mulher mística associa simbolicamente o trabalho dela com elementos de conexão com o Divino.

Essas múltiplas funções exercidas por essas mulheres nos mostram o importante papel social que elas exercem, tendo em vista que são identificadas pela população como personagens ilustres, tendo por missão ajudar ao próximo. Especialmente devido à gratuidade pela prestação de seus serviços nos procedimentos de cura. Em geral, são vistas como conselheiras e apaziguadoras até desentendimentos entre casais. Cita-se a fala de uma delas: “às vezes sou até psicóloga, porque muitos querem apenas conversar e ouvir meus conselhos”.

Vistas como mulheres sábias, amiga do bem, advogadas, ser de fé e devoção que tem o poder de curar através da fala marca o registro das benzedadeiras, principalmente no sertão nordestino. É de grande percepção esse papel acolhedor onde também fica em evidência o respeito da população para com elas, nos mostrando que de fato a conexão entre benzedeira e a comunidade é muito forte e com uma confiabilidade ímpar. Podemos até dizer que há uma relação maternal, pois em alguns casos seus “pacientes” chegam a chamá-las de mãe ou avó, tamanho respeito, admiração, crença e tempo de convívio, pois alguns casos uma benzedeira acompanha duas ou três geração em uma mesma família.

Pode-se considerar que as benzedadeiras compõem um quadro de pessoas que tem em seus princípios o que se pode considerar como uma mística popular para a conservação da vida. O que de mais belo transparece em sua ética, funciona metaforicamente como uma ação protetora externa; um remédio afetivo capaz de gerar anticorpos diante de forças virais, bacterianas ou traumáticas. Por este motivo a crença nessas pessoas, nessas fortes mulheres, resiste ao tempo atravessando a história humana. Dessa maneira CALHEIROS (2017), nos

lembra o quanto tal poder ancestral é ameaçador a interesses institucionais, dizendo que:

Se analisarmos historicamente, as benzedeadas e o ofício de benzeção remonta-se a Idade Média onde as mulheres que detinham o dom de curar eram perseguidas ou torturadas e lançadas vivas em fogueiras até a morte, pois a Igreja que detinha o poder associava as questões sobrenaturais e a bruxaria.

Tal fato nos remete à ideia de que as benzedeadas são também agentes culturais, mostrando como a cultura está de fato associada à cura e a doença, como diz Helman (2003, p.11) enfatizando como a antropologia médica abrange a área da saúde e como a saúde está associada à cultura. Ele relata que:

A antropologia médica aborda as maneiras pelas quais as pessoas, em diferentes culturas e grupos sociais, explicam as causas dos problemas de saúde. Relaciona-se, também, aos tipos de tratamentos nos quais as pessoas acreditam e aos indivíduos a quem recorrem quando, de fato, adoecem. A antropologia médica é, também, o estudo de como essas crenças e práticas relacionam-se às mudanças biológicas, psicológicas e sociais do organismo humano, tanto na saúde quanto na doença.

As benzedeadas possuem vasto conhecimento de orações que fortalecem os rituais de cura. E apegam-se as imagens religiosas ligadas ao Catolicismo popular e à Igreja Católica, como: Jesus Cristo... Padre Cícero, Nossa Senhora Aparecida, Frei Damião, Santa Terezinha, Santa Luzia, Santo Onofre, entre outros (CALHEIROS, 2017).

Não pretendemos desmistificar nenhuma prática, ou se de fato ela é eficaz ou não, mas sim mostrar como ela possibilita uma rede de relações sociais, como envolve o imaginário da população que utiliza da técnica da benzedura, seus procedimentos de cura

e se de fato é algo relevante como se perpetua até hoje, frente à ciência moderna, principalmente no nordeste brasileiro.

A região Nordeste é conhecida por suas várias manifestações culturais e religiosas presentes em quase todos os lugares, sendo que a região do Cariri é muito rica em seus aspectos culturais, religiosos e com uma forte tradição de benzas. Conhecida como o oásis do sertão a região adquiriu o papel de berço cultural/religioso do povo nordestino, principalmente pela figura do Padre Cícero Romão Batista no município de Juazeiro do Norte.

Podemos considerar que o ofício das benzedeadas faz parte de uma religiosidade popular presente em num contexto sociocultural. A cultura desse povo é bem rica, principalmente nos quesitos de preservação da tradição. Isso fica nítido, pois a benzedeadada está presente nas vidas e nas memórias afetivas das pessoas que buscam, em muitos casos como primeira opção de tratamento para determinadas enfermidades, como citadas anteriormente.

Outro aspecto que influencia o uso da benzedura é o econômico, já que a carência de médicos e medicamentos é visível. Sendo que essa prática é um viés de cura acessível, tal que a eficácia dela é relevante e gratuita, já que um dos princípios da benzedura é não se cobrar nada pelos procedimentos realizados, como diz Dona Clara:

O que é de Deus ninguém pode cobrar, eu não cobro pelo que faço, meu ofício é grande e de fé, se cobrar não é correto. Já me chamaram para trabalhar e disseram que eu iria ganhar muito dinheiro e ficaria rica, eu disse que não que não fazia assim e já me levantei pra ir embora.

Apesar dos avanços das práticas medicinais, com a formação e especialização de profissionais da saúde, a procura pelos procedimentos realizados pelas benzedeadas ainda é de

grande relevância, tendo em vista que elas afirmam que a cura de vários males, só é encontrada nos rituais da benção. Porém, relatam que também há tratamentos que são específicos da medicina erudita, mas que suas práticas os podem auxiliar. Foi unânime nas falas das entrevistadas da consciência que as práticas integrativas são fundamentais nos processos de cura. Existindo uma linha limítrofe de até onde podem ir com as suas práticas e de onde devem iniciar as intervenções da medicina convencional com terapêuticas e intervenções pautadas no saber científico formalizado.

No caso das práticas de cura é possível observar uma dupla sobrevivência: tanto no que se refere à manutenção das crenças diante da medicina e seus avanços, como a fé em experiências curativas de caráter religioso (ANDREOLLA e LIA, 20018). Possivelmente as pessoas, hoje, “navegam” pelos dois espaços em busca de cura ou respostas para as suas enfermidades. Principalmente diante de prognósticos que alertam para tratamentos mais invasivos e que apontam riscos de morte.

Destacamos que a manifestação cultural dessa prática é reconhecida como patrimônio cultural-histórico imaterial da comunidade, já que as benzedeadas exercem uma arte que está presente desde a idade média e que se mantém viva até os dias hodiernos. A população, principalmente nordestina, identifica-se com essas personagens da cultura popular. Para o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN, 2000) patrimônio imaterial é:

Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas).

É de suma relevância compreender o conceito de patrimônio histórico, já que muitos ainda associam a palavra a monumentos e edifícios, mas hoje ao falarmos em patrimônio cultural-histórico englobamos não apenas o arquitetônico, mas também o patrimônio documental e arquivístico, visual, oral, museológico, ou seja, o conjunto de riquezas que nos mostra a história de uma sociedade. O mais relevante é que a população se identifique com tais elementos, fato que é nítido no reconhecimento do ofício das benzedeadas como patrimônio imaterial.

Vale lembrar a importância da preservação e do conhecimento sobre o patrimônio cultural-histórico nos dias atuais, sendo uma questão de cidadania, como também entende Oriá (2002, p. 137):

A preservação de patrimônio histórico é vista, hoje, prioritariamente, como uma questão de cidadania e, como tal, interessa a todos por se constituir em direito fundamental do cidadão e esteio para a construção da identidade cultural.

A realização da prática da benzedura e suas modificações com o passar do tempo

São comuns as práticas e tradições culturais se modificarem com o passar dos anos, melhor dizendo se moldarem aos novos tempos e ideologias. Na benzedura é perceptível mudanças e como tem se tornado uma prática realizada por mulheres, já que há relatos de homens realizadores desse método, porém nos dias atuais é grande a predominância feminina. As pessoas que têm o dom da benzeção são mulheres e homens católicos que, a serviço de Deus e para ajudar os mais necessitados, buscam o repertório material e simbólico muito abrangente no catolicismo com o

objetivo de estabelecer um vínculo do material com o espiritual. (VALIM e BONINI, 2016, p. 34).

O ser humano tendo na Terra a sua sacralidade e mística e que a Terra-Mãe mostra que o poder do feminino, da fecundidade e nascimento, da natureza e seus elementos cósmicos podem empoderar a mulher a partir do fenômeno social e cultural do matriarcado com o domínio da agricultura e da cultivo de plantas, se apropriando dessa maneira dos seus princípios ativos utilizados nos rituais de cura (ELIADE, 2018).

As mudanças na sociedade contemporânea possibilitam riscos de extinção dessa prática, onde várias benzedeadas admitem que por conta da idade, já não possuem tanta disposição física e espiritual para continuar com os procedimentos. Existe, também, uma dificuldade em encontrar pessoas para repassar seus conhecimentos como tentativa de manter a tradição. Como nos fala Dona Cícera: “Hoje eu rezo apenas em crianças, porque nos adultos faço apenas preces que é mais rápida. Reza em adulto é muito pesada e às vezes fico doente, toma conta do corpo doendo tudo”.

Figura 1. Dona Cícera benzeadeira



Figura 2. Momento de benzedura



Fonte: Acervos dos Autores/2020

O ato de benzer, segundo os relatos das benzeadeiras, não necessita de uma determinada religião “já que o importante é fazer o bem ao próximo assim como fez Jesus Cristo”. Porém, levando em conta que na realidade praticamente todas as benzeadeiras são católicas fervorosas, sempre utilizando em seus procedimentos curativos, objetos símbolos do catolicismo como crucifixos, terços, imagens de santos dentre outros, nos remetendo a uma ideia de catolicismo popular.

Vale ressaltar que existe uma contínua procura pelos serviços dessas mulheres, apesar da tecnologia está mais desenvolvida e com isso os avanços medicinais estarem mais presentes e eficientes, as benzeadeiras em si representam um meio de cura diferenciado, que se mantém vivo a partir da preservação dessa tradição.

As motivações que levam a estas práticas religiosas e de cura são ambíguas e também exercitadas conforme a vontade dos indivíduos, algo característico dos benzimentos. Onde a liberdade de procura e possível retorno não é algo aparentemente cobrado e vigiado conforme praticam igrejas tradicionais, onde a vigia da fé é algo mais frequente tanto pela da igreja quanto dos demais membros da comunidade religiosa (SILVA e COLVERO, 2018). Silva (2009) pontua que:

Existem rezadeiras e benzedoras espalhadas por todo o país, nas grandes cidades e no interior, nas áreas urbanas e rurais. (...). Geralmente esses benzedores utilizam apenas um conhecimento empírico sobre as ervas medicinais e a capacidade de usar sua intuição e força interior, sem qualquer compromisso com um rito religioso específico. Embora possa haver rituais de origem africana e ameríndia, o que predomina na benzedura é o apelo aos santos católicos a que a tradição popular atribui poderes de cura.

Acredita-se que, assim como na farmacopeia tradicional, onde para cada tipo de doença existe um tipo específico de medicamento, tal que para essa prática de medicina popular não é diferente. Para cada tipo de mal ou doença existe um ritual, garrafada ou prece diferenciada, atingindo diretamente o causador do mal, como mostra Dona Clara ao descrever o ritual de cura: “Não uso nada, apenas a fala e as mãos, tem meus santos, a maioria aqui eu ganhei e minha fé”. Meira (2018) nos informa sobre o processo de marginalização sobre essas práticas ao longo da história:

Com o passar do tempo, essas práticas foram sendo prejudicadas com o surgimento dos medicamentos alopáticos e da medicina oficial, bem como em virtude da repressão que esses ofícios passaram a sofrer a partir de

1830. Isso ocasionou indiretamente a diminuição dos conhecimentos sobre o uso e o manejo das plantas medicinais, mas, mesmo assim, a prática de remédios caseiros, benzimentos, defumação, costuras permaneceram presentes... Outro fator que também colabora para a perda dessas práticas é a marginalização, por pessoas ligadas a entidades de saúde, do uso dos fitoterápicos, o que afeta diretamente a reprodução social desses conhecimentos e dessas práticas tradicionais.

O ritual da cura para mal olhado é um exemplo de um procedimento em que se utiliza um ramo e não é qualquer ramo, tem que ser um que esteja em bom estado, ou seja, com a cor verde em destaque, pois ela tem o papel de simbolizar a cor da vida. Como nos diz Dona Linda: “Não preciso de vela nem dessas coisas pra rezar, eu só rezo em criança, mesmo que o adulto venha, não rezo. Às vezes uso um ramo de mato e quando é ferida de boca rezo com borra de café”.

Já o ritual de cura para a dor de cabeça é bem diferenciado do descrito acima, como relata Dona Camponesa:

Olha esse ritual é assim: se enche de água uma garrafa de preferência de plástico e transparente até a metade, coloca-se na cabeça e de acordo com a borbulha d’água sabe-se a quantidade de sol ou sereno na cabeça do paciente, então se reza alguns pai nossos e no final joga-se a água no chão em forma de círculo e diz a seguinte frase “vai-te pras ondas do mar sagrado”.

Também é muito comum o uso dessa prática em animais seja para repelir pragas, ou curar doenças que os afligem, como nos mostra Souza (1986, p. 183 - 184):

Benzer animais era comum às sociedades europeias desde a Alta Idade Média. Grégório de Tours deixou um relato notável deste costume: touros, ovelhas, porcos que eram

levados para bênção ritual e tornavam a basílica semelhante a um rancho texano de hoje. Intensamente praticada, constituía tentativa de poupar animais importantes à economia de subsistência.

Esse relato mostra a predominância e a multiplicidade do uso da benzedura, tal que segundo os próprios relatos das benzedadeiras elas já chegaram a curar cavalos, vacas, galinhas e até pássaros feridos. Ainda relatam que já espantaram pragas de plantações como lagartas. Elas que não as feriram, mas apenas as encantaram, ou seja, aceleraram o processo de metamorfose, as transformando em borboletas, para que não prejudicassem a plantação. Como descreve Dona Camponesa:

Quando tem muita lagarta eu saio as 04h00min da manhã sem dar bom dia a ninguém e de jejum ai rezo e digo o seguinte “Senhor espantai essas persiga que está acabando com a roça, eu não quero a morte delas e nem que elas se acabem, mas que apenas se encantem (realizem a metamorfose)”, ai elas se encantam e viram borboletas.

Apesar de não ser mais um procedimento tão procurado como antigamente, a cura em pessoas mordidas por animais peçonhentos como cobras, aranhas e escorpiões se dá da seguinte maneira: nega-se o ferimento (diz que ele não existe) e o transfere para um santo ou uma figura mais poderosa, dessa maneira inicia-se o processo de cura por ataques de bichos.

A imagem da benzedeira está diretamente associada com a natureza, já que elas utilizam de recursos da fauna e da flora para a realização de vários tratamentos, esse auxílio do reino vegetal e animal, é de suma importância para o almejo da cura, são através das garrafadas e mezinhas que se combatem as mais perigosas doenças e os mais fortes males que ocasionam nas pessoas.

As ervas são importantes subsídios para vários procedimentos de cura, utilizando-as em chás, garrafadas e

banhos. De acordo com as benzedadeiras algumas ervas agem de imediato no alívio de muitas dores e na cura de várias doenças como, por exemplo, o capim santo que é usado no alívio da dor de barriga, já o hortelã é ideal contra a gripe, o eucalipto é bom baixar a febre, o endro é um excelente calmante e a malva-rosa funciona muito bem diminuir a tosse. O desenvolvimento espiritual está alinhado a uma cultura que agrega a saúde aos ambientes naturais, conectando-se, dessa maneira, as energias da natureza. (ARAÚJO, 2016, p. 45).

Percebemos então o vasto conhecimento que essas mulheres possuem no campo do uso de plantas para a cura de doenças que afligem as pessoas. As benzedadeiras relatam que o principal remédio para qualquer doença ou mal é a fé, tanto por parte da benzedeira como do paciente. Tendo essa fé associada a um chá, cozimento, garrafada ou a um simples benzimento ou a um pequeno ritual é certeza, segundo elas, da cura imediata ou em um pequeno intervalo de tempo, destacamos, ainda, que nem todas manipulam plantas medicinais em suas práticas.

Cariri cearense: um berço das benzedadeiras.

No cenário da região metropolitana do Cariri cearense encontramos, em geral, mulheres que mantem a tradição da benzedura como missão de vida. Lamentavelmente o percentual das pessoas que praticam esse ofício vem diminuindo. Percebemos pela dificuldade de localizá-las, em alguns municípios encontramos apenas uma benzedeira e por unanimidade ao serem indagadas se conhecem outras rezadeira resposta foi: “até conhecia, mas hoje não, todas já morreram”. “ouvi falar que tem uma na região, mas não conheço”.

Percebemos as vastas possibilidades que essa prática permite, sendo que até problemas dentários podem ser

remediados. Tempos atrás quando as condições de saúde bucal eram escassas, e as pessoas sofriam com cáries já em estado avançado, justamente por não terem condições financeiras e, também, de acesso a produtos de higiene bucal muitas vezes esse era o melhor procedimento. Na maioria das vezes esse era o único método disponível.

No entanto várias benzedeadas alertam para os cuidados que se deve ter ao realizar esse processo, já que segundo elas o dente que for rezado será esfarelado, ou seja, se rezar em um dente saudável ele também vai se desmanchar. Esse procedimento só é indicado em casos que o paciente não suporta mais a dor e prefere perder o próprio dente.

Na região do Cariri as cidades contam com equipamentos públicos e privados na área da saúde, tendo algumas cidades como referências em alguns tratamentos hospitalares específicos. Mesmo assim, ainda, há grande procura pelas benzedeadas, pois podemos considerar a região como seio de religiosidade popular. Dessa maneira o motivo de ainda haver tantas benzedeadas nesta localidade está na cura pela fé e que, também, é uma questão social e de costume que permanece vivo entre as gerações. Uma espécie de hábito familiar, em que desde criança se habitua a essa prática, tornando muito presente a figura da benzedeadas e relacionando-a diretamente ao conforto e à cura, em alguns casos é uma relação de afeto quase que maternal entre as pessoas e essas mulheres que “curam”.

É tipicamente cultural o fato de se procurar essas mulheres, pois muitas vezes as pessoas que sofrem de algum mal procuram o atendimento hospitalar ou nos PSF's, mas em seguida também visitam algumas benzedeadas com a finalidade de serem benzedeadas, abençoadas e libertas de espíritos do mal. Nesse caso, a teia de relações sociais presentes na constituição desse procedimento, onde o caráter mágico e habitual fica em evidência. Todas as

entrevistadas afirmam que além de pessoas de outras religiões, não católicas, também, profissionais da saúde as procuram ou indicam seus serviços.

Para grande parte das benzedeadas a maioria das doenças que a medicina científica cura, elas também podem curar, ou pelo menos auxiliar na recuperação. No entanto, existem doenças específicas que somente elas, com a benzedura podem curar, como o quebranto, mal olhado, ventre caído. São conscientes de que a medicina convencional é necessária e que suas rezas, nesse caso, auxiliam dentro de uma proposta de medicina complementar e holística. Dessa maneira Santos (2007) nos fala sobre o papel da benzedeadora diante da medicina científica:

As perturbações/enfermidades/problemas que exigem o trabalho destas mulheres não constam do rol da Medicina científica. As benzedeadas alegam que existem “doenças de médicos” e “doenças de benzedeadas”. Essas doenças das quais se ocupam são mais do que conjuntos de sintomas e de sinais físicos. Elas se caracterizam por possuírem uma série de significados simbólicos – psicológicos, sociais e morais – para os membros de grupos sociais específicos. As doenças curadas pelas benzedeadas se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo.

Assim, podemos entender essa prática realizada pela benzedeadora, como uma verdadeira prática de medicina popular e estas, como verdadeiras médicas populares, que unem o conhecimento e manipulação de plantas, crenças religiosas aos truques ditos mágicos, como reflete Oliveira (1985).

Afirmamos assim, que as benzedeadas executam os saberes da cultura popular já não acessíveis a qualquer um, posto

que cada vez mais distanciamos-nos dos saberes tradicionais. Assim, podemos defini-las como “Cientista popular e médica popular, que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina os poderes místicos da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular.

As benzedoras dentro de um olhar valorativo na Região Metropolitana do Cariri foram destaques evidenciadas em um calendário anual elaborado pela Prefeitura Municipal de Farias Brito. Algo notável, que reforça o grande papel identitário, ressaltando sua importância no âmbito de preservação da cultura, memória e prática social. Como. Também, encontros de benzedoras em eventos de práticas e encontros culturais na cidade de Barbalha, cortejo da cultura popular na cidade de Juazeiro do Norte e atividades acadêmicas que em buscam reunir o conhecimento científico e popular com as práticas das benzas.

Tornando-se, também, responsáveis por manterem viva essa importante manifestação cultural e de saber popular simbolizada pela cura, fé e por pessoas que em sua maioria não tem alto nível de escolaridade, mas tem uma sabedoria imensurável.

E o que dizem essas mulheres com o “dom de curar” sobre seus ofícios, após décadas de benzeduras/rezas ajudando as pessoas que lhes procuram? Vejamos:

BENZEDEIRA	FALA
Dona Camponesa	<i>A reza é um Dom de Deus!</i>
Dona Cícera	<i>Ave Maria, muito grata a Deus! Grata pelo Dom que Deus me deu, porque eu sei que já vim com ele. Eu não aprendi a minha reza com ninguém. O sofrimento pra chegar até a reza foi grande, porque eu só vivia doente. Depois que comecei a rezar melhorei mais, não é 100%</i>

	<i>porque quem reza sempre carrega a penitência. É mais SIM que do que Não, é mais Não do que SIM. A gente fica com as coisas/sofrimentos dos outros, quanto chega gente chorando eu choro também. O rezador absorve muito as coisas dos outros, muito, muito</i>
Dona Cândia	<i>Eu me sinto bem, dizem que se a pessoa for rezar fica doente, eu não fico não. Do jeito que eu era em 1958 continuou do mesmo jeito, digo na reza, não sinto nada. Aprendi a rezar com minha mãe (...) eu não ensino a ninguém, até porque mulher não ensina a mulher e eu tenho medo de errar e reza errada não serve. Se eu rezar e no outro dia a criança voltar doente eu mando logo procurar um médico, digo logo que não sei qual a doença do menino. Só sei dizer se tem olhado, não rezo pra num dizer que não tem melhora, aí mando logo procurar o doutor para não dizer que eu enganei</i>
Dona Clara	<i>A fé cura, é o que mais cura! É através fé que a palavra de Deus ajuda e se acreditar em muita coisa em nossa vida não é nós. Precisamos de ajuda espiritual porque quando Deus fez o junto ele já deixou, isso veio Dele. O bem que Deus deixou aqui nada Terra não acaba nunca. Aos seis anos minha mãe me procurava e eu estava dentro do quarto acendendo uma velinha e já tinha uns santinhos pequenininhos como Padre Cícero, Frei Damião e vem de Deus essas coisas, ninguém me ensinou. Somos com uma tv, sintoniza e vem, e vem de Deus, e é Ele que permite</i>

Percebemos que a reza nas vidas dessas mulheres moveram-nas em sua fé para ao longo de suas vidas ajudarem as pessoas em seus processos de cura através da crença e no poder de seus ofícios, considerados sagrados e ritualísticos. Muitos ritos contribuem para uma terapêutica que objetiva a cura ou prevenção de doenças e as que curam pela fé têm um canal com direto com o divino através das suas mãos e/ou instrumentos que auxiliam nos momentos das práticas terapêuticas destacadas em lugares reservados pelo cristianismo (ELLER, 2018).

Conclusão

Entendemos que as benzedeadas são importantes personagens da atualidade, pois elas carregam de fato uma tradição pautada na fé presente em uma sociedade que vem perdendo suas manifestações culturais em detrimento as novidades da contemporaneidade como a oficialização da saúde, da industrialização dos medicamentos e de novas práticas religiosas que não creditam suas esperanças de cura nas benzedeadas.

A cultura estabelecida na crença da cura por meio das benzedeadas nos remete à ideia de que elas são também agentes culturais, onde seu dever vai além de simplesmente curar ou trazer tranquilidade. Elas são responsáveis por manter viva uma tradição antiga, sendo também preservadoras da memória e até do papel de identidade cultural de determinadas sociedades.

É notório que existe uma resistência para se manter a tradição das benzedeadas e mezinheiras, haja visto que algumas mulheres chegam a atuar tanto com a reza quanto com a manipulação de plantas medicinais, não sendo regra uma mesma pessoa ter os dois ofícios. Nesse sentido, percebemos que as novas gerações não têm interesse em continuar com as benzedeadas, colocando em risco o desaparecimento dessa prática de atendimento em que as pessoas acreditam e buscam nas orações resoluções para os seus problemas, principalmente os que são relacionados à saúde.

Essas mulheres de fé possibilitam através de sua técnica o estabelecimento de uma rede de relações sociais entre benzedeadas e pacientes, tal que elas propagam uma prática que ainda deve se perpetuar por muitas gerações, já que ela mantém-se viva desde a Idade Média até os dias atuais. É um importante

mecanismo analítico de resquícios dos hábitos culturais ancestrais, além de permitir uma compreensão dos saberes que a envolvem e que permitem uma interação direta entre benzedeira e comunidade que deposita em suas orações a crença de “cura pela fé”.

Referências

ANDREOLLA, Caroline Lipreri; LIA, Cristine Fortes. *Catolicismo popular em Fazenda Souza: a prática das benzedeiros como patrimônio cultural*. MÉTIS: história & cultura – v. 17, n. 34, p. 147-166, jan./jun. 2018.

ANTONELLO, Diego Frichs; GONDAR, Jô. *As Diferenças da Memória no Âmbito da Obra Freudiana: contribuições à teoria do trauma*. Psicanálise & Barroco em revista v.10, n.2 : 127-140, dez. 2012

ARAÚJO, Bruna Dayane Xavier de. *Raízes da cura: os saberes e as experiências dos usos de plantas medicinais pelas Meizinheiras do Cariri cearense*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento e Meio Ambiente, Fortaleza. 2016.

BLOCH, Marc Leopold Benjamin, 1886 – 1944. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra* / Marc Bloch; prefácio Jacques Le Goff. Tradução Júlia Minardi. – São Paulo: companhia das letras, 1993.

CALHEIROS, Karla Rachel Jarsen de Melo. *A Cura Através da Fé: Um olhar sobre as benzedeiiras/rezadeiras alagoanas*. IX Mestres e Conselheiros Agentes Multiplicadores do Patrimônio Belo Horizonte/MG de 20 a 23/06/2017.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. *História Oral, Memória Tempo e Identidades*. 2º edição. Belo Horizonte – MG: editora autentica, 2010.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*; tradução Rogério Fernandes. 4ª ed. São Paulo: Editora WMF, Martins Fontes, 2018.

ELLER, Jack David. *Introdução à antropologia da religião*. Tradução de Gentil Avelino Titton. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, *Miniaurélio Seculo XXI: O Minidicionário Da Língua Portuguesa/ Aurélio Buarque de Holanda Ferreira; coordenação e edição, Margarida dos Anjos, Marina Baird Ferreira; lexicografia, Margarida dos Anjos... [et al.]. 5ª ed. Ver. Ampliada – Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.*

HELMAN, Cecil G. *Cultura, Saúde e Doença*. Trad. Claudia Buchweitzn e Pedro M. Garcez – 4 ed. – Porto Alegre; Artmed, 2003.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). *Patrimônio Imaterial*, 2000. Disponível em < <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>> acesso em 2/12/2019.

MEIRA. Antonio Michel Kuller, *Mapeamentos sociais como ferramenta para discussão de políticas públicas para o reconhecimento formal de benzedeiiras no Paraná*. Inter-Ação, Goiânia, v. 43, n. 1, p. 187-201, jan./abr. 2018

MENDES, J. A. Correia. *Orar... Ato de Doação – O Trabalho das Benzedoras no Município de Buritizeiro* – IN: III fórum de gestão, pesquisa, ensino, extensão – Universidade Estadual de Montes Claros/ UNIMONTES – Montes Claros – MG, 2009.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é benzeção*. São Paulo: Brasiliense; 1985.

ORIÁ, Ricardo. Memória e ensino de História IN: BITTENCOURT, Circe (org.). *O saber histórico na sala de aula*. 6ª ed. São Paulo: Ed. Contexto, 2002.

RIBEIRO, Márcio Moises. *A Ciência dos Trópicos: a Arte Medica no Brasil do Século XVIII*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

RUST, Leandro Duarde. *A “terceira geração dos annales” e o exorcismo do tempo*. BIBLOS, [S.l.], v. 22, n. 1, p. 47-60, dez. 2008. ISSN 2236-7594. Disponível em: <<https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/855>>. Acesso em: 26 abr. 2020

SANTOS, Ângela Maria dos; MOREIRA, Nilvací Leite de Magalhães. *Passado no Presente: A Produção de Saberes em Comunidades Quilombolas de Mato Grosso*. Revista Labirinto, Porto Velho (RO), Ano XVIII, VOL. 28 (JAN-JUN), N. 1, 2018.

SANTOS, F. V. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta/RN*. [dissertação]. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte; 2007.

SANTOS, Fernando Barotti dos; GUSMÃO, Leonardo Cordeiro de; REIS, Émilien Vilas Boas. *Memória da Cultura: A Lembrança em Paul Ricoeur na Busca por uma Proteção da Paisagem*. COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de

Filosofia, ISSN 1809-8428, São Paulo: CEP/PUC-SP, vol. 15, nº. 1, janeiro-junho, 2018.

SILVA, C. S. da. *Rezadeiras: Guardiãs da Memória*. IN: V-encontro de estudos multidisciplinares em cultura – Faculdade de Comunicação/ UFBA. Salvador – BA, 2009.

SILVA, Juliani Borchardt da; COLVERO, Ronaldo Bernardino. *Percepções de vida de morte na prática dos benzimentos: alteridade, significados e imaginários nas relações de cura*. REVISTA DO CEPA. Santa Cruz do Sul, v.37, n.49, out. 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo na Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

VALIM, Marcia das Dores da Cunha Alves; BONINI, Luci Mendes de Melo. *Patrimônio Cultural Material e Imaterial: as Rezadeiras da Festa do Divino mm Mogi das Cruzes (Sp)*. Trama Interdisciplinar, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 31-43, jan./abr. 2016.

A RELIGIOSIDADE E UTILIZAÇÃO DE PLANTAS COMO MEDICINA ALTERNATIVA EM ALGUMAS COMUNIDADES QUE RESIDEM EM ÁREAS DE CERRADO.

Marília Cristina de Almeida da Silveira

Leonardo Sebastião Delfino de Souza.

Paulo Cezar Mendes

Introdução

Desde a antiguidade, as plantas vêm despertando a atenção da civilização humana e vem sendo utilizada nas mais diversas formas, seja na alimentação, como remédio, perfumes, produtos para higiene e limpeza ou mesmo em rituais religiosos, neste contexto podendo ser aproveitadas suas raízes, folhas, caules, sementes, bulbos e muitas vezes a planta inteira.

O uso das plantas para fins medicinais é muito conhecido nos tempos atuais como medicina alternativa, medicina popular ou na fitoterapia e trazem diversos benefícios as pessoas, em especial, as que vivem em áreas mais afastadas e de difícil acesso a hospitais e postos de saúde.

São conhecimentos que foram transmitidos através de gerações, muito deles de origem indígena, quilombola ou simplesmente por comunidades tradicionais dentre outras, e na atualidade é comum encontrarmos esses produtos em feiras livres, sacolões, mercados e Centrais de Abastecimentos (Ceasa), ao lado das gôndolas de horticultura.

Este artigo tem como objetivo destacar a importância da utilização de plantas como medicina alternativa em algumas

comunidades que residem em áreas do Cerrado, as formas como são manipuladas, consumidas e comercializadas com ênfase na religiosidade e o valor simbólico das mesmas.

É importante ressaltar, que a religião desempenha, tanto em nossa sociedade, como nas demais, um papel fundamental de construção da coletividade nacional, influenciando diretamente no modo de agir da população. De acordo com dados do último censo demográfico, realizado no ano de 2010, percebemos que, em nosso país, a maioria da população considera-se católica (64,63 %), sendo seguida pelos que se classificam como evangélicos (22,16%), os espíritas (2,02%). Por fim, religiões como a Umbanda, o Candomblé, o Judaísmo e o Budismo não atingem, individualmente analisadas, um por cento da população brasileira. Destaca-se ainda que 8,04 % de pessoas consideram-se como sem religião e 0,34% sem sentimento de pertencimento a qualquer denominação religiosa.

A metodologia utilizada é a de pesquisa qualitativa. Em um primeiro momento será realizado um levantamento teórico e bibliográfico referente às temáticas religiões e medicina alternativa, bem como as leis que as norteiam. Em seguida, um levantamento sobre as plantas do Cerrado mais conhecidas e as formas como são utilizadas tanto como produtos medicinais, quanto seu valor simbólico em rituais religiosos.

Após esse levantamento de dados teóricos, foi realizado uma pesquisa de campo nas principais feiras livre da cidade de Ituiutaba (MG), com o intuito de conhecermos como são vendidos e consumidos esses produtos, bem como uma conversa informal com os comerciantes destes estabelecimentos com destaque na origem e fins medicinais dessas plantas.

É importante ressaltar que em todo o momento do trabalho de campo ficou claro a presença do mateiro e do raizeiro, denominação dada às pessoas que detém maiores conhecimento a

respeito das plantas medicinais, bem como, sua localização e extração em áreas de Cerrado. E por último será realizado uma análise dos dados obtidos no decorrer deste trabalho.

Partindo de nossas observações e análises de dados coletados, temos como intuito responder aos principais problemas desta pesquisa, dentre eles, qual é a importância das plantas medicinais para as comunidades tradicionais? Como são utilizadas em rituais religiosos? Quais são os principais grupos religiosos que as utilizam e seu valor simbólico? Quais campos da medicina alternativa são utilizados nos dias atuais?

A Religiosidade e Sua Importância na Cura Medicinal

Antes de adentrarmos ao tema, faz-se necessário analisarmos a definição do conceito de religião. Segundo Mata (2010; 126), a palavra religião é frequentemente associada ao verbo latino *religare* que significa religar, realizar o estabelecimento de uma ponte entre a humanidade e o sagrado, os deuses, as divindades, ou qualquer tipo de personalidades sobre-humanas, a depender da religião.

Mais adiante, Mata (2010; 126), baseado nos trabalhos de Émile Benveniste, que, em verdade, o sentido da palavra religião seria diferente do verbo latino *religare*. O referido autor, assim, posiciona-se sobre o tema:

Originalmente não era o sentido da palavra. Para Cícero, *religio* viria de *legere*, “colher, congregar”. Na época clássica, *religio* denotava mais comumente “escrúpulo”, “uma hesitação que detém, um escrúpulo que impede”. Ser *religiosus*, para o romano, significava, antes de mais nada, manter este escrúpulo em relação ao culto, observar adequadamente os ritos. Somente com a vitória do cristianismo e que se impõe à palavra *religio* a ideia de

uma “ligação” entre o praticante e o objeto do culto. (MATA. 2010,p.126).

Percebe-se, pelo exposto acima que o termo religião, como a maioria das outras palavras usadas na atualidade, sofreu variações ao longo dos séculos, sendo que, em cada sociedade, este vocábulo possui um significado diferente. Mata (2010; 127), por exemplo, ao apontar o posicionamento de Peter Berger assim se coloca sobre o tema:

Poder-se-ia falar também num mercado de definições dos bens religiosos. A oferta é farta, e varia do minimalismo de Tylor (“crença em seres espíritos”) e de Otto (“experiência do sagrado”) às extensas definições ora societárias (Durkeim), ora simbólico-culturalistas (Geertz). (MATA. 2010,p.127).

Ao tratar do tema, o autor acima mencionado deixa claro o caráter de múltiplas definições e estudos em relação à referida temática. Destaca-se que existem trabalhos sobre o fenômeno religioso na geografia (Filho, 2008; Fickeler, 1999; Rosendahl, 1993), na sociologia (Alves, 1978; Siqueira, 2002; Steiner, 2016), bem como na história (Mata, 2010; Hume, 2005; Agnolin, 2013).

O mesmo autor, define religião como “ (...) uma forma universalmente difundida de prover o homem de mecanismos psicológicos e sociais capazes de equacionar o problema de contingência, bem como institucionalizar suas relações com a transcendência” (MATA, 2010, p. 128).

Entendemos que, atualmente, a religião pode ser compreendida como um conjunto de valores e crenças comuns a um determinado grupo de pessoas, que se organizam em torno de princípios, crenças e costumes comuns, sendo que estes ditam a forma como seus adeptos devem portar-se perante a sociedade e a si mesmo. Cumpre destacar que, no Brasil, há uma diversidade o que diz respeito as denominações religiosas.

Neste sentido, segundo o IBGE, pelos dados do último censo demográfico, ao analisar a população residente, por cor ou raça, segundo o sexo e religião, em nosso país cerca de 64,63 % dos brasileiros declaram-se católicos, 22,16 % evangélicos, 2,02% espíritas, 0,77% de outras religiosidades cristãs, 0,31 % da umbanda e do Candomblé, 0,06% do Judaísmo, 0,13 % do budismo e 8,04 % sem religião, 0,34 % não determinado ou sem pertencimento, sendo o percentual restante dividido entre diversas outras denominações religiosas com um percentual população bem menos expressivos que os acima expostos.

Pela análise dos dados do último censo demográfico, realizado no ano de 2010, percebemos que, em nosso país, a maioria da população considera-se católica (64,63 %), sendo seguida pelos que se classificam como evangélicos (22,16%). E em seguida, com bem menos adeptos, os que se consideram espíritas (2,02%). Por fim, religiões como a Umbanda, o Candomblé, o Judaísmo e o Budismo não atingem, individualmente analisadas, um por cento da população brasileira.

