

Anderson Pereira Portuguez  
Leronor Franco de Araújo  
(organização)

**ESPAÇO, CULTURA E MEMÓRIA NA  
RELIGIOSIDADE POPULAR  
BRASILEIRA**





Anderson Pereira Portuguez  
Leonor Franco de Araújo  
(organizadores)

**ESPAÇO, CULTURA E MEMÓRIA NA  
RELIGIOSIDADE POPULAR  
BRASILEIRA**

Ituiutaba, MG

2023



© Anderson Pereira Portugal, Leonor Franco de Araújo (organizadores).  
2023.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Capa: Anderson Pereira Portugal. Desenho digital inspirado em foto de pedras empilhadas disponível em: Vibe Mundial FM/Bruna Santos - <https://vibemundialfm.com.br/pedras-zen/>.

Diagramação: Colignon Junio Freitas.

### **Conselho Editorial – Coleção Religião:**

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

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

*Pareceristas brasileiros*

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Profa. Alessandro Gomes

Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon

Coppe

*Pareceristas internacionais*

Dr. José Carpio Martin - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue -

Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez -

Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -

Benin

Data de lançamento do livro: 21/07/2023

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

### **Editora Barlavento**

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563

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

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854,

Ituiutaba, MG.

[barlavento.editora@gmail.com](mailto:barlavento.editora@gmail.com)

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

Espaço, cultura e memória na religiosidade popular brasileira [livro eletrônico] / organização Anderson Pereira Portuguesez , Leonor Franco de Araújo. -- 1. ed. -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2023.

PDF

Vários autores.

Vários colaboradores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87563-46-6

DOI 10.54400/978-65-87563-46-6

1. Cultura popular
2. Espaços sagrados
3. Festas religiosas - Brasil
4. Memórias
5. Religião - Aspectos socioculturais
6. Religiosidade I. Portuguesez, Anderson Pereira.  
II. Araújo, Leonor Franco de.

23-165831

CDD-306.6

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Religiosidade : Antropologia : Sociologia da religião 306.6  
Aline Grazielle Benitez - Bibliotecária - CRB-  
1/3129

## AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



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



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



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



**EDITORA BARLAVENTO**



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

## REALIZAÇÃO



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

## SUMÁRIO

Magia Hoodoo: das tradições afro-norteamericanas às redes sociais no Brasil Colignon Junio Freitas e Anderson Pereira Portuguez .....	9
Festa em louvor ao Divino Espírito Santo: manifestações de cultura e religiosidade popular no interior de Goiás Paula Márcia Lázaro da Silva e Maria Helena de Paula .....	24
O sagrado, o profano e temporalidades: a festa do Bom Jesus dos Navegantes em Penedo-AL segundo apontamentos de frequentadores locais Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos, Fabiana de Oliveira Lima e Lays Regina Coutinho de Oliveira .....	41
Música de Rezo, Santo Daime e saberes híbridos Rossana Britto .....	74
As facções criminosas de Rio Branco: as religiões evangélicas como forma de saída do mundo do crime Huendson Vitorino da Silva e Francisco Pinheiro de Assis .....	94
Clara Nunes e as religiões de matrizes africanas: uma análise do álbum “As forças da natureza” Monique Francielle Castilho Vargas .....	115

Brasilidade em Israel Carlos Alberto Póvoa, Debora Chaimovitch-Yehoshafat e Adriana Russi .....	139
O turismo religioso ao Santuário Sincrético e Ecológico de Iemanjá na cidade de Cidreira – RS Blue Mariro .....	174
Um estudo sobre o alimento tradicional e as manifestações culturais da religiosidade popular no samba de aboio do povoado Aguada-Carmópolis/SE Luana Almeida de Jesus .....	188
Religiosidade: crença e fé dos seringueiros acreanos Arieli Santos de Souza .....	208
A geografia da mão: a Quiromancia e a Quirologia apontando os caminhos e direções do ser Giovanni de Farias Seabra .....	220
Quimbanda brasileira: a gargalhada que ecoa na noite escura Colignon Junio Freitas, Alisson José de Lima e Anderson Pereira Portugal .....	240
Sobre as autoras, os autores e equipe de organização .....	275

# MAGIA HOODOO: DAS TRADIÇÕES AFRO-NORTEAMERICANAS ÀS REDES SOCIAIS NO BRASIL

*Colignon Junio Freitas  
Anderson Pereira Portugal*

## **Introdução**

Este estudo faz parte do Projeto de pesquisa intitulado “*Representações espaciais e sociais da fé e da religiosidade popular na mesorregião geográfica Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, MG*”, registrado na Pró-reitora de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia sob o código *DIRPE/PSFE N° 0141/2019*. A pesquisa é empreendida pelos pesquisadores do Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Cultura, Descolonialidade e Território (CNPq/UFU).

Com a diáspora africana, diversas práticas religiosas e mágicas de várias etnias negras chegaram ao continente americano, onde passaram a ser praticadas na clandestinidade, pois a imposição da fé cristã impedia a prática livre de outras matrizes religiosas na maior parte dos países colonizados pelos europeus a partir do século XVI (PARADISO, 2012).

Nas sombras das sociedades europeizadas que se formavam nas Américas do Norte e Latina, oprimidos pelos colonizadores, africanos, africanas e seus descendentes mantiveram vivas suas tradições religiosas como forma de resistência e como expressão de vínculos com suas culturas ancestrais. As tradições indígenas e europeias passaram a fazer parte da vida dos escravizados, e isso gerou uma série de práticas

sincréticas, que aos poucos foram dando identidade a novos formatos de religiões afro-norte-americanas, afro-cubanas, afro-haitianas, afro-brasileiras e outras. Foi neste contexto de incorporação de traços culturais, sobretudo cristãos (protestantismo e catolicismo), que a comunidade negra do sul dos Estados Unidos, sobretudo em New Orleans (Estado da Luisiana), formatou um sistema de práticas mágicas baseado em conhecimentos ancestrais africanos, como forma de resistir aos horrores da escravidão, ao racismo, à pobreza e ao abandono social (MORGHANA, 2021).

Podemos conceituar o *Hoodoo*<sup>1</sup> norte-americano como um complexo sistema de práticas mágicas de origem afro-americana, que surgiu nos Estados Unidos em meados do século XIX e que vem se espalhando no Brasil, sobretudo após sua popularização pela internet na década de 1990. Segundo Morghana (2021), o termo *Hoodoo* foi registrado pela primeira vez em documentos datados de 1875 e, em si, não se referia (e ainda hoje não se refere) a uma religião, mas sim a um sistema mágico praticado por pessoas diversas (brancas, negras, ricas, pobres, etc.) que professam diferentes religiões e que se valem dos conhecimentos do *Hoodoo* para terem prosperidade, saúde, vida longa, sorte no jogo, paz no lar, crescimento na carreira, vantagens em competições diversas, atacar inimigos e se defender de inimigos, entre outros fins.

---

<sup>1</sup> Os termos *Voodoo* e *Hoodoo* partem da mesma origem etimológica: o vocábulo *Vodun*, da língua ayezo, do povo Fon-Ewe (África Ocidental). Porém, não significam a mesma coisa. Enquanto o *Hoodoo* é uma prática mágica típica do sul dos Estados Unidos, o *Voodoo* é uma religião propriamente dita, muito praticada no Haiti, e que sintetiza uma série de ritos tribais do povo Dahomé (Benin) [PARADISO, 2012].

Ainda de acordo com Morghana (2021), as práticas do *Hoodoo* não se pautam na concepção de bem e mal, ou certo errado das religiões majoritárias praticadas no mundo ocidental. Neste sentido, um magista do *Hoodoo* utiliza dos conhecimentos ancestrais para cuidar de si e das pessoas que ama, além de atender eventualmente a pessoas que necessitam, podendo até se tornarem *Rootworks*, ou seja, mestres em magia *Hoodoo* de cura, ou ainda *Conjures*, mestres em magias diversas (amor, atratividade, ataque energético, defesa espiritual, e outros).