Destaca-se ainda que 8,04 % de pessoas consideram-se como sem religião e 0,34% sem sentimento de pertencimento a qualquer denominação religiosa, sendo o percentual remanescente subdividido em diversas outras denominações religiosas.

É importante dizer, também, que a religião desempenha, tanto em nossa sociedade, como nas demais, um papel fundamental de construção da coletividade nacional, influenciando diretamente no modo de agir da população de determinada cidade, estado e/ou nação. Berger (2004, p. 41), ao posicionar-se sobre o tema, relata que:

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da

construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo. (BERGER. 2004, p. 41).

Percebe-se que, de acordo com o autor, a religião desempenha um papel essencial na construção da sociedade como um todo, representando uma auto-exteriorização do homem, além de projetar a religião na ordem humana do ser.

Berger (2004, p. 55) complementa, ainda que “ (...) a religião serve, assim, para manter a realidade daquele mundo socialmente construído no qual os homens existem nas suas vidas cotidianas”, deixando-nos claro a essencialidade da religião em nossa sociedade e o papel fundamental que a mesma desempenha para o regular exercício do convívio social.

Ao analisarmos do ponto de vista sociológico, verificamos autores como Alves (2019, págs. 65/66) que ao manifestar-se sobre o assunto traça um perfil de alguns pensadores acerca da temática. Inicialmente o autor delinea a forma como Comte pensa a religião:

Mesmo Comte, que antevia o fim da religião, ao pretender inaugurar uma religião científica afirmava, implicitamente, a permanência das necessidades e das funções religiosas. O que iria desaparecer não era a função religiosa, mas as instituições que até então a tinham monopolizado. (ALVES. 2019, p. 65-66).

Para o autor acima mencionado, a religião desempenhou uma função essencial as formulações teóricas dos fundadores da sociologia, sendo que atualmente fala-se em um campo específico do tema denominado de “sociologia da religião”, sendo que,

embora a religião seja uma questão acidental derivada dos interesses dos cientistas de referida área do saber, a mesma é fundamental para a compreensão e análise de referida área do saber. Alves (2019, p. 65) ao analisar o pensamento esposado por Weber informa que:

Em Weber a religião aparece como fator indispensável na explicação de desenvolvimento econômico. O Comportamento econômico não pode ser entendido, ele afirma se se ignora a ética econômica, “os impulsos práticos para a ação que encontram seus fundamentos no contexto psicológicos e pragmáticos das religiões”. Quem quer que estude a sociologia da religião de Weber, como um corpo independente de conhecimento, sem se dar conta de que a sua sociologia da religião está integrada no seu pensamento econômico, está perdendo o que há de essencial tanto na sua sociologia da religião quanto na sua teoria econômica”. (ALVES. 2019 p. 65).

Resta claro que, segundo o autor citado acima, faz-se necessário estudar a sociologia da religião de Weber conjuntamente com o pensamento econômico deste último, sendo necessário o estudo conjugado da religião e do pensamento econômico de Weber.

Já Mata (2010, p. 127), ao analisar a importância da religião na obra de Weber relata que:

Não deixa de ser irônico, em todo o caso, que um homem tão obcecado por conceitos como Max Weber nos deixe às cegas *justamente* aqui. Ele afirma, na abertura de sua sociologia da religião, que uma definição do seu objeto só poderia ser elaborada ao fim de uma ampla investigação, nunca no seu início. Após vencer os intermináveis parágrafos de Weber, o leitor sente-se traído: o autor nos nega aquilo que havia prometido. (MATA. 2010, p. 127).

Verifica-se que, para o autor acima citado, Weber não teria realizado de forma satisfatória sequer a definição de religião.

Em relação ao modo como Marx e Engels visualizam a religião, Alves (2019; 66) descreve-nos que:

Em Marx e Engels a religião aparece igualmente como problemática central. O Capitalismo não produz apenas mercadorias. Ele produz, juntamente com estas, a sua legitimação ideológica, seja sob a forma de religião, da teologia, do direito ou da filosofia. A análise da religião em particular, e da ideologia em geral, se impõe, assim, como tarefa para a ciência. A religião não é um tópico à parte. Está organicamente ligada a um sistema específico da relação de produção. (ALVES. 2019, p. 66).

Quando analisamos o Marxismo, percebemos que, além da intenção científica dos seus fundadores, o mesmo assumiu uma verdadeira função de cunho religioso, sendo talvez esta, uma possível razão de sua potência histórica. Ao secularizar a religião, Marx transformou a política na substituta daquela primeira. Camus (1951; p. 196) aponta que “(...) somente Marx entendeu que uma religião que não abraçou a transcendência deveria ser propriamente chamada de política”. De acordo com este pensamento, a política seria movida pela paixão que automaticamente introduz aquela no plano da religião.

Concluindo a respeito do tema, Alves (2019, p. 66) nos diz que há uma íntima relação entre a religião e a sociologia, especialmente em seus primórdios, até mesmo pelo fato da sociologia ter se prestado a exercer o papel de uma alternativa funcional em relação ao papel desempenhado pela religião, bem como o fato dos teóricos de referida área do saber, entenderam a religião como fenômeno central para a construção da própria teoria sociológica.

Pelo exposto, percebe-se o caráter fundamental que a religião exerce em relação à importância na vida do indivíduo e conseqüentemente na cura medicinal deste, sendo que esta última se utiliza de certa forma da fé da pessoa para o seu processo de cura.

O Uso de Plantas do Cerrado para fins Medicinais.

Desde a antiguidade as plantas eram utilizadas para fins medicinais, comunidades tradicionais, comunidades rurais, indígenas, quilombolas dentro outras, recorriam a chás, pomadas, unguentos e xaropes com a finalidade de aliviar dores e cura de doenças.

Os conhecimentos adquiridos eram transmitidos através das gerações, e com o avanço na medicina e maior acesso as redes públicas de saúde esses saberes correm o risco de serem esquecidos.

O uso de remédios à base de ervas remonta às tribos primitivas em que as mulheres se encarregavam de extrair das plantas os princípios ativos para utilizá-los na cura das doenças. À medida que os povos dessa época se tornaram mais habilitadas em suprir as suas necessidades de sobrevivência, estabeleceram-se papéis sociais específicos para os membros da comunidade em que viviam. O primeiro desses papéis foi o de curandeiro. Esse personagem desenvolveu um repertório de substâncias secretas que guardava com zelo, transmitindo-o, seletivamente, a iniciados bem preparados. Os primeiros registros fitoterápicos datam do período 2838- 2698 a.C. quando o imperador chinês Shen Nung catalogou 365 ervas medicinais e venenos que eram usados sob

inspiração taoísta de Pan Ku, considerado deus da criação. (FRANÇA. 2008, p.202).

A utilização de plantas para fins medicinais recebeu influência de várias culturas no Brasil, dentre elas a cultura africana e indígena, com forma e utilização diferenciada em cada uma delas.

Planta medicinal é toda planta que administrada ao homem ou animal, por qualquer via ou forma, exerça alguma ação terapêutica. As plantas medicinais, para muitas comunidades e grupos étnicos apresentam-se como o principal ou único recurso terapêutico, sendo o seu uso atribuído ao tratamento e a cura de enfermidades. Ainda hoje nas regiões mais pobres do país e até mesmo nas grandes cidades brasileiras, plantas medicinais são comercializadas em feiras livres, mercados populares e são cultivadas nos quintais das casas. Para as populações tradicionais o uso dos recursos vegetais está fortemente presente na cultura popular que é transmitida de pais para filhos. (MORAES; KARSTEN; CASALI, 2016, p.36).

De acordo com a Organização Mundial de Saúde (OMS), a medicina alternativa é um conjunto amplo de práticas de atenção a saúde que fazem parte da própria tradição do país e estão integradas no sistema sanitário principal, a utilização de plantas, neste contexto, plantas do Cerrado com fins medicinais, fazem parte da medicina alternativa, e é muito utilizada pelos povos que vivem nesta área.

O governo federal aprovou a Política Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos, por meio do Decreto nº 5.813, de 22 de junho de 2006, a qual se constitui em parte essencial das políticas públicas de saúde, meio ambiente, desenvolvimento econômico e social como um dos elementos fundamentais de transversalidade na

implementação de ações capazes de promover melhorias na qualidade de vida da população brasileira. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2009 p.07).

Neste contexto foi elaborado o PNPMF (2009), que conta com algumas políticas públicas e tem como objetivo principal garantir á população brasileira o acesso seguro e o uso racional de plantas medicinal e fitoterápico, promovendo o uso sustentável da biodiversidade, o desenvolvimento da cadeia produtiva e da indústria nacional.

Além do Decreto n° 5.813, outras políticas públicas foram elaboradas, como forma de promover o acesso e proteção das comunidades tradicionais a biodiversidade local, e aos conhecimentos dos mesmos que neste contexto são transmitidos através de gerações.

Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, Decreto n° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Essa política, entre outras atribuições, tem o objetivo de garantir aos povos e comunidades tradicionais o acesso aos serviços de saúde de qualidade e adequados às suas realidades sócio-culturais, suas necessidades e demandas, com ênfase nas concepções e práticas da medicina tradicional. (MEDICINA POPULAR DO CERRADO, 2012 p. 52).

O Brasil é um dos países com a maior biodiversidade do mundo, e nos domínios do Cerrado pode ser encontradas uma grande variedade de plantas, dentre elas, algumas muito utilizadas na medicina alternativa.

Há uma carência muito grande de levantamentos etnobotânicos e de potencial extrativista no cerrado (Felfili et al. 1998), mas, grande parte da flora do cerrado tem sido amplamente explorado pelo conhecimento popular e, nos

últimos anos, vem crescendo o aproveitamento de forma sistematizada através de associações comunitárias, produzindo medicamentos tais como: pomadas, xaropes, soluções tópicas cicatrizantes e fungicidas, soluções e comprimidos para tratamento de vermes, entre outros. (SOUZA E FELFILI. 2006, p. 135-142).

No Cerrado brasileiro podem ser encontrada mais de 12.000 espécies de plantas e grande parte delas possuem grande potencial medicinal e econômico, muitas delas utilizadas por diferentes culturas como formas alternativas para cura de doenças e diversas enfermidades, considerado o segundo maior bioma do país, possui uma rica biodiversidade em espécies.

O Bioma Cerrado não possui só árvores tortas, também há outras paisagens em menor quantidade. No Cerrado se pode encontrar florestas, beirando rios e córregos, chamadas de ‘matas ciliares’, porque lembram os cílios ao redor dos nossos olhos. Há ‘matas de galeria’, com árvores cujas copas se encontram e se fecham por cima da água. Mas também há florestas em partes mais altas, como se fossem cerrados, que cresceram em solos mais férteis, conhecidos como ‘cerradões’. Existem também paisagens sem nenhuma árvore ou arbusto, ‘os campos limpos’; ou com uma aqui, outra ali, os ‘campos sujos’ e até vegetação que nasce no meio de pedras, nas partes mais altas, os ‘campos rupestres’. Já as ‘veredas’ são áreas muito úmidas, brejadas, onde reina o buriti, e são procuradas pelos pássaros e os animais para se esconderem do calor nos dias quentes. (DIAS E LAUREANO, 2010 p. 27).

Várias espécies encontradas em sua flora são exploradas por conter propriedades medicinais, que podem estar presentes nas folhas, raízes, bulbos, casca ou da planta inteira, algumas delas reconhecidas pela medicina tradicional, outras são passadas por culturas tradicionais composta por raízeiros, curandeiros e

benzedeiças. O solo do Cerrado por possuir grande quantidade de metais pesados (ferro e alumínio), e acidez é considerado pobre, mas possui relações ecológicas com alguns animais como as saúvas e os cupins que trituram e misturam a matéria orgânica.

Segundo a doutora em ecologia Alba Evangelista Ramos, os cupins têm em seus organismos parasitas que promovem a degradação da celulose que retornam depois ao solo em elementos minerais que são aproveitados pelas plantas em sua nutrição, é o que chamamos de ciclagem de nutrientes.

O Cerrado apresenta grande importância na economia nacional com a riqueza de espécies. Borges e Felfili (2003) afirmam que estudos recentes sobre a flora do Cerrado apontam ampla diversidade de plantas, sendo que grande parte destas representadas por espécies úteis ao homem, por serem alimentícias, ornamentais, forrageiros, apícolas produtoras de madeira, cortiça, fibras, óleo, tanino e material para artesanato. Dentre as espécies podemos citar alguns exemplos, como: aroeira (madeira), barbatimão (corante e tanino), buriti (alimentício), copaíba (resina), chuveirinho (ornamental), mangaba (frutífera), piaçava (têxtil), pequi (óleo e alimentícia) entre outras. (OLIVEIRA E VIVEIRO, 2012 p. 108).

As propriedades medicinais e eficácia dessas plantas também são conhecidas pelas populações tradicionais, mas devido a ocupação das áreas de Cerrado, com práticas voltadas para a agricultura de soja, milho e sorgo, estão perdendo várias espécies e com isso suas culturas e tradições.

Com preocupações voltadas para essas comunidades tradicionais no Brasil, Quilombolas, geraiseiros, pescadores, índios, entre outros povos tradicionais, estiveram reunidos entre os dias 22 e 24 de maio de 2017, em Luziânia (GO), no II Encontro Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais para

discutir o contexto político do país, a importância dessas comunidades e ameaça aos direitos dos povos tradicionais.

Por populações tradicionais entende-se aquelas que possuem um modo de vida específico, uma relação única e profunda com a natureza e seus ciclos, uma estrutura de produção baseada no trabalho da própria população, com utilização de técnicas prioritariamente baseadas na disponibilidade dos recursos naturais existentes dentro de fronteiras geralmente bem definidas, adequando-se ao que a natureza tem a oferecer, e também manejando-a quando necessário.(CALIXTO, RIBEIRO, 2004, p. 02).

A utilização de plantas do Cerrado para fins medicinais e alimentícios podem ser encontradas em vários locais como feiras públicas, canteiros, jardins e vasos em residências, supermercados e sacolões.

O Cerrado pode ser considerado uma farmácia viva, tamanha a riqueza em sua flora, algumas plantas foram estudadas e catalogadas devido suas propriedades medicinais, de acordo com pesquisa da Universidade Estadual Paulista (UNESP), podemos citar como exemplo:

- Araticum (*Annona crassiflora Mart*) pode ser utilizado em casos de diarreia.
- Cipó-de-São-João ou orelha-de-gato (*Pyrostegia Venusta Miers*) utilizado como antidiarreico, tônico, dores no ventre e bronquite.
- Camará, erva-chumbinho ou verbena-arbustiva (*Lantana Camara L*), Utilizado contra infecções das vias respiratórias, bronquite, rouquidão, dermatites, reumatismos, contusões, dores em músculos e articulações.
- Murici, canjica, baga-do-tucano (*Byrsonima Intermedia A. Juss*), as folhas quando fervidas em água, apresentam

propriedades contra diarreias e infecções intestinais, além de proteger a mucosa intestinal.

- Pata-de-vaca, catinga de tamanduá (*Bauhinia Rufa Steud*), diurética, adstringente, contra diabete e obesidade na forma de chá e raízes, folhas e flores usadas contra constipação e infecções.
- Jalapa-do-campo (*Mandevilla Illustris vell. Woods*), látex e casca do caule são usados em assepsias de ulcerações e contra verrugas.
- Caraguatá, Gravatá, macambira (*Bromélia Antiacantha Bertol*), o xarope dos frutos é usado no combate a doenças respiratórias (bronquite e asma), pedras nos rins, edemas e icterícia.

Nas feiras públicas da cidade de Ituiutaba-MG, encontram-se uma enorme variedade de plantas medicinais, com origem do Cerrado, e são comercializadas em forma de sementes, cascas, raízes, bulbos, xaropes e óleos, e muitas vezes podem ser consumidas como alimento in natura ou processados como exemplo, os produtos do Pequi e da Guariroba.

Plantas do Cerrado vendidas para fins medicinais em feiras de Ituiutaba/MG.







Fonte: Marília C. A. Silveira.

Os conhecimentos de cada planta, sua utilização, formas de consumo e produção são saberes adquiridos através de gerações, sua coleta e manuseio é feita através de raizeiros, curandeiros e benzedeadas, neste contexto entra a religiosidade de cada povo.

Por lo general se trata de personas con un mayor proceso formal de instrucción -profesionales, estudiosos, concededores de variadas medicinas complementarias-abogados a la curación de un amplio rango de dolencias, a través de las MAC. Éstas implican no sólo el conocimiento de una medicina a base de plantas, sino el manejo de la energía u otras prácticas en las que subyace una noción de cuerpo y salud diferente al de la biomedicina y de las medicinas tradicionales. Son quiroprácticos, homeópatas, naturópatas, reflexólogos y/o acupunturistas, fitoterapistas y otras prácticas que por lo general se encuentran en tensión con la biomedicina, debido a que ésta se considera a sí misma como la única basada en evidencias. En algunos

casos, se advierte también la inclusión de curaciones de tipo religiosa en manos de “maestros espirituales”(LUJA. 2019. P. 797).

Atualmente, muitas dessas plantas são estudadas e utilizadas pela medicina moderna não apenas nas regiões de Cerrado, mas na maior parte do mundo, raízes, folhas, flores, cascas, manuseadas e estudadas em busca de uma melhor qualidade de vida, também nota-se a presença da religiosidade, da fé e do sagrado.

A utilização de plantas medicinais aliadas a rituais religiosos.

A utilização e prática da medicina alternativa são muito conhecidas desde a antiguidade e estão presentes em nosso cotidiano, recebendo diversas denominações e sendo utilizadas de diversas formas, sejam com o objetivo de assegurar melhor qualidade de vida, curar doenças ou maior longevidade, algumas são muito conhecidas, outras são utilizadas por determinados comunidades e atreladas a rituais religiosos, dentre elas estão presentes a Fitoterapia, Acupuntura/Auriculoterapia, Homeopatia, Medicina antroposófica, Termalismo/Crenoterapia, Arteterapia, Antroposofia, Biodança, Dança circular, Meditação etc.

Além dessas medicinas consideradas alternativas, existem outras que se destacam por possuir cunho religioso, e estão voltadas para o sagrado, podem ser encontrados nas comunidades tradicionais, neste contexto, na cultura brasileira, com receitas e utilização de plantas medicinais, elaboradas por benzedeiros, rezadores, xamãs, erveiros e parteiras, conhecidos também como práticos de remédios vegetais.

Barreira (1983) salienta que a Etnobotânica, é um campo interdisciplinar que compreende estudos e interpretações dos conhecimentos como significado cultural manejo e uso tradicional da flora, e tem ligações com o universo de rezas e poções que envolvem plantas e pessoas. Pode ser encontrada na figura da benzeadeira ou do curandeiro.

A benzeadeira é considerada, por aqueles que buscam alívios para suas doenças, como cientista popular, misturando o mundo místico e os conhecimentos curativos das plantas. No aspecto religioso, a maior parte das benzeadeiras é católica, sempre religiosa e, embora nem sempre freqüentem igrejas, guardam consigo as representações que a religião propicia, lançando mão dos símbolos e códigos que permeiam o ato de benzer e curar. (GOELDI. 2006, p.61-77).

As benzeadeiras estão presentes também na cultura africana, marcada por grande religiosidade trazendo para o Brasil, toda sua força e simbologia, trabalhando com forças espirituais de cura por meio de gestos cheios de significados.

A valorização da prática da benzedura na atualidade é um esforço para restaurar a saúde dos corpos que já foram sãos. Como os meios convencionais de saúde ou são lentos demais para atender as pessoas, ou não detêm os poderes para lidar com as doenças do “espírito”, as benzeadeiras são uma alternativa às populações empobrecidas. Geralmente, as benzeadeiras se encontram mais em lugares empobrecidos, onde a presença de mecanismos da saúde convencional não chegam ou são de má qualidade.(AGUIAR. 2019, p.50).

A utilização de plantas é determinante em diversos rituais de cunho religioso, variando na forma como é utilizada, de acordo

com suas práticas de curas podendo desempenhar dois papéis de acordo com cada momento ritualístico.

Primeiramente, temos o papel sacral de valor simbólico, correspondente a cada planta, o qual está preso a um pensamento mítico, legitimado por meio de ritos próprios, que faz detonar o axé. O axé vem a representar força vital, energia que faz impregnar as plantas de poderes determinando seu papel dentro dos rituais, cujos significados só são compreendidos pelos adeptos das religiões ora submetidas a análise. Em segundo lugar, temos o papel funcional, aquele que cada planta desempenha dentro dos rituais, tendo em vista seu valor intrínseco, o qual se supõe poder determina em que situação ritualística ela se enquadra. Neste caso, devemos nos lembrar que as plantas apresentam composições químicas diferenciadas, em muitas delas já caracterizadas as atividades biológicas possíveis, a partir de seus princípios ativos. (CAMARGO. 2006, p.395-410).

A importância e uso das plantas possuem um valor diferenciado de acordo com várias crenças religiosas, nas religiões afro-brasileiras, possuem um papel cheio de simbolismo e muitos sacerdotes dos candomblés possuem conhecimentos das propriedades de muitas delas, havendo diferenças entre esses saberes em relação aos saberes indígenas.

De acordo com Camargo (2006), o saber indígena tem bem separado aquelas de poderes mágicos, com os quais se comunicam com o mundo dos espíritos, e aquelas de poderes curativos propriamente ditos, neste contexto, a cultura pode ser entendida como uma rede de significações, onde cada povo traduz sua importância e seus conhecimentos.

Várias são as plantas utilizadas, algumas em rituais sagrados, outras como medicamento para cura de doenças, suas

folhas, flores, caules, raízes e sementes são aproveitadas de acordo com as necessidades apresentadas.

A utilização de toda a planta refere-se predominantemente às plantas cultivadas de importância ritualística contra mau olhado, proteção etc. Dentre as formas de uso e preparação das plantas é predominante o uso do chá, ministrado via oral, seguido de xaropes, chás para lavagens, implastros e ingestão da planta in natura ou cozida, os chás são preparados tanto em forma de infuso ou decoto, conforme a preferência da pessoa e o tipo da planta em geral cascas, raízes, caules, bulbos, sementes e frutos são cozidos. Algumas plantas como as diferentes espécies de Boldo e Losna são geralmente consumidos na forma de chás mascerados. (CASAGRANDE. 2009, p. 41).

Dentre as principais plantas utilizadas em rituais sagrados podemos destacar: A espada-de-São-Jorge, a parrerinha ou erva-de-Jurema, utilizadas para proteção, arruda, guiné, manjerição, alecrim, pitanga e costela-de-Adão para banhos de descarrego.

Banho com folhas de Pessegueiro, Cinamomo e erva-de-bicho misturada com sal grosso para tirar a macumba e o plantio de plantas protetoras como comigo-ninguém-pode e espada-de-São-Jorge, para tirar o mau olhado e olho gordo.

É importante ressaltar que a utilização de plantas é uma das formas que as pessoas que residem afastadas dos centros urbanos, ou que não possuem acesso a rede pública de saúde encontraram para cuidar da saúde, ou seja, buscaram a medicina alternativa para tratamento e cura de doenças.

De acordo com a Organização Mundial de Saúde, 80% das pessoas dos países em desenvolvimento no mundo dependem da medicina tradicional para as suas necessidades básicas de saúde e cerca de 85% da medicina

tradicional envolve o uso de extratos de plantas. Isso significa que 3,5 a 4,0 bilhões de pessoas dependem de plantas como fontes de drogas (Farnsworth 1997). O aumento no uso de plantas medicinais está provavelmente relacionado à deterioração das condições econômicas nos países do terceiro mundo (Hersch-Martínez 1995). (AZEVEDO & SILVA. 2006 p. 86).

É comum a coleta e comercialização de plantas medicinais realizadas através da figura do mateiro (aquele que extrai as plantas em ambientes antropicamente alterados ou não) ou erveiro (aquele que mantém uma banca para a comercialização de ervas), são considerados conhecedores de plantas e para qual finalidade as mesmas podem ser utilizadas.

Podem também ser encontradas em algumas centrais de abastecimento (CEASA) nos pavilhões destinados a verduras, denominadas como plantas para uso medicinal e religioso.

Os ramos de cada espécie são agrupados em molhos grandes (também chamados de “amarrados”) que são dispostos no chão do corredor central, entre os boxes de venda, para que sejam analisados e comprados pelos feirantes (erveiros) que, por sua vez, os subdividem em três a quatro molhos menores, para serem revendidos aos consumidores ou então a feirantes de outras feiras que, por sua vez, irão fragmentar os molhos, para posterior revenda [...] Foram encontradas 127 espécies comercializadas, pertencentes a 58 famílias botânicas, sendo as mais representativas Asteraceae (17 espécies); Lamiaceae (nove espécies). Leguminosa (sete espécies); Euphorbiaceae; Lauraceae; Piperaceae e Solanaceae (cinco espécies) (AZEVEDO E SILVA, 2006, p. 188).

A utilização de plantas para fins religiosos e medicinais também tem sua participação na renda familiar dessas comunidades, uma vez que são comercializadas em vários

estabelecimentos, neste contexto, não apenas auxiliam as pessoas que procuram por formas de alívio e cura para suas doenças e em rituais sagrados que proporciona conforto através da fé, mas também como forma de subsistência, auxiliando essas pessoas, com a venda de seus produtos.

Considerações finais

As propriedades medicinais encontradas em algumas plantas sempre chamaram a atenção do homem desde os primórdios da antiguidade, especialmente quanto à procura de novas fontes como alimentação ou para cura de alguns males e doenças, as plantas foram observadas, catalogadas, estudadas.

Com o passar dos anos, também foram utilizadas em rituais sagrados, uma vez que muitas delas apresentaram propriedades diferenciadas, e foram consideradas próprias para várias práticas religiosas, tornando essenciais para diversas atividades relacionadas a uma enorme variedade de religiões.

Benedeiras, curandeiros, raizeiros, parteiras, rituais de origem africanas, indígenas e quilombolas as utilizam para diversos fins, dentre elas a de proteção ou a manipulação para banhos, emplastos, pomadas.

Outras vezes como remédios em forma de xaropes, chás, banhos e unguentos. Percebemos também que em alguns casos apenas partes de uma planta é aproveitada, outras a planta inteira, e a mesma pode ser comercializada, neste contexto, servindo também como uma forma de adquirir renda.

Dentre todas as formas em que as plantas foram utilizadas, não devemos deixar de ressaltar que devem ser consumidas ou manuseadas com cuidado, procurando sempre buscar os conhecimentos sobre cada uma delas, uma vez que as mesmas

possuem propriedades químicas e seu uso pode ser prejudicial à saúde.

Muitos dos saberes a respeito da utilização de plantas voltadas para a medicina alternativa foram passados através das gerações e já auxiliaram muitas pessoas. Algumas delas por viverem afastadas dos centros urbanos ou que não possuem acesso ao sistema único de saúde, neste caso, nota-se a importância desses saberes, que devem ser registrados e respeitados para que possam ser passados para gerações futuras.

Aliados a isso estão às riquezas encontradas nos domínios do Cerrado, muitas delas desconhecidas e que devido às atividades agropastoris e a exploração humana correm o risco de se perderem.

Referências

AGNOLIN, Adone. (2019). História das Religiões: Perspectiva Histórico-comparativa. São Paulo: Ed. Paulinas.

AGUIAR, Gilberto Orácio de. Mulheres negras da montanha: as benzedeadas de Rio de Contas, Bahia, na recuperação da saúde. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano III, n. 21. 2019. P. 48-51. Disponível em:< <https://ciberteologia.com.br/assets/pdf/post/mulheres-negras-da-montanha-as-benedeadas-de-rio-de-contas-bahia-na-recuperacao-da-saude.pdf>>. Acesso em: jul 2019.

ALVES, Rubem A. (1978). “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil”. Primeiros Estudos: revista de graduação em ciências sociais, n. 9: 63-94.

AMBRÓSIO, Oscar D. A Farmácia Verde do Cerrado. Jornal UNESP. Setembro/2006 – Ano X. Nº215. Disponível em:

<<http://www.unesp.br/aci/jornal/215/farmacia.php>>. Acesso em: jun. 2019.

AZEVEDO, Sheila Karla Santos; SILVA, Inês Machline. Plantas medicinais e de uso religioso comercializadas em mercados e feiras livres no Rio de Janeiro. Rio De Janeiro/ RJ. 2006, p. 185-194.

BARRERA, A. 1983. La Etnobotânica. In: LA ETNOBOTÂNICA: três puntos de vista y una perspectiva. Xalapa: Instituto Nacional de Investigaciones sobre Recursos Bióticos.

BERGER. Peter Ludwig. (1985). O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus.

BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Ciência, Tecnologia e Insumos Estratégicos. Departamento de Assistência Farmacêutica e Insumos Estratégicos. Programa Nacional de Plantas Medicinais e Fitoterápicos / Ministério da Saúde. Brasília, 2009. 136 p. Disponível em:<http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/programa_nacional_plantas_medicinais_fitoterapicos.pdf>. Acesso em: jun. 2019.

CALIXTO, Juliana Sena; RIBEIRO, Eduardo Magalhães. O cerrado como fonte de plantas medicinais para uso dos moradores de comunidades tradicionais do alto Jequitinhonha - MG. 2004.P.01-20. Disponível em: <https://www.researchgate.net/profile/Eduardo_Ribeiro3/publication/265085031_O_cerrado_como_fonte_de_plantas_medicinais_para_uso_dos_moradores_de_comunidades_tradic>. Acesso em. Jun. 2019.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. Os Poderes das Plantas Sagradas Numa Abordagem Etnofarmacobotânica. São Paulo. 2006.p. 395/410. Disponível em:<<http://www.periodicos.usp.br/revmae/article/view/89745/92557>>. Acesso em 13 de jul.

II Encontro Nacional de Povos e Comunidades Tradicionais. Carta dos Povos e comunidades tradicionais pelo bem viver. Luziânia-GO. 2017. Disponível em:

<<https://pib.socioambiental.org/pt/Not%C3%ADcias?id=178366>>.
Acesso em: jun. 2019.

CASAGRANDE, Alana. Plantas Medicinais e Ritualísticas Utilizadas pela Comunidade do Morro Da Cruz, Porto Alegre/RS. Porto Alegre. 2009, p. 01-91. Disponível em:<<https://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/18661/000730966.pdf?..>>. Acesso em 14 de jul.

FARMACOPÉIA POPULAR DO CERRADO. Articulação Pacari. 2009 Goiás – GO. 2009, p. 352. Disponível em:<www.mma.gov.br/estruturas/sbf_agrobio/_publicacao/89_publicacao_01082011054912.pdf>. Acesso em mai. 2019.

FICKELER, Paul. (1999). “Questões Fundamentais na Geografia da Religião”. Espaço e Cultura. n.º 7: 7-35.

FILHO, Sylvio Fausto Filho. (2008). Espaço Sagrado: Estudo da Geografia da Religião. Curitiba: Editora Ibepex.

FRANÇA. Inácia Sátir Inácia Sátiro Xavier de; SOUZA.Jeová Alves de; BATISTA. Rosilene Santos; BRITTO. Virgínia Rossana de Sousa. Medicina popular: Benefícios e malefícios das plantas medicinais. Campina Verde/PB. Revista Brasileira de Enfermagem. Mar/abr. 2008. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n2/a09v61n2>> Acesso em: jun. 2019.

GOELDI. Emílio. Um olhar sobre as benzedeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) Um olhar sobre as benzedeiras de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar e as plantas usadas para benzer e curar. Belém. 2006, p.61-77. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v1n3/v1n3a03>>. Acesso em: 10 de jul. 2019.

HUME, David. (2005). História natural da religião. São Paulo: Unesp.

Mata, Sérgio da. (2010). História e Religião. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

LUJA. M. Claudia; MARTINEZ. Gloria E. Barboza J. Confluência de experiências etnomédicas y uso de plantas medicinales en practicantes nativos del Valle de Traslasierra. Boletín de la Sociedad Argentina de Botánica . Córdoba, Argentina

Dez 2017, volume 52, n° 4, p. 797-25 Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-23722017000400014&lang=pt>. Acesso em: Jun. 2019.

MORAES. Izabela Barbosa; KARSTEN. Juliane; CASALI. Mirela Pereira Machado. Uso de Plantas Medicinais em Regiões de Cerrado. Barreiras – BA. Revista das Ciências da Saúde do Oeste Baiano - Hígia 2016. P. 34. Disponível em: <<http://fasb.edu.br/revista/index.php/higia/article/view/141/138>>. Acesso em Jun. 2019.

OLIVEIRA. Hans Werner Castro; VIVEIRO. Alessandra Aparecida. Cerrado e Plantas Medicinais: Algumas Reflexões Sobre o Uso e a Conservação. Ensino, Saúde e Ambiente – V5 (3), p. 102-120, dez. 2012. Araraquara-SP. Disponível em:<

http://periodicos.uff.br/ensinosaudeambiente_backup/article/viewFile/14514/9119>. Acesso em: jun. 2019.

SIQUEIRA, Deis. (2002). “Novas religiosidades na Capital do Brasil”. Tempo social, v. 14, n. 1: 177-197.

SOUZA. Cynthia Domingues de; FELFILI. Jeanine Maria. Uso de plantas medicinais na região de Alto Paraíso de Goiás, GO. Alto Paraíso de Goiás, GO. 2006, p.135-142. Disponível em:<<http://www.scielo.br/pdf/%0D/abb/v20n1/13.pdf>>. Acesso em: Jun. 2019.

TEIXEIRA, Faustino (2011). Sociologia da Religião – Enfoques Teóricos. Petrópolis. Editora Vozes.



Unidades 3
Tradições, resistências
e desafios atuais

A PRINCIPIOLOGIA DOS DIREITOS HUMANOS FUNDAMENTAIS E ASPECTOS DA CONCRETIZAÇÃO DA LIBERDADE RELIGIOSA NO BRASIL

Luiz Fernando Martins da Silva

Sérgio Abreu

Frederico Dadan dos Reis de Sousa Neves

"Não quero ser tolerada...quero ser respeitada"

(Makota Valdina, Salvador)⁷¹

Introdução

O remergulho nas três dimensões dos direitos humanos, universalidade, indivisibilidade e interdependência, constitui o leito dos princípios dos direitos humanos, restando nos afluentes desse leito os princípios coadjuvantes e colocados com angulosidade adjacente. Tais princípios são: interrelacionaridade, imprescritibilidade, inalienabilidade, historicidade, irrenunciabilidade, vedação ao retrocesso, efetividade, limitabilidade ou relatividade, inviolabilidade, complementaridade, concorrência, aplicabilidade imediata, constitucionalização e justicialidade.

A teia de princípios e características dos direitos humanos e suas implicações no âmbito do direito à liberdade religiosa constituem o principal nó górdio no campo da judicialização desse direito que tem gerado controvérsias e, por que não dizer,

⁷¹ In: <BAhttps://www.facebook.com/permalink.php?story_fbid=443707222385621&id=153924474697232>

em função da globalização, criou um *períplus*, um log, novo registro, um itinerário, em torno de questões que pareciam já adormecidas ou, por que não dizer, superadas.

Assim, daqui por diante será estabelecida a relação entre os princípios e características que protagonizam o caudal dos direitos humanos e sua relação com outras ramificações das ciências, tangenciando ou até mesmo atravessando avenidas pavimentadas pela filosofia do direito.

Propriedades dos direitos humanos fundamentais

Primeiro passo. As propriedades fundamentais dos direitos humanos são as seguintes:

Tradicionalmente se atribui aos Direitos Humanos a característica da *imutabilidade*. A imutabilidade é uma das mais importantes características dos direitos humanos visto que se presta a garantir a perenidade de valores tanto no plano individual ou coletivo que garanta a identidade e a consciência.

Assim leciona André Ramos de Carvalho;

Esse critério de “imutabilidade” da característica que distingue o grupo social particular do restante da sociedade originou-se do cânone de interpretação ejusdem generis, que estipula que uma cláusula final em um conjunto de hipóteses deve ser interpretado de acordo com as anteriores. Assim, como as outras quatro hipóteses de perseguição (raça, opinião política, nacionalidade e religião) são baseadas em características imutável ou não fundamental para a identidade ou consciência do indivíduo, que não pode ser modificada, adotou-se a exigência de “imutabilidade” também para os grupos sociais. RAMOS, André de Carvalho. Teoria Geral dos Direitos Humanos na ordem jurídica interancional – 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015, pg. 98.

Essa característica não é admissível quando se leva em conta que os Direitos Humanos têm caráter histórico.

É dizer que não é possível estabelecer um catálogo de direitos que tenha caráter histórico. É dizer que não é possível estabelecer um catálogo de direitos que tenha validade geral com caráter supratemporal. Um erro fundamental da escola do direito natural racionalista (século XVIII) foi precisamente pretender elaborar um código de direitos com tais características. Agora, sim, se pode afirmar que a característica da imutabilidade dos direitos se refere ao conteúdo essencial destes, no sentido de que esse conteúdo essencial constitui um âmbito de intangibilidade para o legislador, o intérprete e o operador jurídico encarregado da aplicação do direito de que se trata.

O caráter histórico. Se a velha concepção liberal de direitos inatos de caráter supra-histórico e anteriores, em consequência da entrada do homem em sociedade, existente no chamado estado de natureza, a concepção atual dos direitos humanos afirma, nesse caso sem exceção, que os direitos humanos são um conceito histórico.

Com certeza a historicidade dos direitos humanos como característica remete as suas origens e nos dá a dimensão do processo e da dinâmica que o coloca sempre numa perspectiva de contemporaneidade de atualidade.