Da Luisiana e de outros recantos do sul dos Estados Unidos da América, onde há ainda hoje forte tradição desta prática mágica, o *Hoodoo* espalhou-se para diversos países do mundo, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, quando o poder de influência cultural dos Estados Unidos se ampliou significativamente. No Brasil, o *Hoodoo* também começou a se popularizar na segunda metade do século XX. Mas foi após o advento da internet que a magia afro-norte-americana se tornou mais conhecido, tendo se difundido para todo o território brasileiro.

Convém ainda esclarecer que o *Hoodoo* não possui templos, pois é uma prática individual de magia e não uma religião. É realizado geralmente em espaços domésticos, muitas vezes longe dos olhos de não-praticantes, por pessoas que aprenderam a realizar os rituais e feitiços com *Conjures* mais experientes. No Brasil, onde já existia uma forte tradição do que podemos chamar de magia popular (benzimentos, simpatias, garrafadas, defumações etc.), o *Hoodoo* encontrou espaço para se firmar como uma prática bastante acessível, barata e que não gera amarras entre o praticante e ordens secretas, ou grupos de trabalho. De fato, todo o “trabalho” é realizado de forma discreta, solitária e silenciosa.

O objetivo deste estudo foi analisar o *Hoodoo* como prática mágica e como expressão de uma religiosidade pessoal expandida<sup>2</sup>, buscando evidenciar seus aspectos históricos, seus princípios ritualísticos e seus propósitos para as comunidades praticantes, sobretudo as negras.

Para realização deste estudo, fizemos revisão de literatura, análise documental em meio digital, participamos de grupos de discussão em redes sociais e, por fim, realizamos uma imersão de 4 meses em um grupo de praticantes em formação. Esta imersão se deu no ano de 2021, quando a pandemia da covid-19 ainda impedia o contato não essencial entre as pessoas no Brasil. Portanto, participamos do ciclo de formação de uma turma de praticantes por meio digital, desde o módulo básico, passando pelos módulos intermediário, avançado e pós-avançado.

Durante a vivência que tivemos no grupo de formação, pudemos dialogar com os praticantes sobre suas motivações, debater temas relacionados à visão deles sobre a magia e o *Hoodoo* e entrevistar alguns *Conjures* sobre o crescimento desta prática no Brasil, sobretudo durante a pandemia de covid-19.

Caracterização do Hoodoo como prática mágica e sua abordagem no meio acadêmico

---

<sup>2</sup> O *Hoodoo* não é uma religião, mas pode ser considerado uma extensão da religiosidade que a pessoa já possui, pois permite a evocação de energias, deuses, deusas, santos, anjos e demônios, a depender do credo de cada praticante. Como nasceu em um ambiente muito marcado pelo protestantismo negro norte-americano, a utilização da Bíblia, por exemplo, é muito comum em rituais do Hoodoo.

Existem poucos trabalhos de cunho científico realizados sobre o *Hoodoo* no Brasil. Não é um tema de grande interesse entre os pesquisadores brasileiros, mas ultimamente alguns *Conjures* têm se disposto a produzir material de leitura (fontes documentais) que nos ajudam a entender um pouco mais sobre esta tradição. As Ciências Humanas se dedicaram pouco ao tema e são raros os artigos científicos existentes sobre o assunto. Há, porém, alguns trabalhos em língua inglesa que retratam alguns aspectos do *Hoodoo*.

Uma breve busca em bancos de teses, dissertações e Trabalhos de Conclusão de Curso de algumas das mais importantes universidades brasileiras mostram o quanto o tema é desconhecido e eventualmente abordado de maneira confusa, mesclado a outras formas de práticas mágicas, como a bruxaria natural (neopaganismo), o *Voodoo*, o curandeirismo, o xamanismo, entre outras.

Paradiso (2012) realizou um dos poucos estudos sobre o *Hoodoo*, publicado na Revista Brasileira de História das Religiões. Neste artigo, a exemplo do que ocorre na maior parte dos livros sobre o tema, o *Hoodoo* aparece associado ao *Voodoo*. Porém, em apostilas de cursos de formação encontradas na internet, foi possível ver que o *Hoodoo* vem se difundindo bastante nas redes sociais, onde os potenciais interessados são convidados a ingressarem em grupos de estudo em turmas de formação, inclusive fornecendo certificados que habilitam os mais capacitados a atuarem como terapeutas holísticos<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Neste caso, os *Rootworks* podem ser bastante solicitados no tratamento diversas doenças e distúrbios emocionais, associando a terapia holística ao tratamento médico formal.

Uma formação completa para a atuação de um *Conjure*, desde os conceitos básicos até os níveis avançados, custa em média R\$700,00 (setecentos reais). Este valor não é irrelevante, mas tampouco pode ser considerado proibitivo, até porque podem ser pagos em diversas parcelas mensais. Desta maneira, muitos brasileiros tiveram acesso aos cursos desde a abertura das primeiras turmas virtuais já na década de 2010. As figuras 1 e 2 mostram, dois exemplos de cursos que foram divulgados nas redes sociais brasileiras para a formação de novos praticantes durante o período pandêmico (2021).

Figuras 1 e 2: Propagandas virtuais de cursos de formação Hoodoo em redes sociais brasileiras.



Fonte: <https://hotmart.com/...>



Fonte: <https://hotmart.com/...>

Tais documentos contêm, via de regra, a descrição dos ingredientes (*cúrios*), das ervas e seus poderes mágico-terapêuticos, dos processos magísticos, receitas de feitiços diversos, rezas, evocações/invocações de forças sobrenaturais e outros assuntos. Não trazem, porém, dados históricos referenciados, discussões filosóficas e bases teológicas de nenhuma ordem. São *grimórios*, livros de registros de feitiçaria natural sem muitas explicações teóricas.

Também não fica claro em diversas publicações, o que de fato é o *Hoodoo* e o que seria outros ramos da magia. O fato é que onde faltam fontes claras e dedicadas ao tema, abre-se espaço para uma grande quantidade de textos que abordam a magia de maneira genérica.

Morghana (2021) realizou um trabalho de compilação de dados sobre a tradicional magia *Hoodoo* norte-americana, tendo

inclusive traduzido alguns feitiços do inglês para o português. Para esta autora, é necessário manter a originalidade do *Hoodoo*, não realizando adaptações de *cúrios* e ritos para a realidade cultural brasileira. Segundo a autora, quanto mais fiel à tradição, maior o poder do feitiço, pois assim se garante acesso à egrégora do *Hoodoo* e de suas práticas mais comprovadamente eficientes. As figuras 3 e 4 mostram exemplos de ingredientes tradicionais do magismo *Hoodoo*. Nelas, vê-se alguns exemplos de óleos de unção e um exemplo clássico de pó usado em rituais de prosperidade.

**Figura 3:** Óleos de unção indispensáveis às práticas tradicionais do *Hoodoo*.



Fonte: [https://www.brasilconjure.com/...](https://www.brasilconjure.com/)

**Figura 4:** Exemplo de pó mágico do *Hoodoo* tradicional.



Fonte: [https://www.casadehoodoo.com/...](https://www.casadehoodoo.com/)

Na literatura consultada, assim como nas fontes documentais virtuais, há nitidamente um debate sobre a autenticidade das magias, pois o abrasileiramento de alguns rituais acaba por desqualificá-los como válidos por diversos praticantes. Outros *Conjures*, porém, defendem a ideia de que alguns ingredientes das magias não são facilmente encontrados no Brasil, o que os obriga a realizar adaptações nas receitas, para que possam realizar os feitiços.