O Conselho Europeu oferece não só a Comunidade Europeia mas a todos que integram a sociedade internacional o sentido de historicidade dos Direitos Humanos.

“Aperçu historique

L'idée selon laquelle les hommes possèdent des droits inhérents est ancrée dans beaucoup de cultures et traditions anciennes. Maints exemples de guides vénérés

et de code d'usages influents confirment que les valeurs contenues dans les droits de l'homme ne sont ni une « invention occidentale », ni une avancée du 20ème siècle. Les droits de l'homme sont une réponse aux besoins humains universels et à la quête de justice. Toutes les sociétés humaines ont des idéaux et des systèmes qui permettent de garantir la justice, que ce soit dans la tradition orale ou écrite, même si toutes ces traditions n'ont pas survécu.» LES DROITS DE L'HOMME, C'EST QUOI ? Repères: Manuel pour la pratique de l'éducation aux droits de l'homme avec les jeunes. Conseil de Avenue de l'Europe F-67075 Strasbourg

Essa característica implica as seguintes consequências: não existe um conceito apriorístico de direitos humanos. O conceito de direitos humanos está sempre *in fieri*, em contínuo processo de criação, enriquecendo-se com as mudanças históricas e dependendo ao mesmo tempo delas. Só se pode dar uma definição de direitos humanos que seja em consequência situacional: a partir de uma determinada perspectiva histórica e de uma determinada cultura. Ocorre, não obstante, que como atualmente existe uma maior comunicação intercultural, as barreiras têm um conceito unitário de direitos humanos que vão sendo progressivamente derrubadas. Os direitos humanos correspondem a determinadas estruturas político-sociais e culturais, próprias de um determinado momento histórico, em uma sociedade determinada. São, portanto, direitos culturalmente determinados. Os direitos humanos estão suficientemente caracterizados e são, portanto, socialmente exigíveis quando estão *enculturizados*, ou seja, quando são integrados a determinada forma cultural e vão encontrando um desenvolvimento apropriado. Desenvolvimento que se reflete na

existência de uma linguagem ética socialmente vinculante e a uma certa institucionalização jurídico-política.

Não existe um catálogo definitivo de direitos humanos. Sua existência e enumeração dependem de fatores múltiplos, como a evolução das fontes de poder ao longo da história. O que supõe o surgimento de novos desafios e ameaças aos direitos humanos. Como, por exemplo, sucede na atualidade com os progressos da ciência e da tecnologia, que implicam problemas tais como a manipulação genética e da tecnologia, que implicam problemas de tais como a manipulação genética, a procriação artificial, a destruição do meio ambiente, a experimentação biológica e o uso da informática.

Outro fator são as necessidades e formas de agressão aos direitos em cada momento histórico. Os direitos humanos são respostas normativas e não normativas – mas, em qualquer caso histórico, concretas – às experiências mais insuportáveis de limitação e risco à liberdade.

O grau de tomada de consciência dos mesmos. A diversa interpretação e concepção dos direitos humanos segundo as diversas ideologias e sua influência em seu reconhecimento e garantia. As formas de organização social e política como determinantes objetivos de sua existência. Por isso, na hora de garantir os direitos humanos, muitas constituições, como as da Argentina, Bolívia, Honduras, Paraguai e Venezuela, entre outras, estabelecem um *numerus apertus* de direitos, afirmando, como está no art. 50 da Constituição Venezuelana de 1961, que do enunciado dos direitos e garantias contidos na Constituição não se deve entender negação de outros que, sendo inerentes à pessoa humana, nela não figuram expressamente.

Hoje se estende a concepção liberal de forma ilimitada e sem restrições por toda a doutrina - sem exceção - sustentando que por natureza, os Direitos Humanos têm, ademais da

“limitação” cultural objetiva da historicidade e da situacionalidade, limites da natureza ético-jurídica responsável pela estrutura dos Direitos Humanos, e correlativas limitações de natureza jurídica estrita se ocupa com compatibilidade do exercício dos direitos por meio de sua regulação. Esses limites e limitações dos Direitos Humanos impedem afirmar que estes tenham caráter absoluto, no sentido de não estarem limitados.

Tanto o fundamento como as garantias dos direitos são conquistas históricas. O reconhecimento da dignidade da pessoa humana como fundamento dos Direitos Humanos e a necessidade de garantir seu respeito é o resultado de uma larga luta histórica que ainda não foi concluída.

O caráter processual dos direitos humanos. Tem significado a situação atual dos mesmos na ordem normativa, de suas garantias processuais e incluso seu grau de elaboração doutrinária. Deriva necessariamente do processo de evolução dos mesmos. Por isso se pode falar, em toda a sua extensão, de três gerações de Direitos Humanos, aspecto que será estudado na parte dedicada à classificação dos Direitos Humanos.

Caráter de absoluto. Não quer dizer o mesmo que na acepção, antes assinalada - de ilimitados - , senão em três sentidos básicos, que são complementares entre si: a dimensão étnico-jurídica fundamental. A “mais importante”, e radical nesse campo do conhecimento; daí constituir as exigências mais “urgentes, exigentes e intransigentes”. Não podem ser infringidos justificadamente e têm que ser satisfeitos sem nenhuma exceção. Conferem um poder imediato e direto sobre o bem da personalidade de que se trate e são oponíveis frente a todos (*erga omnes*). Têm prevalência frente àquelas decisões políticas e normas jurídicas que vão sendo formalmente legítimas, não preservam valores reconhecidos na Constituição. São originários ou inatos. Adquirem-se por serem pessoais, sem a necessidade de

concorrência de nenhuma outra circunstância. São extrapatrimoniais. Essa característica significa que não podem ser reduzidos a uma mera valoração econômica; ainda podem ter por objeto bens ou realidades valoradas economicamente, ainda podem ter repercussões econômicas ou sua lesão pode ser reparada, ao menos em parte, mediante uma indenização pecuniária.

Caráter de inalienabilidade. Tradicionalmente se atribui aos Direitos Humanos, por parte da doutrina, essa característica. Ela significa fundamentalmente, segundo a doutrina tradicional, que esses direitos são irrenunciáveis, incluso pelos seus próprios titulares. Os Direitos Humanos, sendo inalienáveis, submetem a pessoa humana à margem do seu consentimento ou incluso na direção desse consentimento.

Os bens sobre os quais recai a proteção dos Direitos Humanos são atribuídos à pessoa humana de forma ineludível. Essa característica é, sem oposição, mais que duvidosa, entre outras razões possíveis, por aqueles que a acompanha. A necessária presença dos limites no exercício dos direitos não implica forçosamente a impossibilidade de optar, por parte do sujeito de direito, entre os diversos direitos.

A configuração dos direitos como inalienáveis, como assinala Javier de Lucas, impossibilita qualquer preferência entre os mesmos e implica a automática rejeição das numerosas situações em que se traduz a renúncia de um direito nas áreas da fé, do patrimônio ou outros bens. O caráter de inalienabilidade dos direitos traz em si o fundamento do mesmo: a dignidade da pessoa humana. *“A dignidade é imposta ao homem inexoravelmente: o homem não pode renunciar a tal atributo, nem é livre para ser ou não ser homem, para ter ou não ter uma dignidade”*. O que não pode haver, pois, é o sujeito ativo dos Direitos Humanos renunciando à titularidade do direito de que se

trata, mas sim ao seu exercício. O limite dessa renúncia, ou seja, abrir mão da sua dignidade, não poder lesionar outros bens e direitos fundamentais. Nesse sentido, mais que a característica de inalienabilidade se poderia, talvez, afirmar a característica da necessidade. Os direitos são necessários porque correspondem a toda pessoa. Nesse mesmo sentido se afirma também que esses direitos são inseparáveis da pessoa. Também é admissível a característica da inalienabilidade se por ela entendermos que o objeto jurídico dos Direitos Humanos não pode ser objeto de contrato, por serem coisas que estão fora do comércio. Assim o reconhece, por exemplo, *contrariosensu*, o Código Civil Brasileiro, o qual, em seu Art. 69, que assim dispõe *ipsis literis*: “São coisas fora do comércio as insuscetíveis de apropriação, e as legalmente inalienáveis.”

Têm caráter sistêmico. Os Direitos Humanos constituem um sistema, no sentido de conformarem uma unidade e de os elementos integrantes da mesma serem interdependentes. Isso é demonstrado pelos seguintes elementos: a existência de um fundamento comum dos direitos, o que constitui um dos argumentos em virtude dos quais se pode afirmar sua unidade sistemática; a essencial unidade existente entre o fundamento e as garantias dos Direitos Humanos, o que se demonstraria, desde o próprio fundamento, em virtude da natureza dual do mesmo: o fundamento indireto olharia a dignidade da pessoa humana e o fundamento direto, as garantias do direito de que se trata.

Dignidade da pessoa humana. Fundamento dos direitos humanos. Piovesan a considera um “superprincípio”, um núcleo básico e informador de todo o ordenamento jurídico, que serve como critério de valoração e interpretação do sistema constitucional. Há aqui a presença do mínimo ético essencial, já citado anteriormente. Segundo a linha de Immanuel Kant, a dignidade se mistura com a autonomia, ou seja, uma pessoa

realmente digna é aquela que possui uma variedade de escolhas aceitáveis disponíveis. O grande problema nesse ponto é o risco de iconização e esvaziamento semântico da dignidade da pessoa humana por seu uso recorrente, o que tem se tornado algo rotineiro no universo jurídico.

Os direitos fundamentais são elementos básicos para a realização do princípio democrático. Portanto, não há como falar em democracia sem a devida efetivação dos direitos fundamentais. A relação entre direitos humanos/fundamentais e democracia deve manter a interdependência e a coesão, de modo a objetivar a harmonia entre uma coisa e outra. No primeiro campo, pode-se citar a autonomia privada, a tradição liberal, a influência de Immanuel Kant, o Constitucionalismo e a universalidade dos direitos humanos. No segundo, o da democracia, a soberania popular, a autonomia pública, a tradição republicana, a influência de Jean-Jacques Rousseau e autodeterminação dos povos.

A derivação de certos direitos. O que podemos denominar *Direitos Humanos específicos* – enquanto a outros podemos denominar *Direitos Humanos genéricos*. Assim, por exemplo, o direito à objeção de consciência é derivação de um direito mais genérico, qual seja o direito à liberdade de consciência; o direito à informação é a concreção ou especificação do direito à liberdade de expressão. O núcleo de cada direito, que permite enlaçar sistematicamente os direitos genéricos com seus respectivos direitos específicos, é o conteúdo essencial dos mesmos.

O conteúdo ou âmbito do exercício de um direito está em conexão direta com o exercício de outro. Assim, por exemplo, o exercício do direito à liberdade religiosa está em conexão com o exercício do direito de associação e de expressão.

A existência do princípio de coordenação dos Direitos Humanos – esse princípio demonstra o caráter unitário e interdependente dos direitos pelo fato de que, quando um dos Direitos Humanos é fraturado, quebrado, rompido ou violado, automaticamente acontecer o mesmo com os demais, iniciando por aqueles que têm uma conexão direta com o direito violado e terminando pelos que têm conexão indireta com o mesmo. Se violado for, por exemplo, o direito à liberdade de expressão, começa a serem violados subsequentemente os direitos políticos.

No sentido assinalado no ponto anterior e de forma correlata, pode-se afirmar também o princípio da coordenação das garantias dos Direitos Humanos, de maneira a que a garantia de um direito seja determinante ou produza um efeito em cadeia de proteção dos demais direitos. A negação do Habeas Corpus pode supor a negação de outras garantias básicas da liberdade pessoal, de outras garantias do detento, como a de um juízo justo e imparcial.

O caráter dialético dos Direitos Humanos, o qual se traduz em uma tensão dialética em todos os planos da realidade social em que se cultiva a teoria dos Direitos Humanos: entre os poderes estatais dominantes e os poderes sociais dominados; entre a ideologia dos Direitos Humanos dominante e as ideologias dos Direitos Humanos dominadas; entre os direitos reconhecidos estatalmente como direitos fundamentais e os Direitos Humanos não positivados e socialmente exigidos. Pensemos, por exemplo, nos direitos de terceira geração, os quais, mesmo não suficientemente reconhecidos na ordem constitucional interna dos Estados e nas normas do direito internacional, e sem oposição, foram exigidos pelos povos, pelos grupos sociais, pelas organizações não governamentais e por um amplo setor da doutrina.

Entre os valores sociais fundantes dos Direitos Humanos é a consagração desses valores na ordem constitucional interna. Os valores sociais fundantes dos Direitos Humanos e seu reconhecimento encontram-se na ordem internacional através dos instrumentos jurídicos internacionais de natureza jurídica vinculante ou não assim compreendida as declarações, pactos, tratados, *inter alia*. Contamos na ordem jurídica constitucional e o desenvolvimento normativo dos mesmos. Entre eles estão os direitos formalmente garantidos e com eficácia social e os direitos reconhecidos normativamente, mas sem eficácia social. A violação supõe a negação do objeto dos direitos (os bens da personalidade), as garantias supõem a pretensão de negação dessa negação, com a conseqüente reafirmação do direito.

O caráter utópico – aqui utopia não se deve entender, em sua acepção vulgar, como o que não existe nem pode existir, o que é puro fruto da imaginação. Pelo contrário, utopia designa aqui, ao mesmo tempo, três coisas distintas e não contraditórias; enquanto reflitam uma crítica ou contrafaticidade das contradições e formas de irracionalidade socialmente existentes, propondo em seu lugar novas formas de racionalidade, que constituem um ethos superior, de alguma forma exigido como desejável; enquanto eutopia, ou seja, como “um bom lugar”, aquele que é digno de se converter em realidade fática; enquanto expressão até mesmo de um não-ser institucional e sem real contestação, existe no sentir e incluso na ação social, como exigência ou pretensão fundamental.

O caráter expansivo. Esse caráter expansivo que afeta tanto a ideia como o conteúdo dos Direitos Humanos se manifesta no processo histórico com o surgimento e desenvolvimento de três sucessivas gerações de direitos: os direitos de primeira geração (direitos civis e políticos), os direitos de segunda geração (os direitos econômicos, sociais e culturais) e os direitos de

solidariedade (também denominados direitos dos povos ou direitos de terceira geração). A concreção de novos direitos que nascem como consequência da dinâmica interna de direitos preexistentes. A progressiva universalização dos Direitos Humanos no plano mundial, tanto em relação aos direitos garantidos quanto em relação as suas garantias. Os Direitos Humanos tendem a se constituir nesse código ético ou macroético, de caráter universal, que hoje se percebe como necessário, vinculando a humanidade em seu conjunto, considerada como um todo unitário. A translação de Direitos Humanos, de suas garantias e de categorias conceituais concernentes aos mesmos de alguns sistemas jurídicos a outros e de umas culturas a outras.

Essa característica se consolida: no fenômeno – em ordem dos direitos – da assunção por parte de múltiplos textos internacionais e das constituições estatais do conteúdo da Declaração Universal dos Direitos Humanos; no fenômeno – em ordem das garantias – do efeito de importação de estatais, como o ombudsman, por parte dos diversos sistemas jurídicos e incluso por organizações intergovernamentais; na translação do modelo de garantia dos Direitos Humanos de um sistema regional internacional a outro – assim, o modelo do Conselho Europeu tende a ser adotado pela Organização dos Estados Americanos (OEA) e pela Organização para a Unidade Africana (OUA); na translação da forma de regulação e conteúdos das normas internacionais para normas de caráter regional – por exemplo, o Art. 13.1 do Pacto de São José da Costa Rica é idêntico (por ser cópia deste) ao Art. 19.2 do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos.

Essa tendência se projeta em vários sentidos: constitui preceitos éticos e estes, em si mesmos, enquanto tais preceitos,

têm caráter generalizável – o que estaria tanto na teoria da linguagem moral de Hare como no imperativo categórico kantiano. Constitui critérios de racionalidade que em si mesmos, enquanto critérios morais, tendem a buscar, por meio da ação comunicativa, o máximo de aceitação, e em consequência, de universalidade. Constitui, por assim dizer, um mínimo ético – um conteúdo ético imprescindível – comum a toda a humanidade, ainda que a interpretação possa variar de acordo com as diversas culturas. Em relação aos sujeitos: os Direitos Humanos distribuem-se a todos os seres humanos; todos os homens são sujeitos de Direitos Humanos, em virtude da igual dignidade humana. Por isso os textos internacionais, incluindo as constituições, utilizam para se referir a eles expressões como “todos têm direito à vida”.

Correlativamente, todos os seres humanos são titulares de um dever geral e universal de colaborar na proteção dos bens da personalidade. Em relação ao tratamento legal dos Direitos Humanos: todos os homens são iguais perante a lei. O que deve levar logicamente à superação do tratamento discriminatório em relação ao exercício dos direitos fundamentais entre nacionais e estrangeiros. Em relação ao objeto de proteção: os Direitos Humanos constituem exigências cujo objeto vai sendo, cada vez mais, patrimônio comum da humanidade. O exemplo paradigmático pode ser encontrado na natureza como objeto de proteção do direito ao meio ambiente. Em relação às garantias, existe uma clara tendência a estabelecer organismos internacionais – cada vez mais gerais – de proteção dos Direitos Humanos. Por outra parte, as garantias internas, tanto jurídicas como extrajudiciais, tendem a “copiar-se” por parte dos outros sistemas jurídicos e em consequência a se universalizar.

Correlativos aos deveres básicos. Enquanto reconhecidos e garantidos como direitos fundamentais, os Direitos Humanos são direitos que gozam de uma especial resistência ou fortaleza frente às decisões dos órgãos políticos.

Progressividade e Retrocesso. Um aspecto que não se poderia olvidar é o da progressividade dos direitos humanos em contraposição ao não retrocesso desses direitos. Direitos Civis e políticos, assim como direitos sociais, econômicos e culturais, estariam diante dessa aparente conflituosidade pelo fato de que os primeiros seriam de aplicação integral e imediata, enquanto os outros seriam de aplicação progressiva. A inveracidade desses argumentos é patente na medida em que os direitos econômicos, sociais e culturais, de acordo com o contexto onde é colada a sua eficácia, seja no âmbito legal ou de sua eficácia, poderíamos, com grande dose de acerto, dizer que essas gerações de direitos não são definidas pela aleatoriedade, mas sim de maneira que eles possam surgir como algo a ser planejado estatalmente sendo seu gozo de acordo com os interesses estatais.

Direitos humanos fundamentais e o direito à liberdade religiosa

Assim, podemos afirmar com grande margem de acerto que o direito à religião, como direito amparado pelo Pacto de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, já que se trata de um direito cuja progressividade deve ser observada, na medida em que as relações do estado com a sociedade civil devem ser vistas no plano das liberdades negativas, tão festejadas pelo pensamento iluminista, e assim sendo ampliadas progressivamente e sem retrocessos.

As exigências da pós-modernidade, não raras às vezes, se opõem às necessidades dos adeptos de religiões ou cultos não vinculados às matrizes tradicionais. À defesa das religiões, *in casu*, de matrizes africanas, sofre ameaças ou violências por não integrarem o acordo semântico estabelecido pelas religiões judaico-cristãs que cristalizaram teologicamente determinadas práticas e, assim sendo, tudo aquilo que não compõe esse quadro é tratado como de natureza não teológica, colocando sob ameaça as práticas oriundas de outras tradições. Ultimamente, essa tratadística judaico-cristã tem posto em ameaça as religiões de matriz afro-brasileira, restando tão somente, para frear os abusos da novel evangelização, tão ou mais aviltante quanto a catequese dos tempos coloniais ou até mesmo o proselitismo fundamentalista, os mecanismos jurídico-legais de combate a intolerância mediante ação conjunta com as organizações religiosas ou não de combate a intolerância.

Assim, a proteção da liberdade religiosa consiste numa “união indissociável entre consciência e crença, crença e conduta, conduta e culto, e culto e consciência”, o que, por assim dizer, constitui direito de caráter monolítico. A liberdade religiosa é composta por fatores que se implicam de forma dialética e se pressupõem de modo que, quando qualquer deles deixa de ser protegido, vê-se violado o preceito constitucional. O fato é que, às vezes, a Justiça e a pouca doutrina brasileira sobre o tema tem sido insatisfatória, de forma a não dar oportunidade à efetivação do direito à liberdade religiosa, desprezando o sentido luhmanniano de complexidade cujo significado versa sobre a totalidade dos possíveis acontecimentos e das circunstâncias: algo é complexo quando, no mínimo, envolve mais de uma circunstância. Com o crescimento do número de possibilidades, cresce igualmente o número de relações entre os elementos, logo, cresce a complexidade. O conceito de complexidade do mundo

retrata a última fronteira ou o limite último extremo. Sendo possível, só é possível no mundo. Posto está que o direito à liberdade religiosa, segundo o figurino da proteção constitucional aos direitos fundamentais, refere-se apenas ao chamado culto objetivo ou aos lugares de culto.

Nesse mesmo diapasão, seria insensato dizermos que a liberdade de pensamento não está relacionada com a liberdade de expressão e colocarmos a última à mercê de interpretações ou até mesmo critérios de limitação de modo a que a censura seja um instrumento de proibição. Ainda, o *due process of law* não abarcar o direito de ampla defesa e assim por diante. A exteriorização de direitos fundamentais quando limitadas podem tornar o catálogo de direitos meramente apologéticos.

Impõe-se a esse trabalho a reflexão acerca da universalidade dos direitos humanos no plano da liberdade religiosa, na medida em que determinadas denominações revestem-se de uma pseudolegitimidade para submeter aos outros o que elas entendem ser a interpretação de textos sagrados.

Respalda-nos nessa linha argumentativa de defesa da liberdade religiosa a contrafactualidade dos últimos episódios ocorridos no Brasil, em que o fundamentalismo neopentecostal desprezita todos aqueles que não seguem a sua linha exegética do texto bíblico, inclusive as religiões de mesma matriz judaico-cristã e sopesando sobre as religiões de matriz africana a sanha fundamentalista.

O secretário geral da rede Igrejas e Liberdades frisa a questão da legitimidade no campo das religiões. Argui e ato reflexo responde a quem quer que seja que não compartilhe de exegese odiosa a resposta de que eles detêm a legitimidade religiosa, a voz messiânica que todos devem respeitar e seguir, sob pena de sofrerem as sanções aplicadas aos hereges dos novos tempos.

Nesse sufragante estágio da afirmação dos direitos humanos, o adiamento de medidas que possam conter o ódio religioso seria o mesmo que pedir ao fugaz que aguarde por um instante. A hidra de Lerna não aguarda, ela solapa suas vítimas na oportunidade da imprudência e, diferentemente da mitologia, não existe um Hércules para derrotá-la. Nessa enchança, não podemos deixar de observar que a liberdade religiosa deve por nossa parte merecer arguta providência de modo a enfrentar a sua adversária, a intolerância.

Para robustecer o debate acerca da liberdade religiosa como direito humano, temos que enxergá-lo a partir da perspectiva da liberdade como um direito humano e da liberdade religiosa como uma de suas faces – um Jano bifronte – em que igualdade e liberdade integram um mesmo corpo de direitos. Aparente duplicidade sobretudo se vista sob a perspectiva da Declaração dos Direitos Humanos gerada sob uma matriz liberal que ao longo do tempo foi ganhando ressignificados e se conformando com outras perspectivas sobretudo aquelas que envolvem dimensões onde o individual e o coletivo integram um mesmo corpo de garantia universal.

Lição que deve ser vista com bastante atenção:

La Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo ci sembra superare alcune contraddizioni della tradizione costituzionale. Certo essa ha proiettato sulla scena mondiale la concezione individualistica della tradizione liberale, nonostante il temperamento imposto dai Paesi socialisti(36), come si legge chiaramente nella prima parte dell'articolo 1, secondo il quale "tutti gli uomini nascono liberi ed eguali in dignità e diritti", ribadendo così l'affermazione moderna del soggetto, dell'individuo separato ed autonomo. Tuttavia crediamo che la

diffusione di una lettura individualistica dei diritti dell'uomo sia da imputare più alla supremazia della cultura moderna occidentale, la quale ha saputo imporsi nel mondo con una diffusione senza precedenti, anche nell'interpretazione della Dichiarazione, piuttosto che ad un'impostazione univocamente improntata all'individualismo della stessa. È fuori di dubbio che sia predominante l'influenza della tradizione costituzionale-liberale occidentale, ma non si deve dimenticare che, mentre le dichiarazioni occidentali sono state il frutto di un'unica matrice, all'interno di contesti culturalmente omogenei, la Dichiarazione Universale dei diritti dell'uomo abbia necessitato di compromessi tra culture molto diverse, non solo tra quella occidentale e quella socialista, dovendo rivolgersi a miliardi di persone. ZENI, Luca. Coesistenza E Diritto (2003, P.91)

Como rechaçar esses ataques aos direitos humanos? A resposta a essa interpelação está nas lições de Miguel Ángel Villamil Pineda:

“La mentalidad moderna apela a la dignidad de la persona como fundamento de los derechos humanos, y considera que la característica principal de ésta es la libertad. La libertad es la que hace de la persona un sujeto autónomo, centro de actos y decisiones. No obstante, la dignidad personal y, su consecuencia inmediata, la libertad han dado lugar a diferentes interpretaciones y, por ende, a diversas tendencias de pensamiento: “una mirada panorámica sobre la historia de los dos últimos siglos, permite diferenciar tres grandes ideas de libertad: libertad como no interferencia, libertad como participación política, libertad como liberación del hambre y de la miseria” (PAPACCHINI, 2003, p. 58). Estas tres visiones dan lugar a tres grupos de derechos

humanos: derechos individuales, derechos de participación democrática y derechos económicos y sociales. El privilegiar una clase de derechos sobre otros, caracteriza y diferencia diversos modos de fundamentación teórica de éstos. Entre estas perspectivas, y siguiendo el esquema indicado por Papacchini (2003, p. 171), queremos llamar la atención sobre las teorías que, a nuestro modo de ver, más han influido en la constitución del discurso de los derechos humanos en el mundo occidental, desde la modernidad hasta nuestros días: tendencia iusnaturalista, tendencia utilitarista, tendencia kantiana y tendencia historicista. “ PINEDA, Miguel Ángel Villamil (2012, P.11-41)

A este respeito, Guillermo Hoyos diz:

“Pero, incluso si las normas en sí mismas no requirieran de valores, sin ellos como motivadores e inspiradores de los agentes sociales, las instituciones y el mismo Estado de derecho comenzarían a marchitarse, proceso que ya está instalado en una sociedad que educa solo para la competitividad, como si la solidaridad y la identidad personal no fueran valores fundamentales para la convivencia ciudadana.” HOYOS, Vásquez Guillermo (2011, P. 191-203)

Adotadas foram diversas formas para solucionar a questão do convívio com a diferença, todas, evidentemente, prenes da tradição judaico-cristã, em que a forma oblata era a prova suprema da fé, construindo um edifício social no qual o poder hegemônico estabelecia um novo contrato social de modo a apagar as identidades e submeter a sua historicidade à solução final: o extermínio ou, como queiram, o holocausto sociocultural. Os modelos são: integracionista, pluralista e multicultural. Aqui estão as religiões de matrizes africanas

oferecidas em holocausto para bem servir a cultura hegemônica ocidental, penalizando a preexistente religiosidade africana.

A aparente ambiguidade entre universalismo e particularismo é solucionada na medida em que a dignidade da pessoa humana é posta como régua para medir a distância entre a diversidade cultural de dois pontos distintos, mas unidos pela mesmo critério de medição: *la dignité de la personne humaine*.

Segundo as lições do professor Pérez Luño

“(…) as plurais vozes do coro cultural não significa que todas as vozes tenham a mesma intensidade e eco. Uma das vozes que cantam no plural coro não deve ter nenhuma brecha dúvida, o que corresponde ao humanismo cosmopolita, que encontrou sua expressão definida no projeto iluminista da modernidade e em outros lugares, em estreita ligação virtude não fechar na defesa intransigente de quem somos ou o que fomos, mas a capacidade de melhorar o que somos e o que seremos”.

A questão está marcada pelo movimento pendular tolerância-intolerância, o convívio entre as diferenças sem a pretensão de fazer sua crença, sua fé, sua religião predominarem sobre as demais:

(...)apenas a indivisibilidade dos crimes e responsabilidades, mas também a co-responsabilidade, o que significa a indivisibilidade entre os indivíduos e os povos. Para os mais pobres de todos os países, todas as pessoas envolvidas na lei para a mesma missão de ajudar a construir uma comunidade nacional e internacional ", onde os nossos filhos possam viver", "onde todos os homens tendem a mão ..." Missão que se encaixa

perfeitamente em todas as religiões e crenças existentes no seio das Nações Unidas”

Outro ponto de grande questionamento são as estreitas relações entre o direito humano universal de liberdade de pensamento e expressão e os choques que esses direitos produzem em culturas não dominantes, sobretudo no que diz respeito a intolerância religiosa e o racismo.

O caso da publicação das caricaturas de Muhammad deu origem à oposição entre secularistas universais e religiosos. Em seguida, os ministros dos negócios estrangeiros da OIC adotaram em 25 de maio de 2009 uma resolução sobre a luta contra a islamofobia na qual afirmam "que as liberdades devem ser exercidas" com responsabilidade, tendo na devida conta outros direitos fundamentais que não admitem atos blasfemos contra os princípios, símbolos, valores sagrados e personagens islâmicos, incluindo a publicação das caricaturas ofensivas do Profeta Mohamed, bem como todos os comentários depreciativos sobre o Islã e suas figuras sagradas, e também a divulgação de um documentário difamatório sobre o Alcorão, sob o pretexto da liberdade de expressão e condenação de opinião". Conferência dos Ministros dos Negócios Estrangeiros, que se realizou em Dushanbe.

Esse debate sobre liberdade de expressão também foi trazido ao seio do Conselho de Direitos Humanos, onde as democracias são minoria. Em 26 de março de 2007 foi aprovada uma resolução sobre o combate à difamação das religiões.

Observando com preocupação essa difamação das religiões é uma" das causas de desarmonia social e que conduz à violação dos direitos humanos. (...) insiste no direito de todos à liberdade de expressão, que deve ser exercido de forma responsável e, portanto, pode ser sujeito a restrições prescritas pela lei e necessárias para o respeito dos direitos ou da reputação de outros,

a proteção da segurança nacional ou ordem pública, saúde ou moral públicas e respeito pelas "religiões e crenças.

Sempre que se procede a votações, a União Europeia tende a ser uma minoria em comparação com a coligação formada entre a Conferência Islâmica (resolução n.º 34/36 - POL, item 4. ver Resolução n.º 37/38 - P na luta contra a islamofobia e a eliminação do ódio e preconceito contra o Islã item 5). Após essa resolução, o relator especial sobre formas contemporâneas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância, que o Sr. Doudou Diène, adotou um relatório sobre os acontecimentos relativos à difamação de religiões e em particular sobre as sérias implicações da islamofobia no gozo de todos os direitos em 21 de agosto de 2007, que continha um ataque frontal ao secularismo como forma de islamofobia.

Esse conjunto de fatores de ordem religiosa que têm engendrado a violência do ódio racial serve de paradigma para a análise dos prognósticos de violência mais severa, física, contra os adeptos das religiões afro-brasileiras.

Todos os fiéis, sacerdotes, frequentadores, apoiadores, solidários que denunciam os abusos do proselitismo religioso têm o direito de exercer a liberdade de expressão em quaisquer meios de divulgação sem serem censurados. Está é a principal característica da laicidade.

Todo aquele(a) que se sentir constrangido ou ameaçado deve procurar os meios de defesa disponibilizados pelo Estado a fim de denunciar tais atos de modo a que as medidas judiciais cabíveis sejam adotadas na garantia do livre exercício dos direitos de cidadania. A cidadania é um status civil a que não cabe o amedrontamento, seja em que esfera for, pública ou privada, pois todos estão à mercê do princípio da legalidade que não outorga violações, ainda que em nome do sagrado.

A universalidade dos direitos humanos fundamentais a partir da perspectiva kantiana

Poderíamos dizer que a universalidade do ponto de vista da filosofia de Immanuel Kant, Em “Fundamentação da Metafísica dos Costumes”, Kant apresenta seu pensamento cujo escopo é alcançar uma moral que possa se tornar universal. que lastreia a perspectiva liberal dos direitos humanos, está vincada em preceitos de ordem moral, assim como se fundamenta todo pensamento que posteriormente, na virada kantiana – pós-positivismo –, reconciliou o direito com os valores éticos-morais.

Não poderíamos dizer que se trata de visão pretérita o relacionar os direitos humanos com a filosofia de Kant. Como dizem, podemos concordar ou não com Kant, mas não podemos pensar a modernidade sem ele. A ideia fundante de Kant de que a liberdade é um direito inato e que outros direitos também são, tal como ela, inatos leva-nos a pensar que os direitos humanos são o fundamento ético do direito. Isso nos coloca diante de problemas de séria envergadura, pois entender que o fundamento do direito não é um construto social e sim algo inato devolve a questão ao jusnaturalismo.

A fundamentação dos direitos humanos em Kant é de ordem moral. Nesse sentido, só há um direito inato. Um conjunto maior de direitos pode ser extraído desse único direito. Ademais, haveria mais direitos inatos, como a igualdade e a comunicação dos próprios pensamentos. Ao escrutinarmos como tais vieses podem ser conciliados, abrimos uma senda para o debate entre relativismo e universalidade. Nesse sentido, seguidores e contestadores do kantismo não poupam fôlego, à semelhança da técnica utilizada por Marcel Proust em *la recherche du temps perdu*. Proust, Marcel. *À la recherche du temps perdu..Le Côté de Guermantes – Tome VIII-* Gallimard. France Paris- 1949.

Kant defende que a fundamentação do direito se dá a partir do único direito originário que o ser humano possui, a saber, o direito inato à liberdade. Por isso, ele deriva o princípio analítico do direito à moralidade, não diretamente do Imperativo Categórico, sintético a priori, e sim de um direito humano inato: o direito à liberdade. Desse modo, o princípio universal do direito estabelecerá que a ação justa é aquela que pode coexistir com a liberdade de todos. Destaca-se aqui o papel de um direito humano na fundamentação do direito kantiano. Além disso, argumenta-se que todo o sistema de direitos kantiano é derivado do direito inato à liberdade. A partir desse direito podem ser derivados analiticamente outros direitos também considerados “inatos”, por exemplo, o direito “inato” à igualdade, etc. e também os direitos de propriedade e os direitos políticos, os quais são direitos adquiridos. Defende-se que o estabelecimento do Estado está baseado no direito inato à liberdade. O argumento é que os três princípios que fundamentam o Estado, a saber, liberdade legal, igualdade e autossuficiência, se seguem do direito inato à liberdade. A filosofia do direito de Kant influenciou o pensamento de filósofos contemporâneos como Jürgen Habermas, Ronald Dworkin, John Rawls, Habermas os dos últimos da Teoria da Justiça consideram o conceito kantiano de legalidade proveitoso para a suas teorias, mas faz também críticas ao modo kantiano de conceber a relação entre direito e moral. Acusa Kant de submeter o direito à moral num sentido de hierarquização das normas. Essa ideia, diz Habermas, faz parte do mundo pré-moderno do direito. A moral autônoma e o direito positivo, que depende de fundamentação, encontram-se numa relação recíproca. As ideias de direitos humanos e de soberania popular podem justificar o direito moderno. Por isso, a reconstrução do sistema de direitos fundamentais de Habermas leva em conta esses princípios.

As questões que envolvem, por exemplo, a sacralização de animais em cultos de matriz africana, com certeza, exigirão esforços nas esferas legislativas e judiciárias, uma vez que, utilizado-se o cânone kantiano da universalidade, dificuldades surgirão em compatibilizar os valores judaicos-cristãos com as práticas das religiões afro-brasileiras dentro do critério moral e ético universalizável.

Judicialização dos direitos humanos fundamentais

A interpretação integra o léxico fundamental do Direito. É no direito em ação – na *law in action*... – que o intérprete se ocupa e se preocupa com a passagem da verba legis para a *sententia legis*. Essa passagem tem sua complexidade própria, pois... entender a lei (*scire legis*) não é conhecê-la as palavras, mas sim a sua força e poderio (*vim ac potestatem*).

Celso Lafer, prefácio de *Ativismo Judicial*, de Elival da Silva Ramos, São Paulo, Saraiva, 2010, p. 11.

A jurisprudência... deve se pôr a serviço de dois senhores: a lei e a realidade. Só por meio da tensão entre estas duas vertentes da atividade judicial é que se poderá respeitar a concepção prática do Direito.

Em que pese às dificuldades do ativismo político e acadêmico em relação à judicialização das questões sociopolíticas, o caminho incontornável é a solução judicial desses conflitos. Somente a sociedade civil é capaz de democratizar e afrouxar os espartilhos do Poder Judiciário, tão afeito à conservação e à manutenção de valores, trancando assim as relações sociais com vista à transformação. As audiências

públicas, o *amicus curiae*⁷² foram conquistas sociais no plano da Sociedade *Aberta* dos Intérpretes da *Constituição* – Peter Häberle –, bem como o sentimento constitucional que cimenta as cláusulas pétreas de modo a que a sociedade se incumba de abroquelar a Constituição como texto gerador de todo o ordenamento jurídico, investido de força para proteger e garantir os direitos fundamentais nela insculpidos. Essas são as lições do mestre em Ciência Política e Direito Constitucional da Universidade de Deusto, Don Pablo Lucas Verdú, castelhano de nascimento e madrileno por adoção.

Não podemos olvidar que as demandas demarcadas pela conflituosidade intensa têm como via de solução os poderes constituídos, e o judiciário é um deles, impulsionado pelas forças da sociedade civil organizada capazes de, mediante suas lutas, oxigenar essas instâncias de poder estatal. O opóbrío da violência contra a liberdade religiosa está ocorrendo a olhos vistos na sociedade brasileira. A comunidade afrodescendente é sistematicamente violentada em seus direitos fundamentais e por isso integra a população vulnerabilizada pelos atos de intolerância.