Outro debate que identificamos na literatura, refere-se aos dilemas morais do ocidente cristão frente às práticas amorais do *Hoodoo*. Via de regra, um *Conjure* não segue necessariamente as réguas morais da sociedade majoritariamente cristã, o que lhe dá liberdade para agir e mudar o livre-arbítrio de terceiros para obter vantagens amorosas, financeiras, sexuais, profissionais etc. Quando há justificativa (confirmada por oráculo), um *Conjure* pode atacar energeticamente um oponente sem peso na consciência, o que afirma liberá-los das consequências cármicas por este ato, pois, em tese, foram atacados primeiro. Pode se defender como quiserem e como souberem dentro dos limites da magia<sup>4</sup>.

A ausência de réguas morais que definem rigidamente bem e mal, certo e errado, justo e injusto, faz com que o *Hoodoo* atraia uma grande quantidade de pessoas que desejam se proteger da crueldade do mundo, usando as tradições dos antigos escravizados, que também faziam isso para se livrarem das maldades de seus senhores.

---

<sup>4</sup> Magia se combate com magia, segundo a lei do *Hoodoo*. Mede-se as forças energéticas nas sombras dos feitiços e, assim, não se transgrede as leis de cunho jurídico.

Neste trabalho não faremos julgamento de valor sobre as questões morais em si, pois não nos cabe realizar tal ponderação. Porém, desejamos registrar que existe grande debate entre os praticantes sobre os limites dos ataques energéticos, pois creem que um bom *Conjure* pode até atacar um adversário se houver justa causa para isso. Afirmam ainda que cabe ao *Conjure* trabalhar em primeiro lugar pelo seu próprio bem-estar e das pessoas que o procuram ou o cercam. As figuras 5 e 6 mostram dois exemplos de feitiços que utilizam referências cristãs e até mesmo a leitura de Salmos bíblicos em sua ritualística.

*Figuras 5 e 6: Exemplos de feitiços para proteção espiritual*



Fonte: Cedido por Conjure Morghana (Rio de Janeiro, 2022).

O crescimento do *Hoodoo* para diversos ambientes da “sociedade branca” fez com que os dilemas cristãos entrassem com mais força nos meios de formação de novos praticantes e a questão moral passou gradativamente a permear a pauta das discussões. No curso que fizemos como observador externo, por exemplo, foram ensinados vários feitiços para “desarmar” ou enfraquecer os inimigos, mas não para atacá-los.

Por fim, convém citar mais um dilema que identificamos na literatura, que se refere à mercantilização dos conhecimentos *Hoodoo*. Tradicionalmente esta prática magística é ensinada de uma pessoa para outra, na forma de uma relação íntima e sigilosa estabelecida entre um aprendiz e um mestre. A internet, entretanto, abriu a possibilidade de formação de turmas de dezenas de alunos com professores, sobretudo durante a pandemia de covid-19, quando os cursos online e *lives* se tornaram muito acessíveis e populares.

A figura 7, que segue, mostra o armazenamento de *cúrios* de um *Conjure* brasileiro. Muitos dos ingredientes são importados, mas outros muitos são vendidos no mercado brasileiro, sobretudo por meio do comércio virtual (*e-commerce*). Os altares domésticos<sup>5</sup> onde os ritos são realizados (figura 8) não são montados somente com ingredientes colhidos na natureza. Muitos dos elementos que formatam os altares são vendidos em lojas especializadas, o que tem tornado o segmento de mercado do *Hoodoo* uma atividade bastante lucrativa.

---

<sup>5</sup> Os altares domésticos costumam ser bastante sincréticos. Agregam elementos do cristianismo popular, do catolicismo oficial, do protestantismo, das matrizes africanas e em alguns casos, até algumas tradições indígenas. Podem agregar imagens e quadros de diferentes deuses, deusas, santos e até demônios de diversas religiões. São montados de acordo com as necessidades e vinculações de fé de cada praticante.

Figura 7: Armazenamento de cúrios em residência de Conjure. Figura 8: Altar doméstico.



Fonte: Acervo da pesquisa (Minas Gerais, 2022).

Além de realizarem cursos com *Conjures* brasileiros, muitas *lives* e cursos de especialização ofertados por *Conjures* norte-americanos chegaram ao Brasil e isso popularizou bastante a prática do *Hoodoo*. Portanto, a tradição se viu mais uma vez em cheque, pois o que era íntimo, transmitido nas sombras da sociedade, agora via-se escancarado nas redes sociais, inclusive com publicação de fotografias de feitiços e livres com realização ritos ao vivo. Para praticantes mais antigos, ou de postura mais reservada, tais “modernidades” banalizam o *Hoodoo* muito mais do que se imagina e isso enfraquece a conexão com as egrégoras de poder.

## Conclusão

Concluimos que o *Hoodoo* vem de fato crescendo no Brasil nos últimos anos, sobretudo em função de seu caráter de “prática solitária”, o que dispensa a existência de templos e grandes estruturas religiosas. Observamos ainda que as redes sociais têm de fato contribuído para a expansão da prática do *Hoodoo*, sobretudo pelo fato de haver atualmente no Brasil uma série de cursos de formação registrados e aptos à emissão de certificados válidos para a prática de “tratamentos holísticos”. Constatamos ainda que o *Hoodoo* tem se tornado fonte de renda e sobrevivência para muitos magistas, pois estes formam clientelas para as quais oferecem serviços mágicos.

Concluimos, por fim, que o *Hoodoo* não apregoa a existência dos tradicionais dualismos da moral e da ética religiosa da maior parte das religiões ocidentais. Em geral, os feitiços realizados se destinam à saúde, limpeza espiritual, abertura de caminhos, atração de sorte, apaziguamento de conflitos e outros. Porém, caso haja evidências de que uma pessoa fora atacada por feitiços, ela pode (se autorizado por oráculo) revidar, devolver ou contra-atacar com um feitiço mais poderoso. Portanto, as maldições não são lançadas à esmo, precisam ser justificadas, para que não haja cobranças cármicas.

## Referências

CRUDUP, Arthur Big Boy. *Hoodoo Lady Blues*. (Em CRUDUP, Arthur Big Boy. Rock Me Mama. When The Sun Goes Down Series. Gravadora: SONY, Selo: RCA BLUEBIRD/BMG HERITAGE, 2003. 1 compact disc. 3min. 01s.

HYATT, H. M. *Hoodoo-Conjuration-Witchcraft--Rootwork*. 5 vols. Hannibal: Western publishing, 1970 [1980]

MORGHANA, Conjure. *Hoodoo: módulo básico*. Rio de janeiro: da autora, 2021, mímeo.

MORGHANA, Conjure. *Hoodoo: módulo intermediário*. Rio de janeiro: da autora, 2021, mímeo.

MORGHANA, Conjure. *Hoodoo: módulo avançado*. Rio de janeiro: da autora, 2021, mímeo.

MORGHANA, Conjure. *Hoodoo: módulo extremo*. Rio de janeiro: da autora, 2021, mímeo.

PARADISO, Silvio R. Relações de poder e alteridade no Hoodoo e Voodoo da diáspora. Práticas religiosas afro-americanas em *The Skeleton Key* (2005). Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 13, Maio 2012, p. 285-299. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao /index.html>. Acessado em 25 de ago. 2022.

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

RAINEY, Ma. *Louisiana Hoo Doo Blues*. Paramount, 1925. 12290-A, 45 rotações, 2 min 23s.

TURNER, Ike & Tina. *Mojo Queen* (Em TURNER, Ike & Tina.  
It's Gonna Work out Fine. 1963. 2min 13s).