De forma geral, tais críticas são endereçadas principalmente à pretensão iluminista – e por que não dizer kantiana – de um ideal de razão prática com fundamentação absoluta e universal dos direitos humanos. Os direitos humanos

⁷² Vide Para todos: SILVA, Luiz Fernando Martins da. Anotações sobre o "amicus curiae" e a democratização da jurisdição constitucional. *Revista Jus Navigandi*, ISSN 1518-4862, Teresina, ano 10, n. 598, 26 fev. 2005. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/6358>. Acesso em: 22 out. 2019; e, SILVA, Luiz Fernando Martins da. Amicus Curiae, Direito e Ação Afirmativa. *Revista Jurídica*, Brasília, v. 7, n. 76, dezembro de 2005-janeiro de 2006, p.70-78. Disponível em: <<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/406>>. Acessado em: 22 de out. de 2019;

são normas jurídicas do tipo “princípio”. A partir da “virada kantiana”, do pós-positivismo e da nova hermenêutica constitucional, os direitos humanos são vistos como normas jurídicas que são cumpridas como mandados de otimização, isto é, no maior grau possível. Isso viabiliza o reconhecimento da possibilidade de colisões entre direitos humanos e direitos fundamentais na configuração do que Ronald Dworkin denominou “*hard cases*” (casos difíceis), em que há uma legítima batalha principiológica.

Os direitos humanos fazem parte de um rol não-taxativo, ou seja, não fechado. A inescotabilidade fortalece o reconhecimento da historicidade – baseada na construção e reconstrução – e acaba por negar uma concepção eurocêntrica de direitos humanos.

Julgamentos: o empréstimo da tradição anglo-americana ao ordenamento jurídico brasileiro. Hard cases em exame.

O PENDULO DE FOUCAULT: ao longo do tempo muito foi creditada a liberdade de pensamento uma etereidade enquanto a liberdade religiosa um *facere*. Entre a liberdade de pensamento, a liberdade de expressão e a liberdade religiosa todas giram em torno de uma essencialidade que é o giro em torno do eixo dignidade da pessoa humana tanto na dimensão individual quanto coletiva.

É por conta do eixo que gira em torno desse princípio que a reflexão nos remete ao Pendulo de Foucault. A apropriação cognoscitiva da Física para o Direito assim como se dá especificamente com a autopoiese e categoria da Biologia aplicada no campo da filosofia do direito tendo como seu representante maior Niklas Luhmann.

“A autopoiese foi utilizada no campo do direito pela teoria dos sistemas para resolver o fundamental

problema de delimitar externamente um sistema nos confrontos do seu ambiente, sem excluir a própria capacidade de introduzir ao seu interno mudanças que assegurem a sua sobrevivência. Em particular, a teoria dos sistemas considera o sistema jurídico apto a gerir as relações entre os próprios elementos com diversos níveis de complexidade do ambiente e da específica normatividade capaz de atingir níveis de generalizações superiores aos dos outros sistemas normativos.”

*“Na comunicação luhmanniana, autopoiesis se refere a um sistema autopoietico, definido como rede de produção de componentes e estruturas. Como emissor da própria comunicação, opera, por isso mesmo, de forma autorreferencial. Implica autorganização: elementos produzidos no mesmo sistema.² Decorre da auto-organização da natureza e da sua comunicação com o seu ambiente, como se fossem células do corpo autorregenerado”.
FEBBRAJO, Alberto; SOUZA LIMA, Fernando Rister. Autopoiese. Enciclopédia Jurídica da PUCSP. Tomo Teoria Geral e Filosofia do Direito, Edição 1, Maio de 2017.*

Portanto a física também nos oferece *approche* no campo do Direito, por isso o Pêndulo de Foucault. Roland Omnès faz essa apropriação cognitiva em sua obra Filosofia da Ciência Contemporânea ao trazer a questão dos princípios universais como eixo no qual orbita as normas.

Vejam os:

“ Um princípio pretende-se universal. A idéia veio-nos da filosofia grega, antes de passar pela teologia medieval, mas nunca ela se mostrou tão violentamente exclusiva quanto na física. A biologia também tem seus princípios, mas, eles têm uma margem maior de imprecisão. Assim, a evolução é um grande princípio, mas seus enunciados dão lugar a uma latitude de interpretação bastante confortável. Uma que a primeira ciência que pretendeu ter princípios foi a mecânica, com Newton. Já dissemos como ele pretendia assim se libertar das limitações de nossa condição terrestre, mas que ele não queria, porém ver em seus princípios mais do que uma outra maneira de resumir os fatos e as experiências, uma espécie de regra empírica de uma ordem ao mesmo tempo mais elevada e mais econômica. É preciso porém, distingui-los delas justamente por causa de sua universalidade cujo corolário é sua capacidade de predizer.

Com efeito, embora os princípios seja universais,, eles têm de regular todo fenômeno que seja de sua alçada, sem nenhuma margem de liberdade(e a ambição vai até exigências quantitativas refinadas). Isto também vale para experiências que nunca foram feitas, às vezes nem sequer concebidas, não era de modo nenhum evidente que tais leis de Newton e a rotação de Terra implicassem que o plano de oscilação de um pendulo girasse, e o de Foucault vem mais de um século depois do princípio que continha a previsão do seu movimento. A universalidade de um princípio estende-se , pois, tanto ao desconhecido quanto

ao conhecido e é isso que faz sua força e sua vulnerabilidade.

Uma tal exigência é loucamente severa, pois bastaria um só desvio verificado nas consequências de um princípio para que ele se tornasse digno de ser descartado. Mas também que triunfo , a medida que o princípio vai esquivando os ataques cega da realidade! Olé! O princípio veste roupas cintilantes e a matéria é o touro! “ OMNÈS p. 258/259.

Doutro modo a literatura de Umberto Eco traz no seu segundo romance O Pendulo de Foucault a questão da interpretação na qual ele insere a interpretação dos princípios. O semiólogo parece ter apresentado de forma explícita as duas possibilidades de atitude interpretativa, a postura “ingênua” e a postura “crítica “ através dos protagonistas Guilherme e Bolbo. (KIRCHOF p. 206)

O Direito Jurisprudencial seria o experimento desse eixo em torno do qual como um Pêndulo de Foucault demonstra a centralidade dos direitos humanos, sobretudo a liberdade de pensamento e expressão de religiosidade não mais a discussão do absolutismo das verdades.

O Tribunal Europeu de Direitos Humanos - TEDH – trouxe, a título de ilustração o caso KOKKINAKIS V. GREECE, Application no. 14307/88, European Court of Human Rights, Court.

Entendeu a Corte haver violação do art. 9º, o TEDH e que as sentenças proferidas em desfavor do Sr. KOKKINAKIS pelos Tribunais Penais gregos ascenderam uma interferência no direito de exercer sua "liberdade de manifestar sua religião ou crença".

Conforme bem adverte MACHADO,(MACHADO, Jónatas. Freedom Of Religion: a view from Europe. 2005.) existe uma corrente de pensamento que pretende restringir a liberdade de expressão religiosa por considerá-la contrária aos valores intrínsecos de uma sociedade secular.

A tese acima esposada contempla as religiões de matriz africana sendo alvo do discurso discriminatório, persecutório, e sem sentido do fundamentalismo religioso das religiões que tem no proselitismo religioso a demonização de outras religiões.

O Supremo Tribunal Federal está a julgar um *hard case* importante para história dessa excelsa Corte:

ADI 3268 – Ensino Religioso em escolas públicas. A Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI), proposta em agosto de 2004 pela Confederação Nacional dos Trabalhadores em Educação – CNTE, tem por objeto os artigos 1º, 2º e 3º da Lei Estadual nº 3.459, de 14 de setembro de 2000, do Estado do Rio de Janeiro, que dispõe: Art.1º - O Ensino Religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina obrigatória dos horários normais das escolas públicas, na Educação Básica, sendo disponível na forma confessional, de acordo com as preferências manifestadas pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos, inclusive assegurado o respeito à diversidade cultural e religiosa do Rio de Janeiro, vedada qualquer forma de proselitismo. Parágrafo único – No ato da matrícula, os pais ou responsáveis pelos alunos deverão expressar, se desejarem, que seus filhos ou tutelados frequentem as aulas de Ensino Religioso. Art. 2º - Só poderão ministrar aulas de Ensino Religioso nas escolas oficiais professores que atendam às seguintes condições: I – Que tenham registro no MEC, e de preferência que pertençam aos quadros do Magistério Público Estadual; II – Tenham sido credenciados pela autoridade competente, que deverá

exigir do professor formação religiosa obtida em instituição por ela mantida ou reconhecida. Art. 3º - Fica estabelecido que o conteúdo do ensino religioso é atribuição específica das diversas autoridades religiosas, cabendo ao Estado o dever de apoiá-lo integralmente. A CNTE alega a inconstitucionalidade do Decreto, posto que o legislador estabeleceu o modelo confessional como parâmetro para o ensino religioso nas escolas públicas, impedindo que diferentes credos pudessem ministrar suas filosofias. Com isso, a crença dos alunos adeptos a outras religiões não seria considerada, contrariando STF EM FOCO 2 o disposto em nossa Carta Magna: “os dispositivos ora impugnados vão de encontro à diretriz preconizada pelo art. 19, §1º da Lei Maior, que veda ao Estado a manutenção de relações de dependência ou aliança com cultos religiosos, bem como ao que dispõe o art. 5º, VIII da Lex legum, no que é pertinente à inconstitucionalidade quanto à privação de direitos por motivos de crença religiosa.” Em sentido contrário ao postulante, posicionou-se a Advocacia Geral da União. Para o órgão, a ação direta de inconstitucionalidade não deve prosperar, pois a norma impugnada viabiliza a implementação do ensino religioso em escolas públicas observando os limites estabelecidos pela Constituição Federal e porque a proibição regulada pela Constituição Federal diz respeito apenas à vinculação ou ao apoio do Estado a determinadas entidades religiosas em detrimento de outras. No tocante ao processo de escolha das confissões religiosas, posiciona-se no sentido de que a legislação ora atacada respeita “as preferências pelos responsáveis ou pelos próprios alunos a partir de 16 anos”, não havendo obrigatoriedade de estudo confessional. A Conectas Direitos Humanos e o Centro de Direitos Humanos - CDH foram admitidos como “Amicus Curiae” no caso afirmando que a Constituição Federal estabelece

que é vedado ao Estado o fomento de cultos religiosos, colocando desta forma o poder público em posição de total imparcialidade em relação às religiões. No mesmo sentido, explanam que o diploma ora impugnado vai de encontro a esse entendimento, já que transforma as escolas públicas em espaços abertos às pregações religiosas, vinculando assim o poder público e a religião. Ministro Relator: Celso de Mello

Em palestra sobre liberdade religiosa na abertura da VIII Jornada de Direito Civil, realizada no Conselho da Justiça Federal, o magistrado afirmou que a atuação da academia sobre o tema é fundamental e que, por isso, as decisões judiciais não estão imune a críticas, pelo contrário, servem para contribuir ao debate.

A indispensabilidade da literatura no Direito e mais ainda nos direitos humanos faz-nos invocar Victo Hugo que dizia que a *“tolerância é a melhor das religiões”* e José Saramago *“Eu acredito no respeito pelas crenças de todas as pessoas, mas gostaria que as crenças de todas as pessoas fossem capazes de respeitar as crenças de todas as pessoas”*.

Conclusão

Assistimos nos últimos tempos da moderna república brasileira à pulverização da judicialização das problemáticas sociais e políticas. Hoje assistimos ao *haine de grincements de dents*, déjà vú, do ódio da intolerância religiosa que sacrificou em holocaustos diversas comunidades étnico-religiosas. Intolerância nunca mais, que a judicialização do ódio religioso guarde aos intolerantes as masmorras dos crimes contra a humanidade.

Os direitos humanos não admitem divórcio entre seus princípios.⁷³ Ora, quando o outro é apenas um “outro” e não um “você” prenhe de humanidade, o ódio está àespreita e vidas são ameaçadas. Quando falamos em judicialização dos direitos humanos, implica isso colocarmos um dos princípios – a universalidade – em debate, pois, quando ocorre resistência à universalização de direitos, estamos dizendo que a igualdade tem seus limites; assim sendo, existem grupos ou pessoas mais iguais do que outras, e os direitos humanos seriam apenas um recurso de retórica a encobrir desigualdades e sustentar que, dentro das diferenças e seus relacionamentos – interculturalidade –, as pessoas ou grupos minoritários teriam que ceder suas crenças, valores, enfim, tudo aquilo que diz respeito a sua integridade ou dignidade em favor de um universalismo que desconhece a universalidade como padrão ético de direitos humanos.

Por derradeiro, a universalidade enquanto elemento conceitual essencial à noção de direitos humanos não comporta na verdade optar ser a favor ou contra ela, mas pró ou contra os direitos humanos em si. Na universalidade de direitos está implícito um fim prático e construtivo, ou seja, o objetivo de reformular o conceito de direitos humanos para que seja aceitável a todas as culturas e a todos os seres humanos. A universalidade dos direitos pressupõe uma ideia elementar e simples, ou seja, que é possível uma chamada para a humanidade "comum" com base no reconhecimento da alteridade. Sua capacidade de reconhecer

⁷³ A interdependência dos direitos foi reconhecida pela comunidade internacional na Conferência Mundial sobre Direitos Humanos em Viena, em 1993: Conferência Mundial sobre Direitos Humanos, em Viena, de 1993. Art. 5 Todos os direitos humanos são universais, indivisíveis, interdependentes e inter-relacionados. A comunidade internacional deve tratar os direitos humanos globalmente de forma justa e equitativa, em pé de igualdade e dando-lhes a mesma importância.

o bem é na verdade uma outra forma de doação, um ato de aceitação da alteridade. Devemos, em primeiro lugar, reconhecer uns aos outros o direito de participar no discurso comum. Esse é um dos mais elementares direitos universais, como Lyotard o denomina, o "direito de passagem". Excluir alguém do papel de interlocutor é grave porque significa torturá-lo, aprisioná-lo ou matá-lo, excluí-lo da Comunidade dos interlocutores, desrespeitando a razoabilidade do outro. Essa lei universal é, portanto, a possibilidade do diálogo intercultural que cultiva a multiforme universalidade de direitos.

Significa reconhecer a qualidade de personificar as formas infinitas do ser humano. A capacidade de reconhecer nossas diferenças para entendê-las como parte de nossa história e para dialogar com a diversidade. Essa é a marca do ser humano.

Referências.

Becker, Francois Secrétaire général du réseau
européen. *Eglises et Libertés*. Fédération européenne
des
écoles/2010/projet UDH avec le soutien du programme « L'Europe
pour les citoyens » Disponível em: <www.en-re.eu>. Acesso em
07.abril. 2015.

FEBBRAJO, Alberto; SOUZA LIMA, Fernando Rister. *Autopoiese*.
Enciclopédia Jurídica da PUCSP. Tomo Teoria Geral e Filosofia do
Direito, Edição 1, Maio de 2017

HOYOS, Vásquez Guillermo. *Educación Y Ética Para Una
Ciudadanía Cosmopolita* REVISTA IBERO-AMERICANA DE
EDUCAÇÃO. N.º 55 (2011), pp. 191-203. Disponível em:
<https://rieoei.org/RIE>. Acesso em: 21/04/2020.

Kersting, W. Em defesa de um universalismo sóbrio, in *Universalismo e
direitos humanos*. Porto Alegre: Editora da PUC-RS, 2003, p. 92-102.

KIRCHOF, Edgar Roberto. Estética e semiótica: Baumgarten e Kant a Umberto Eco. Porto LEGRE: EDIPUCRS, 2003.

LES DROITS DE L'HOMME, C'EST QUOI ? Repères: Manuel pour la pratique de l'éducation aux droits de l'homme avec les jeunes. Conseil de Avenue de l'Europe F-67075 Strasbourg

PROUST, Marcel. *À la recherche du temps perdu. Le Côté de Guermantes – Tome VIII-* Gallimard. France Paris- 1949.

OMNÈS, Roland. Filosofia da Ciência contemporânea. São Paulo. Editora UNESP. 1996

Paolozzi, Ernesto. *Universalità estoricità e diritti umani da Locke a Croce*. Disponível em: <www.fondazione-einaudi.it> Acesso em 08.04.2015.

PINEDA, Miguel Ángel Villamil . *La Secularización De La Dignidad De La Persona Y La Visión Filosófica De Los Valores Como Derechos Humano*. Signos, univates. Lajeado, RS. ano 33, n. 2, p. 11-41, 2012 Disponível em: <http://www.univates.br/revistas/index.php/signos/issue/view/126/showToc>. Acesso em: 21/04/2020.

Pérez Luño, A.E. “Universalidad de los derechos humanos ”. Disponível em: <http://archivo.uc3m.es/bitstream/handle/.../francisco_gutierrez_tesis.pdf?> Acessado em 17.04.2015

I Più Poveri quali Testimoni dell'Indivisibilità dei Diritti dell'Uomo. Contributo alla riflessione fondamentale sui Diritti umani effettuata dalla Commissione nazionale consultiva sui Diritti dell'Uomo, pubblicata nel libro 1989, *Les Droits de l'homme en question*, Paris:La Documentation Française, 1989, pp. 221-237.

RAMOS, André de Carvalho. Teoria Geral dos Direitos Humanos na ordem jurídica interancional – 5ª ed. São Paulo: Saraiva, 2015,

SILVA, Luiz Fernando Martins da. Anotações sobre o "amicus curiae" e a democratização da jurisdição constitucional. *Revista Jus Navigandi*,

ISSN 1518-4862, Teresina, ano 10, n. 598, 26 fev. 2005. Disponível em: <https://jus.com.br/artigos/6358>. Acesso em: 22 out. 2019;

_____. *Amicus Curiae*, Direito e Ação Afirmativa. *Revista Jurídica*, Brasília, v. 7, n. 76, dezembro de 2005-janeiro de 2006, p.70-78. Disponível em: <<https://revistajuridica.presidencia.gov.br/index.php/saj/article/view/406>>. Acessado em: 22 de out. de 2019;

VASQUEZ, Luiz Daniel. Os princípios da universalidade, interdependência, indivisibilidade e progressividade Apontamentos para sua aplicação prática. Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Disponível em: <www.juridicas.unam.mx. >. Acesso em: 07. Abril . 2015.

ZENI, Luca. *Coesistenza E Diritto: Per Un Fondamento Antropologico Dei Diritti Umani*. 2003. Tese de Doutorado (Doutorado em Direito) Università Degli Studi Di Trento Facoltà di Giurisprudenza, 2003.

INDIGENISTAS E MISSIONÁRIOS: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE A MISSÃO INDIGENISTA CATÓLICA À LUZ DO CONCEITO DE HIBRIDISMO

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

As transformações sociais ocorridas na sociedade ocidental moderna foram responsáveis por fragmentar as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça, nacionalidade e outras categorias que, no passado, forneciam aos indivíduos sólidas localizações. São transformações responsáveis também pela mudança das identidades pessoais, modificando a ideia moderna dos seres individuais como sujeitos integrados, cheios de um sentimento de si estável e permanente. Os processos de mudança são tão fundamentais e abrangentes que nos direcionam a questionar se não é a própria modernidade que está sendo transformada. O deslocamento desse sujeito ora integrado, que ocorre em via dupla, tanto dos indivíduos em relação ao seu lugar no mundo social e cultural quanto em relação a si mesmos, constitui um rearranjar de identidade intimamente ligado contemporaneidade. O indivíduo localizado socialmente no contexto de pós-modernidade tende a questionar até mesmo a dimensão de seu próprio argumento, pois ele vem a ser pós a qualquer concepção essencialista ou fixa de identidade. Neste trabalho procuramos levantar alguns pontos principais da história da missão em áreas indígenas e dialogá-los com uma análise que considere o missionário enquanto sujeito neste processo. Com base nos casos específicos dos bispos católicos Pedro Casaldáliga e Erwin Krautler nos propusemos afirmar que a espiritualidade missionária é essencialmente uma espiritualidade de vivência, de

troca de experiências nas aldeias e de desprendimento de velhas identidades, que encontram lugar privilegiado de troca nos espaços de hibridismo. O conceito de hibridismo aqui contribui para o entendimento das relações culturais que atravessam a história da colonização na região Amazônica e da missão de uma forma geral. Através desse conceito emergem elementos para novos questionamentos da teoria social a respeito da missão.

O teórico Stuart Hall salienta que as sociedades modernas são, por definição, sociedades de mudança constante, rápida e permanente, se distinguindo das sociedades tradicionais justamente nesse ponto. Concordando com Anthony Giddens, Hall (2003, p.16) lembra que nas sociedades tradicionais o passado e os símbolos são venerados por conterem e perpetuarem a experiência de gerações, utilizando a tradição como ferramenta para estruturar uma lógica segura entre passado presente e futuro. A modernidade, por sua vez, além de conviver com mudanças rápidas e abrangentes, traz ao indivíduo uma forma reflexiva de vida, onde as práticas sociais são constantemente pensadas e reformuladas, com base no conhecimento que já se tem a respeito delas, alterando sempre o seu caráter, gerando descontinuidades.

A descontinuidade se reflete também no fenômeno conhecido como globalização, pois o lado de um pensamento que se quer homogeneizador caminha uma fascinação com a diferença e até mesmo uma mercantilização da etnia e da alteridade. Assim, como sugere Hall, ao invés de pensar no global como substituição ao local, em uma relação passado/presente, é mais adequado pensar numa nova articulação entre o global e o local, onde o local não se confunde com as velhas identidades estanques, mas identifica-se descontinuamente com o global. “A ideia desses lugares locais, etnicamente puros e intocados é uma fantasia ocidental sobre a alteridade: uma fantasia colonial sobre a periferia, mantida pelo Ocidente, que tende a gostar de seus

nativos apenas como puros e de seus lugares exóticos apenas como intocados.” (Hall, 2003, p.75)

Diante desta lógica de identidades que perpassa o pensamento ocidental, a missão cristã em áreas indígenas é também marcada por uma multiplicidade de identidades intensificada ao longo da história, sobretudo a partir de meados do século XX. No caso específico da América Latina, a atuação de missionários em meio aos grupos indígenas após a década de 1960 começou a irromper-se em identidades diferenciadas assumidas a partir de uma nova leitura do *ser cristão* que, não diferentemente das outras, buscava para si legitimidade.

Sobre a inconstância da alma selvagem

Em se tratando da prática missionária cristã, são muitos os pontos de controvérsias e discussões que podem ser encontrados, não somente no âmbito teológico, mas principalmente ao ultrapassar as fronteiras para outras disciplinas tais como a história e a antropologia. Retomando o viés histórico do contato da missão cristianizadora com as etnias, percebemos o embate e as dificuldades que já se iniciam no simples trato com o outro, ou nas muitas tentativas históricas de se catequizar os indígenas e enquadrá-los à cultura europeia.

“Por demais é trabalhar com estes que são tão bestiais que não lhes entra no coração cousa de Deus, estão tão encarniçados em tratar e comer, que nenhuma outra bem-aventurança sabem desejar; pregar a estes é pregar em deserto às pedras” (Nóbrega, s/d, p. 102). Assim o Padre Manuel da Nóbrega, um dos primeiros jesuítas a trabalhar na conversão dos indígenas ao cristianismo, falou através do personagem Gonçalo Álvares em seu “Diálogo da Conversão do Gentio” sobre as dificuldades encontradas no

trabalho missionário nas aldeias desde seu início. Essa dificuldade maior, que Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 181-283) chamou de “inconstância da alma selvagem”, esteve presente desde as primeiras tentativas de catequese e de conversão dos grupos indígenas brasileiros. Também o Padre Antônio Vieira escrevia:

Há nações, e estas são as do Brasil, que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura do jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. (Antônio Vieira apud Viveiros de Castro, 2002, p. 183)

Assim o jesuíta se refere ao grande problema da conversão dos índios no Brasil, sem o relacionar a uma religião ou a um dogma diferente que atrapalhasse o ensinamento e aceitação do cristianismo, mas ao que parecia uma completa indiferença ao dogma e à catequese. Se em um momento, por troca de alguns anzóis eram batizados e afirmavam piamente sua fé cristã, em um outro já negavam seu batismo e retornavam aos costumes religiosos tradicionais de seu povo.

Dessa forma, a história da missão cristã, sobretudo católica, no Brasil, esteve sempre ligada à tentativa de convencer verdadeiramente as populações indígenas sobre a salvação de Cristo e ao problema da não-conversão. Já nas primeiras caravelas a aportarem no solo brasileiro vinham juntamente a cruz e a espada, estando a catequização da nova terra intimamente ligada à colonização e à tomada do território. Até mesmo os elementos geográficos foram sendo batizados com nomes cristãos numa tentativa de excluir totalmente qualquer característica dos povos pagãos que estavam habitando a terra. Cada montanha, cada pedra e cada pequeno vilarejo que surgia ia ganhando nome

cristão, na clara busca dos colonizadores em cristianizar também a identidade do povo – a princípio indígenas, mas posteriormente também mestiços e negros. A colonização do Brasil significava para o colonizador a expansão da cultura europeia, mas inegavelmente fazia-se prática junto aos povos enquanto um retorno aos antigos costumes, quando não enquanto o afloramento de uma nova cultura mestiça, muitas vezes auto-identificada como cristã, mas negada pela Igreja Colonial como tal.

Por conta dessas dificuldades, a missão sempre buscou aprimorar-se nas formas de anunciar o Evangelho, formulando para tanto teologias que pudessem auxiliar o ensinamento da Palavra de Deus. Os diversos grupos indígenas brasileiros experimentaram diversas formas de catequização, que algumas vezes buscavam verdadeiramente convencer-lhes da fé cristã e outras muitas vezes aplicar-lhes a *guerra justa* e tomar-lhes seu território com a justificativa de terem se mostrado *incapazes para abraçar a fé*.

No entanto, qualquer que fosse o grupo missionário, havia um consenso geral de que o Brasil, e também toda a América, deveria ser incorporado à cultura europeia, cristã por excelência. Como ressaltou o teólogo Leonardo Boff, “a conquista e a colonização constituem um ato em si de grandíssima violência, pois implica que uma nação se submeta a outra perdendo seu caráter de sujeito histórico” (Boff, 1992, p.21). Tendo em vista este ato de violência, tornou-se comum ouvir e ler a lamentação maia a respeito da colonização: “Entristeçamo-nos porque chegaram (...). Entre nós se introduziu a tristeza, entre nós se introduziu o cristianismo” (León-Portilla, 1985, p.61). Mesmo as tentativas de uma evangelização menos violenta e mais distante dos interesses do Estado não puderam libertar os indígenas da

opressão e do medo da colonização cristã, que se perpetuou enquanto *cruz e espada*.

Para remediar situações extremas, teólogos-juristas buscavam conciliar as exigências políticas e as contingências econômicas da Colônia às doutrinas da fé e às práticas missionárias (Suess, 1988, p.21-44). Recorriam a duas distintas tradições teológicas: a *teologia das sentenças*, que se caracterizava por possuir um olhar de decadência sobre a natureza humana e uma visão teocrática do poder papal e eclesial; e uma posição mais aproximada dos pressupostos tomistas do século XIII (Suess, 1988, p.32).

Para os adeptos da teologia das sentenças, que seguiam uma tradição agostiniana, parecia haver um enorme contrapeso e ao mesmo tempo confusão entre a ordem natural e sobrenatural. O pecado original é considerado a grande causa da decadência e da natureza decadente do homem. Daí surge a interpretação do poder divino como graça suprema ao homem miserável, sendo este poder encarnado na figura do papa.

Com a reflexão teológica de Tomás de Aquino, inspirada por Aristóteles, é iniciada uma maior diferenciação entre o natural e o sobrenatural, entre a razão e a fé. Para Tomás de Aquino, o natural está ligado à essência dos seres e, portanto, não há possibilidade de ser modificado ou mesmo corrompido. Assim, a natureza humana permanece a mesma de sua criação apesar do pecado original, não havendo diferenças essenciais entre os que são cristãos e os chamados povos *naturais*.

Segundo Paulo Suess, teólogo do CIMI – Conselho Indigenista Missionário, órgão que responde hoje pela atuação missionária católica junto a grupos indígenas – a teologia tomista foi responsável por preparar um campo teológico que possibilitaria mais tarde a defesa da racionalidade e da liberdade dos indígenas a despeito da escravidão dos negros (Suess, 1988,

p. 35). Ao mesmo tempo essa teologia também reforçava a prática da guerra justa, uma vez que esta já se concretizava enquanto verdade e necessidade em casos de *último recurso da suprema autoridade*.

Mesmo as denominadas reduções que, pelo menos em teoria, buscavam uma forma pacífica de catequese dos indígenas, se mostraram na prática um ato de grande violência, uma vez que retiravam os indígenas das aldeias tradicionais, locais por eles escolhidos, e os limitavam em pequenas aldeias-vilarejos a fim de lhes ensinar o comportamento europeu: sua economia, sua religião e sua cultura. A tarefa de conversão dos indígenas estava estritamente ligada à submissão ao poder colonizador e somente assim poderia ser concebida. Os missionários, embora possam ter havido esforços individuais que buscavam defender inicialmente os direitos de liberdade indígena, pouco a pouco foram tomando para si a ideia de conquista espiritual. Como ressaltou Jorge Paleari: “Quando o cristianismo se associou ao movimento da conquista, a perspectiva foi de englobar no ‘cristianismo ocidental’ aquela que devia ser a novidade exterior” (Paleari, 1986, p.38). A ideia de conquista gerava uma atuação missionária que priorizava uma via somente, não havendo interesse ou mesmo a percepção dos valores culturais indígenas.

Mesmo estando essas práticas muitas vezes ligadas à concepção de missão e conquista das ordens e organizações religiosas, havendo assim, alguma diferenciação entre elas, em uma visão geral o que sobressai aos olhos do examinador é a ideia de evangelização enquanto dominação, conquista e sobreposição de culturas. É inegável que a cristianização do continente americano tenha sido como um todo traumática à grande maioria dos povos indígenas contactados na colonização. Por outro lado, a reação dos indígenas frente a esta cristianização sim apresentou-se em diferentes formas de resistência ou assimilação.

Nem todos os povos resistiram aos conquistadores, tendo muitos deles aceitado a nova dominação, havendo entre eles até mesmo os que aderiram ao projeto de colonização. Aos que se rendiam restava o subjugo ao processo que deveria levar à conversão: o descimento, a redução e a servidão (Azzi, 1988, p.93).

Ao serem encaminhados para as reduções, os indígenas passavam pelo *descimento*, que significava transferi-los de seu local tradicional de moradia às aldeias improvisadas pelos missionários onde lhes seria ensinada a cultura europeia. Para convencer os indígenas a se mudarem para o aldeamento sem ter que usar a força, os missionários procuravam muitas vezes aliciá-los por meio de promessas de bem-estar material, como comida, machados e roupas. Muitos fugiam dos missionários antes mesmo de serem contactados e adentravam ainda mais as florestas, o que fazia legitimar contra eles a guerra justa. Os que aceitavam as propostas acabavam se frustrando com o não cumprimento delas e muitas vezes buscavam a fuga como alternativa ao aldeamento, também sendo submetidos à força militar do colonizador. Para os que não tentavam ou não conseguiam fugir restava a redução, tanto à fé cristã quanto ao serviço do Rei (Azzi, 1988, p.30).

As reduções eram, na prática, independentemente da intenção dos missionários, uma maneira de colocar os indígenas a serviço do projeto colonizador e sob a dominação deste. Havia até mesmo a argumentação, por parte de alguns missionários, de que valia a pena aos indígenas passarem por aquela experiência de exploração e servidão em troca de um bem eterno, que seria salvação de suas almas (Azzi, 1988, p.93). A atividade missionária permaneceu vinculada aos interesses metropolitanos. E foi exatamente esta vinculação que, ao mesmo tempo em que garantiu a duração e a sustentabilidade da missão, tirou-lhe a autonomia própria que poderia ter gerado métodos de

evangelização mais próximos da realidade indígena e menos dominadores.

O processo de conversão causou um enorme desenraizamento cultural dos povos indígenas que permaneceram nas reduções, tendo provocado uma violenta desvalorização das culturas. A maneira que os indígenas encontraram para manter viva sua cultura era sua inconstância na fé. Afirmar-se cristão em um momento para pouco depois negar parece ter sido uma estratégia de sobrevivência cultural bastante eficaz, embora não possamos dizer o mesmo da sobrevivência física.

O que se pretende dizer é que, tendo o desenvolver da história do Brasil gerado um massacre sem precedentes, dizimado boa parte da população indígena, é lúcido afirmar que a forma com que o indígena foi tratado no período da colonização reflete nos dias atuais o preconceito presente na mentalidade da população nacional. Ora tratado como “bom selvagem”, ora como preguiçoso e bravo, as tentativas de cristianização de povos indígenas até hoje muitas vezes ainda são falhas devido à falta de conhecimento do universo do outro.

Da evangelização à nova missão

Ao longo dos séculos, na história da missão no novo continente, continuavam as tentativas de cristianização e integração dos indígenas à sociedade. Não só as igrejas, mas também a política indigenista primava por uma *civilidade* para os indígenas. Embora a Constituição de 1988 reconheça aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, determinando à União Federal o dever de demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens, os avanços em busca

de uma política indigenista de acordo com os anseios dos povos são muito recentes, e em constante risco de retrocesso.

Até hoje as chamadas missões transculturais continuam mantendo práticas missionárias incondizentes com a diversidade cultural. Há de se reconhecer que o CIMI, junto com alguns outros movimentos religiosos foi pioneiro, já há quase 50 anos, em uma metodologia de missão que ao menos em teoria busca reconhecer e respeitar as diferenças. Afora isso, a missão foi, em sua essência, integracionista. Independente da forma como os missionários e colonizadores agiam, com maior ou menor violência, maior ou menor envolvimento, ao longo de quase 500 anos, fosse *Las Casas* ou fosse *Sepúlveda*, o objetivo permanecia sempre o mesmo: agregar a América Latina e o Brasil aos costumes políticos e culturais europeus, incluindo aí a fé cristã.

Além dos relatos históricos e de suas consequências de que temos notícia, atualmente as práticas missionárias continuam provocando discussões e novas problematizações. Os estudos organizados por Robin Wright e Paula Montero sobre a atuação missionária cristã e seus diversos reflexos em grupos indígenas, embora nem sempre primem pela mesma linha analítica, são hoje expressivos trabalhos críticos sobre a ação missionária.

A obra *Transformando os Deuses* (Wright, 1999) buscou, através de estudos sobre a experiência de diversas organizações missionárias em meio a comunidades indígenas na região amazônica, focalizar as maneiras com que os povos têm incorporado, transformado ou mesmo rejeitado as diferentes formas do cristianismo, ou seja, como as religiões têm moldado o cristianismo à sua cosmogonia e cosmologia próprias. Utilizando o conceito de *campos inter-religiosos de identidade*, que ultrapassaria a ideia simplista e muitas vezes controversa de sincretismo religioso, os autores buscaram perceber a complexidade desta troca, indo além das aparentes conversões.

Estes estudos se mostram muito úteis em uma pesquisa sobre o trabalho missionário, uma vez que buscaram esclarecer melhor as redes de conflitos e inter-relações entre missionários e indígenas, demonstrando o quão ampla e complexa é a atuação missionária e quais as consequências que pode trazer à tona. São igualmente importantes na medida em que buscam reconhecer os meios pelos quais a atuação missionária tem se apropriado das instituições religiosas indígenas para buscar dar *razão à sua fé*. Segundo Wright, para um verdadeiro diálogo inter-religioso seria necessário acabar com a dicotomia maniqueísta missionária de quem salva/quem destrói (Wright, 1999, p.11). O que implicaria em revisões profundas não somente na atuação missionária fundamentalista, colocada em prática pelas denominadas *missões de fé*— Missões Novas Tribos (MNTB), Instituto Linguístico de Verão (SIL), Asas de Socorro, entre outras – mas também pelos grupos que buscam uma abertura maior no trabalho missionário, incluindo aí o CIMI.

A questão que se coloca frente a essa dicotomia é o status da diversidade cultural indígena, que não sendo reconhecido pelas missões fundamentalistas, corre o risco de ter reconhecimento de outras instituições, mas não ser levado a sério. Cabe ressaltar que aqui denominamos missões fundamentalistas aquelas que buscam catequizar os indígenas impondo-lhes o evangelho e junto com ele todos os valores culturais cristãos e ocidentais e sobrepondo-os aos valores tradicionais indígenas.

As experiências de conversão em meio aos Wari, da família linguística txapakura, situados no oeste de Rondônia, seriam um dos exemplos. Na década de 1970, todos os habitantes de determinada aldeia, sob atuação missionária da MNTB⁷⁴, se afirmavam crentes, tendo aparentemente perdido o interesse por

⁷⁴ Missão Novas Tribos do Brasil é uma versão brasileira da NTB (New Tribes Mission), missão fundamentalista norte-americana.

costumes tradicionais do grupo, como o casamento poligâmico, as brigas com bordunas e a prática do canibalismo funerário e guerreiro (Vilaça, 1999, p.142). No entanto, em cerca de dez anos, sem qualquer explicação, o grupo abandonou o cristianismo, tendo retomado algumas práticas religiosas tradicionais. Somente tendo estudado profundamente as relações culturais do grupo, a autora do trabalho pôde compreender melhor esta movimentação, que a princípio poderia se enquadrar na categoria *inconstância da alma selvagem*, mas que traz em si explicações sobre a lógica e a visão de mundo do grupo, que o missionário não conseguiu alcançar. As relações de parentesco entre os Wari se davam em torno de dois grupos: os consanguíneos e os afins. A afinidade era vista como o local do mal, ou a causa dos males, enquanto a consanguinidade era tida como o ideal wari. Tendo entrado em contato com a sociedade envolvente, o grupo passou por modificações socioeconômicas radicais, incluindo o advento de epidemias e fome. Inserir-se na nova comunidade parecia ser uma solução para a revitalização do grupo, ainda mais sendo a proposta desta nova comunidade condizente com o ideal do grupo, ou seja a consanguinidade e a fraternidade. O cristianismo foi tomado pelos Wari como a possibilidade de se livrar da afinidade e de seus males.

A adesão ao cristianismo consolidou-se enquanto um passo ao modelo ideal de grupo e ao mesmo tempo uma estratégia de sobrevivência frente ao contato. O abandono das antigas práticas, no entanto, nada tiveram a ver com a proposta cristã, mas com a antiga forma de ver o mundo da comunidade, pois o canibalismo era praticado somente entre parentes afins, assim como as brigas com bordunas (Vilaça, 1999, p.146-147). Tão logo alguns problemas gerados pelo contato foram sendo resolvidos pela intervenção da FUNAI e de outros órgãos, o grupo foi retomando suas antigas práticas, mesmo que remodificadas. Assim, a adesão

dos Wari ao cristianismo se configurou não como simples adoção de novos ritos e valores, mas sim como a descoberta, na prática cristã, de valores próprios de sua cultura e um momento de crise na comunidade.

Também o processo de *cristianização* dos Xavante da Colônia Indígena de São Marcos, grupo Jê localizado no estado do Mato Grosso, assume especificidades que convêm explicitar, pois além de dizer respeito à atuação católica – salesiana – de cerca de cinquenta anos na região, já rendeu discussões envolvendo antropólogos, CIMI e membros da comunidade. A antropóloga Cláudia Menezes, em tese de doutorado defendida pela USP em 1984, realizou um estudo sobre os índios da reserva São Marcos, que nos anos 50 encontravam-se em grave situação de conflitos, fome e doenças, foram abrigados por padres salesianos e na década de 1880 contavam com uma população demograficamente saudável e crescente. Entretanto, de acordo com sua análise, esses índios, nessa época, encontravam-se em processo contínuo de desestruturação social e cultural. Os salesianos estariam implementando estratégias de controle sobre os espaços institucionais indígenas de saúde e educação, através da adoção de práticas sociais que possibilitariam o ajuste das instituições nativas, a fim de tornar os Xavante capazes de conviver com a *civilização* (Menezes, 1999, p.311).

A autora avalia a prática missionária enquanto prejudicial ao modo tradicional de vida do grupo, pois compromete questões básicas da identidade cultural. A arquitetura da missão, por exemplo, mudou a noção de espacialidade das antigas aldeias xavante e a contagem ocidental interferiu na noção de tempo, tendo sido introduzido entre eles o uso do relógio. A noção de identidade também foi comprometida pela prática do batismo, que impede ao xavante mudar seu nome no decorrer da vida, como era costume. Além disso, a autora cita também o uso do

dinheiro, que introduziu a noção de propriedade privada; a adoção de normas sobre a sexualidade, impedindo o livre relacionamento; e até mesmo a iniciação dos jovens na sociedade, que também passou por modificações através da prática missionária.

Esta avaliação foi apresentada por Pedro Ribeiro de Oliveira na Semana de Estudos Teológicos CNBB/CIMI, e posteriormente publicada em um livro com o título *Inculturação e Libertação*. O artigo de Pedro de Oliveira trata do lugar social do missionário e trouxe as questões apontadas por Cláudia Menezes como um exercício de auto-avaliação e reflexão sobre o trabalho missionário. Ao final da publicação, no entanto, há um esclarecimento elaborado pela Missão Salesiana de Mato Grosso, justificando que não houve modificações profundas na estrutura cultural xavante, posto que a maioria das questões levantadas pela autora já faziam parte da dinâmica do grupo (uso do dinheiro, controle do tempo, relacionamento sexual restrito, etc). O interessante é que segundo esta nota de esclarecimento, os próprios Xavante ao lerem um exemplar do artigo de Pedro Oliveira não reconheceram ali os aspectos de sua cultura e exigiram eles mesmos uma retificação. A própria antropóloga reconhece o fato de os Xavante insistirem pela permanência dos salesianos e serem contra qualquer tentativa de modificação de seu trabalho. Na análise de Menezes a aceitação do trabalho missionário por parte dos indígenas é vista como um “constrangimento que não podem evitar” (Menezes, 1999, p.336). A missão estaria estabelecendo conscientemente uma relação clientelista com os indígenas, onde o consentimento da presença e mesmo da adesão às práticas cristãs é assegurado pela conveniência do assistencialismo e da prosperidade sócio-econômica.

O exemplo da análise da missão salesiana entre os Xavante de São Marcos e das repercussões que gerou tanto no meio acadêmico quanto entre missionários e indígenas ilustra bem a complexidade com a qual estamos lidando ao falar de um diálogo entre o cristianismo e as culturas indígenas. Assim também há controvérsias quando se fala em uma teologia da missão, ou uma maneira única de lidar com diversas culturas. Diante das dificuldades e da história desastrosa da missão cristã no novo continente, torna-se pretensiosa qualquer definição que se assuma como metodologia prática de evangelização dos povos.

As pesquisas realizadas sobre o trabalho missionário podem então auxiliar no reconhecimento não somente de como se manifestar diante do outro, mas também de como ele, o outro, se manifesta diante do *outro de si mesmo*, no caso, as reações dos indígenas frente aos missionários ou mesmo frente a antropólogos e agentes dos órgãos federais responsáveis. A princípio, uma teologia da missão entre povos indígenas, baseada na Teologia da Libertação, que busque por conhecer estas manifestações, poderia estar de acordo com a promoção de um diálogo equilibrado, na medida em que seus objetivos se pautariam em como os indígenas mesmos poderiam oferecer soluções para os problemas imediatos enfrentados pela comunidade. No entanto, mesmo uma teologia que se dedique a esta reflexão pode se tornar incapaz de perceber as intenções religiosas que levariam o grupo a determinadas articulações. Estudos sobre este tema levam-nos a refletir sobre até que ponto o povo evangelizado não estaria estrategicamente utilizando o cristianismo para reafirmar sua religião, moldando os novos ensinamentos para satisfazer suas necessidades espirituais específicas.

Promovendo uma discussão que envolve vários estudos de diferentes visões a respeito da relação entre missionários e índios, Paula Montero ressalta que tal objeto supõe a interconexão de

sistemas simbólico-religiosos distintos, preferindo utilizar, para o problema da atividade missionária, o termo interpenetração das civilizações, de modo que seja possível enfrentar a questão com o grau de generalidade que ela exige.

O que ela chama de problema seriam as relações históricas, culturais e políticas entre índios e missionários cristãos ao longo de anos de colonização e mesmo hoje. Por trás deste problema de relações muitas vezes conflituosas, outras vezes ambíguas, há uma questão antropológica absolutamente contemporânea: as redefinições da alteridade cultural. Para entender como é formada a questão da alteridade nestas complexas relações ideológico-políticas, Montero opta por tomar como referência o missionário cristão, considerado um ator privilegiado por ter sido historicamente formado no trato das diferenças culturais.

Se consideramos a missão um trabalho contínuo de construção e reconstrução de códigos comunicativos, a perspectiva privilegia a análise das práticas simbólicas, ou práticas de representação da alteridade, de modo a compreender como elas selecionam e operam os códigos capazes de produzir as traduções intelectualmente compreensíveis e afetivamente aceitáveis entre os vários níveis de diversidade entre nós e o outro. (Montero, 2006, p. 51)

A prática do simbólico, tão bem localizada na figura do missionário, geralmente resulta na produção de configurações culturais com base nas representações, não cabendo mais em um estudo deste tipo reter somente o problema da clássica oposição entre realidade e representação. Mesmo que as configurações culturais que resultam em séculos de relação entre índios e missionários devam ser consideradas em sua dimensão antropológica-cultural, não se pode negar que é na produção de

significações gerada por essa relação que se encontra sua autenticidade.

A análise que ressalta as relações entre índios e missionários através das configurações resultantes de duas relações culturais e históricas supera o antigo impasse de se comparar o antes e o depois do contato, ou tentar separar o que é legítimo ou não entre os índios, o que é imposto ou não pelos missionários. Assim, colocando-se o missionário no centro das atenções, a perspectiva muda para uma busca do que poderia haver de mediação cultural provocada de ambos os lados e quais as interações resultantes deste contato. Montero sugere que sob a influência de Lévi-Strauss e sua releitura via Sahlins, a etnologia brasileira possa recolocar o problema do contato em novos termos: “a cultura deixa de ser uma variável secundária, subsidiária das relações econômicas e políticas inerentes aos processos de assimilação e ganha um estatuto próprio para conduzir os processos interétnicos.” (Montero, 2006, p.43)

Missionários e mediações

Nosso estudo está pautado justamente na ideia de que também as identidades são fluidas, questionadoras, e jamais apresentam respostas prontas. Para tanto utilizamos também o teórico Homi Bhabha, para quem as minorias, em contextos coloniais, mantêm em aberto uma *soma que não fecha*, uma sobra não prevista pela colonização. É nesse espaço intersticial, outrora denominado de *entre-lugar* por Silvano Santiago, que ocorre a renegociação dos espaços sociais, incluindo neles a heterogeneidade e a diferença. (Bhabha, 1998, p. 204) Para Bhabha:

em termos de representação do colonizado, qualquer imagem – seja ela feita pelo colonizado ou pelo

colonizador – é híbrida, isto é, conterà traços de outros discursos à sua volta num jogo de diferenças e referências que impossibilita a avaliação pura e simples de uma representação. (Souza, 2004, p.117)

Bhabha propõe a existência de um diálogo que não pertence a mim ou ao outro, um terceiro espaço, um hiato onde podem ocorrer diversas e incontáveis representações de si e dos outros. A partir dessa leitura, é possível pensar um novo olhar sobre a questão da identidade de um determinado grupo. No nosso caso específico, um grupo localizado justamente neste espaço intersticial, entre os indígenas e a sociedade colonial, como veremos adiante, a figura do missionário.

Enfocando o ponto de vista na figura do missionário, a problemática do contato pode ser reconstruída em novos termos, pois o ponto de vista da mediação nos permite pensar as relações entre o particular e o geral sem que o conceito de cultura perca sua potência analítica: “colocar o missionário no centro da análise da mediação cultural suscita questões específicas quanto ao problema da significação que não se esgotam na relação estrutura/evento” (Montero, 2006, p.54). Se uma das características que os distinguem de outros agentes do mundo branco é o fato de que *eles vêm pra ficar*, sua atuação consolida relações e significações ao mesmo tempo menos pontuais e mais estáveis que vão se depositando e decantando ao longo do processo de interação. Colocando como foco a identidade deste missionário, habitante de um terceiro lugar, e a construção deste *ethos* de um específico grupo missionário, é possível compreender as mediações culturais que permeiam a relação entre índios e missionários através de um dos lados, mas sem deixar que a análise se empobreça com isso, visto que sua atuação também consolida significações igualmente legítimas. “Não se pode compreender a atividade missionária sem supor que ela

realiza um contínuo esforço de agenciamento das diferenças que redundam na ampliação da capacidade de generalização simbólica e institucional das culturas implicadas nessa relação (Montero, 2006, p.52). Uma proposta antropológica que coloca o missionário no centro das atenções pode ser muito útil, na medida em que este é um ator privilegiado nas relações de mediação cultural entre missão e índios, sendo formado dentro dos conflitos culturais que este contato promove.

Dois breves histórias missionárias, profundamente ligadas à missão na região amazônica e imbricadas com a pastoral indígenista católica podem nos auxiliar na compreensão desses processos: Pedro Casaldáliga e Erwin Krautler, bispos católicos por longos anos missionários junto aos povos indígenas na Amazônia, um na região do Araguaia, e outro no Xingu, configuram com suas histórias de vida aqueles que *vem pra ficar*, missionários imbricados no seio do convívio com a cultura indígena na região amazônica e por isso são sujeitos privilegiados nesta breve análise.

O Profeta Social: Dom Pedro Casaldáliga

Em 1968 chega ao Brasil o sacerdote claretiano em missão Pedro Casaldáliga. Nascido na região da Catalunha, Espanha, em 1928, Casaldáliga, que já demonstrava em sua atuação sacerdotal na Espanha uma forte proximidade às causas sociais, inicia sua missão no Brasil no estado do Mato Grosso, em São Félix do Araguaia. (Escribano, 2000, p.13)

São Félix era um vilarejo onde se concentrava a vida da população ribeirinha e era intento da Igreja Católica construir ali uma prelazia, na tentativa de se expandir em uma região conflituosa e de difícil acesso geográfico. A Prelazia de São Félix, foi criada em 1969 e confiada pela Santa Sé aos cuidados da

Congregação do Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria (Claretianos). De fato, Casaldáliga conseguiu um grande feito: expandiu a prelazia tanto numérica como geograficamente de forma impressionante em muito pouco tempo. Casaldáliga foi o primeiro prelado de São Félix, tendo sido sagrado bispo em 1971 e permanecido na prelazia até sua renúncia, em 2005. Atualmente é bispo emérito e continua morando em São Félix do Araguaia, embora com a saúde extremamente fragilizada.

Desde sua chegada ao Brasil Pedro Casaldáliga manteve uma atuação pastoral ligada à linha da Teologia da Libertação, através de seu engajamento na luta das populações ribeirinhas, camponeses, posseiros e junto à pastoral indigenista. Na região do nordeste do Mato Grosso, Casaldáliga encontrou uma população carente, à mercê dos grandes produtores da região, uma vez que o poder público não prestava assistência àquela região e apoiava fortemente o desenvolvimento econômico a todo custo, incentivando as grandes fazendas e grandes obras de expansão na região amazônica. Era a época de um forte enrijecimento no Regime Militar e do *milagre econômico*.

A política dos incentivos fiscais, levada a cabo pelos militares, por meio da Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), era o palco adequado para o agronegócio, o que gerava diretamente conflitos advindos da expropriação de territórios indígenas, da exploração da mão de obra, do trabalho escravo e toda sorte de violência. Por conta de sua opção radical pelos ribeirinhos, posseiros e indígenas, e assumindo um discurso de viés esquerdista Pedro Casaldáliga foi perseguido ao longo de sua vida missionária tanto pelo governo militar quanto pelos fazendeiros e gerentes do agronegócio na região.

Casaldáliga foi muitas vezes ameaçado de morte, tendo sido protagonista em diversos casos de assassinato na região do Araguaia, inclusive no caso da morte do jesuíta João Bosco

Burnier, morto a tiros por militares por defender, juntamente com Casaldáliga, duas mulheres que eram torturadas na delegacia. Na Prelazia de São Félix existe uma versão da história de que o padre Burnier teria sido confundido com o Bispo de São Félix pelos militares e por isso morto em seu lugar.

Casaldáliga carrega consigo uma mística carregada de profetismo de *quase martírio*, pois por diversas vezes ele esteve próximo à morte, mas continuou vivo para que conseguisse cumprir toda a missão que lhe foi dada: erguer e liderar a Igreja de São Félix. É possível compreender em Casaldáliga a ideia de um profetismo baseado nos chamados ‘profetas sociais’ bíblicos, um modelo de profetismo responsável por levar ao povo o verdadeiro significado dos acontecimentos, dando a conhecer, a cada instante, o plano e a vontade de Deus.

Segundo o historiador Jaime Pinsky, profetas como Isaías e Amós romperam com o ritualismo da religião hebraica e realizaram uma crítica social dos governos da época: “Na crítica moral e ética ao presente, na busca de exemplos de relações sociais diferentes no passado idealizado, criaram um novo modelo do que seria uma sociedade justa, (...) Amós, principalmente, ousou fazer ouvir bem alto o retrato de uma sociedade injusta” (Pinsky, 2003, p.21)

Este modelo de profeta social que denuncia as injustiças sociais, o poder e os desvios morais e éticos, também é concernente a uma dada interpretação do significado de profecia para a Teologia da Libertação. Ao analisarmos Gustavo Gutiérrez, nos deparamos com um ideal de profeta que possui compromisso com a verdade, com o real e com a história, tendo como instrumento de atuação a denúncia: “Os profetas denunciarão todo tipo de abuso, toda a forma de manter os pobres nessa situação e de criar novos pobres. Não só alude a situação,

mas se assinalam com o dedo os culpados”. (Gutierrez, 1985, p.239)

Além deste elemento, outros podem ser destacados na figura de Casaldáliga que apontam para um profetismo nestes moldes, como a humildade, fortemente apresentada em sua cerimônia de sagração. Casaldáliga renunciou a toda pompa eclesiástica e, em demonstração de seu compromisso com aquela região, sua sagração ocorreu à beira do rio Araguaia. As pessoas levaram de casa bancos e caixotes para se assentarem e assistirem e Casaldáliga usou um chapéu de palha e um remo feito com pau-brasil pelos índios Tapirapé. No lugar no anel episcopal Casaldáliga coloca o anel de tucum, em menção ao seu compromisso com os pobres. Este rito aparece nas narrativas biográficas e autobiográficas de Pedro Casaldáliga como exemplo de humildade, importante virtude de um profeta da teologia da libertação.

Em sua atuação junto aos indígenas deixa claro, desde o início, a opção por não intervir na religiosidade dos povos. Participou ativamente da fundação do CIMI e se envolveu com o órgão desde sua criação. Para ele, não há necessidade de se converter o indígena, pois o modo comunal de vida já é evangélico.

Na Prelazia de São Félix Casaldáliga teve contato diretamente com a missão das irmãzinhas de Charles de Foucauld, que atuavam junto aos Tapirapé, sem nenhuma intenção de conversão. Essas irmãs seguiam o exemplo do Irmão Charles de Foucauld, que no início do século XX foi fazer missão com povos muçulmanos no deserto da Argélia. Seu objetivo não era anunciar, mas conviver com eles e acolher a diferença de sua cultura e de sua religião. Assim, as irmãs também foram até o povo Tapirapé, pois souberam, através de missionários dominicanos, que aquele povo estava ameaçado por doenças e

conflitos com o povo vizinho Kayapó e pela diminuição drástica do número de mulheres por conta desses mesmos fatores. Os próprios índios, que já se encontravam com a auto-estima muito baixa devido às suas condições e à rapidez com que a população diminuía, deram abrigo às irmãs e as aceitaram em seu convívio cotidiano, partilhando sua forma de vida, seus costumes e sua cultura. Aos poucos, as irmãs foram incorporadas à tribo e serviram de mediadoras para convencer mulheres de outras etnias a se casarem com homens Tapirapé e assim garantir a sobrevivência desse povo. Também auxiliaram no tratamento de enfermidades e numa assistência melhor à saúde daqueles índios, possibilitando que o povo se reerguesse e levantasse sua auto-estima (Irmãzinhas de Jesus, 2002). Quando as irmãs chegaram à aldeia, os Tapirapé eram pouco mais de 50 indivíduos, adoecidos e com diversos problemas. Hoje somam mais de 800, após 60 anos dessa intervenção missionária. Em 2013 faleceu a irmã Veva (Genoveva), que estava desde o início da missão junto aos índios e a ela foi oferecido todo o cerimonial e ritual fúnebre Tapirapé, que somente é realizado para os membros consanguíneos do grupo, demonstrando o quanto ela havia sido aceita enquanto parte da aldeia ao longo de sua missão.

O elemento do diálogo aparece atrelado à ideia de *utopia do Reino*, que parte do pressuposto de que a mudança da sociedade deve começar pelos grupos que por tanto tempo foram marginalizados, espoliados e martirizados pelo sistema, entre eles os povos indígenas. Outro fator importante relacionado é a própria romantização dos indígenas, tidos como exemplos de vida fraterna e comunal, por serem sociedades sem o espólio e exclusão características do capitalismo. Essa ideologização do universo indígena enquanto espaço de solidariedade, partilha e fraternidade, sempre presente no discurso do CIMI, tende a uma perspectiva que, além de romantizar a visão do outro, proporciona

um falso olhar sobre o outro, como o seria em um *jogo de espelhos*⁷⁵, onde um enxerga no outro nada mais que seu próprio eu refletido. Indo além, assume-se uma posição de negação da própria sociedade cristã ocidental, gerando uma conotação negativa do próprio eu e uma valorização exacerbada do eu refletido no espelho do outro. Para além destas questões, o bispo de São Félix se compreende como irmão entre os indígenas e, de acordo com as biografias, parece ser assim compreendido:

“Awaetekãto’i me mostra algumas de suas obras: simples rústicas e bem acabadas. É um tipo falante, mas muito simpático e acolhedor. Quando lhe pergunto sobre Casaldáliga, respira profundamente e acaricia pausadamente o queixo pontiagudo e diz: - D. Pedro tem a mesma palavra que os tapirapé. Pra nós ele é tapirapé” (Escribano, 2000, p.78)

A partir de um modelo profético, tem-se construído a representação da imagem de atuação sacerdotal de Casaldáliga, consolidada nas narrativas biográficas baseadas em sua memória e na sua prática pastoral ao longo de anos na prelazia de São Félix do Araguaia. Pedro Casaldáliga tem sido personagem central em análises sobre memória e representação e sobre a história recente da região do Araguaia.⁷⁶ Além disso já foi foco também de estudos literários sobre sua poesia, que é marcada pela resistência e pelo discurso da libertação.⁷⁷ Por isso é figura central em uma análise sobre a missão católica na Amazônia.

⁷⁵ A expressão “jogo de espelhos” é utilizada por Sylvia Caiuby Novaes em uma análise antropológica de identidades entre indígenas e missionários. Cf. NOVAES, S. C. *Jogo de Espelhos: Imagens da representação de si através dos outros*, 1993.

⁷⁶ Cf. VALERIO, Mairon Escorsi. *Entre a cruz e a foice: Dom Pedro Casaldáliga e a significação religiosa do Araguaia*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História da UNICAMP. Campinas, 2007.

⁷⁷ Cf. PRECIOSO, Adriana Lins. A voz da resistência na poesia de Dom Pedro Casaldáliga. *Terra Roxa e outras terras – Revista de Estudos Literários*. Vol.

Em defesa do Xingu: Dom Erwin Kräutler

Outro bispo católico que figura nossa análise, de grande influência na missão católica, tanto na Amazônia, mas especificamente na região do Xingu, é o austríaco Erwin Kräutler. Kräutler tem grande influência política na pastoral indigenista tendo ocupado o cargo de presidente do CIMI por diversas vezes, representando a instituição em diferentes instâncias, tanto em questões práticas e políticas, quanto em uma forma simbólica, pois carrega consigo o discurso institucional de união e luta do CIMI junto aos povos indígenas.

Kräutler é sacerdote missionário da Congregação do Preciosíssimo Sangue e veio para o Brasil em 1965, em missão, para a cidade de Altamira, no Pará, para atuar na prelazia do Xingu. Desde então realizou naquela região seu trabalho missionário, tendo sido sagrado bispo em 1981, e permanecendo até hoje prelado do Xingu, ou como é conhecido *o Bispo do Xingu*, que é a maior diocese brasileira em termos geográficos, somando aproximadamente 800 comunidades em uma área de 368 mil km²

De acordo com seus próprios relatos ele ouviu a palavra Xingu pela primeira vez aos 4 ou 5 anos, durante a Segunda Guerra Mundial, pois seu tio materno, Eurico Krautler, missionário da mesma congregação à qual iria ingressar no futuro, estava no Brasil desde 1934 realizando missão, e sempre enviava fotos e notícias à família. “Eu lembro perfeitamente das casas de palha – ele na frente, naquele tempo de batina, com uma criança, um indiozinho, mostrando a câmara com o dedo. Como

21, set. 2011. e SILVA. R. R. Imagens e formas de engajamento na poética de Pedro Casaldáliga. *XI Congresso Internacional da ABRALIC*. USP. São Paulo, 2008.

a gente diz: Olha o passarinho! Foi a primeira foto do Xingu que vi na minha vida” (Brum, 2012)

Krautler conta que em sua infância, os indígenas, apesar de distantes e diferentes, pareciam parentes, pois sempre que se referiam ao tio, contando histórias ou notícias, falava-se também dos indígenas do Xingu.

No entanto, em sua concepção de missão, Erwin Krautler superou a ideia de pacificação ou assimilação que era presente na época da missão do tio, assumindo a causa da *nova evangelização*. Sobre sua opção radical por assumir uma missão do outro lado do mundo, deixando sua família, seus costumes, seu continente para trás, Kräutler responde que desde sempre se incomodou com injustiças e exclusões de pessoas diferentes, simplesmente pelo fato de serem diferentes. Desde sua juventude se via desafiado em situações onde pessoas eram marginalizadas e daí surgiu a ideia de ser sacerdote, na tentativa de ajudar as pessoas. A vontade de vir para o Brasil também partiu dele mesmo, pois seus superiores tinham outros planos para sua carreira sacerdotal, mas segundo seu relato: “de repente caiu a ficha: “Eu vou para o Xingu”. Quer dizer, a gente não dizia: “Eu vou para o Brasil”. A gente dizia: “Eu vou para o Xingu”. O jovem Erwin Kräutler sonhava em residir na pequena cidade de Altamira entre indígenas, ribeirinhos, seringueiros. O próprio Xingu traz para experiência de Kräutler todo o aspecto místico que pretende permear o desprendimento pessoal em sua missão:

O Xingu é diferente de todos os outros rios do mundo, ao menos daqueles que eu conheço. Talvez algo mítico, também, por causa dos povos indígenas que há milhares de anos vivem aqui. Então, eu vejo como os índios veem. Os Kayapó não chamam de Xingu, chamam de Bytire. "Tire" significa grande, majestoso. O "by", segundo a explicação de um velho kayapó, quer dizer algo muito

misterioso, inexprimível. E, por isso, sagrado, intocável, inviolável. Eu disse: “Aqui eu vou viver”. Eu nunca pensei em voltar, sabia? Nunca. (Brum, 2012)

Kräutler vive sob escolta policial desde 2006, 24 horas por dia, e sofre ameaças constantes de morte, por se posicionar oficialmente diante de tantos embates políticos entre indígenas e o agronegócio e por ser uma das vozes mais presentes contra a construção da hidrelétrica de Belo Monte, no rio Xingu.

Como presidente do CIMI participou ativamente para a inserção dos direitos indígenas na Constituição Brasileira, tendo sofrido, por conta disso, um atentado em 1987. Em agosto de 1987, no contexto de formulação da constituinte, o jornal O Estado de São Paulo publicou diversas acusações contra o CIMI. D. Erwin, enquanto presidente do órgão, solicitou uma investigação parlamentar de inquérito, com apoio da OAB e da CNBB. Dias depois sofreu um acidente automobilístico muito suspeito em Altamira, do qual saiu gravemente ferido (um caminhão colidiu em alta velocidade com o carro em que estava o Bispo, fugindo em seguida). O padre que o acompanhava morreu no acidente, que nunca foi investigado enquanto tentativa de homicídio. O próprio bispo conta que, ao chegar no hospital, um desconhecido se aproximou do padre que havia falecido e disse que havia morrido a pessoa errada. Fato é que após o suposto atentado Kräutler nunca foi chamado para depor contra o jornal e o processo foi arquivado.

Após a morte da missionária Dorothy Stang, que atuava na prelazia do Xingu e era muito próxima ao bispo, outras ameaças foram feitas a Erwin Kräutler, tanto por conta de conhecer os interessados na morte da irmã, quanto por causa de sua campanha contra Belo Monte, cada vez mais intensificada. A situação é tal

que um jornal de circulação do Pará, “o Liberal”, chegou a publicar: “este religioso que está em Altamira tem que morrer”.⁷⁸

O próprio bispo relata que muitas vezes ouviu frases do tipo: “para Belo Monte sair este bispo tem que morrer!” ou “mataram a Dorothy, que não tinha nada a ver... quem tinha que estar morto era o bispo!”

Defendendo fortemente os objetivos e bandeiras de luta do CIMI, Erwin Kräutler é como a personificação da instituição. Se a querem perseguir, é a ele que perseguem. E ele assume para si esse fardo, enquanto parte da sua missão, ciente de que por conta disso precisará andar sob escolta ainda por muito tempo, talvez até o fim da vida. Em suas palavras, no entanto, ecoam a esperança, que é o lema do CIMI (*caminhando na luta e na esperança*), em uma representatividade muito clara da instituição. Kräutler parece ter passado pelas três fases do CIMI assumindo radicalmente para sua vida pessoal: a fase da libertação, quando decide assumir a causa do outro, marginalizado por sua diferença, enquanto causa própria; a fase da inculturação, quando aprende através dos povos indígenas, de suas crenças e costumes, a importância de sua autonomia, assumindo essa luta na formulação da constituinte; e a terceira fase, onde defende vorazmente o Rio Xingu como místico e mágico para os indígenas, como fator ambiental fundamental para a preservação das culturas e da floresta. Apesar de permeadas pelos mesmos objetivos e bandeiras, as fases mostram, através da atuação missionária de Kräutler, as particularidades que atravessam a história do CIMI enquanto instituição.

Para mim, o Xingu simboliza a resistência desse povo e dos povos que estão aqui. Antigamente nem sonhei que precisava resistir, era óbvio. Mas, hoje, o Xingu conta a

⁷⁸“O Liberal”, de Belém do Pará, de 5 de junho de 2006.

história dos povos daqui e também dos massacres dos séculos passados. E massacres que não estão tão distantes assim, no tempo, quando arrasaram aldeias inteiras. O Xingu tem história de sangue derramado, mas hoje tem também a história da resistência de um povo. Por isso a gente fala do Xingu Vivo para Sempre (movimento contra Belo Monte que reúne várias organizações sociais). Porque não podemos acreditar que será dado o ultimato para o Xingu, que esse rio grandioso vai virar simplesmente uma cloaca. (...) Para mim é sempre o último pedaço do paraíso que Deus criou. O Xingu não é só o rio, a água, as praias, é também os povos daqui, que viviam desde tempos que se perdem na História, e depois os ribeirinhos que vieram nos séculos 18, 19, início do século 20. E depois os imigrantes que também vieram nos anos 70. Eles hoje já se identificaram com o Xingu, já pertencem ao Xingu. Têm olhos azuis e cabelo loiro, mas são daqui. Esse povo todo, misturado, para mim é o Xingu. (Grifo nosso) (Brum, 2012)

Tomando os bispos como exemplo da missão estabelecida na região amazônica fica muito claro perceber o quanto o missionário é guiado por um sentimento místico de entrega. São profetas, pautados em uma teologia de libertação muito palpável, mas são guiados por um sentimento místico que os fazem abraçar uma missão enquanto sua e um modo de vida enquanto seu.

À guisa de conclusões

À medida em que compreendemos a necessidade de um estudo com base nas mediações entre índios e missionários, promovidas ao longo da história de contato, torna-se possível e claro pensar uma análise da ação missionária como parte de um processo de indigenização e anexação das sociedades indígenas à

ordem das relações globais. É a missão uma das principais responsáveis pela *indigenização da sociedade*, pois estimula a ressignificação da tradição. (Montero, 2006, p.47)⁷⁹

Partindo então das relações de interculturalidade, focadas com o ponto de vista em um dos agentes, no caso o missionário, é possível constituir uma abordagem que apresente como objeto de estudo não apenas a reconstituição do modo de vida indígena, mas, sobretudo, as matrizes desta interculturalidade. Este tipo de abordagem supõe não mais observar o encontro de duas culturas e as influências de uma sobre a outra, mas compreender como e porque são acessados determinados símbolos por parte de um dos agentes. Uma abordagem como esta é capaz de enfrentar o problema da alteridade em um contexto globalizado, onde as relações entre as culturas encontram-se estancadas de modo a não permitir um olhar mais curioso.

Para compreender melhor a questão, citamos Viveiros de Castro na busca pela desconstrução do conceito de identidade como categoria estanque na antropologia. Sua crítica à noção da identidade nesses termos, para a antropologia é bem contundente, uma vez que a caracteriza por uma tentativa de ocidentalização das relações pós-modernas, sendo utilizada inclusive, em favor dos interesses políticos. As instituições necessitam de identidades bem delimitadas: “o que o Estado mais quer é identidade. Não só ele distribui, atribui, gera e gere identidade, como ele precisa de identidade. Ele precisa que os índios se identifiquem como índios – ou não.” (Viveiros de Castro, 2012). É interessante às instituições tradicionais que seus membros tenham identidades bem definidas, que não trafeguem entre hibridismo e trocas culturais, que não assumam uma identidade deslocada e sem amarras categóricas.

⁷⁹MONTERO, P. *Deus na aldeia*, 2006. p.47.

Paula Montero também percebe o deslocamento conceitual pelo qual passa a identidade com o advento da globalização e a aproximação das diferenças. Para ela a identidade cultural e a diversidade se carregam de significados simbólicos, ganhando visibilidade inclusive na cena política. Assim a questão da identidade não pode mais ser entendida somente no campo da cultura, como outrora era vista, como fenômeno homogêneo compreendido em sua lógica interna, mas precisa ser compreendida no campo das relações interculturais. O desafio dado à antropologia contemporânea não é mais pesquisar a respeito da imagem do outro, mas de como essa imagem foi produzida e como é organizado o campo da construção simbólica dessa identidade.

No caso dos bispos missionários da Amazônia, sua identidade parece não se esgotar na sua identificação com uma Igreja progressista e militante, ou mesmo nos ínterims e contradições presentes entre o discurso teológico da inculturação e a prática missionária. Ao contrário, é justamente nesses espaços que se manifesta algo impalpável que parece estar sempre além de nossas análises. Aqui parece estar o fator místico-religioso do reconhecimento do outro enquanto parte do eu, ou enquanto necessidade do eu.

A partir do que Paulo Suess denomina de *mística missionária militante*, podemos compreender a espiritualidade presente no discurso e na prática, pois ela pretende ser uma vivência de fé que se dá na prática do diálogo cultural com o outro e consigo mesmo: “A nossa mística não é uma mística de olhos fechados, mas um caminho espiritual para crescer e transformar-se na vida cotidiana. As pessoas deste caminho são companheiros e companheiras nossos com os quais não só repartimos o pão, mas abrimos mão de tudo.” (Suess, 2003) A vivência da mística missionária proposta pelo CIMI prevê o desprendimento e o

abandono da lógica ocidental para, partindo de um entre-lugar, adentrar-se mais na identidade que julga ser a do indígena.

É possível pensar, também nesses casos a presença de um fator híbrido, agora provocado por uma ação voluntária de mestiçagem de pensamento e vivência entre missionário e indígena. Muito além dos discursos, a identidade híbrida procura instaurar um processo *agonístico e antagonístico* onde a autoridade e as certezas aparentes do discurso hegemônico são questionadas e desestabilizadas para produzir um novo discurso, agora híbrido e quiçá libertário. A hibridização não é algo que apenas existe a priori, ou em alguma identidade mítica híbrida – trata-se de um modo de conhecimento, um processo para entender ou perceber o movimento de trânsito ou de transição ambíguo e tenso que necessariamente acompanha qualquer tipo de transformação social e que acompanham o ato de tradução cultural.

Conforme exposto, compreende-se que o conceito de hibridismo pode então contribuir para o entendimento das relações culturais que atravessam a história da colonização na região Amazônica e da missão de uma forma geral. Através desse conceito, presente na identidade dos missionários e no cotidiano dos personagens, emergem elementos para novos questionamentos da teoria social a respeito da missão, além de ajudar a compreender melhor as mediações culturais travadas no cotidiano por esses sujeitos. A espiritualidade missionária é essencialmente uma espiritualidade de vivência, de troca de experiências nas aldeias e de desprendimento de velhas identidades, que encontram lugar privilegiado de troca nos espaços de hibridismo.

Referências

- AZZI, Riolando. Método Missionário e prática de conversão na colonização. In: SUESS, Paulo (org.) *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 1998.
- BRUM, Eliane. *Dom Erwin Krautler: Lula e Dilma passarão para a história como os verdadeiros predadores da Amazônia*. Revista Época, jun 2012.
- ESCRIBANO, Francesc. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas, SP, Ed. da Unicamp, 2000.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da Libertação*. Petrópolis, RJ, Vozes, 1985.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- IRMÃZINHAS DE JESUS. *O Renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foulcauld. 1952-1954*. São Paulo: Ed. Salesiana, 2002.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *A conquista da América Latina vista pelos índios*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- MENEZES, Cláudia. Missionários e Guerreiros: o apostolado salesiano entre os Xavante. In: WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.
- MONTERO, Paula (org.) *Deus na aldeia: índios, missionários e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

NÓBREGA, Pe. Manuel da. *Diálogo da Conversão do Gentio*. Introd. de Mecenas Dourado. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

PALEARI, Jorge. Identidade e Alteridade. In: CNBB, CIMI, BRANDÃO, Carlos R. et al. *Inculturação e Libertação: Semana de Estudos Teológicos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

PINSKY, Jaime. Os profetas sociais e o deus da cidadania. In: PINSKY, Jaime (orgs) *História da Cidadania*. São Paulo: Contexto, 2003.

SOUZA, Lynn Mario T. Menezes de. Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org). *Margens da cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

SUESS, Paulo. Liberdade e Servidão: Missionários, juristas e teólogos espanhóis do século XVI frente à causa indígena. In: SUESS, Paulo (org.) *Queimada e Semeadura: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização*. Petrópolis: Vozes, 1988

VILAÇA, Aparecida. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari. In: WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Entrevista concedida a Cleber Lambert e Larissa Barcellos*. Caderno Primeiros Estudos, 2012.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: CASTRO, Eduardo Viveiros (org.) *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

WRIGHT, R. (org.) *Transformando os Deuses*. Campinas: Unicamp, 1999.