# **FESTA EM LOUVOR AO DIVINO ESPÍRITO SANTO: MANIFESTAÇÕES DE CULTURA E RELIGIOSIDADE POPULAR NO INTERIOR DE GOIÁS**

*Paula Márcia Lázaro da Silva  
Maria Helena de Paula*

## **Introdução**

Dizemos, em sentido geral, que cultura são os diversos saberes, de caráter popular, científico, religioso, entre outros, que pessoas de uma determinada comunidade possuem. Esses conhecimentos permanecem no tempo, por meio da língua. Nas palavras de Paula (2007), cultura

é o conjunto de práticas sociais, situadas historicamente, que se referem a uma sociedade e que a fazem diferente de outra. Baseia-se na construção social de sentidos a ações, crenças, hábitos, objetos que passam a simbolizar aspectos da vivência humana em coletividade. (PAULA, 2007, p. 74)

A cultura reflete a diversidade de saberes e de práticas vivenciadas e construídas pelos indivíduos, os quais, cada qual com suas vivências e significados, vão tecendo os sentidos experienciados em coletividade.

Para Bosi (1987, p. 11), o alicerce da cultura popular “[...] é o retorno de situações e atos que a memória grupal reforça, atribuindo-lhes valor”. Tais valores são práticas culturais e linguísticas vivenciadas e transmitidas por uma comunidade e que se tornam sua identidade.

Nesse eixo temático, este estudo objetiva realizar uma breve análise a respeito do patrimônio cultural imaterial da cidade de Santa Cruz de Goiás, representado, entre tantas manifestações culturais presentes no município, pela Festa em louvor ao Divino Espírito Santo. Buscamos, por meio de pesquisas sobre as práticas culturais e religiosas vivenciadas nesse contexto, refletir acerca de comportamentos que evidenciam a preservação de tradições e costumes construídos e (re)significados pela comunidade.

A tradição da Festa, trazida para o Brasil pelos portugueses no processo de colonização, preserva a religiosidade (nas missas, nas novenas e nas celebrações em homenagem aos santos) e aborda outras atividades, como a Folia do Divino, o Batuque, a Contradança e a Cavalhada (REZENDE *et al.*, 2016). Aos que da Festa participam proporciona-se um encontro de fé e devoção, em consonância com aspectos da nossa cultura e da nossa história.

A metodologia utilizada na realização desse trabalho consiste em pesquisa bibliográfica. Buscamos fundamentos em estudos relacionados à origem da Festa do Divino Espírito Santo, em fontes de conhecimento sobre festas populares e representações, bem como em autores locais que contam um pouco da história da Festa na cidade e as práticas culturais que nela ocorrem.

Organizamos o texto em três seções. Na primeira, abordamos experiências vivenciadas nas representações das festas populares e o processo de transmissão das práticas que ajudam a construir laços de identidade, solidariedade e pertencimento. A segunda seção trata da origem da Festa em louvor ao Divino Espírito Santo, contando as versões de sua criação e simbologia. Por fim, na terceira seção, discorreremos acerca da Folia do Divino, integrada às celebrações da Festa na cidade de Santa Cruz de Goiás, Brasil.

Como resultado, compartilhamos um olhar sobre essa festa popular que perdura no interior de Goiás, apresentando um cenário de fé, devoção, tradição e solidariedade.

## **Festas e representações**

As festas religiosas populares apresentam elementos que remetem a rituais antigos, reverenciando a natureza. Cultos pagãos da Antiguidade traziam sempre, em suas culturas, garantia de fartura, fertilidade e proteção. Representavam, assim, momentos de agradecimento à natureza pela fartura e a felicidade do encontro, da alegria em coletividade.

Com o crescimento do poder da Igreja, as festas pagãs (cultos à natureza) passaram a ser vistas como ameaça aos preceitos cristãos. Segundo Mariano (2009, p. 90), “a prática da festa deveria ser, portanto, absorvida pelos seus dogmas, sendo o calendário religioso um dos instrumentos dessa cooptação”. Ao permitir a presença de alguns elementos das festas pagãs (considerados como “inofensivos”) nas festividades religiosas, a Igreja caracterizou-os como “folclóricos”, entendidos como oriundos da cultura popular, da sabedoria do povo, preservando

valores e desempenhando uma função social (FERNANDES, 1998). Dessa forma, os costumes das festas pagãs se mesclaram aos costumes das festas religiosas populares.

Vale salientar que uma festa religiosa popular vai além de uma atualização da memória coletiva, pois permite a integração entre diferentes segmentos sociais que dela participam, entrelaçando a experiência concreta e a representação pública e aproximando elementos cotidianos e culturais, sagrados e profanos. Essas dimensões demonstram a cultura vivida na comunidade, a relação existente entre os seus membros. Nesse contexto, o evento festivo representa aquilo que é vivido pelos indivíduos, demonstrando resistência, em contraposição aos valores individualistas da sociedade contemporânea, uma vez que a festa

[...] nega com veemência uma vida social compartimentalizada e indiferente e reintroduz no universo dos homens um estilo de relacionamento que o mundo burguês vê como despuadorado e irracional. Depois, porque ela incita a um abandono do individualismo, quando pede proteção mágica contra um mundo que, ao contrário do que assegura o credo burguês, não é linear nem racional... Finalmente, porque as festas negam o poder do mercado, do dinheiro e da racionalidade capitalista que constrói os preços e o mundo. (DAMATTA, 1998, p. 77).

Compreendemos, portanto, que tais experiências são refletidas na vida dos indivíduos, haja vista que a participação em uma festa pode lhes proporcionar a oportunidade de se dedicarem a um projeto coletivo de atualização da memória.

Em virtude das experiências presentes nas representações e nos relatos passados, o presente e o futuro adquirem sentido. Os processos de transmissão das práticas e vivências permitem a construção de laços solidários, identitários e de pertencimento, que se definem ao longo das interações sociais e das relações dos membros entre si e com outros. A memória coletiva possibilita a transmissão das práticas e a legitimidade delas. Desse modo, os participantes podem repensar e requalificar sua cultura, seus hábitos, seus saberes. A exibição pública permite o ensinamento de rituais, cantos e danças, revelando o domínio de tais costumes e contribuindo para sua permanência.

Nesse sentido, as festas populares favorecem uma interação social na qual os laços de solidariedade e a partilha cultural e social possibilitam espaços e ocasiões de interação, estreitamento de relações e comunicação efetiva dentro do grupo. A festa é, também, ocupação de um espaço público, não somente de um ritual, mas do próprio grupo que o realiza. O papel das instituições (Igreja, irmandades etc.) nesses momentos de interação facilita a construção de uma importante identidade cultural. É essa cultura que distingue uma comunidade, um grupo de outro e proporciona o reconhecimento e a aceitação.

Essa produção de identidades se junta ao compartilhamento dos valores culturais, materiais e/ou simbólicos que atuam como agregadores da comunidade. Formas culturalmente construídas que atribuem sentido às práticas dão origem aos processos de identidade. Assim, o reconhecimento das práticas culturais importa muito mais do que suas características, pois requer a afirmação do grupo perante a sociedade e subentende a relação dos indivíduos e do grupo com o contexto ao qual se inserem. E, nessas práticas, o grupo toma consciência

de sua memória, de suas características e especificidades com relação a outros grupos.

## **O culto ao Divino Espírito Santo**

A Festa em louvor ao Divino Espírito Santo se configura como uma das mais antigas manifestações religiosas realizadas no Brasil (PACHECO *et al.*, 2005). Representa uma tradição secular difundida em várias regiões brasileiras, cada uma com suas particularidades. Sob a perspectiva do catolicismo popular, é a representação da festa de Pentecostes, a manifestação do Espírito Santo aos Apóstolos. Trata-se de uma festa que envolve diversos rituais e aprofunda as relações entre os participantes da comunidade.

No enalço das origens do culto ao Divino Espírito Santo, encontramos a versão de que “teve sua origem em Portugal, com a construção da Igreja do Espírito Santo, em Alenquer, estabelecida pela rainha Dona Isabel, no século XIII” (LIMA, 1981, p. 21). Conforme o pesquisador, a rainha, esposa de D. Diniz, rei de Portugal, prometera alimentar os pobres e oferecer sua coroa ao Divino Espírito Santo caso a guerra que ocorria há quase cem anos entre Portugal e Espanha terminasse. Com a graça alcançada, D. Isabel fez construir um templo em homenagem ao Divino e instituiu, assim, a festa para louvá-lo.