PENTECOSTALISMO E INDIVIDUALISMO RELIGIOSO NO MUNDO PÓS-MODERNO

Rogério Ferreira do Nascimento

Introdução

O pentecostalismo surge no período histórico da passagem do século XIX para o século XX. Período esse classificado por alguns autores como início da pós-modernidade⁸⁰. Alça voo entre as décadas de 30 e 70 do século XX, mas decola definitivamente no último quartel do século XX, período denominado por muitos pensadores como alta modernidade, modernidade líquida ou pós-modernidade propriamente dita⁸¹.

⁸⁰ TOYNBEE, Arnold. **A Study of History**. Oxford University Press, 1954. p. 312. Toynbee já apresentava esse momento histórico como de crise para a chamada modernidade, mostrando as dificuldades apresentadas para o desenvolvimento da civilização ocidental no período de crise do nacionalismo. A discussão sobre as características desse período ganham relevo principalmente através das ideias de Lyotard (LYOTARD, Jean-François. **A Condição Pós-Moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004) a partir da década de 1970.

⁸¹ Esse momento é localizado pela maioria dos autores como um período decisivo de mudança na organização do sistema capitalista e do desenvolvimento de um novo modelo cultural. Independente de sua valoração, positiva ou negativa, fim ou seguimento modificado do que se entenderia como modernidade (não entrar-se-á nessa discussão aqui), há uma aceitação de que o mundo já não seria mais o mesmo. Importa para o desenvolvimento das ideias aqui apresentadas apenas entender esse período, como um novo contexto histórico e cultural de significativas mudanças na contemporaneidade. Esse momento é diagnosticado como uma etapa diferente de organização do capitalismo mundial marcado com o avanço de novas tecnologias (aero

Vai ser nesse contexto de decolagem, passagem da década 70 às primeiras décadas do século XXI, que o pentecostalismo vai deixar de ser uma religião periférica para se tornar o quarto maior movimento da história do cristianismo⁸², seja pelo seu impacto demográfico, seja pelo seu impacto pastoral litúrgico, seja pela nova cultura cristã que desenvolve e insufla ao redor do mundo.

De início é possível avançar a hipótese de que o pentecostalismo é filho cultural do período pós-moderno. Nasce com as transformações da sociedade contemporânea e se alimenta de suas dinâmicas. Suas ondas ou etapas têm mostrado realidades novas em contextos diferentes, mas, seu crescimento demonstra uma sintonia fina com os valores desenvolvidos por esse período histórico cultural.

Em geral, não se pode negar, o pentecostalismo tem integrado milhões de pessoas em comunidades de vivência de fé e ajuda mútua, partilhado de projetos sociais vigorosos, propondo mais recentemente uma participação mais ativa de seus adeptos nas redes sociais e vida política. O valor de seus posicionamentos sociais deve, entretanto, ser avaliado com mais critério através de pesquisas dirigidas caso a caso. O objetivo dessa reflexão será apenas perceber as afinidades entre pentecostalismo e cultura pós-moderna. Como que o desenvolvimento da sociedade capitalista contemporânea possibilitou o desenvolvimento de novas expressões culturais e como essa dinâmica alcança a vida

espacial, computação etc.), flexibilização do sistema produtivo e avanço em grande escala da sociedade de consumo.

⁸² O primeiro seria a Reforma, o segundo o Movimento Missionário do século XIX, o terceiro o Movimento Ecumênico e o quarto, o Movimento Pentecostal (Cf. Waldo CÉSAR, & Richard. SHAULL, O Pentecostalismo e o futuro das Igrejas Cristãs p. 30)

religiosa das instituições e indivíduos de uma determinada expressão religiosa.

A cultura individualista

Talvez uma das maiores narrativas da modernidade seja aquela ligada à ideia de indivíduo como valor. O individualismo moderno foi construído em cima de várias revoluções: as revoluções religiosa, filosófica, econômica e política que ocorreram na Europa a partir dos séculos XV e XVIII.

Como destacou Alex de Toqueville, o individualismo moderno foi uma construção fundada na luta dos indivíduos contra a autoridade da tradição e toda sorte de hierarquias⁸³. Contra o primeiro obstáculo os indivíduos levantariam a bandeira da liberdade e contra o segundo, a bandeira da igualdade. Assim, o individualismo se ligaria já nas origens fundamentalmente às ideias de liberdade, propriedade e igualdade.

As ideias constituintes desses valores vão consolidar na maioria do ocidente aquela representação hegemônica de mundo que Louis Dumont vai definir como cultura individualista⁸⁴. De tradição durkheimiana, Dumont enfatiza mais as estruturas objetivas da realidade social como portadoras de novos sentidos e valores do que a subjetividade inerente aos indivíduos. Portanto, para ele, a afirmação do individualismo *stricto sensu*, como manifesto, só foi possível por causa do desenvolvimento de uma cultura individualista no geral. Foi a ascensão desse modelo cultural que permitiu a seu modo, o desabrochar do individualismo tal como o conhecemos hoje.

⁸³ Alexis de TOCQUEVILLE. **A democracia na América** 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

⁸⁴ Louis DUMONT. **O individualismo**: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

Por sua vez, como lembra Gilberto Velho⁸⁵, os trabalhos de sociólogos como Wirth e Simmel, confirmariam a emergência do individualismo a partir da especificidade da metrópole moderna, cheia de heterogeneidades e variedades de experiências e costumes. Essa extrema fragmentação e diferenciação de papéis e domínios ajudariam profundamente a produzir um contorno particular de vida: a vida psicológica individual. Assim, o individualismo se consagraria em definitivo como ponto referencial na cultura ocidental.

Enquanto a liberdade econômica seria exaltada na figura do consumidor, a maior expressão política do individualismo seriam os chamados direitos de cidadania. Embora esses direitos possuam elementos contraditórios (o direito social sob muitos aspectos chocar-se-ia com o direito civil de propriedade do indivíduo) esses direitos, quase que constantemente são invocados a partir do prisma do interesse individual.

Individualismo e cultura brasileira

A ideologia individualista sempre fez um apelo ao indivíduo e a seu desejo de liberdade e autonomia. Entretanto, os indivíduos não vivem isolados. Estão ligados entre si por uma série de circunstâncias. Isso faz com que a ideologia individualista sob muitos aspectos seja questionada tanto no âmbito da estrutura do parentesco (vida familiar) como no âmbito da vida social (estrutura de classes).

Essas duas realidades são portadoras de sentido e em alguns casos competem acirradamente com o individualismo limitando

⁸⁵ Gilberto VELHO. *Individualismo e Cultura*. Notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

sua expressão. Roberto Damata é um autor, que acrescenta outras limitações ao individualismo no caso brasileiro.

Segundo explica Damata⁸⁶, o Brasil por possuir uma tradição cultural ibérica com ênfase na hierarquia e no patrimonialismo e se constituir historicamente como uma sociedade excludente, tem traços culturais que o dificultaria de desenvolver como outras nações (EUA, França, etc.) a ideologia individualista. Isso seria verdade principalmente para aqueles setores mais pobres da população brasileira, cuja educação formal pouco tem impactado.

Essa forte tradição cultural tem impregnado as relações sociais e as instituições com valores e normas completamente avessas à racionalidade moderna burguesa. Por ser uma sociedade hierarquizada e excludente, a lei e ordem que o estado burguês tenta promover, nunca foram bem vistos pela maioria da população. O que revela constantemente sentimento ou de se estar acima da lei (sabe com quem você está falando?) e ou o sentimento de não ser contemplado pela lei (o jeitinho brasileiro).

O sentido da prática social do brasileiro segundo essa visão, não se ligaria a princípio, ao individualismo e à sua representação universal igualitária, com princípios inclusivos, mas àquela tradição excludente, centrada na hierarquia e personalização das relações.

Para Damata, o Brasil se caracterizaria essencialmente como uma sociedade e cultura de fortes relações pessoais. A ideia de pertencimento e grupo falaria mais alto do que a de indivíduo portador de direitos. A relação definiria mais as condições de conquista e melhoria social de vida, do que o princípio burguês e liberal de direitos. A abstração inerente a essa representação de

⁸⁶ Roberto DAMATTA. *O que faz o Brasil, Brasil?* Ed. Rocco, 1997.

universalidade e o sentido de responsabilidade nela inscritos se chocaria com uma cultura hierárquica e excludente tradicional.

Portanto, a ideia de indivíduo cidadão para Damata precisaria no mínimo, ser relativizada. Pois os sentidos da expressão do valor humano e dos direitos passariam fundamentalmente pela ideia da relação. Se a cidadania política tem sido historicamente desprezada na tradicional cultura brasileira, parece que a efervescência da cultura individualista e a racionalidade econômica burguesa tem começado a alterar uma pouco essa situação no contexto da pós-modernidade.

A cultura consumista

Um fato substancial e digno de nota é que a reboque das substanciais mudanças no mundo do trabalho, ocorridas a partir da segunda metade do século XX (informatização, novas formas de gerenciamento da produção, flexibilização das relações de trabalho, etc.), o consumo tem adquirido uma expressão até então não imaginada na história da humanidade.

Segundo Zigmund Baumann⁸⁷, é necessário separar e diferenciar consumo de consumismo. Enquanto consumo se liga a uma necessidade quase que fisiológica que remete ao ciclo de vida elementar (alimentação-digestão-excreção), e portanto, a algo necessário à própria vida humana, o consumismo seria resultado de um complexo avanço de novas possibilidades econômicas e culturais dentro da sociedade. Seria uma exacerbação do consumo para além de uma simples e descomprometida atividade econômica. O consumismo se

⁸⁷ Zigmunt BAUMANN. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

tornaria um princípio de posicionamento no mundo. Uma verdadeira cultura centrada na ideia do prazer e da fruição.

O Consumismo enquanto nova cultura se consolidaria com a chamada fase histórica e cultural daquela experiência que Baumann chama de “modernidade líquida”, que em muito se equivaleria, àquele contexto onde as mudanças do mundo do trabalho se processariam.

A sociedade líquido moderna, como sublinha Baumann, traria consigo toda uma nova configuração cultural. Se a sociedade “sólido moderna” era uma sociedade baseada na produção (com ênfase no trabalho), na estabilidade e no consenso de posições sociais rigidamente estabelecidas, que se pretendiam mais duradouras, o que se observa na fase líquida da modernidade seria o movimento de fluidez e desintegração de todos os laços e fundamentos dessa antiga sociedade.

O homem na sociedade líquido moderna passaria a se guiar por novos princípios e valores. E um dos valores fundantes dessa nova realidade seria o consumo. Consumir não seria, entretanto, aquele ato biológico e natural pertencente à natureza humana. Consumir, segundo a cultura consumista, seria apostar em novas alternativas de vida. Envolveria desde o simples ato de comprar um alfinete até uma viagem espacial. Em cima dessa cultura se desenhariam ambições, desejos e enormes projetos de vida.

A grande promessa da sociedade de consumo com sua ideologia consumista seria a proposta de trazer aos indivíduos, todos os elementos e objetos possíveis e necessários à sua realização. Ela além de prometer a satisfação de todas as necessidades básicas dos indivíduos apostaria na sua capacidade de torná-los mais felizes. Felicidade e bem estar, estas seriam as grandes seduções do consumismo atual.

Felicidade e bem estar que agora não estariam mais sob os cuidados do Estado, mas, do mercado. É fazendo a crítica do

Estado de bem estar social, que a ideologia do consumo ganha efetividade na vida social e se alinha a muitas propostas neoliberais. A possibilidade do bem estar não estaria mais nas promessas de um estado forte, intervencionista e garantidor de direitos sociais, mas na liberdade individual e seu livre acesso ao mercado⁸⁸.

Aqui residira, entretanto, o calcanhar de Aquiles dessa expressão ideológica: a ideia de livre acesso ao mercado. A cultura que se propaga de alto a baixo nas estruturas da sociedade capitalista, encontra um sério obstáculo na sua nada modesta tarefa de trazer felicidade ao ser humano: a renda. Somente tem acesso ao mercado consumidor quem possui renda mínima para isso. E mesmo assim, hierarquias e desigualdades se organizam na maneira de funcionamento desse mercado, pois, nem todos aqueles possuidores de renda tem acesso pleno ao mercado. Existem círculos que se subdividem ainda em outros círculos, mostrando uma verdadeira escala de segregação e exclusão quando se pensa em participação no mercado.

Na base, ou na periferia deste sistema estariam os pobres e os miseráveis, que por não terem acesso a uma renda satisfatória, estariam longe de muitos dos benefícios e serviços ofertados pelo mercado.

A sociedade de consumo no Brasil

Conforme nota Bernard Sorj, o consumo no Brasil só ganhou expressão a partir de meados da década de 80, com o chamado processo de abertura política e econômica. Foi nesse período que a economia brasileira se abriu para o mundo e

⁸⁸ Jean BAUDRILHARD. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

conquistou a condição de ter acesso a novos e diversificados produtos de consumo⁸⁹.

Antes disso, somente alguns elementos da classe média e membros da classe alta tinham acesso a produtos importados. O consumo nacional já existia, mas a avalanche consumista ainda estaria por vir⁹⁰. E veio com a abertura econômica do governo Collor.

Geralmente até este momento o produto nacional era tido como de baixa qualidade, caro e sem nenhuma garantia. A abertura econômica se gerou falência de muitas indústrias, possibilitou também uma melhoria da qualidade de muitos produtos nacionais. A ideia de qualidade que começava a ganhar espaço no cenário internacional passa também a ingressar nos programas de muitas empresas que aqui desenvolviam seus negócios, principalmente as estrangeiras.

⁸⁹ Bernard SORJ. *A nova Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

⁹⁰ O consumo sempre fez parte da estrutura do capitalismo. Nesse sentido a expressão sociedade de consumo pode se referir à sociedade que passa a consumir cada vez mais produtos industrializados e diversificados. Todavia o ponto da mudança, o consumismo atual, só ocorreria com a crescente popularização de bens e produtos, antes exclusivos das classes mais abastadas do sistema, e com o advento da televisão e da propaganda profissional em larga escala. O consumismo apareceria assim, como uma nova forma ideológica de expressão dessa sociedade cuja fruidez e descarte passariam a ser sua principal característica. Nesse processo assiste-se a crise da ideologia do trabalho e da poupança. Um novo *ethos*, mais apropriado ao prazer iria ocupar a cena. Jeremy Rifkin aponta que nos EUA esse processo ocorreu logo após a queda da bolsa. Enquanto o governo tentava investir em obras públicas, a iniciativa privada centrou fogo na mídia e na propaganda com o objetivo de criar um novo homem: o consumidor americano. (Cf. Jeremy RIFKIN. *O fim dos empregos: o contínuo crescimento do desemprego em todo mundo*. São Paulo: Ed. Makron Books, 2004)

Internamente, do ponto de vista sociocultural, alguns fatores possibilitaram o desenvolvimento do consumo no Brasil. Como destaca Bernard Sorj:

“A tendência hedonista da cultura brasileira, voltada para o presente teria uma considerável afinidade eletiva como a cultura consumista; A cultura produzida pela inflação. Diante das incertezas do aumento de preço o brasileiro sempre optava pela compra; O desejo ardente da classe média brasileira de consumir; A fragilidade dos serviços públicos, que levava as pessoas a buscarem alternativas particulares. O consumo de automóveis mostraria isso; O consumo se expandiria no Brasil com produtos que em sua maioria (rádio, televisão, eletrodomésticos de linha branca, etc.) não exigiam que o usuário fosse alfabetizado; O grande número de horas que passa o brasileiro diante da televisão, um dos mais altos do mundo, o que implica uma exposição direta à publicidade (...)”⁹¹

O desenvolvimento do consumo no Brasil, portanto, mais do que a racionalidade político burguesa tradicional, materializada no jogo político, já estaria a comprometer aquela tradição do “jeitinho” brasileiro, onde a lei e a ordem, podem sempre ficar em segundo plano.

Como comenta Néstor Garcia Cancline⁹², o consumo além de possibilitar uma atitude cultural e econômica, tem também se articulado com a dimensão política da vida. Isso acontece quando ele passa a ser entendido também, como uma relação política onde os indivíduos consumidores, em situações variadas de conflito, passam a exigir cada vez mais respeito e consideração

⁹¹ Bernard SORJ. Op. Cit. p. 52

⁹² Nestor Garcia CANCLINI. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

pelos seus direitos como indivíduos consumidores. Essa situação passa a desempenhar um novo e significativo papel na vida de setores cada vez maiores da população que adentrando, ainda que nas margens do mercado consumidor, passam a articular desejo de consumo com direitos a serem defendidos.

O individualismo pentecostal

O pentecostalismo como religião que remonta à tradição da Reforma protestante, tem dado, desde as suas origens, um destaque considerável à ideia de indivíduo. No pentecostalismo, o indivíduo seria o alvo principal da conversão e seguindo elementos da tradição protestante, também agente da transformação social (transforme o indivíduo e a sociedade será transformada). Nele residiria a promessa da restauração e da reconstrução da vida individual e social. A vida comunitária de fé seria uma etapa necessária à construção da experiência religiosa de salvação, mas as escolhas e as responsabilidades diante do mundo da vida e sua relação com Deus (espiritualidade) e o mundo (vida social) estariam sempre nas mãos do indivíduo.

Algumas interpretações, entretanto, têm negado ou relativizado essa tradição que insere o pentecostalismo na modernidade, onde evidencia-se a importância do indivíduo, sujeito consciente de si e responsável pela sua vida perante o mundo.

A crise de possessão com sua forte representação do Diabo/Mal tem sido um dos pontos destacados da cosmovisão pentecostal que segundo alguns autores, relativizariam esse

aspecto moderno do pentecostalismo⁹³. Nessa interpretação, a representação do demônio tem sido tomada como o fator responsável pelos atos pecaminosos e desajustados dos indivíduos pecadores. Portanto, essa ideia religiosa que dá ao Diabo grande destaque na vida das pessoas, negaria conseqüentemente, o poder de escolha e responsabilidade dos indivíduos. Sem a devida consciência (e a experiência de possessão demoníaca seria emblemática nesse sentido), o indivíduo não poderia reconhecer muitos de seus atos e portanto, se responsabilizar por eles. Assim, a ideia de possessão, como já sugeriu Patrícia Birman, negaria a força modernizadora do indivíduo em seu ato de livre escolha no pentecostalismo. A possessão, em outras palavras, limitaria a tese da livre adesão, a liberdade do indivíduo.

É bom lembrar, entretanto, que a maioria dos casos de possessão demoníaca que ocorrem no pentecostalismo, acontecem com pessoas que são apenas frequentadoras das igrejas pentecostais (principalmente das chamadas igrejas de 2ª e 3ª onda), ou seja, pessoas que não se “converteram” ou se “batizaram” fazendo-se integrantes conscientes da nova fé. E mesmo nos casos de possessão demoníaca de crentes, é preciso lembrar, responsabilidade significativa é atribuída a eles, pois, a negligência da fé, o vacilo espiritual, é o que possibilitaria todos os infortúnios da possessão, que em último caso, remeteria à responsabilidade do indivíduo perante Deus e a igreja, ao ceder espaço ao Mal/Diabo.

⁹³ Cf., Patrícia BIRMAN. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1-2(17) :90-109, 1996

Para Mariz⁹⁴ sendo a figura do Diabo/Mal uma referência destacada na simbologia pentecostal, se ela não chega a negar por inteiro essa herança individualista do pentecostalismo, no mínimo a relativizaria. Segundo argumenta, na cosmologia pentecostal o indivíduo não teria a liberdade para se posicionar com liberdade diante do mal. Ele, o mal, é que possuiria o indivíduo e não o contrário. Isso implicaria, em muitos casos, em perda relativa de autonomia e liberdade para o indivíduo.

Para sustentar essa observação, Mariz realiza uma leitura de alguns relatos de conversão da vida de vários crentes pentecostais⁹⁵. Nessa atividade produz uma interpretação cuja ênfase minimiza ao extremo o arrependimento dos recém convertidos, transferindo a culpa e o pecado mais para o Diabo do que para eles. Ao proceder dessa forma, Mariz não nega que o pentecostalismo em sua estruturação e cosmologia evidenciará vários elementos da representação individualista, mas diante desses fatos, exemplificados nas narrativas de conversão, uma representação mais abrangente da ideologia individualista ficaria consideravelmente comprometida.

Uma outra leitura desses mesmos relatos, poderia mostrar, entretanto, que a ênfase dada pelos fiéis recai, não sobre a sua irresponsabilidade em relação ao passado de pecado, com uma redução de sua culpa, mas, no poder transformador do Espírito Santo e de Cristo. A ação do diabo em suas vidas, mostraria sua fraqueza, não sua falta de responsabilidade, pois o mal seria o resultado de uma vida desregrada, impura e longe dos caminhos de Deus. A expressão “libertação” mostraria o poder de Cristo sobre a força do Diabo e não a ausência de decisão ou opção do

⁹⁴ Cecília Loreto MARIZ. O demônio e os pentecostais no Brasil p. 58 In: Patrícia BIRMAN; Regina NOVAES; Samira CRESPO. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 1997

⁹⁵ Cecília Loreto MARIZ, op. cit

indivíduo. Pois segundo a cosmovisão pentecostal, até para ser liberto o ser humano precisaria se decidir. Se o ser humano não fizer opção por Cristo ele continuará perdido e futuramente será “condenado” por seus atos pecaminosos. Portanto, a ação libertadora de Cristo, exigirá sempre uma resposta mínima do ser humano. Exigirá uma escolha, opção, decisão.

Esta resposta à graça divina, se afinaria mais com a tese arminiana da graça de Deus do que com a calvinista⁹⁶. Portanto, longe de negar ou relativizar a ideia de responsabilidade individual, a tese arminiana pressuporia que a intervenção salvadora de Deus implicaria sempre numa responsabilidade do indivíduo. O indivíduo além de ser responsável pelo seu destino, também responderia pelas suas ações diante de Deus e dos homens. Assim, o pentecostalismo, mergulhado na tradição arminiana, longe de negar ou minimizar o individualismo, continuaria a afirmá-lo, ainda que sob novas e complexas condições culturais.

Com o avanço contemporâneo da ideologia individualista, o pentecostalismo acentuaria a seu modo uma certa tendência à “desregulamentação institucional”, ou redução do poder institucional sobre os indivíduos. Essa situação é complexa e revela um dado digno de nota. No ambiente pentecostal enquanto

⁹⁶ É importante destacar que várias tradições teológicas atravessam o pentecostalismo. Ainda que a tradição arminiana que atribui peso considerável à resposta humana à salvação oferecida por Deus (sinergismo), pareça ser uma tendência dominante da simbologia religiosa pentecostal, existem ramos e igrejas que também fazem forte referência a tradição calvinista que atribui à salvação trabalho exclusivamente divino. A Congregação Cristã no Brasil, fundada por Luigi Francesconi em 1910 é o ramo pentecostal onde essa tradição calvinista é mais visível. É por possuir essa mentalidade que a Congregação Cristã não investe em mídia ou propaganda ostensiva com o objetivo de “salvar os homens”, isso seria tarefa exclusiva de Deus.

internamente as igrejas/denominações, sob muitos aspectos, são questionadas pelos indivíduos, que do seu jeito buscam alguma forma de autonomia frente ao poder denominacional, externamente, essas mesmas igrejas/denominações ampliam sua visibilidade e força política e econômica

As atuais mudanças culturais estariam estimulando os indivíduos, no sentido de produzir escolhas de pertencimento, novas identidades e sínteses simbólicas como nunca antes experimentadas. As instituições por sua vez, numa situação de competição religiosa acirrada tenderiam à busca insana de prestígio, poder e hegemonia cultural e religiosa. Essa situação revelaria que apesar das aparentes harmonias, existiria uma tensão crescente entre as igrejas e nas igrejas, representadas pelas suas lideranças religiosas de um lado, e os fiéis, com seu crescente apelo individualista, de outro.

A relação fiel-igreja e as tensões no pentecostalismo

Hoje a situação de mercado religioso e feira religiosa têm produzido uma mudança considerável na estruturação, reprodução e distribuição da oferta de bens religiosos no chamado campo religioso brasileiro. Além das instituições competirem entre si, elas têm pela frente o crescente desafio da busca de autonomia dos indivíduos.

Essa situação produziria rivalidades e disputas entre as várias instituições e ao mesmo tempo, tensão entre lideranças eclesásticas com seus discursos ordenadores e disciplinadores e seu grande contingente de fiéis. Essa tensão interna se acentuaria progressivamente com o avanço da cultura individualista (consumista) que além de produzir uma moral relativista no ambiente social, produziria no ambiente religioso, um afrouxamento das normas e sob muitos aspectos um relativismo

dos discursos ordenadores da vida e do mundo produzidos por essas instituições.

Diante desse contexto, não são poucos os líderes pentecostais que reclamam das dificuldades pastorais e da afirmação doutrinária. Reclamam dos novos tempos, onde o ordenamento, a disciplina e a “infidelidade pessoal” tem se afirmado como nunca antes visto na dinâmica de vida das comunidades.

Essa “insatisfação” mostra que a famosa “submissão pentecostal” imaginada até então, já não se daria assim de forma tão linear e absoluta como se poderia imaginar. Sobre esse respeito a pesquisa DataFolha de 2007⁹⁷ revelou dados interessantes. Ela aponta que em relação aos cultos e rituais das igrejas a fidelidade tem sido cada vez menor entre os pentecostais (9%) se comparados com os católicos (19%) e os protestantes (15%).

As novas gerações com seus novos valores, a força da mídia e o avanço da escolaridade têm produzido novas demandas e novos desafios para as estruturas eclesiais do pentecostalismo. Mesmo em igrejas como a Universal do Reino de Deus, esses episódios não são raros de acontecer⁹⁸. O público jovem tem sido o mais crítico e conseqüentemente, o mais visado pelas lideranças. Em determinadas igrejas já são comuns “concessões variadas” para um público cada vez mais exigente.

⁹⁷ DATAFOLHA, 06/05/2007 “As religiões dos brasileiros”, *Folha de S.Paulo*, Caderno Especial

⁹⁸ Digno de nota nesse sentido é a fuga de membros da Igreja Universal do Reino de Deus observada ao longo dos últimos dez anos. Segundo reportagem do Jornal Estado de São Paulo, a IURD já perdeu quase 230 mil fieis nos últimos 10 anos. Um grande sinal de rebeldia individual, inclusive no sentido de fazer aposta em outras opções religiosas. [<https://ciencia.estadao.com.br/noticias/geral,igreja-universal-perde-quase-230-mil-fieis-em-dez-anos,893365>].

É importante que se diga também, que fazendo parte desse contexto alia-se a esse individualismo religioso e em conflito com a postura denominacional tradicional, o desenvolvimento de uma cultura religiosa, transdenominacional, muito conhecida sob o rótulo de “cultura gospel”⁹⁹.

Essa cultura que é forjada fora dos ambientes eclesiásticos e de certa forma com eles se rivaliza em muitos pontos, reforçaria esse ambiente cultural e religioso mais amplo propício a essa expressividade e liberdade individual. Isso chega a revelar sob a ótica cultural econômica, que a cultura gospel aqui desenvolvida fez aparecer, a seu modo, um considerável mercado consumidor gospel para seu público religioso no geral e aqueles indivíduos oriundos de uma cultura evangélica no particular. Um considerável avanço do econômico sobre o religioso e vice-versa.

Se existem novas necessidades e novos desafios a enfrentar, frutos desse contexto social e cultural cada vez mais exigente e um mercado religioso altamente competitivo, o pentecostalismo, como uma religião já praticamente centenária, estaria também a experimentar por outro lado, um enrijecimento considerável de suas estruturas eclesiásticas. O caminhar da história tem feito o pentecostalismo experimentar uma crescente rotinização de seu carisma, desenvolvendo uma maior racionalização de suas estruturas religiosas. Isso, em muitos casos, diminuiria o fervor religioso do grupo por um lado e aumentaria por outro, de forma crescente, o poder religioso nas mãos de especialistas,.

É possível perceber por parte deste grupo uma compreensão que hoje essa situação de “crentes desenraizados” (crentes que não se satisfazem com nada, pulando de galho em

⁹⁹ Enquanto a cultura gospel nos Estados Unidos se desenvolve num movimento de constante reafirmação do religioso em relação ao secular, no Brasil parece-nos que ela tem maior significado no avanço do mercado sobre o meio religioso evangélico.

galho, atrás de modismos e novidades) possuidores de uma volátil interação com várias igrejas, ambientes religiosos e mundo, de algo pernicioso ao desenvolvimento de uma expressão de fé mais genuína e sadia.

Para muitos crentes, entretanto, essa maior diversificação religiosa longe de ser um problema de teologia eclesiástica, ou de quebra de “autoridade” seria a materialização de novas oportunidades. Uma manifestação plural da graça de Deus às pessoas. A experiência com o sagrado para essas pessoas, longe de ser fechada e cerceadora de liberdades, portando a marca do proibido e da interdição, seria ao contrário, aberta e facilitadora de novas liberdades. Sentimento sintonizado com esses novos tempos.

Assim, o desenvolvimento de uma postura mais crítica em relação à centralização hierárquica das igrejas, com a valorização da ampliação dos horizontes, seria, pelo ponto de vista dos leigos, uma destacada afirmação da sua liberdade de escolha e independência.

Tensão, conflito, busca de autonomia dos indivíduos, mas também, no caso brasileiro, considerável afirmação institucional. Enquanto os indivíduos em muitos casos buscam uma situação de maior liberdade religiosa e de expressão, observa-se por outro lado, que as instituições através de seus porta-vozes, a liderança oficial, têm tentado a seu modo, resignificar e relativizar esse individualismo. Um forte discurso de demarcação identitária e pertencimento tenta fazer frente ao discurso da autonomia dos indivíduos.

Um dado que vem demonstrar a força da posição institucional é sua crescente visibilidade no espaço público, sua crescente legitimação social via representação política e sua crescente força econômica e midiática. O cruzamento entre religião, política e economia, além de mostrar como as recentes

mudanças nesses campos têm atingido a vida dos indivíduos, revelam também, que elas possuem uma relação muito estreita e complexa entre si.

Em relação às últimas décadas do século XX no Brasil o que se observa é que as instituições religiosas pentecostais além de terem experimentado um destacado crescimento numérico, adquiriram também considerável força política e econômica. Aquelas instituições mais centralizadas, rigidamente hierarquizadas tem conseguido inclusive atingir um alto patamar de enriquecimento e prosperidade econômica¹⁰⁰. Essa situação pode ser apontada como resultado interno de uma gestão mais empresarial dos serviços religiosos no disputado mercado religioso e externamente, como fruto do favorecimento de uma legislação tributária que tem subvencionado a religião na sociedade com isenção de impostos¹⁰¹.

Assim, o poder econômico das igrejas, tem crescido assustadoramente. Parece que o “espírito do capitalismo” teria

¹⁰⁰ Esse caso é referencial para a Igreja Universal do Reino de Deus mas não se esgota nela. Outras igrejas pentecostais rigidamente estruturadas tem experimentado cada uma a seu jeito, boa parcela de riqueza e prosperidade também.

¹⁰¹ A ausência do Estado em muitas regiões carentes do país tem favorecido sob muitos aspectos o desenvolvimento de associações religiosas de várias matizes. Elas acabariam sendo uma alternativa à presença social do Estado nesses lugares. Diferente da crença tradicional brasileira de que a religião é gratuita, a privatização do sagrado tem revelado que para se fazer parte de uma religião é preciso pagar por ela. (cf. Reginaldo PRANDI, *Religião paga, conversão e serviço*, p.73). Dados da Receita Federal mostram que a atividade religiosa gerou em 2004 no Brasil uma receita de cerca R\$ 9,1 bilhões. Segundo a pesquisa da FGV, *Economia das religiões*, os evangélicos seriam aqueles que mais contribuiriam com dízimos e doações para as igrejas.

migrado dos indivíduos, nesse caso, para as instituições¹⁰². Elas passaram a desenvolver um *ethos* de valorização do trabalho, e aqui trabalho seria acima de tudo trabalho religioso e ao desenvolverem esse *ethos*, conseguiram produzir uma enorme concentração de recursos em suas mãos. Alie-se a essa situação, um regime de liberdade religiosa que tem promovido a isenção fiscal, e o resultado apareceria: enriquecimento estrondoso e multiplicação “espantosa” desses grupos religiosos bem sucedidos financeiramente. Em 2008 o então deputado Eduardo Cunha (PMDB-RJ), hoje cassado e condenado por escândalos financeiros, entrou com um projeto de lei (Projeto de Lei 3543/08) que teria como objetivo principal permitir dedução no Imposto de Renda Pessoa Física do valor de doações para instituições religiosas. Mesmo engavetado, muita movimentação entre a chamada bancada evangélica tem ocorrido para o avanço de uma legislação favorável e benéfica com os seus interesses. Toda movimentação se resumiria num ponto: aumentar ainda mais a capacidade orçamentária das igrejas.

Essa situação revela um dado no mínimo interessante. No caso brasileiro parece que o individualismo religioso pentecostal não tem enfraquecido as estruturas eclesiais tradicionais. A maior liberdade individual não tem significado um abandono da crença, da necessidade de se participar economicamente da religião. Parece que a privatização do sagrado tem contribuído para uma lógica de legitimação dessa contribuição financeira. Ainda que possa parecer contraditória, essa lógica religiosa tem permitido tanto a expressão individual de forma cada vez mais crescente como o fortalecimento econômico das diferentes instituições pentecostais.

¹⁰² Marcelo NERI. A ética pentecostal e o declínio católico. *Conjuntura Econômica*, maio de 2005.

Uma tipologia das maneiras de ser crente pentecostal

Na dinâmica religiosa pentecostal contemporânea os fiéis têm se apropriado do conteúdo religioso e da maneira de ser crente através de uma complexa articulação de experiências. É como fruto dessa dinâmica complexa de significação e ressignificação dos signos, códigos e símbolos que sua experiência religiosa e sua religiosidade têm se desenvolvido¹⁰³.

E como essa experiência tem se processado? Os fiéis geralmente têm construído sua experiência religiosa através de pelos menos três caminhos. Aqui desenvolvemos uma rápida tipologia das maneiras de ser crente pentecostal e como isso pode produzir um tipo de comportamento específico.

O primeiro tipo de vir a ser um crente pentecostal *seria o caminho da própria experiência de vida*. O simples fato de alguém entrar para uma igreja, ou religião, não anularia *in totum* sua experiência cultural anterior, seja ela familiar, seja ela social. Ainda que a “conversão” para aqueles que experimentaram uma “imersão no sagrado” ou um “convencimento” no caso dos simpatizantes, exija que ajustes sejam feitos na maneira de reencaminhar a vida na nova comunidade de fé, as experiências cognitivas e as diversas experiências culturais e morais consideradas positivas anteriores a esse novo momento de vida, continuariam a existir na vida desse novo convertido/adepto. Essas experiências anteriores à experiência de conversão, além de continuarem presentes, formariam boa parte do chamado capital cultural desse indivíduo¹⁰⁴ dando-lhe novas perspectivas e

103 Enquanto a experiência religiosa remeteria necessariamente à maneira como o indivíduo vivencia sua experiência com o sagrado, a religiosidade remeteria à vivência objetiva da religião ou seja à manifestação do complexo sistema de crenças, rituais e doutrinas religiosas expresso na vida social.

104 BORDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998

possibilidades de escolhas frente aos novos roteiros estabelecidos pelo grupo.

O segundo tipo, seria o *caminho da experiência na comunidade de fé ou o caminho da igreja propriamente dito*. Através de seus contatos com essa comunidade religiosa um novo mundo simbólico é construído. A vivência litúrgica e doutrinária remodelaria significativamente a vida dos novos convertidos. A vida na nova comunidade de fé passaria a fornecer novos roteiros e uma chave de leitura diferente do mundo¹⁰⁵. Como o pentecostalismo traz consigo uma forte tradição hierárquica de governo, muita ênfase passa a ser dada na obediência e submissão dos fiéis ao discurso oficial e da comunidade. Nesse caminho os indivíduos passariam a andar guiados pela força da mensagem religiosa que teria um significativo impacto sobre eles.

O terceiro tipo, modo de se tornar um crente pentecostal, caminho trilhado por muitos recentemente, se evidenciaria com o avanço crescente do individualismo e sua tendência ao rompimento ora total, ora parcial, com as estruturas eclesiais e seu discurso oficial. *Esse caminho seria o caminho do indivíduo*. Esse caminho leva em conta as experiências dos caminhos anteriores, pois revelaria uma situação de intenso intercâmbio cultural. Nessa etapa, o indivíduo passaria a se portar como verdadeiro construtor de sua espiritualidade. Ele extrairia conceitos, vivências e experiências de sua vida social e eclesial e as conjugaria com novas experiências e roteiros fora do seu ambiente religioso de origem. Assim, além de participar dos programas de sua igreja, este indivíduo passaria a participar de encontros, seminários, cultos em outras igrejas, assistiria a shows, programas religiosos, manteria contato com a literatura evangélica hegemônica de seu ambiente religioso e receberia

¹⁰⁵ ALVES, Ruben. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979

além disso, toda uma série de informações culturais do mundo social onde vive. Desta forma, já não se restringiria mais unicamente às experiências de sua comunidade de fé, sua igreja. O maior intercâmbio religioso, cultural e social, possibilitaria a criação de novas narrativas e novas sínteses culturais e religiosas. Talvez a principal desembocadura desse tipo religioso seja o identificado nas recentes descrições do IBGE, Pesquisa de Orçamento Familiar: o evangélico nominal¹⁰⁶. Aquele crente que mesmo se identificando com as crenças e rituais do grupo, prefere não ser um membro afiliado a nenhuma instituição religiosa.

Essa situação tipológica revelaria um dado digno de observação: O individualismo religioso se afirma crescentemente em nossas sociedades pós-modernas.

Considerações finais

As sociedades tem experimentando grandes transformações ao longo dos anos sob a égide do capitalismo. A religião também tem se modificado e longe de desaparecer na modernidade, como muitos pensavam, tem mudado de aparência: desenvolvido novas características nos vários contextos onde se manifesta.

No contexto moderno ela mudou de lugar, da centralidade à não centralidade, dos grupos aos indivíduos. Essa característica tem se acentuado crescentemente no contexto de pós-moderno. Aqui com o desenvolvimento de novas narrativas, novas dinâmicas econômicas e expressões culturais, uma sociedade

¹⁰⁶ Os resultados extraídos dos Dados da Pesquisa de Orçamento Familiar (POF), do IBGE, mostraram que o número daqueles que mesmo se identificando como evangélicos, mas sem vínculos institucionais cresceu de pequenos 0,7% para consideráveis 2,9%. Esses evangélicos nominais com crença individualizada somariam em números absolutos quatro milhões de brasileiros. (POF-IBGE /2015).

centrada cada vez mais na pessoa do indivíduo e suas pretensões e desejos tem surgido e o pentecostalismo portador de uma mensagem voltada a esse interesse vê desabrochar em suas fileiras, um individualismo religioso crescente e pujante.

Referências

TOYNBEE, Arnold. *A Study of History*. Oxford University Press, 1954

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2004

CÉSAR, Waldo & SCHAULL, Richard. *Pentecostalismo e futuro das Igrejas Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 1999

TOCQUEVILLE, Alexis de. *A democracia na América* 4. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1987.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da sociedade moderna*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Notas para uma Antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

DAMATTA, Roberto. *O que faz o Brasil, Brasil?* Ed. Rocco, 1997

BAUMANN, Zigmunt. *Vida para consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008

BAUDRILHARD, Jean. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Edições 70, 1991

RIFKIN, Jeremy. *O fim dos empregos: o contínuo crescimento do desemprego em todo mundo*. São Paulo: Ed. Makron Books, 2004

Bernard SORJ. *A nova Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006

- CANCLINI, Nestor Garcia. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 1-2(17):90-109, 1996
- MARIZ, Cecília Loreto. O demônio e os pentecostais no Brasil p. 58 In: BIRMAN, Patrícia; NOVAES, Regina; CRESPO, Samira. *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 1997
- DATAFOLHA, 06/05/2007 “As religiões dos brasileiros”, *Folha de S.Paulo*, Caderno Especial
- ALVES, Ruben. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo: Ática, 1979
- IBGE. *Pesquisa Orçamento Familiares*. Rio de Janeiro, 2015
- BORDIEU, Pierre. *Escritos de Educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- NERI, Marcelo. A ética pentecostal e o declínio católico. *Conjuntura Econômica*, maio de 2005
- PRANDI, Reginaldo. Religião paga, conversão e serviço. *Novos Estudos Cebrap*, nº 45, 1996
- NERI, Marcelo Cortes (coord.) *Economia das religiões*. Rio de Janeiro: FGV/IBRE, CPS, 2007

AS TESTEMUNHAS DE JEOVÁ E A NATUREZA: COMO ELES SE RELACIONAM COM A NATUREZA NO PRESENTE E A VISÃO FUTURA DA RESTAURAÇÃO DA TERRA

Maurício Antônio de Araújo Gomes

Introdução

O presente trabalho tem como foco realizar uma discussão acerca da relação entre as Testemunhas de Jeová e a natureza, abordando a sua visão a respeito do presente e do futuro. A pesquisa se baseia na obra de Thoreau (2009), que descreve sua própria experiência em contato com a natureza, quando decide se afastar da sociedade, indo morar em um bosque às margens do rio Walden. Sua história é interessante, pois retrata a busca do homem pelas verdadeiras necessidades da vida através de um cotidiano simples, autossustentável, sem as comodidades da vida moderna. A obra relata a relação do homem com seu trabalho. O autor critica a forma de se viver na modernidade, na qual as pessoas dedicam muito tempo para seus trabalhos, deixando de lado o tempo para outras atividades, para cuidar de si ou para contemplar a natureza.

Esta obra pode ser relacionada com o modo de vida das Testemunhas de Jeová, pois este grupo tem uma forma particular de ver o mundo e agir de acordo com suas necessidades e sua fé. Além disso, o grupo tem uma relação interessante com a preservação da natureza. Eles seguem os escritos bíblicos e acreditam que aqueles que não seguem a sua própria religião não

poderão ser salvos após o fim dos tempos. Seu estilo de vida é simples e se afasta de muitos interesses da sociedade atual, deixando de lado tudo o que possa representar um afastamento de Deus e aproximação com o Diabo. Sendo assim, o trabalho pretende realizar uma articulação entre a obra de Thoreau (2009) e a relação das Testemunhas de Jeová com a natureza e sua visão de futuro.

Compreendendo as testemunhas de Jeová

Testemunhas de Jeová é a denominação de um grupo conhecido pelo serviço de proselitismo que realizam em vários países em todo o mundo. O grupo teve origem no final do século XIX, época marcada pela expansão do protestantismo nos Estados Unidos, causada pela crise econômica e outras questões sociais, que acabaram resultando em um reforço na relação entre os indivíduos e a religião. Nesse contexto, os conflitos militares acabaram colocando em discussão o lado maligno da modernidade, o que para os protestantes eram sinais do apocalipse.

A crença apocalíptica era disseminada e marcou um período conhecido como pré-milenarismo, que defendia a volta de Jesus Cristo à Terra antes do término de seu reinado. A crença era de que o mundo moderno estava se estruturando de forma maligna, depravada e, portanto, Deus teria que intervir e infligir sofrimento àqueles que não eram cristãos fiéis. O pré-milenarismo tinha a Bíblia como um livro com verdades literais, as quais eram buscadas em meio às instabilidades causadas pela modernidade. Uma corrente mais liberal entendia que os homens inaugurariam o Reino de Deus realizando ações de ajuda ao próximo, filantropia e ações benéficas em geral; esta vertente

defendia o retorno de Jesus Cristo após o milênio, sendo denominada, então, de pós-milenarista.

É nesse cenário que surgem os Estudantes da Bíblia, que foi a primeira denominação das Testemunhas de Jeová. Charles Taze Russel foi o responsável por dar início a esse grupo. No ano de 1870, Russel teria formado um grupo de estudos da Bíblia com o intuito de compreender melhor seu conteúdo, bem como determinar uma cronologia para o fim dos tempos. Durante os estudos, o grupo realizou interpretações das Escrituras diferentes das que existiam nas correntes religiosas da época:

A título de exemplo, não aceitavam a doutrina da Trindade. Vieram a formular que o homem não tem uma alma, mas que ele é uma alma, e que esta pode morrer. Também passaram a entender que Jesus não retornaria à Terra como um humano, como ocorreu pela primeira vez, mas que seu retorno seria dado de forma invisível, como um ser espiritual (SOARES, 2018, p. 32).

O grupo cresceu a partir da publicação de informações que desmentiam as teorias religiosas da época e, especialmente a partir da publicação de *A Sentinela*, em 1879, uma revista cujo intuito era salientar estas verdades bíblicas, que consideravam como verdadeiras. Essas publicações chegaram ao Brasil através de oito marinheiros brasileiros que se encontravam em Nova Iorque, pois o navio da Marinha do Brasil precisou ancorar para realizar alguns reparos. Os oito marinheiros, em um dia de folga, se depararam com uma vitrine que expunha material das Testemunhas de Jeová e se interessaram pelo mesmo. Participaram de algumas reuniões, retornaram para o Rio de Janeiro com estudantes da Bíblia e recebiam publicações advindas dos Estados Unidos. Desde sua origem até os dias atuais, as Testemunhas de Jeová se veem como um grupo religioso que tem o conhecimento verdadeiro da palavra de Deus,

não sendo apenas “mais uma religião”. Sendo assim, a divulgação de suas ideias é feita essencialmente por meio de impressos, de maneira que não utilizam os meios midiáticos que comumente se vê outras religiões utilizando para atraírem novos seguidores. As Testemunhas de Jeová se dedicam a manter-se separados das outras religiões, ou “protegidos” por meio de suas práticas, comportamentos e forma de adquirir conhecimento, tudo para evitar aproximação com qualquer outra religião (DINIZ, s.d.; SOARES, 2018; BARRA, 2010).

Para as Testemunhas de Jeová, todas as conquistas científicas, modernidades e comodidades alcançadas pela sociedade têm sua origem na verdade bíblica, ou seja, todas as invenções da humanidade tiveram sua ideia original inspirada em conceitos bíblicos. Sua compreensão da causa da morte humana se baseia na ideia de que o homem adoece e morre como uma consequência do pecado cometido por Adão e Eva. A base da doutrina é a interpretação praticamente literal de todos os escritos da Bíblia, sua crença é de que todas as verdades e fatos que deveriam ser revelados à humanidade estão na Bíblia e o objetivo dos homens é de levar a mensagem (BARRA, 2010).

Cabe ressaltar que as Testemunhas de Jeová são contra qualquer tipo de tratamento de saúde que envolva transfusões de sangue, ainda que isso possa comprometer o tratamento de seus familiares ou o próprio, pois, para estes, o sangue é algo sagrado e sua manipulação representa um desagrado a Deus. Assim, as Testemunhas de Jeová se comportam como cristãos primitivos, não dando grande importância às modernidades e descobertas científicas, vivendo de acordo com o que é natural, conforme a Bíblia (BARRA, 2010).

A relação com a natureza

De acordo com o que foi apresentado por Barra (2010), é possível observar que as Testemunhas de Jeová se comportam com base no que está na Bíblia, o que implica certa aversão às inovações tecnológicas e descobertas científicas que têm afetado a forma do homem se relacionar com o mundo. Neste sentido, é possível relacionar esse comportamento ao que é exposto na obra de Thoreau (2009), pois o autor descreve sua experiência de afastamento da sociedade caótica, passando a morar isolado, na floresta, realizando apenas o trabalho necessário para sua sobrevivência.

De acordo com publicações das duas principais revistas das Testemunhas de Jeová, a *Sentinela* e a *Despertai*, um dos principais temas debatidos é a preservação da natureza. Uma de suas publicações trata da preocupação em torno da irreversibilidade dos danos causados pelo homem à natureza e cita a existência de aproximadamente 500 mil quilômetros cúbicos de água com baixa salinidade sob o oceano em todo o mundo. E uma das preocupações do grupo é de que estas reservas possam ser utilizadas em algum momento para ajudar às pessoas que não têm acesso à água limpa em torno do mundo (DESPERTAI!, 2015).

Também é possível observar a preocupação com as espécies de animais que têm sumido, com uma publicação a respeito do desaparecimento de grande parte das espécies que habitavam o Deserto do Saara. A publicação conta com uma crítica à instabilidade política e a caça, dois fatores que, de acordo com a publicação, têm contribuído para o desaparecimento de muitas espécies. Existe uma preocupação das Testemunhas de Jeová em dar atenção a temas que são pouco abordados a respeito da natureza, como a biodiversidade dos desertos, que não é tão

discutido quanto a biodiversidade das florestas (DESPERTAI!, 2015).

Percebe-se, portanto, uma grande preocupação das Testemunhas de Jeová com o meio ambiente no mundo contemporâneo, a partir da tomada de consciência de que sua destruição tem ameaçado a saúde mundial e a necessidade de se investir em soluções que possam melhorar esta realidade. As publicações ainda contam com citações bíblicas sobre a preservação do meio ambiente, como, por exemplo: “Por que pessoas dedicadas que têm objetivos nobres não conseguem impedir a destruição do meio ambiente? — Jeremias 10:23” (DESPERTAI!, 2015, p. 1).

Em relação ao conceito de afastamento da sociedade, é possível observar que as Testemunhas de Jeová foram se estabelecendo ao longo da história de forma sectária, ou seja, viviam isolados da sociedade de certa forma, o que ocorria através de suas crenças e práticas. Como exemplo de comportamento, o grupo não realiza nenhum tipo de saudação às bandeiras nacionais, pois consideram isso uma forma de adoração. E, também, festas como Natal e aniversários não são aceitas, pois são festas pagãs, assim como qualquer feriado ou dia santo (SILVA, 2007).

Com relação à medicina moderna, as Testemunhas de Jeová são contra a realização de transfusão de sangue, um tema bastante polêmico por dizer respeito, muitas vezes, a um tratamento que pode salvar uma vida. Em épocas anteriores, também não era permitido realizar transplante de órgãos, pois a prática era considerada como canibalismo. Entretanto, esse entendimento foi modificado alguns anos depois, e as Testemunhas de Jeová foram autorizadas a realizar a prática, sob a justificativa de que não existe nenhuma ordem bíblica que proíba o recebimento de tecidos humanos (SILVA, 2007).

As Testemunhas de Jeová buscam viver de forma própria, com base em seus valores e regras, e não com base naqueles que estão vigentes na sociedade. E buscam afastar-se do mundo, do atual sistema de coisas, do espírito de mundo, e manter-se sempre com foco em assuntos espirituais, ter modéstia, estar próximo ao que é singelo (CALDAS, 2018).

Assim, sendo a Organização de Jeová um mundo à parte, no qual seus integrantes organizam a vida comunitária por preceitos que creem ser de origem bíblica (...) o outro mundo possível é o “atual sistema de coisas”. Este, como dito anteriormente, constitui a organização antagônica liderada por Satanás, onde vivem todos aqueles que não estão na Organização de Jeová, independente de credo religioso, cor, raça, gênero, condição social, cultural ou política (CALDAS, 2018, p. 53).

A respeito da vida caótica da sociedade atual, Thoreau (2009) cita o trabalho e a percepção de que as pessoas têm vivido como penitentes, pois levam vidas muito difíceis, realizando trabalhos muito complicados que ocupam muito tempo. O autor compara o trabalho atual com os doze trabalhos de Hércules. Entretanto, Hércules, ao final de suas tarefas poderia descansar, o que não ocorre com o homem moderno, que se torna escravo deste estilo moderno de vida. A principal justificativa para tanto trabalho e pouco tempo de descanso é a necessidade de manter um estilo de vida segundo o qual muitas coisas são vistas como indispensáveis, objetos que, muitas vezes, não trazem a recompensa esperada, ou são roubados, quebram, enferrujam. Ao envelhecer, essas pessoas acabam percebendo que viveram uma vida de muito trabalho para ter itens supérfluos. E isso traz um questionamento a respeito deste estilo de vida, questionamento este que só é percebido após longos anos nesta mesma rotina.

O estilo de vida da sociedade contemporânea tem custado muito à natureza, de acordo com o entendimento do grupo religioso. Eles acreditam que as atividades humanas têm sobrecarregado os ciclos da Terra e que estamos vivendo em um período conhecido pelos cientistas como Antropoceno, no qual os humanos têm causado danos cada vez mais significativos e irreversíveis ao planeta. As Testemunhas de Jeová justificam este momento com passagens da Bíblia que indicam que o homem arruinaria a Terra; seguido disso, questionam o quanto ainda será destruído e se tais danos são realmente irreversíveis ou se algo ainda pode ser feito (SENTINELA, 2014).

As guerras, conflitos, doenças e mortes, entendidas pelas Testemunhas de Jeová como sinais do fim dos tempos, são frutos de uma época moderna na qual as pessoas dedicam suas vidas para realização de trabalhos, para, por exemplo, construir uma linha de trem, conforme exemplo dado por Thoreau (2009). Além de afetar a vida dessas pessoas, isso causa um grande impacto ambiental negativo; assim que pronto o novo trilho de trem, surge uma nova “necessidade” para o homem: andar de trem. O autor ainda aponta que a preocupação excessiva com as notícias é uma das formas de desperdiçar a vida. Esta afirmação se relaciona com outro aspecto das Testemunhas de Jeová: a busca pela neutralidade política, pois acreditam que em determinado momento o reino dos homens será substituído por um reino que não esteja fundado em injustiça e desigualdade (CALDAS, 2018).

Em sua obra, Thoreau (2009) comenta a respeito da vivência dos dias sem a associação destes com a simbologia pagã, sem considerar a divisão de horas. Assim, os dias são apenas dias, momentos, que são vivenciados e não controlados pelo que a sociedade determina. A respeito de festas e momentos de lazer, o autor indica que não era necessário buscar “fora de si” a diversão, mas que a vida simples, sem luxos e sem devastação era

suficiente. Conforme apontamentos de Soares (2018), as Testemunhas de Jeová não têm preocupação em estar sempre na moda ou seguindo tendências de vestimenta, entretanto, tem uma grande disciplina quanto a este tema, sendo que os homens e mulheres devem se vestir com roupas sociais e comportadas, sem desleixo.

Em sua experiência, Thoreau (2009) traz uma reflexão a respeito do que é verdadeiramente necessário na sociedade atual, desde os objetos supérfluos que os homens se dedicam tanto a comprar, quanto o excesso de rigidez de suas regras.

A visão do futuro: restauração na Terra

De acordo com a visão das Testemunhas de Jeová, apenas um número limitado de pessoas poderá ascender aos céus, enquanto que os demais ficarão na Terra, ainda que esta seja um local paradisíaco. Isso se justifica porque Jesus Cristo escolheu, durante sua estadia na Terra, algumas pessoas para se tornarem seus corregentes, estes que terão um lugar no céu. Para eles, é compreensível que sejam poucos os escolhidos, assim como é compreensível que no governo dos homens, sejam poucas pessoas que ocupem lugar de administração (BARRA, 2010).

Um dos conceitos muito discutidos nesta religião é o Armagedom: uma grande guerra na qual os líderes de todas as nações irão batalhar contra Deus, sendo que tudo o que for considerado mundano irá perecer, enquanto tudo o que for de Deus será eterno. Após o Armagedom, será estabelecido o reino milenar, no qual, durante mil anos, a humanidade será construída com base na perfeição, de forma que tudo o que tiver em oposição a Jeová deixará de existir. O intuito é que o homem deixe de lado tudo que for supérfluo e que viva de acordo com o tempo antes do pecado, na época de Adão. A Terra se tornará um paraíso, de

forma que a humanidade irá apenas realizar trabalhos manuais, simples, vivendo do que a terra oferece (BARRA, 2010).

De acordo com Barra (2010), as Testemunhas de Jeová creem que as guerras, fome, terremotos e outras coisas negativas são sinais de que o fim dos tempos está próximo, que este modo de vida atual é breve, e que não condiz com o que é esperado por Deus. Com isso, entende-se que a modernidade, a vida contemporânea tem se voltado a coisas menos importantes, coisas supérfluas que estão sendo vistas como necessárias, quando na verdade não são, conforme o que se compreende a partir da obra de Thoreau (2009).

Em sua crença, o grupo religioso observa que muitas estratégias têm sido adotadas com o intuito de reparar todo o dano que tem sido causado ao meio ambiente ao longo da história, especialmente através de estratégias de desenvolvimento sustentável, entretanto questionam a respeito dos resultados alcançados. Eles acreditam que o homem possui uma dívida muito grande com o planeta e esta tem aumentado cada vez mais, e que ainda que estratégias sejam adotadas, o homem não consegue reparar ou mesmo sabe ao certo o que fazer para sanar os problemas causados (SENTINELA, 2014).

Apesar disso, de acordo com os ensinamentos bíblicos, Deus não permitirá que a Terra seja destruída pelo homem, de forma a eliminar sua própria existência. O planeta é considerado um presente de Deus para os homens, sendo perfeito e, portanto, não poderia ter uma validade determinada. Sendo assim, as Testemunhas de Jeová compreendem que a forma como Deus planejou o funcionamento do planeta foi feita de maneira que este fosse habitado pelo homem por toda a eternidade. E, ainda que o homem esteja destruindo o “presente” de Deus, isso não significa que conseguirão destruir o meio ambiente até extinguir a vida. Desta forma, ao invés de permitir que isso ocorra, Deus irá

eliminar aqueles que estão contribuindo com a destruição do meio ambiente (SENTINELA, 2014).

Com base nisso, a Terra seria o lar eterno dos homens, independentemente do nível de destruição do meio ambiente. Apesar das grandes catástrofes, Deus não irá substituir a Terra, uma vez que o problema é o homem. Espera-se, então, que os recursos naturais sejam restaurados e que os homens que respeitam a Terra consigam viver em harmonia com ela, utilizando de forma equilibrada os recursos necessários (SENTINELA, 2014).

Assim, a visão de futuro na expectativa das Testemunhas de Jeová pode ser relacionada com a vivência de Thoreau (2009), pois se trata de uma vida na Terra, longe de atividades e práticas consideradas pertencentes ao Diabo. No caso de Thoreau (2009), ele associa as práticas modernas a um desperdício de tempo, um gasto de energia com coisas supérfluas e desnecessárias que poderiam ser gastos para descobrir a própria vida, as verdadeiras necessidades. A vivência que o autor teve ao longo do tempo em que ficou no bosque pode ser comparada ao reino que surgirá na Terra após o Armagedom, livre de interferências que desviam as pessoas do caminho de Deus, sem as leis determinadas pelo homem, longe do “sistema de coisas” dominado por Satanás (CALDAS, 2018).

Conclusão

Conforme o que foi apresentado ao longo do trabalho, a visão das Testemunhas de Jeová com relação à vida atual e ao futuro pode ser compreendida a partir da relação do homem com o seu estilo de vida e com a natureza. O que o grupo religioso acredita é que os resultados de grandes evoluções e da modernização da sociedade são as guerras, fome, destruição da

natureza, dentre outras coisas. E isso tem deixado o homem na miséria, afastado dos planos de Deus, por causa da ganância e da destruição dos recursos naturais. O que se observa na obra de Thoreau (2009) é uma experiência próxima ao que as Testemunhas de Jeová acreditam ser o mais saudável: uma vida cristã primitiva, que não considera o desenvolvimento tecnológico e as descobertas científicas modernas que acabam indo de encontro com suas crenças (BARRA, 2010).

O grupo religioso possui uma grande preocupação com questões sobre o meio ambiente e luta pela preservação da natureza, pois esta foi criada por Deus e dada de presente aos homens, que têm a missão de cuidar. Entretanto, frente à nossa realidade de escassez de recursos naturais, desastres e destruição do meio ambiente, eles não acreditam que o futuro seja a extinção da Terra pelas mãos do homem, mas, sim, a extinção dos homens que não respeitam a natureza.

Sendo assim, sua visão de futuro remete à vivência de Thoreau (2009), com respeito à natureza, com a utilização sóbria dos recursos naturais, longe da ganância e das práticas destrutivas. Os ensinamentos indicam a necessidade de amar a Deus, ter gratidão, cuidar do meio ambiente e dos recursos naturais. Frente a isso, observa-se a possibilidade de que na visão de futuro, as Testemunhas de Jeová acreditam em uma vivência semelhante à relatada pelo autor em sua obra.

De acordo com Caldas (2018), as Testemunhas de Jeová não aceitam a atual estrutura da sociedade e têm uma forma de viver bastante particular, sendo que, por isso, dizem viver “fora do mundo”, pois eles se baseiam em suas próprias crenças e em uma vida cujo sentido da existência seja a partir da fé. Neste sentido, a obra de Thoreau (2009) pode se relacionar com uma possibilidade de viver longe das regras e leis da sociedade, das falsas necessidades, das determinações pagãs. Enfim, de uma

série de entendimentos que a sociedade apenas aceita como corretos e não questiona.

Em sua obra, Thoreau (2009) dá ênfase à importância de viver e perceber suas reais necessidades e não gastar energia e tempo indo atrás do que a sociedade determina como importante. Muitas vezes, estas coisas não são necessárias à vida e o homem gasta muito de seu tempo preso ao trabalho para sustentar um estilo de vida que, mais tarde, perceberá que não terá valido a pena. O autor percebe que consegue manter um estilo de vida autossuficiente trabalhando pouco e conseguindo tempo para contemplar a natureza e a sua própria solidão, diferente das pessoas que observava em sua vida na sociedade, que nunca tinham tempo para si mesmas.

Ainda que o autor não cite a religião, a percepção de Thoreau (2009) da atual vida em sociedade pode ser relacionada ao que foi visto sobre a percepção das Testemunhas de Jeová: a vida atual não é uma vida completa, pois as pessoas se preocupam com coisas desnecessárias e deixam de lado o que realmente importa, deixam de apreciar a natureza e o pouco tempo disponível é gasto dormindo. Dessa forma, os luxos tão valorizados na contemporaneidade acabam impedindo a humanidade de se elevar. Assim, de forma mais rígida, as Testemunhas de Jeová têm essa percepção, de que as pessoas estão muito mais ligadas ao atual sistema de coisas do que em sua religião, deixando de lado Deus. Segundo sua crença, se as pessoas não mudarem esta visão de mundo, não serão salvas após o fim dos tempos.

Assim, como citado na obra de Thoreau (2009), não é possível observar a raça humana de forma imparcial, pois mesmo em seu isolamento no bosque, este não deixou de ter vivido na sociedade, de saber como são as regras e vivências, de ainda fazer parte deste sistema. Desta forma, mesmo que as Testemunhas de

Jeová tenham uma visão de mundo particular e acreditem não fazer parte deste mundo, eles ainda se inserem na sociedade e estão submetidos às mesmas regras, o que acaba, muitas vezes, gerando alguns conflitos.

Percebe-se que esta religião é um tanto rígida com suas crenças e em suas práticas, de forma a expulsar aqueles que não adotam a forma de vida ensinada por eles e também criando várias polêmicas, especialmente quanto à proibição da transfusão de sangue. De forma geral, é possível concluir que as Testemunhas de Jeová pregam uma vida simples com base em seus próprios interesses e fé, ignorando muitas das modernidades que a sociedade tem usufruído. Eles vivem de acordo com o que é descrito na Bíblia, assim, sua relação com o atual modelo de sociedade não é equilibrada, de forma que criam seu próprio universo, sua própria forma de viver. Com relação à percepção presente sobre a natureza, o intuito é de protegê-la e preservar os recursos naturais da melhor forma possível a fim de minimizar os danos causados pelo homem à Terra. Com relação ao futuro, espera-se que a Terra seja restaurada, assim como todos os recursos naturais. E que aqueles que contribuíram para sua deterioração sejam eliminados por Deus, criando uma espécie de paraíso, no qual os homens viverão em harmonia com a natureza, assim como viveu Thoreau (2009) durante seus anos no bosque.

Referências

A SENTINELA. *Ainda há tempo para salvar o planeta?*, s. 1., 2014. Disponível em: <<https://www.jw.org/pt/publicacoes/revistas/wp20140901/terra-arruinada/>> Acesso em: 13 ago. 2019.

BARRA, S. R. *Movimentos religiosos contemporâneos na América Latina: o movimento religioso das Testemunhas de Jeová*. Juiz de Fora: Sacrilégens, v. 7, n. 1, 2010, p. 142-162. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/sacrilégens/files/2011/02/7-12.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2019.

CALDAS, E. S. *Cidadania e convicções religiosas: um estudo a partir das Testemunhas de Jeová*. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2018. Disponível em: <<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/6754/1/edsondasilvacal.das.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2019.

DESPERTAI!. *Em Foco: Meio Ambiente*. s.l. , 2015. Disponível em: <<https://www.jw.org/pt/publicacoes/revistas/g201506/observando-o-mundo-meio-ambiente/>> Acesso em: 13 ago. 2019.

DINIZ, R. *Quem são e o que creem as Testemunhas de Jeová?* S.l, S.d. Disponível em: <https://www.academia.edu/37102581/QUEM_S%C3%83O_E_O_QUE_CRE%C3%84M_AS_TESTEMUNHAS_DE_JEOV%C3%81> Acesso em: 12 ago.

SILVA, E. S. *Testemunhas de Jeová: a inserção de suas crenças no teto da tradução do novo mundo das escrituras sagradas*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2007. Disponível em: <<http://tede.mackenzie.br/jspui/bitstream/tede/2663/1/Esequias%20Soares%20da%20Silva1.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2019.

SOARES, B. H. B. “*Não Fazemos Parte Do Mundo*”: *As Testemunhas De Jeová Na Revista A Sentinela (2007-2013)*. Dissertação (Mestrado

em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados 2018. Disponível em: <<https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2019/03/DISSERTA%C3%87%C3%83O-FINAL-BRUNA-HANIME-BRITO-SOARES.pdf>> Acesso em: 12 ago. 2019.

THOREAU, H. D. *Walden: a vida nos bosques*. 2 ed. Blumenau: Rideel, 2009.

O PRESBITERIANISMO BRASILEIRO: DOS PRIMEIROS DIAS À MODERNIDADE, NOTAS DE UMA RELIGIOSIDADE PROTESTANTE HISTÓRICA NO BRASIL

Júlia Junqueira

Pierre Sanchis¹⁰⁷, em um de seus estudos, faz uma indagação interessante. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?” A pergunta que intitula o artigo leva a um exercício de análise de como compreender um campo religioso. Sanchis afirma que para a compreensão deste é preciso conhecer e analisar seu processo de formação, seu passado. As raízes ajudam a explicar o campo, mas não são uma resposta dada para todos os desdobramentos possíveis. Entretanto, o processo de sociogênese, a forma como as diferentes culturas e religiosidades interagem, ajuda também, e muito, a explicar os processos pelos quais determinado campo passa ao longo do tempo. Seria em certa medida ingênuo pensar em um campo religioso onde não há contato entre as culturas e religiões ali presentes. No campo religioso brasileiro o catolicismo prevaleceu enquanto única vertente religiosa aqui presente durante muitos anos. Muito embora houvessem resquícios da religiosidade indígena e religiosidade de resistência africana, a princípio, predominava a cultura religiosa católica. Foi apenas com a liberação da prática do protestantismo pelo Estado que tais denominações iniciaram sua caminhada oficial de profetização. O presbiterianismo foi

¹⁰⁷ SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. In: Eduardo hoornaert (org). História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico, Petrópolis: Vozes, 1995

uma destas vertentes protestantes que aqui chegaram em um momento de enfraquecimento da Igreja Católica e crescimento de ideais liberais.

Em linhas gerais, Protestantismo é a maneira generalizada de se identificar as religiões da fé reformada; aquelas surgidas após a reforma protestante desencadeada por Lutero. Antônio Gouvêa Mendonça o define como “um dos três principais ramos do cristianismo ao lado do catolicismo romano e das igrejas orientais ou ortodoxas”¹⁰⁸. Acerca de sua expansão, os protestantes assumiram na América Latina dois tipos de atuação: os chamados *protestantismo de imigração/transplante* e *protestantismo de missão*. Com objetivos bem diferentes, o primeiro fora trazido, principalmente, pelos imigrantes europeus e professado de forma doméstica, visando o apoio espiritual aos imigrantes membros de uma mesma comunidade. Por outro lado, o segundo, intensificado com a ampliação da liberdade religiosa no continente, visava à conversão de fiéis, a expansão da fé protestante e o acesso à Palavra a todos no *continente abandonado*¹⁰⁹.

A presença da fé reformada na América Latina até a segunda década do século XX era representada especialmente, porém não exclusivamente, pelo *protestantismo de transplante*, caracterizado também pelo transplante da religião de origem para o novo continente, sendo o trabalho proselitista ausente nesses

¹⁰⁸ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, setembro/novembro 2005. P. 50.

¹⁰⁹ Continente abandonado era a forma como se referiam os protestantes ao defenderem a América Latina como território de missão. Segundo estes, o território era abandonado religiosamente, pois a Igreja Católica havia falhado em sua missão evangelizadora. PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*. 2 v. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

tipos de manifestações. Tais comunidades religiosas se caracterizavam por serem extremamente fechadas em si mesmas; mantendo-se culturalmente isoladas de influências da cultura local. Essas comunidades assim permaneceram durante um longo tempo, se isolando de práticas comuns nas religiões, como o sincretismo.

Não obstante, uma grande confluência de fatores que marcou o final do século XIX e o início do XX viria a representar um campo para a expansão encorpada da fé protestante em solo ibero-americano: as independências das colônias ibéricas, a gradativa abertura comercial do continente, a separação entre Igreja Católica e Estado, as ideias de *Destino Manifesto* nos Estados Unidos e a intensificação da política imperialista deste país em relação à América Latina foram fatores primários. Considerando a impermeabilidade do protestantismo de transplante à cultura local e à adesão de novos membros em suas comunidades foi o desenvolvimento do protestantismo de missão que possibilitou o crescimento das vertentes protestantes em toda a América Ibérica, em especial no Brasil. Dentre estes o presbiterianismo, que muito embora estivesse, como afirmado acima, “em missão” encontrava-se ainda, de certa forma, separado da sociedade, em uma atitude ascética. Essa falta de envolvimento, ou apartidarismo, em relação à participação ativa na vida política vem da concepção pré-milenarista. Concepção esta que acredita no retorno iminente de Cristo e a inauguração de seu reino milenar e que, portanto, torna desnecessária qualquer intervenção na sociedade tal como exista, causando um distanciamento da realidade social e uma inércia em relação às situações de esforço para mudar tal realidade.¹¹⁰

¹¹⁰ HARRYS, Harriet. *Fundamentalism and Evangelicals*. Oxford: Clarendon Press. 1998.

A política externa empreendida pelos Estados Unidos após os conflitos gerados pela *Guerra de Secessão* contribuiu para o fortalecimento da fé protestante na América Latina. De isolacionista, o país passa a ter uma postura *internacionalista e intervencionista*, como afirma Cristina Pecequilo¹¹¹. Em 1910, na *Conferência Missionária Protestante em Edimburgo*, as representações americanas defenderam a América Latina como território de missão, sob a bandeira da falha da Igreja Católica em cristianizar o continente. Estes protestantes viam o “vazio” que a Igreja Católica havia deixado ao falhar em seu projeto de evangelização e, era um dever dos americanos, enquanto “povo escolhido”, levar a Palavra ao restante da América, juntamente com uma religião mais pura e humanizante a esse *continente abandonado*. À época muitos presbiterianos norte americanos já haviam se mudado para o Brasil, não apenas em busca do trabalho missionário, mas como fuga das normas impostas após à Guerra de Secessão que impediam a escravização de negros africanos ou afro-descendentes.

Apesar da forte argumentação dos norte-americanos, as representações europeias se opuseram a considerar o continente como território de missão; limitando a ação missionária à Ásia e à África. Sem se deixar desmotivar pelos resultados de Edimburgo, as denominações protestantes americanas empreenderam seus esforços na evangelização da América Latina. A partir de uma valiosa aliança com as elites liberais latino-americanas, eles puderam expandir sua atuação no continente, já presente desde meados do século anterior.

O liberalismo, que segundo Antônio Paim, possuía em sua forma inicial apenas um ímpeto por criar limites ao poder

¹¹¹ PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Política externa dos Estados Unidos: continuidade ou mudança?* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

absoluto do monarca, se desenvolveu para dar origem a um sistema onde o sufrágio adquiriu lugar de suma importância junto com a famosa afirmação “o Rei reina mas não governa” que definia o sistema representativo através do qual os poderes legislativo, executivo e judiciário tornavam-se responsáveis pela administração e organização social de um país. As ideias liberais de valorização da representatividade, limitação do poder absoluto, defesa das liberdades individuais, entre outras; foram difundidas na Europa do século XVII, especialmente com a revolução industrial na Inglaterra e com a revolução Francesa. O liberalismo ao desenvolver-se e estruturar-se passou a ter como preceitos além da defesa do sufrágio e do regime democrático; a defesa do estado de direito, do livre mercado e do não intervencionismo do Estado na economia.¹¹²

Assim, o universo protestante latino-americano foi diretamente marcado pela relação entre religião e política. De acordo com Joanildo Burity, tal liame

Está historicamente construído e expressa-se seja na massiva imbricação entre religião e cultura, da antiguidade à idade média, englobando com o manto da religião a linguagem da vida cotidiana e das instituições garantidoras da ordem social; seja na ordenação teológico-política do estado absolutista; seja nas disputas, sob a égide do iluminismo e do liberalismo, pela fixação das fronteiras entre os dois domínios. Trata-se, então, de partir da construção histórica desta relação. O que não resolve o problema, porém, pois a única consequência imediata que podemos derivar desta postulação é que o vínculo entre religião e política nunca se rompeu, mas foi construído de diferentes maneiras, sem obedecer a uma lógica linear ou

¹¹² PAIM, Antônio. O Liberalismo Contemporâneo. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

ao ditame de leis irresistíveis do desenvolvimento histórico¹¹³.

No que tange ao caso latino-americano, pesquisadores como (...), José Miguez Bonino e Antônio Gouvêa Mendonça e membros da *Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina* como Jean P. Bastian, convergem no sentido de apontar uma *aliança por conveniência* entre os liberais latino-americanos e os missionários protestantes ainda que não limitem todo o processo a apenas uma aliança política conveniente. Eles apontam tal união à convergência de diversos fatores históricos que a permitiram: as independências, os processos de abertura comercial, o desenvolvimento de um capitalismo, ainda que incipiente, e a penetração de ideias liberais, juntamente com a separação entre Igreja Católica e Estado aliado a uma forte crise dentro da própria Igreja devido ao advento da modernidade; permitiram a penetração e o fortalecimento do protestantismo no continente. A Igreja católica enfrentava uma grave crise relacionada à sua posição reacionária diante do advento da modernidade. Como forma de resistência ao progressismo e à secularização da sociedade, a Igreja promulga o Concílio Vaticano I, que, extremamente reacionário, defendia uma romanização da Igreja, uma reestruturação baseada no conservadorismo antiliberal¹¹⁴.