Entre os estudiosos do assunto, há uma outra versão, segundo a qual a Rainha Isabel teria sido uma continuadora do culto ao Divino, e não a sua idealizadora. Consoante essa versão,

ainda na Idade Média teria aparecido em Portugal um monge considerado como um santo. Depois de longos anos de retiro no deserto, foi-lhe revelada a vinda próxima de uma nova era de relações entre os homens sobre a Terra: a época do Espírito Santo. [...] O monge voltou às cidades e procurou difundir a revelação recebida, tida imediatamente como revolucionária pelas autoridades eclesiásticas do seu tempo. [...] Inúmeros adeptos da nova crença migraram para o Brasil, logo depois de sua colonização e, depois da conquista dos espaços mediterrâneos, ocuparam, prioritariamente, antes as terras de Minas Gerais e, depois, os espaços de Goiás e, em menor escala os de Mato Grosso (BRANDÃO, 1974, p. 65).

Nessa narração, o monge teria buscado difundir essas revelações, conquistando adeptos, como a própria Rainha. O fato é que, independentemente das versões históricas, é por meio de Portugal que o culto ao Divino Espírito Santo chega ao Brasil, no século XVI. Nesse sentido, Ferretti (2005) nos esclarece que

no mundo português, conforme diversos autores, essa festa difundiu-se a partir dos Açores. Sabe-se que no início dos tempos coloniais, Portugal mandou casais açorianos para povoar o Brasil, sobretudo nas áreas próximas aos limites do Tratado de Tordesilhas, que passava ao Norte, perto de Belém, no Pará, e ao sul, em Laguna, no atual estado de Santa Catarina. Talvez por isso, nessas regiões, como no interior do país – em Goiás, por exemplo – essa festa mantenha até hoje sua grande importância, embora seja realizada também em outros estados, como São Paulo e Rio de Janeiro. Na literatura específica constata-se, por outro lado, sua ausência em vários estados, sobretudo do Nordeste, incluindo a extensão que vai de Sergipe ao Piauí, talvez em função do tipo de ação missionária desenvolvida no passado. (FERRETTI, 2005, p. 8).

Desse modo, com a difusão em terras brasileiras pelos adeptos ao culto, a Festa do Divino Espírito Santo promove a articulação entre Portugal e Brasil, conectada diretamente aos caminhos da colonização.

Abreu (1999) explica que, no século XIX, os rituais da festa apresentavam práticas sagradas e profanas. Organizadas pelas irmandades para homenagear seus santos de devoção, mesclavam comemorações nas ruas e nas igrejas. A historiadora relata que a maior responsável pela disseminação da festa no Brasil, especialmente no Rio de Janeiro, foi a população. De acordo com a autora,

as homenagens ao Espírito Santo eram importantes por si só; não estavam ligadas a um tipo específico de prece espiritual – ou a um determinado segmento social – a não ser a proteção geral aos pobres. Falavam sempre de muita alegria, prazer, comidas e bebidas; apresentavam o Divino como amigo dos pobres e consolador após a morte; ajudavam recolher esmolas, elogiavam quem contribuísse, prometendo-lhe muitas graças. (ABREU, 1999, p. 47).

Sobre as formas como a festa teria sido difundida na região central do país, há poucas e imprecisas informações, tanto de autores como de habitantes da região. Sabe-se que o costume veio conduzido por missionários e colonos. Alguns pesquisadores – como Araújo (1955), Jayme (1971), Cascudo (1969) e outros – dizem que a festa já havia sido divulgada em todo o país antes de chegar ao Centro-Oeste. Como descreve Amaral (1998),

[...] a festa está intimamente ligada ao período de mineração do ouro e se conservou especialmente nas velhas cidades goianas do século XVIII, sendo rara e pouco solene nas cidades fundadas depois do ciclo do ouro. (AMARAL, 1998, p. 200).

Sustentada pela fé e pelo imaginário, com rituais e simbologias, a Festa do Divino Espírito Santo tem como fundamento um episódio bíblico presente no capítulo 2 dos Atos dos Apóstolos (versículos 1 a 13): a descida do Espírito Santo do céu, em forma de línguas de fogo, sob os apóstolos de Jesus, transmitindo-lhes sabedoria e força, de modo que eles, homens simples, passaram a pregar o Evangelho em várias línguas (BÍBLIA..., 2005).

As comemorações têm início cinquenta dias após a Páscoa (ressurreição de Cristo). É Pentecostes, o dia da descida do Espírito Santo em forma de línguas de fogo. Uma pomba branca simboliza o Espírito Santo, e as línguas de fogo são representadas pela cor vermelha, compondo, assim, a bandeira do Divino Espírito Santo. Essas homenagens, portanto, misturam costumes pagãos com fé e devoção, manifestações da religiosidade popular.

## **A Festa na cidade de Santa Cruz de Goiás**

O município de Santa Cruz de Goiás, considerado um dos primeiros povoados do estado de Goiás, teve sua origem no Brasil Colônia, com a expansão das fronteiras da mineração, atividade determinante para o povoamento da região Centro-Oeste no século XVIII. Desse cenário participaram aventureiros, indígenas, escravos e garimpeiros. No século XIX, com a diminuição da atividade mineradora, a pecuária se tornou a

principal atividade econômica da região e, com a chegada dos trilhos da ferrovia para a região da estrada de ferro, camponeses passaram a impulsionar as atividades agrícolas (REZENDE *et al.*, 2016).

No contínuo da história, desde o período colonial, as manifestações culturais em Santa Cruz de Goiás integram a comunidade nas festividades religiosas, como a Festa do Divino Espírito Santo, conjugada com a Festa em louvor a Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito. Outros eventos dessa natureza acontecem na cidade durante o ano: as homenagens a São Sebastião e a Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade, e os festejos juninos em honra a Santo Antônio, São Pedro e São João.

Conforme supracitado, a Festa do Divino Espírito Santo, de origem europeia, é uma das mais antigas e tradicionais do Brasil. Os portugueses trouxeram essa tradição que, mais tarde, foi ganhando contornos e significados brasileiros (BONETTI, 2004). Em Goiás, as festividades conservam a tradição colonial: coleta de donativos entre a comunidade, encontros de socialização e devoção e, também, o festejar, em adoração ao Divino Espírito Santo. No entanto, nas várias cidades goianas onde a festa ocorre, algumas características a diferenciam, por exemplo, os momentos de folia após os rituais sagrados, marcados pelas brincadeiras entre os foliões e as danças.

Em Santa Cruz de Goiás, após as celebrações em honra ao Divino Espírito Santo, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, a comunidade assiste à apresentação da contradança, que é uma dança desenvolvida por homens e constitui uma sátira em alusão à vida de Napoleão e dos nobres da corte. A contradança

[...] abria os bailes das cortes em qualquer país europeu ou americano. Na encenação, em Santa Cruz de Goiás, os mascarados usam uniformes em estilo militar; os bonés obedecem ao estilo usado nas corporações militares da época; [...] As damas são rapazes vestidos com roupas femininas, lembrando o “amor entre os iguais”. (PARAGUASSÚ; CURADO, 2014, p. 139-140, grifos no original).

Os festejos ainda envolvem a definição das casas que recebem a visita da Bandeira do Divino; “trinta e três residências, em homenagem aos trinta e três anos que Nosso Senhor Jesus Cristo viveu na Terra” (ALVES, 1983, p. 42). Essas visitas são chamadas de Folia do Divino e, atualmente, não se restringem somente às trinta e três residências, podendo acontecer em tantos lares quanto os que abrem as suas portas para a Bandeira do Divino. Nesse ritual, os foliões percorrem as regiões urbanas e rurais, promovendo o encontro das comunidades religiosas.