A repercussão deste Concílio na América Latina desencadeou uma crise na relação entre Igreja e Estado. Os Estados liberais, influenciados pelas ideias progressistas anglo-

¹¹³ BURITY. Joanildo, A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 4, 2001.

¹¹⁴ O Concílio Vaticano I representava uma romanização da Igreja que, fragilizada, se voltava para dentro de si mesma, condenando o processo de secularização, o racionalismo e o materialismo, entre outras questões.

saxãs, entraram em uma situação de enfrentamento velado com uma Igreja Católica conservadora que se fechava em si mesma. Portanto, uma Igreja em crise, em vias de perder seu poder hegemônico sobre a sociedade que se fecha em busca de uma reestruturação deixava um espaço aberto que viria a ser ocupado, principalmente no campo ideológico, pelo protestantismo.

As elites liberais da América Latina viram no protestantismo mais uma maneira de minar o domínio universal da Igreja Católica, que, de certa forma, fazia a manutenção de um *status quo* ainda baseado em princípios culturais arcaicos de dominação de uma oligarquia agrária. Tais elites liberais se interessavam mais pelo culto ao trabalho, que embasava ideias de progresso e desenvolvimento, professado pelos missionários do que pela religião propriamente dita. Antônio Gouvêa Mendonça aponta evidências de que inicialmente o objetivo das missões era a conversão das classes dominantes “capazes de mudar a configuração social do país”¹¹⁵. Entretanto, a impermeabilidade dessas classes à nova cultura religiosa levou a um quadro em que as missões dirigiam a educação de qualidade à elite e a evangelização, à massa. Entre os presbiterianos houve, em especial, o fortalecimento do pensamento de que através da educação se alcançaria as crenças das elites e também das massas. Erasmo Braga foi o maior defensor da educação como meio de conversão, evangelização e de engrandecimento da sociedade brasileira. Através da série Braga o pastor buscou promover a alfabetização e o desenvolvimento de um projeto de letramento da sociedade brasileira.

A ideia da utilização da educação como forma de propagação do protestantismo não foi defendida apenas por Erasmo Braga, outros autores trataram do assunto como relata

¹¹⁵ MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

Antônio Gouvêa Mendonça em *Introdução ao protestantismo no Brasil (1990)*, o mesmo tema também teve lugar nas discussões ocorridas no Congresso do Panamá. Este congresso, que foi um marco para o protestantismo de missão na América teve como ator preponderante o Reverendo Braga, que como relator do congresso ficou responsável por produzir um documento que detalhasse todo o congresso, suas intenções para as missões na América Latina e seu entendimento do desenvolvimento da fé reformada no continente. Neste sentido o presbiterianismo, denominação do Reverendo Braga, passou a ter destaque internacional no que diz respeito à sua atuação no Brasil, limitada, principalmente ao campo educacional.

Assim, de uma aliança parcial com pouca tendência à conversão foi-se dando a penetração da fé reformada na América Latina. De um lado, protestantes interessados em expandir seu campo de missão para um território “abandonado”, sobre o qual a Igreja Católica falhara em disseminar a palavra de Deus. Do outro, uma elite liberal, positivista e progressista interessada em minar o poder hegemônico de uma Igreja, conservadora e antiprogressista, sobre o Estado e seus rumos na era moderna. Braga via a ação protestante e presbiteriana de maneira especialmente positiva para o desenvolvimento da região:

Si a influencia evangelica, ausente do berço da America Latina, na conquista, se tivesse definitivamente implantado aqui por ocasião da independencia das colonias provavelmente outra seria a historia das democracias ibero-americanas. Não constitue essa suposição mero devaneio idealista – basta olhar para o mappa missionário da America Latina, observar onde a penetração do evangelismo tem feito com mais exito e pertinacia, procure-se então simultaneamente delimitar as zonas onde o espirito democratico está produzindo seus melhores fructos, onde a estabilidade do regimen está mais

consolidada, onde a instrução publica está mais difundida, onde assentam as forças sociaes de maior energia na América Latina para a elevação da raça e progresso humano - e há de por força perceber-se que as linhas geographicas coincidem.¹¹⁶

O congresso do Panamá, ocorreu em 1916 e pretendia ser uma resposta às determinações de Edimburgo que excluía a América Latina como Território de missão. Pretendia-se discutir a estruturação de uma identidade protestante latino-americana¹¹⁷. O congresso do Panamá foi um marco na História do protestantismo latino-americano; o primeiro movimento em direção à estruturação de uma ação protestante organizada no continente. Foi no Panamá onde primeiro se fez referência à necessidade da definição dessa identidade protestante genuinamente latino-americana. O protestantismo começava a se estruturar na América Latina e mostrar seu papel na formação de uma ideia de cidadania e liberdade ainda incipientes no continente.

A difusão da nova fé baseada no “american way of life” se deu inicialmente em ambiente urbano, porém atingia também o ambiente rural. Aí as denominações protestantes trabalhavam no sentido de promover a alfabetização como forma de levar acesso “à palavra” àqueles que não sabiam ler e escrever¹¹⁸. A criação de escolas, de imprensa específica, de igrejas locais e de hospitais e clínicas são características marcantes dessa expansão do

¹¹⁶ BRAGA, Erasmo. *Pan-americanismo: Aspecto Religioso*. Nova York, Sociedade de Preparo Missionário Funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1916.

¹¹⁷ BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal 2002.

¹¹⁸ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O celeste porvir*. São Paulo: EDUSP, 2008.

Presbiterianismo no Brasil. Em busca de uma reforma moral e espiritual do país os missionários pregavam uma cultura norte-americana e foram acusados posteriormente de serem “agentes do imperialismo”. Bonino aponta em “Rostos do protestantismo Latino-Americano”, como diversos historiadores do protestantismo acusam o movimento de ser a “ponta de lança” do imperialismo ianque¹¹⁹. No entanto discorda de tal posição ao identificar uma consciência da formação de uma identidade religiosa no continente em meados do séc. XX. Lembra-nos, ainda, como o discurso norte-americano do pan-americanismo surtiu um efeito deveras contrário da intenção inicial. O pan-americanismo em seu aspecto religioso, como citado por Bonino e descrito por Erasmo Braga em 1916 tem diversas facetas que, buscam ao mesmo tempo o desenvolvimento dos projetos liberais das recentes repúblicas latino-americanas, o freio da ânsia intervencionista dos Estados Unidos sobre o continente e a busca genuína por relações amigáveis entre as repúblicas da América.

O presbiterianismo brasileiro surge então em meio a este amálgama de fortalecimento das ideias liberais, enfraquecimento do catolicismo, intensificação das missões protestantes na América Ibérica, liderada pelos Estados Unidos e; por fim, o crescimento da busca por uma nova significação de mundo por parte das elites, mas também por parcelas das camadas inferiores da sociedade, suscetíveis a novas ideias e a uma promessa de salvação. Inicialmente a Igreja Presbiteriana encontrava-se diretamente ligada à “Igreja Mãe” nos Estados Unidos, que ditava as regras de evangelização e, por vezes, desconsiderava as especificidades do terreno de missão, o campo religioso brasileiro, considerando-o uma “tábula rasa”, enviando para as

¹¹⁹ BONINO, José Míguez. Rostos do Protestantismo Latino-Americano. São Leopoldo: Sinodal 2002.

missões uma mera tradução do material de evangelização utilizado na Anglo América.

Nos Estados Unidos a abolição da escravidão, já citada, e os conflitos gerados pela Guerra de Secessão fizeram com que muitos presbiterianos sulistas buscassem na América Ibérica uma forma de sobrevivência de suas crenças e de seu modo de vida. Escravistas, conservadores e fieis à ideia de construção de uma realidade mais adequada a seus padrões morais e religiosos, estes presbiterianos sulistas dos Estados Unidos se instalaram no Brasil e replicaram as ideias conservadoras que trouxeram consigo. A princípio praticando o chamado “protestantismo de transplante” e posteriormente, com a liberação do proselitismo e a intensificação do movimento missionário, através do “protestantismo de missão”.

Foi somente após a divisão da Igreja Presbiteriana, no Sínodo de 1903, que alguma identidade nacional começou a permear a Igreja, ainda assim de forma tímida. Neste episódio a grande questão que levou à divisão foi a relação de alguns membros da Igreja com a Maçonaria, considerada uma inimiga da moral por muitos à época. Duncan A Reily define assim a cisão presbiteriano de 1903:

As causas da divisão da Igreja Presbiteriana são complexas e difíceis de se analisar em poucas linhas. No entanto, o grande problema subjacente era o da autonomia da Igreja nacional. A jovem Igreja nacional, criada em 1888, controlaria seu próprio destino, determinaria a sua própria estratégia, estabeleceria as suas próprias prioridades – ou tais coisas seriam determinadas em Nova York e Nashville, sedes respectivas do ‘*board*’ e do ‘comitê’, e pelos missionários por eles enviados? O Mackenzie (atual Universidade Mackenzie) tornou-se o centro da luta, porque simbolizava a estratégia educacional do ‘*board*’ de \nova York em contraste com o ponto de vista de Eduardo

Carlos Pereira e o grupo nacionalista. Estes visavam educação em termos de escolas paroquiais, para ‘crentes’, enquanto o ‘board’ queria escolas abertas ao público, que contribuíssem para o progresso do Brasil através da influência da cultura norteamericana cristã. O ‘board’ também pretendia que houvesse no Mackenzie um bom seminário teológico para o treinamento do pastorado brasileiro. Deveria a dedicação teológica estar em mãos de brasileiros ou de norte-americanos? Eis a importância do ‘Instituto Teológico’ que Pereira e seus adeptos fundaram em fins de 1892. As diferenças em estratégia foram complicadas pelo fato de os missionários americanos serem membros dos presbitérios onde exerciam influência, e ainda das missões, que tinham o poder financeiro nas mãos. No entanto as juntas missionárias ignoravam por vezes tanto o desejo dos brasileiros como o dos seus próprios missionários. Além disso entre Pereira, pastor da Primeira Igreja Presbiteriana, e Horácio Lane, presidente do Mackenzie e membro da igreja de Pereira, havia sérios problemas pessoais, ao ponto de Pereira ter lhe aplicado disciplina eclesiástica. (...) A questão maçônica só entrou em debate em dezembro de 1898 quando o *Estandarte* (jornal do grupo nacionalista) começou a atacar a maçonaria na Igreja, sendo que a antimaçonaria chegaria a se tornar questão de consciência do grupo de Pereira. A questão do ‘pode o crente se filiar à maçonaria?’, levantada em 1899 na Igreja de Pereira, foi levada ao presbitério de São Paulo e depois ao Sínodo (1900). O Sínodo decidiu que cada crente teria a liberdade de aderir ou não à maçonaria, e recomendou que não fosse feita propaganda a favor ou contra, em prejuízo do Evangelho. Insatisfeitos com essa decisão, Pereira e seu grupo prepararam uma ‘plataforma’ do seu programa. (...) A questão maçônica foi debatida nos dias 30 e 31, sendo que o Sínodo, após debates muito acalorados, manteve a

posição de 1900. Pereira e seus simpatizantes se retiraram.¹²⁰

No início do Sínodo Erasmo Braga e Seu pai foram nomeados secretário e moderador, respectivamente, demonstrando a importância da família Braga dentro da Igreja no raiar do século XX. Derrotados pela votação do dia 31 de julho, o grupo dos nacionalistas se retirou da Igreja Presbiteriana do Brasil, Fundando a Igreja Presbiteriana Independente. A nova vertente presbiteriana levava consigo cerca de um terço dos membros da Igreja Presbiteriana do Brasil, além de gerar desencontros acerca da teologia e dos métodos da prática religiosa a serem seguidos. O grupo Nacionalista ansiava por maior independência da matriz norte americana, de modo que a Igreja nacional pudesse crescer e se desenvolver liberta da sombra das amarras impostas pela matriz.

Em comunicado oficial posterior o Sínodo adotou um tom conciliador, incentivando seus membros não só a manter relações amigáveis com aqueles que haviam partido para juntar-se á Igreja Presbiteriana Independente, como também estabeleceu a posição de que não existia nenhum tipo de incompatibilidade entre a adesão à Maçonaria e o Evangelho, deste modo não haveria nenhum empecilho à filiação de presbiterianos à ordem, sendo esta uma questão de consciência e preferências pessoais, não concernentes à Igreja.¹²¹

É, portanto, essencial que se destaque a figura de Erasmo Braga naquela Igreja Presbiteriana, dividida, do início do século XIX. Criado em um lar Presbiterianos conservador (um retrato do presbiterianismo da época), Braga teve contato direto com

¹²⁰ REILY, Duncan A. História Documental do Protestantismo no Brasil. São Paulo; Aste, 2003. P. 166-177.

¹²¹ MATOS, Alderi S. Erasmo Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira: perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. p. 171.

teólogos e pregadores presbiterianos dos Estados Unidos e acesso a educação e letramento de qualidade inquestionáveis para o homem religioso da época. Posteriormente, Braga passou a apontar o problema da fragmentação, não apenas do presbiterianismo, mas do protestantismo brasileiro como um todo, como o empecilho principal ao sucesso da empresa protestante no Brasil. Braga associava o protestantismo ao sucesso do republicanismo e da democracia, acreditava que uma sociedade protestante estaria mais aberta à modernidade e ao desenvolvimento, como afirma inúmeras vezes em seus trabalhos. Neste sentido Braga trabalhou pela criação do Seminário Unido, um centro de formação para pastores de todas as denominações, que aprenderiam sobre a fé reformada, as escrituras e a teologia de maneira planejada, o que deveria aproximar, mais do que afastar as denominações. O Seminário foi extinto, logo após a morte de Braga em 1932.

Durante o decorrer do século XX nomes como o de Richard Schaul tentaram promover algumas mudanças no cenário presbiteriano brasileiro, buscando alguma aproximação com uma abordagem mais social da religião. Zwinglio Mota Dias, exilado do Brasil durante a Ditadura Militar de 64 desenvolveu uma série de estudos neste mesmo sentido, o de aproximação da Igreja com a verdadeira *Koinonia*. Para eles o engessamento das estruturas religiosas e o afastamento entre igreja e sociedade provocava o afastamento do ideal de *Koinonia* e a atitude pré-milenarista adotada pela Igreja representava um sério entrave à expansão da mesma.

No Brasil, de modo geral, a postura distanciada do campo político garantiu alguma unidade ao presbiterianismo, que embora dividido em duas igrejas, encontrava-se fechado em torno da questão política. Entretanto as questões relacionadas ao alcance da Igreja e às possibilidades de adaptação da ortodoxia e

da tradição à realidade aqui vivenciada impediram um maior crescimento da denominação. Apesar de ser, dentre as protestantes históricas, uma das maiores, não é possível afirmar que a Igreja Presbiteriana no Brasil, falemos de Igreja Presbiteriana do Brasil ou Igreja Presbiteriana Independente, seja uma igreja popular. Sua religiosidade é muito definida pela ortodoxia, e distanciada de relativizações e adaptações. Pode-se dizer que seja sim uma Igreja voltada ao letramento e ao desenvolvimento intelectual nas suas mais variadas espécies.

Diferentemente do pentecostalismo e do neopentecostalismo que crescem com visões fundamentalistas de mundo e discurso com maior apelo às camadas populares, a Igreja Presbiteriana se mantém, via de regra, fiel às suas raízes calvinistas e à ortodoxia, esta última que lhe trouxe não apenas a existência e bases fortes, mas também teólogos e estudiosos dispostos a aprender e a compreender a teologia e as questões da fé. Este mesmo academicismo (religioso) presbiteriano a manteve, em alguma medida, distante das massas em um sentido mais amplo.

Não é possível identificar no Presbiterianismo Brasileiro um projeto de “expansão a qualquer custo”, como observado nas denominações neopentecostais e pentecostais. É esse espírito de tradicionalismo que impediu a adesão irrestrita do presbiterianismo dos Estados Unidos ao discurso avivado do Segundo Grande Despertar e que no Brasil impede, propositalmente ou não, uma expansão popular da igreja. Há, sobretudo, nesta denominação uma forte valorização do letramento, do estudo da palavra e do conhecimento teológico, permeados daquela dose de conservadorismo herdado da matriz presbiteriana sulista norte americana, que representa em último caso o fio condutor do que é ser presbiteriano no Brasil, até os dias de hoje.

Referências

BASTIAN, Jean-Pierre. *Historia del protestantismo en America Latina*. Mexico: Casa Unida de Publicaciones, 1990.

BRAGA, Erasmo . *Pan-americanismo: Aspecto Religioso*. Nova York, Sociedade de Preparo Missionário Funcionando nos Estados Unidos e Canadá, 1916.

BONINO, José Míguez. *Rostos do Protestantismo Latino-Americano*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.

BURITY. Joanildo, A. Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n. 4, 2001.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. *Horizonte*. Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

DIAS, Zwinglio Mota. A larva e a borboleta: notas sobre as (im)possibilidades do protestantismo no interior da cultura brasileira. *Tempo e Presença*. Rio de Janeiro, ano 2, n. 06,p-12,2007.

HARRYS, Harriet. *Fundamentalism and Evangelicals*. Oxford: Clarendon Press. 1998.

MATOS, Alderi S. Erasmo Braga, o protestantismo e a sociedade brasileira: perspectivas sobre a missão da igreja. São Paulo: Cultura Cristã, 2008.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *O Celeste Porvir*. São Paulo: EDUSP, 2008.

_____. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

_____ ; VELASQUES Fº, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MONTEIRO, Pedro Meira. As raízes do Brasil no espelho de próspero. *Novos estud.* - CEBRAP no. 83 São Paulo Mar. 2009.

MORSE, Richard M.. *Formação histórica de São Paulo: de comunidade à metrópole*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.

_____. *O Espelho de Próspero; cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

PAIM, Antônio. *O Liberalismo Contemporâneo*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *Evolução Histórica do Liberalismo*. Belo Horizonte: Itatiaia 1987.

PECEQUILO, Cristina Soreanu. *Política externa dos Estados Unidos: continuidade ou mudança?* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

PIEDRA, Arturo. *Evangelização protestante na América Latina: Análise das razões que justificaram e promoveram a expansão protestante*. 2 v. São Leopoldo: Sinodal; Equador: CLAI, 2006.

REILY, Duncan A. *História Documental do Protestantismo no Brasil*. São Paulo; Aste, 2003. P. 166-177.

SANCHIS, Pierre. “O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões?”. In: Eduardo hoornaert (org). *História da Igreja na América Latina e do Caribe: o debate metodológico*, Petrópolis: Vozes, 1995, PP.96-131.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 11 ed. São Paulo: Pioneira. 1996.



**Sobre os organizadores
e autores**

SOBRE OS ORGANIZADORES

Anderson Pereira Portugal

Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo, Mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo e Doutor em Geografia e Desenvolvimento: Território Sociedade e Turismo pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Pós-Doutor em Geografia Cultural pela Universidade de Brasília. Trabalha com pesquisas em Geografia Cultural, Geografia do Sagrado e Geografia do Turismo. Também estuda temas como diversidade e direitos humanos; desenvolvimento com base local e comunidades. É professor Associado I do Curso de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Uberlândia, assim como do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal PPGEP/UFU. É Presidente do Instituto Ganga Zumba, Seção Minas Gerais desde 2015. Fundador da Sociedade Cultural Àse Tobi Babá Olorigbin (Ituiutaba, MG). Autor/organizador de diversos livros, capítulos de livros e artigos científicos publicados em congressos e periódicos acadêmicos. Homenageado duas vezes pela Câmara dos Vereadores de Uberlândia por seus esforços em favor da proteção da memória religiosa afro-brasileira no Triângulo Mineiro.

E-mail: portugal.andersonpereira@gmail.com.

Leonor Franco de Araújo

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (1983), especialização em História das Sociedades Agrárias, realizada na Universidade Federal de Goiás, e mestrado em História Social das Relações Políticas, pela UFES. Doutoranda do Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo, atuando principalmente nos seguintes temas: Espírito Santo, Comunidades Negras e Quilombolas, Escravidão, Racismo, Educação das Relações Étnico-raciais e Currículo. Pesquisadora no grupo de pesquisa Educação para as Relações Étnico-Raciais, Territorialidades e Inclusão, da Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades da Universidade Federal da Bahia. Coordenadora Geral de Educação para a Diversidade da SECAD/MEC de 2007 a 2010. Coordenadora Geral do programa Conexões de Saberes MEC/SECAD/UFES, de maio de 2006 a 2007 e Coordenadora Nacional do Programa Conexões de Saberes de 2008 a 2010. Gerente de Projetos e Coordenadora do Programa Brasil Quilombola da SEPPIR/PR de 2011 a 2012. Diretora do Museu Solar Monjardim UFES/IPHAN, de 1990 a 1993. Coordenadora do NEAB-UFES, 2005 a 2007. Vice-Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UFES), 2016 a 2018. E-mail: leonor.araujobq@gmail.com.

Moisés Abdon Coppe

Doutor em Ciências da Religião na Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Doutorado Sanduíche - PDSE na Fonds Ricoeur - Université de Paris - França. Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora - UFJF. Especialista em Estudos Wesleyanos pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP. Bacharel em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Metodista - FATEO (1997) e pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (Convalidação de créditos, 2005). Graduando no curso de Psicologia da FES/JF (8º. Período). Professor das disciplinas: Teologia e Cultura, Filosofia e Ciência Política ? EAD e Presencial. Professor do Programa de Formação de Professores da UAB/ CEAD/ UFJF. Professor de Pós-graduação em Gestão Educacional (Faculdade Metodista Granbery) e Pós Graduação em Comunicação e Marketing em Mídias Digitais (Faculdade Estácio Juiz de Fora). Escritor. Músico.

E-mail: macoppe@gmail.com

SOBRE OS AUTORES

Carlos Alberto Póvoa

Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (1998 - 1992), mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (1999- 2001), doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo - USP, (2003 - 2007) e Pós Doutor em Geografia Humana pelas Universidade de São Paulo - USP (2014- 2015) e Ben Gurion University of the Negev - BGU/ Israel (2015) . Autor do livro "A Territorialização dos Judeus na cidade de São Paulo", pela Editora Humanitas/FAPESP, 2010. Foi professor Substituto no Instituto de Geografia - Universidade Federal de Uberlândia - UFU - (2001 - 2003), e professor efetivo na Universidade Federal de Alagoas - IGDEMA - UFAL (2008 - 2010), posteriormente redistribuído para a Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM (03/2010). Contudo, atualmente é professor Associado na UFTM, - Departamento de Geografia - Curso de Licenciatura em Geografia. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Espaço e Cultura - LABEEC, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Israelita do Triângulo - NEPIT/ UFTM e Tutor do Grupo de Estudos Avançados Milton Santos - GEAMS/ UFTM, É também responsável pela coordenação do Curso de Geografia na Universidade Aberta da Terceira Idade - UATI/ UFTM. Professor pesquisador convidado do LABOPLAN - USP e na Ben Gurion University of the Negev, em Beer Sheva, Israel - Núcleo de pesquisa da População do Oriente Médio. Nestes locais atua nas temáticas de pesquisas e estudos- Imigração Judaica, Geografia da População Judaica. Porém, desenvolve trabalhos e pesquisas na Geografia Cultural: Étnico-Linguística e das

Religiões, bem como sobre as questões religiosas e culturais entre Judaísmo e Islamismo. Especialista em assuntos étnico e religiosos. no/do Oriente Médio e Norte da África.
E-mail: carlpvoa@gmail.com

Christian Dennys Monteiro de Oliveira

Pós-Doutor em Geografia Humana pela Universidade de Sevilha (Espanha - 2011); e, em Turismo Cultural, pela Universidade de São Paulo (Brasil - 2005). Doutor (1999) e Mestre (1993) em Geografia Humana (FFLCH-USP). Geógrafo (CREA-CE 42106) e Licenciado pela mesma Faculdade, atua como Professor Associado, no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, desde 2005, nos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado. Pesquisador nas temáticas em Geografia da Comunicação: Imaginário Geográfico, Representações do Patrimônio Religioso e Festividades em Santuários. Integra a Rede de pesquisas do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e é membro da Conference of Latin Americanist Geographers (CLAG). No Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos (LEGES) da UFC, desenvolve e orienta projetos em Educação Superior, Tecnologias em Artes para Formação Docente, Geografia Cultural e Espaços Simbólicos a partir da Religião, do Turismo e da Questão Patrimonial. É Editor-chefe da Revista eletrônica GEOSABERES e Coordenador do Grupo de Pesquisa COMPARE (Comunicação Patrimonial e Representações do Espaço), onde desenvolve a pesquisa referencial: "Espaço Simbólico do Patrimônio nas Festas-Capitais: Intolerância ou Pluralismo Religioso; (2017/2019), com financiamento do CNPq. E-mail: cdennys@gmail.com

Denise Barata

A pesquisadora é a favor da manutenção e da valorização do Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação e a favor do retorno à normalidade democrática no Brasil. Além disso, é graduada em História (Universidade Federal Fluminense, 1986), licenciada em Música (Unirio, 1984, incompleto), mestre em Educação (Universidade Federal Fluminense, 1992) e doutora em Semiótica da Música (PUC - SP, 2003). Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, UERJ, desde 1996, atua no Programa de Pós-Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana e nos cursos de licenciatura da Faculdade de Formação de Professores. Realizou seu estágio pós-doutoral como professora visitante na Hugh A. Glauser School of Music, Kent State University (2010/2011) e foi contemplada com bolsa Fulbright/Capes, atuando como professora visitante na Herb Alpert School of Music, UCLA (2015). Membro do PrInt - Capes, atuou como professora visitante do departamento de música da Universidade Eduardo Mondlane, em 2019. Bolsista do Programa de Incentivo à Produção Científica, Técnica e Artística ? PROCIÊNCIA, desde 2011, recebeu o prêmio Jovem Cientista do Estado pela Faperj (2012/2015). Autora do livro Samba e Partido Alto: Curimbas do Rio de Janeiro (Eduerj, 2012) , selecionado para a Feira de Frankfurt, 2014. Coordena o GR Pesquisa/CNPq Laboratório de Oralidade e Memória Africana e da Diáspora. Sua área de interesse envolve: Musicologia Histórica, Tradições Culturais Centro-Africanas no Rio de Janeiro e Produção Social do Conhecimento e da Memória. Clarinetista e cantora, atuou também, como diretora artística-musical de espetáculos de sambistas cariocas.

E-mail: denisebarata@zoho.com

Djailson Ricardo Malheiro

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Ceará - UFC, Mestre em Geografia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Geografia, especialista em Geografia e Meio Ambiente, Língua Portuguesa e Arte-Educação pela Universidade Regional do Cariri – URCA. Atualmente é professor Assistente II da Faculdade de Medicina de Juazeiro do Norte - Estácio/FMJ e professor efetivo da rede municipal de Juazeiro do Norte atuando no setor Pedagógico da Secretaria de Educação. Membro do Laboratório de Estudos Geoeducacionais e espaços simbólicos (LEGES) – UFC e do Grupo de Estudos Espaço e Subjetividade (URCA - CNPQ). Coordena os Projetos de Extensão: Laboratório de Tanatologia: perdas e lutos – ênfase em lutos maternos e o Núcleo de apoio a afetados em situações extremas – NASE; ECOMED: ambiente e saúde com consciência e Projeto de Pesquisa: A cura pela fé: as benzedeadas do Cariri (ESTÁCIO/FMJ). Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em Geografia Humana (Geografia da Saúde), Saúde Ambiental, Língua Portuguesa e Psicanálise.
E-mail: djailsonricardo@gmail.com

Eduardo David de Oliveira

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1997), especialista em Culturas Africanas e relações inter-étnicas da educação brasileira pela Unibem (1998), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2001) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2005). , atuando principalmente nos seguintes temas: ética, filosofia latino-americana, filosofia contemporânea, antropologia social, educação e movimentos sociais populares, cosmovisão africana, filosofia afrodescendente, estudos afro-brasileiros, história e cultura africana e afro-brasileira, literatura

africana e ancestralidade, desenvolvendo ainda assessoria junto aos movimentos sociais populares, na área de negritude, educação popular e economia solidária. Suas principais publicações são: *Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente* (2003); *Ética e Movimentos Sociais Populares: práxis, subjetividade e libertação* (2006); *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira* (2007) ; *Ancestralidade na Encruzilhada* (2007), publicadas pela Gráfica e Editora Popular de Curitiba, e *XIRÊ: a oferenda lírica: um livro de mito-poema* (2016) pela Editora Oguns Toques Negros. É pesquisador do Grupo de Pesquisa RedPect-UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades e do Grupo Griô: Cultura Popular e Diáspora Africana. Sócio-fundador do IPAD- Insituto de pesquisa da afrodescendência e sócio-fundador do IFIL - Insituto de Filosofia da Libertação e atualmente coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do Doutorado Multi-institucional, Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento.

Ícaro Uriel Brito França

Mestrando em Educação (UFTM); pós graduado (lato sensu) em Docência no Ensino Médio, Técnico e Superior (UNIASSELVI/ Instituto Passo Um); Pós graduado (lato sensu) em Ciência das Religiões (Instituto Passo Um); graduado em Bacharelado em Direito pela Faculdade de Talentos Humanos (FACTHUS); graduado em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM); graduando em Pedagogia (Faculdade Futura); Área de atuação Servidor Público do Estado de Minas Gerais (Agente Socioeducativo); Integrante e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Israelita do Triângulo (NEPIT); Integrante do Grupo de Estudos Judaicos Modê Ani; Integrante do Instituto Nefesh (em prol da Educação e Valores Humanos); Integrante do Grupo de Estudos Núcleo de Estudos e Pesquisas em Corporeidade e Pedagogia do Movimento (NUCORPO/UFTM), experiência como Docente em curso preparatório; Curso complementar de História Judaica; conhecimento em Língua Inglesa; experiência no setor de Contas a Pagar/Contas a Receber Internacional (Tesouraria Internacional) em empresa Multinacional (experiência de um ano comprovada em carteira); Experiência em Informática conhecimentos em Word, Excel Avançado, Internet, Power Point, Internet; Produção de tese (monografia) na área de Ciências Políticas (título - Direito e Utopia: uma questão de justiça) e História (Codex Theodosianus: análises sobre retaliações jurídicas ao status de cidadania dos judeus do Império Romano e sua relevância na formação do pensamento antisemita).

Júlia Junqueira

Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui graduação em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (2010) e é Mestra em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem experiência na área de História da América, com ênfase em História da Religião
Contato: E-mail: juliamjunquera@gmail.com

Leonardo Sebastião Delfino de Souza

Graduado em Direito pelo Fundação Educacional de Ituiutaba - FEIT à época unidade associada à Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG (abril de 2013), especialista em Direito Civil pela Universidade Anhanguera - Uniderp (novembro de 2014), especialista em Direito de Família e Sucessões pela Universidade Anhanguera - Uniderp (agosto de 2018), especialista em Direito da Criança, Juventude e idoso pela Universidade Cândido Mendes (junho de 2019), especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Universidade Única de Ipatinga (janeiro de 2020) e especialização em andamento em Direito Processual Civil pela Universidade Única de Ipatinga (iniciada em novembro de 2019). Mestrando em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia - Campus Pontal (Iniciada em fevereiro de 2019 e em andamento). Professor da Universidade do Estado de Minas Gerais - UEMG, campus de Ituiutaba da disciplina de Direito Civil no ano de 2019.
E-mail: leonardodelfino@live.com

Lucas Fernandes de Pinho

Especialista em História do Brasil e Graduado em História pela Universidade Regional do Cariri (URCA). Professor da Secretaria municipal de Farias Brito, Ceará.

E-mail: lucas_261194@hotmail.com

Luiz Fernando Martins da Silva

Atualmente é advogado, professor de direito (licenciado), e pesquisador autônomo. Está licenciado do Curso de Doutorado em Ciências Políticas e Relações Internacionais no IUPERJ (licenciado), Tem experiência na área de Direito, com ênfase em Direito Constitucional e Trabalho, atuando principalmente nos seguintes temas: Ação Afirmativa para Afro-descendentes - negros, Direito Trabalhista e discriminação racial e religiosa.

Mara Bontempo Reis

Mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Graduanda em Ciência da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora. Especialização em Educação de Jovens e Adultos - PROEJA pelo IF Sudeste de Minas Campus Rio Pomba (2011). Graduada em Educação Física (Licenciatura) pela Faculdade Metodista Granbery de Juiz de Fora (2008).

E-mail: marabomtempo@yahoo.com.br.

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões

Professora Adjunta no Departamento de Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Professora Permanente do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da

Universidade Federal de Juiz de Fora. Doutora (2010) e Mestre (2005) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Bacharel e Licenciada em História (2002) pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Pós-doutorado em Ciência da Religião concluído em 2015 pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Possui experiência em pesquisa na área de Ciência da Religião, com ênfase em Diálogo Interreligioso, atuando principalmente nos seguintes temas: prática missionária em áreas indígenas, identidade e mediações culturais. Desenvolve também pesquisas sobre identidade religiosa em comunidades muçulmanas. Líder do Grupo de Pesquisa Religiões e Religiosidades Ameríndias.

Marília Cristina de Almeida da Silveira

Possui graduação em Estudos Sociais pelo Fundação Educacional de Ituiutaba (1987), licenciatura e bacharelado em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de Ciências Humanas do Pontal, e Mestranda em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia - Campus Ponta.. Tem experiência na área de Educação, com ênfase em Ensino-Aprendizagem.

E-mail:mariliacristina06@hotmail.com.

Maurício Antônio de Araújo Gomes

Possui graduação em Teologia pela Universidade Metodista de São Paulo (2004). Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Promoveu uma oficina sobre Pastoral , na semana de Estudos Teológicos da UMESP em 23 de setembro de 2003. Apresentação do trabalho científico "Os geradores de conflitos na sociedade Israelita revelada pelos Salmos do

primeiro bloco (salmos 1-41) no 7º Congresso de Produção Científica e no 6º Seminário de Extensão da Universidade Metodista de São Paulo, realizado nos dias 19,20,21 de maio de 2004. Licenciado em História pelo Centro Universitário de Jales - São Paulo. pós-graduado em Psicopedagogia pelo Instituto Superior Tupy. Mestrado em Ciência da Religião - UFJF (Universidade Federal de Juiz de Fora).

Mayra Ferreira Barreto

Mestranda do Profhistória pela Universidade Federal de Sergipe (2018). Possui Especialização em Educação Especial com ênfase em Atendimento Especializado pela Universidade Cândido Mendes (2019).Especialização em Ensino de História: Novas Abordagens pela Faculdade São Luís de França (2015). Graduação em História pela Universidade Federal de Sergipe (2014) e Graduação em Pedagogia pela Faculdade de Ciências de Wenceslau Braz (2018). Atuou como tutora do curso de Licenciatura em História, modalidade EAD, da Universidade Federal de Sergipe (CESAD/UFS). E Integrante do Grupo de Pesquisa Culturas, Identidades e Religiosidades (GPCIR-DHI/UFS).

Miria Cachoeira (Miria A. Silva)

Mestranda em Estudos Étnicos e Africanos, pelo Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA). Bacharela em Comunicação Social – Jornalismo pela Faculdade de Comunicação (Facom–UFBA). Bolsista na modalidade Mestrado Acadêmico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).
E-mail: mavessilva@gmail.com.

Paulo Cezar Mendes

Possui graduação em Geografia (1997), mestrado em Geografia (2001) e doutorado em Geografia (2008) pela Universidade Federal de Uberlândia. Atualmente é professor Associado I, editor da Revista Caminhos de Geografia, ministra aulas nos cursos de graduação e pós-graduação do Instituto de Geografia da UFU. Tem experiência na área de Geografia Física, atuando principalmente nos seguintes temas: Climatologia, Biogeografia e Geografia da Saúde.

E-mail: pcmendes@ig.ufu.br

Rogério Ferreira do Nascimento

Doutor (2009) e Mestre (2001) em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Tem graduação em História pela mesma Universidade (1990) . Atualmente é professor da Rede Municipal de Ensino de Juiz de Fora. Tem experiência na área de História, Sociologia, Teologia e Educação. Atua principalmente nos seguintes temas: História do Cristianismo, Teologia protestante, Cidadania, Ética, Gestão Escolar e História da educação.

Ulysses Rocha Filho

Possui Graduação e Bacharelado em Letras -Habilitação Português, pela Universidade Federal de Goiás (1993), Mestrado (1998) e Doutorado (2013) em Letras e Linguística - área de concentração: Estudos Literários, pela Universidade Federal de Goiás/Faculdade de Letras. Atualmente, é Professor Adjunto da Universidade Federal de Goiás - Regional Catalão. na UAELL, Exerceu as funções de Coordenador de Gestão de Processos Educacionais do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência - PIBID/CAPES - da UFG/RC (2016/2018) e Membro da Academia Catalana de Letras (ACL - Catalão/Go) desde de junho de 2017. Pertence ao Corpo Docente do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu - Mestrado e Doutorado em Estudos da Linguagem (PMEL) da UFG/UAELL. Tem experiência acadêmica na área de Literatura e Ensino (Estágio), com ênfase em Literatura Brasileira e Portuguesa, atuando nos seguintes temas: Estudos Culturais, ficção contemporânea, literatura/educação, autobiografia ficcional e literatura goiana. Publicou livro acadêmico ("Travessias literárias olhares sobre cultura e identidade"), Antologias literárias ("Causos e Memórias da Terceira Idade de Catalão - GO"; POEMAS e CONTOS - ANTOLOGIA 2015 do Concurso Nacional Flor do Ipê;) e as obras de ficção "Fios Desencapados", "Contos Desbotados", "Deslindamentos - Memórias de um Garatuja Solitário" e "Meu Pai-avô" - além de "Destelhamentos" e "Contos & Conta-gotas" (ebooks)

Wallisson dos Santos Torquato

Graduando em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia(2016). E-mail: wallisson.alagoas@gmail.com