Além da folia, os dias que seguem com as celebrações são marcados por atividades que incluem: o sorteio dos festeiros responsáveis pela administração das festividades<sup>6</sup>; as programações religiosas, como missas e novenas que se estendem pelos dias de homenagens aos santos festejados; leilões; apresentações musicais; hasteamento de Bandeiras; queima de fogos; cavalhadas<sup>7</sup>, entre outras. Para Paraguassú e Curado (2014),

---

<sup>6</sup> Na ocasião, são escolhidos três casais de festeiros para a administração do evento, pois, conforme dito anteriormente, a Festa em louvor ao Divino Espírito Santo é conjugada com o louvor a mais dois santos: São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Portanto, cada casal de festeiros fica responsável pelas respectivas homenagens.

<sup>7</sup> Trata-se de um teatro equestre, apresentado a céu aberto, encenando várias batalhas do cristão Carlos Magno contra o exército mouro. A encenação tem

Em Santa Cruz de Goiás, há o (en) canto singular da folia, com intervalos consonantes, sobressai nas vozes agudas e afinadas, com entonações vibrantes, adentram lares, reafirmam fazeres, rememora cantares, falares... São vozes, cores, ritmos que se relacionam, se entretecem, se intercambiam. [...] Para o povo de Santa Cruz de Goiás, é devoção; carrega o espírito religioso; evidencia uma situação bem interessante, na aglomeração de adeptos e devotos [...]. (PARAGUASSÚ; CURADO, 2014, p. 144).

Como evidenciam os autores, a interação entre as comunidades favorece o estreitamento das relações, da comunicação entre o grupo, facilitando a construção de sentidos e significados individuais e coletivos. Nessa construção, valores culturais agregam-se à comunidade, o que reafirma o grupo e os indivíduos que o compõem, inserindo-os no contexto de suas memórias e de suas especificidades. Destarte,

em cada rua, cada casa, por onde a folia passa, há o (re)encontro de amigos, parentes, visitantes e, principalmente, a reafirmação da fé dos devotos no santo peregrino estampado na bandeira que é recebida. Lembranças são revividas, celebradas; costumes repassados e absorvidos. (PARAGUASSÚ; CURADO, 2014, p. 145).

---

seu ponto culminante com a conversão dos mouros ao Cristianismo. Essa apresentação é parte tradicional da festa.

Nessa movimentação, tradições, religiosidades e ensinamentos são transmitidos, materializando-se em histórias de devoção e costumes que reforçam laços de afeto e solidariedade, como evidencia o poema a seguir, de Paula Cristina:

Simples folia, a minha  
Começou do nada... Um violeiro chamou alguns de seus  
amigos,  
E na alta madrugada, quando o grupo se formou,  
Saíram a cantar, comovidos.  
Entre versos, risos e alegria,  
Foram juntando companheiros: Aprendizes de folia.  
Para quem tem fé, nada é findável.  
O violeiro e cantador, meu pai, tudo começou.  
Com muita dedicação: nosso amigo e divulgador “Luizão”  
E a quem em sabedoria é rico, nosso mais velho  
divulgador: o Vô Zico  
E outro que muita falta nos faz, nosso amigo embaixador:  
Alberto da Paz.  
Termino contando com orgulho em poesia, a história de  
uma simples folia.  
Sei que ninguém se esquece da casa onde a primeira folia  
foi realizada.  
Na garganta fica um nó, porque já se encontra em sua  
eterna morada, a mãe  
do violeiro, Gerson, minha saudosa avó.  
(CRISTINA *apud* PARAGUASSÚ; CURADO, 2014, p.  
145).

Coletivamente, a Festa conecta pessoas, lugares, idealizadores e organizadores e, além do caráter festivo e religioso, representa a expressão de vínculos sociais, relações de pertencimento e solidariedade.

## **Considerações finais**

As festas populares são momentos que rompem com a vida cotidiana e representam a construção de vários sentidos de pertencimento, de representatividade. Rica em significados e tradições, a Festa em louvor ao Divino Espírito Santo é um dos legados de fé que remontam aos portugueses. Além de bastante difundida em território brasileiro, representa um culto à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, no domingo de Pentecostes. É uma festa que apresenta crenças e práticas da religiosidade popular, com significados individuais e comunitários, sustentados pela memória e revividos a cada ano nas manifestações culturais.

A Festa do Divino Espírito Santo de Santa Cruz de Goiás, por seu envolvimento cultural, social e religioso, é um campo profícuo de pesquisas e estudos. Carrega sentidos, valores e símbolos, construídos pelos caminhos percorridos, na cidade ou na zona rural. Os momentos festivos, como foi possível compreender, promovem o encontro e fortalecem vínculos entre lugares e pessoas. A partir das festividades, concepções individuais e coletivas vão sendo construídas e, por meio da memória e da identidade do grupo, possibilitam aos indivíduos sentirem-se pertencentes e fundamentais à sociedade em que estão inseridos.

## Referências

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

ALVES, Joaquim Rodrigues. *Cavalcadas de Santa Cruz de Goiás*. Santa Cruz de Goiás: Prefeitura Municipal de Santa Cruz de Goiás, 2001.

AMARAL, Rita de Cássia de Melo Peixoto. *Festa à Brasileira – significados do festejar no país que “não é sério”*. 1998. 387 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1998.

ARAÚJO, Alceu Maynard de. *A festa do divino em Piracicaba. Almanaque Piracicabano*, Piracicaba, 1955.

BÍBLIA Sagrada – Nova tradução na linguagem de hoje. São Paulo: Paulinas Editora, 2005.

BONETTI, Maria Cristina de Freitas. *Contra-Dança: Ritual e festa de um povo*. 2004. 195 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Filosofia e Teologia, Goiânia-GO, 2004.

BOSI, Alfredo. Plural, mas não caótico. In: BOSI, Alfredo. (org.). *Cultura brasileira: temas e situações*. São Paulo: Ática, 1987. p. 7-15.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Cavalcadas de Pirenópolis*. Um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*.

Rio de Janeiro: Edições Ediouro, 1969. (2 v.).

DAMATTA, Roberto. A mensagem das festas: reflexões em torno do sistema ritual e de identidade brasileira. *Sexta-feira*, ano 2, n. 2, p. 72-81, abr. 1998.

FERNANDES, Florestan. O folclore de uma cidade em mudança. In: OLIVEIRA, Paulo de Salles (org.). *Metodologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Hucitec: Unesp, 1998. p. 53-80.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Festa do Divino no Maranhão*. Rio de Janeiro: Centro Nacional de Folclore e Cultura: IPHAN-MINC, 2005. Texto publicado no Catálogo da Exposição Divino Toque do Maranhão.

JAYME, Jarbas. *Esboço Histórico de Pirenópolis*. Goiânia: Universidade Federal de Goiás, 1971.

LIMA, Carlos de. *Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara (Maranhão)*. São Luís, MA: Departamento de Cultura do Estado, 1981.

MARIANO, Neusa de Fátima. A Divina Festa do Espírito Santo: uma manifestação da religiosidade popular em Mogi das Cruzes, SP. *GEOUSP – Espaço e Tempo*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 89-108, 2009.

PACHECO, Gustavo *et al.* *Caixeiros do Divino Espírito Santo de São Luís do Maranhão*. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé, 2005.

PARAGUASSÚ, Aparecida Teixeira de Fátima; CURADO, Bento Alves Araújo Jayme Fleury. *Santa Cruz de Goiás, a veneranda dama antiga do Sul goiano*. Goiânia: Ellite, 2014.

PAULA, Maria Helena de. *Rastros de velhos falares: léxico e cultura no vernáculo catalano*. 2007. 521 f. Tese (Doutorado em

Linguística e Língua Portuguesa) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras, Campus de Araraquara, Araraquara, 2007.

REZENDE, Liberalina Teodoro de *et al.* A Festa do Divino Espírito Santo em Santa Cruz de Goiás. Um universo rico de manifestações culturais. *Ámbitos*, Sevilha, Espanha, n. 31, p. 1-11, 2016.

# **O SAGRADO, O PROFANO E TEMPORALIDADES: A FESTA DO BOM JESUS DOS NAVEGANTES EM PENEDO-AL SEGUNDO APONTAMENTOS DE FREQUENTADORES LOCAIS**

*Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos  
Fabiana de Oliveira Lima  
Lays Regina Coutinho de Oliveira*

## **Introdução**

Festas populares religiosas são eventos difundidos no território brasileiro, representando relações simbólicas de coletividades. Este trabalho parte do pressuposto de que elementos culturais e identitários, em tais festividades, são percebidos e reproduzidos por seus frequentadores. Salientemos que, nesse contexto, há uma problemática acerca de como se expressam tais elementos, representados por seus frequentadores, como os de ordem “sagrada” e “profana”, ao longo da evolução temporal desses eventos.

Ao passo em que percebemos o papel da representação religiosa, confrontando-a às profanações do mundo das festividades populares, consideramos que a problemática existencial envolvida entre essas duas categorias é fonte geradora de significativos questionamentos identitários sobre a expressividade do corpo social.

Compreender tais representações, inseridas em um âmbito de expressões culturais, é perceber como indivíduos de uma mesma ordem social constroem, de forma diferenciada, suas identidades. As manifestações do sagrado e do profano nas festas populares religiosas realizadas no Brasil, a exemplo a Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo, exprimem múltiplas facetas socioculturais que constituem a pluralidade do espaço social desses festejos.

A partir desse contexto, apresentar uma discussão atrelada a problemática sugerida nesse trabalho, ao identificar a visão dos frequentadores locais em relação aos arranjos sagrados e profanos dessa festividade é propor o reconhecimento das transformações ocorridas no decorrer temporal, além de ressaltar a relevância cultural dessa festa perante a população.

Objetivamos, com este trabalho, compreender olhares dos frequentadores locais (residentes em Penedo e proximidades) da festa do Bom Jesus dos navegantes em relação aos seus elementos que expressam identidades culturais, no que se refere às categorias sagrado e profano. Elencamos como objetivos específicos: 1) verificar como frequentadores locais percebem a festa do Bom Jesus dos Navegantes em relação a mudanças ocorridas no seu decorrer temporal; 2) compreender o ponto de vista dos frequentadores locais, de variadas faixas etárias, no que se refere a percepção dos elementos ligados ao sagrado e ao profano dessa festividade, e à motivação que esses geram no público frequentador do evento; e 3) identificar possíveis variações de percepção sobre os aspectos, aqui problematizados, da festividade em questão, de acordo com as faixas etárias segmentadoras do público entrevistado para este estudo.

Dessa forma, a metodologia consistiu na realização de entrevistas com 15 frequentadores da festa, residentes de Penedo, cujos discursos foram analisados a partir do método Discurso do Sujeito Coletivo – DSC, com o intuito de apreendermos aspectos de representação social da festa e a relação estabelecida por esse sujeito coletivo entre o sagrado e o profano. Além disso, observamos as diferenças de respostas apresentadas nas distintas faixas-etárias, considerando que elas também nos apontaram uma compreensão mais ampla sobre a percepção do sagrado e do profano para os sujeitos entrevistados. Logo, entendemos como de fundamental importância compreender esse evento cultural ligado às tradições de um povo, o qual se prolonga há mais de cento e trinta e cinco anos, atribuindo, ao longo dos anos, novas modelagens e percepções ao contexto histórico dessa festa.

### **Sagrado e profano como expressões do “ser-no-mundo”**

Ao longo da trajetória humana, aspectos culturais inseridos em distintos meios sociais refletem a pluralidade vigente, reafirmando tradições e estabelecendo identidades peculiares de povos. Desse modo, expressões culturais caracterizam-se como elementos de profunda pertinência, proporcionando a representação de práticas sociais, hábitos, condutas e princípios estabelecidos espaço-temporalmente.

Assim, partimos da premissa de que é imprescindível compreender a relação do ser humano com sua cultura, o que impulsiona transformações de particularidades da esfera social, como no que diz respeito às expressões relacionadas ao sagrado e ao profano. Efetivamente, “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais

assumidas pelo homem ao longo da sua história” (ELIADE, 1992, p. 14-15).

Sendo assim, percebe-se a predominância de uma percepção pautada na compreensão de duas realidades opostas e ambíguas, mas que se complementam como expressões de identidades sociais – o sujeito vivencia ambos os estados, inclusive, trazendo novos sentidos para cada um deles ao longo da sua trajetória. Exemplos clássicos de estudos socioantropológicos sobre esse prisma estão nas obras de Durkheim (1989) e Evans-Pritchard (1978), que comenta: “[...] Por certo, o que ele [Durkheim] chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram quase inseparáveis (p.63) ”.

Ao passo em que percebemos o papel da representação religiosa atribuído a um contexto social, confrontando a coletividade, partimos do pressuposto de que a problemática que envolve essas duas modalidades de perceber o mundo geram amplas discussões teóricas, para um maior discernimento do que é sagrado ou profano. Segundo Durkheim (1989), pode-se afirmar que as convicções vigentes na coletividade podem ser consideradas produtos da evolução social e que as expressões coletivas de religiosidade são aspectos iniciais desse contexto: “[...] temos a impressão de estarmos em contato com duas espécies de realidade distintas[...] o mundo de coisas profanas, de um lado, e das coisas sagradas de outro” (DURKHEIM, 1989). Porém, essa impressão é relativizada a partir do momento em que observamos as expressões de religiosidade como fenômenos sociais, pois podemos perceber que a diversidade de manifestações se integra como múltiplas facetas, ou representações coletivas, de um mesmo corpo social.

É considerável o desenvolvimento de um entendimento acerca das duas particularidades citadas acima, para uma compreensão mais ampla de aspectos referentes à esfera humana e às representações de cunho secular ou religioso. Sendo assim, é possível compreender o sentido de sagrado, como aquele que “[..] faz parte ou é parte integrante do ser humano e traz impressa a relação com um Deus ou [...] santo [...] ou sagrado como noção básica do pensamento religioso [...] Ao sagrado, são designados deuses, pessoas, espaços, tempos” (SILVA, 2013, p. 12-13). Já no que se pode definir como profano, o termo surge em clara oposição ao que define o sagrado, significando aquilo que é mundano, secular. Numa concepção maniqueísta, o profano geralmente remete às esferas do mal, às impurezas do ser no mundo (SILVA, 2013, p.13). Assim, esses dois termos expressam conceitos distintos, opostos, um paralelo de dimensões humanas, mas que socialmente representam dois lados de uma mesma moeda existencial do ser social.

Para além disso, Eliade (1992, p.14) considera que: “A oposição sagrado/profano se traduz muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo real”. Posto isso, é importante interpretar as dimensões prováveis referentes ao ser humano em relação às perspectivas sagradas e profanas, além das situações decorrentes praticadas ao longo da história. Dessa maneira, idealizar a questão dessas perspectivas, inseridas em um âmbito de expressões culturais, é perceber como indivíduos de uma mesma ordem social, compreendem seu universo e se identificam com aquilo que os constituem.

As indagações referentes ao sagrado e ao profano ressaltam o indivíduo como sujeito principal que conduz e fortalece as suas expressões culturais e a sua religiosidade, auxiliando na idealização de características próprias que refletem a vivência de um povo. Sendo assim, entre as numerosas manifestações de sagrado e profano praticadas no Brasil, perpetuadoras de momentos marcantes na vida da coletividade, podemos destacar a Festa do Bom Jesus dos Navegantes, caracterizada por sua ampla relevância para o povo Brasileiro.

### **Festas religiosas populares e exemplos no Brasil**

As festas populares religiosas difundidas no Brasil caracterizam a historicidade cultural de um corpo social, em que representações referentes ao sagrado e ao profano ressaltam numerosas transformações. As festividades de caráter sagrado também motivam o deslocamento de indivíduos de numerosos locais do mundo para a apreciação dessas festividades, abastecidos por ideologia(s) e fé. Segundo Petruski (2008), as festas religiosas são cerimônias empreendidas e abertas à sociedade, sistematizadas através de categorias direcionadas àquelas praticadas, especificamente, sob o domínio da Igreja Católica, ou aquelas que não possuem a necessidade da concessão da entidade religiosa.

A relevância dessas comemorações, para o indivíduo religioso, propulsor dessa prática, constitui-se no incremento da preservação de culturas vivas, integradas às sensações de pertencimento que refletem estados de vivência de comunidades. A vista disso, é possível compreendermos que as festas religiosas exprimem e recriam a realidade cultural e o tempo, por meio da

realização de cerimônias que retratam tradições de diversos povos. Além do mais, essas expressões sagradas estabelecem um elo significativo entre Igreja e a sociedade local.

O contexto cultural das festividades populares é constituído de elementos simbólicos, que se adaptam com o passar dos anos, a fim de atender o seu público-alvo. Tais festas se caracterizam por seu legado cultural, reafirmando a tradição existente no meio social, que se ajustam às transformações contemporâneas estabelecidas no cenário dessas festas, principalmente no que diz respeito à espetacularização atingida por essas manifestações com o passar dos anos, ou seja, elas passam a obter destaque comercial “desvinculadas das suas comunidades de origem” (CARVALHO, 2010, p.47), o que implica diretamente numa transformação das suas motivações e atividades, para além das habituais e necessárias para manutenção das tradições.

As manifestações populares (festas, danças, culinária, arte, artesanato, etc) já não pertencem apenas aos seus protagonistas. As culturas tradicionais no mundo globalizado são também do interesse dos grupos midiáticos, de turismo, de entretenimento, das empresas de bebidas, de comidas e de tantas outras organizações sociais, culturais e econômicas (TRIGUEIRO, 2005, p. 2).

As perspectivas atribuídas à espetacularização dessas festas, reforçam as modificações que acometem o âmbito do produto cultural ofertado nesses eventos populares. Ou seja, os princípios, costumes e tradições que o compõem, se contrapõem com as demandas de consumo da atualidade. As festas populares religiosas segundo Jurkevics (2005) configuram seu espaço através das múltiplas interpretações expressadas pelo corpo social que agrega, nesse contexto, acontecimentos memoráveis. Essas

festividades, em referência às manifestações de sagrado e profano ao longo da trajetória brasileira, induzem a congregação de diversas pessoas motivadas por suas doutrinas, com o propósito de preservar elementos culturais, seja por meio da devoção de santos, celebrações, procissões, etc. O âmbito dessas festividades realça as particularidades pertencentes a um demarcado tempo remoto na vivência da humanidade, reafirmando laços marcantes de um momento épico, abundante de emoções e apreços.

As transformações ocorridas, nesse contexto, passaram a estabelecer novos cenários a serem vivenciados e adaptados a um hodierno ponto de vista por parte daqueles que participam de tais festividades. Além disso, as expressividades do popular, no que diz respeito a esses acontecimentos, partem da premissa que há uma constante temporalidade inserida nesses festejos, principalmente em referência aos campos do sagrado e do profano. Esses eventos religiosos fazem parte de um cenário social, que perdura ao logo dos anos e que são especificados no calendário anual de diversas regiões brasileiras.

As numerosas manifestações empreendidas e caracterizadas por fazerem parte do intrínseco religioso no âmbito brasileiro, estabelecem uma ligação considerável entre públicos movidos por suas doutrinas e culturas. Conforme Silva, A.; Silva, I. (2013) no contexto dessas festividades, há uma dualidade presente em um mesmo ambiente, isto é, enquanto são realizadas a parte hierática da festa em um lado, do outro, o segmento profano é praticado, promovendo conjunturas existenciais distintas no cenário onde ocorrem essas manifestações, ou seja, o hierático e o profano encontram-se nessa conjuntura.

Segundo Jurkevics (2005) dentre essas solenidades podem ser citadas, como exemplo: a Festa de Folia de Reis; a Festa do Divino; o Círio de Nazaré; dentre outras que fragmentam o seu

cenário solene em sagrado e profano. Frequentemente sucede uma extensa movimentação de grupos de pessoas motivadas por suas convicções, doutrinas e crenças que deixam suas práticas rotineiras para integrar-se ao contexto cultural religioso de numerosas regiões do Brasil.

A festa em reverência ao Bom Jesus dos Navegantes caracteriza-se por sua magnitude no que diz respeito às numerosas manifestações religiosas praticadas no Brasil. O evento conta com a presença de um grande público, atraído pelos segmentos profanos e sagrados presentes no contexto da festa, além disso é concentrada nessas comemorações a diversidade cultural de meios sociais, respaldadas desde as origens dessa festa até os dias atuais. A imagem do Bom Jesus dos Navegantes, figura marcante para o povo ribeirinho, “[...] remete a uma representação de Jesus vivo, com postura firme, feição serena e, ao mesmo tempo, tenaz [...]” (TORQUATO JÚNIOR, 2018, p.67).

Mesmo com as notáveis mudanças ocorridas no espaço e na execução da festa, a questão da valorização da tradição ressalta laços significativos oriundos dessas manifestações. Além disso, vale evidenciar a questão do sagrado e do profano inseridos no contexto desse evento: “[...] como toda festa dos interiores brasileiros, a de Bom Jesus dos Navegantes possui o seu lado sagrado e também profano[...]” (BRITTO, 2010, p. 30). As festividades referentes ao Bom Jesus dos Navegantes são bastante corriqueiras no estado de Alagoas. Além disso, podem ser citadas algumas localidades pertencentes a outros estados do Nordeste que contemplam tal festejo, como Propriá, em Sergipe; Salvador, na Bahia, e Touros, no Rio Grande do Norte

As transformações ocorridas, principalmente no que se refere ao cenário dessas manifestações religiosas, demonstram os distintos acontecimentos que fazem parte do seu cenário. É perceptível o dualismo existente entre o sagrado e profano que se comunicam entre si em um mesmo espaço, em renovação constante. A sociedade vivência as práticas sagradas por meio das procissões, missas e devoção ao santo, bem como se deparam com as condutas seculares, que são os shows musicais, as danças, entre outros. Enfim, as manifestações do sagrado e do profano nas festas populares religiosas em reverência ao Bom Jesus dos Navegantes, assim como outras realizadas no Brasil, exprimem as múltiplas facetas que constituem um espaço simbólico rico e diversificado. Vale salientar que com o decorrer temporal, esses eventos passaram a obter uma nova modelagem. O que outrora ocorria num âmbito predominantemente hierático, em que os indivíduos apreciavam a festa com base em sua fé e religiosidade, tem se tornado um nicho de atratividades seculares.

### **Penedo e a Festa do Bom Jesus dos Navegantes**

Penedo é um município localizado ao sul do Estado de Alagoas, no Nordeste brasileiro, às margens do Rio São Francisco, nas proximidades de sua foz. Com uma área de 689,875 Km<sup>2</sup>, possui uma população de aproximadamente 65.000 habitantes (IBGE, 2018). As suas origens são remetidas ao século XVI, entre 1560 e 1565, tendo ao longo da sua história, uma conexão expressiva com o rio São Francisco. Seu patrimônio histórico agrega um expressivo conjunto arquitetônico, além de patrimônio imaterial, constituído a partir de marcos relevantes deixados pelos povos que ali se fizeram presentes.

A Festa do Bom Jesus dos Navegantes, em Penedo-AL, segundo Guimarães (2014, p.22), evidencia a existência de comprovativos que “[...]no século XVII, [...] a procissão terrestre e fluvial com a imagem [...] do Cristo Agonizante (ECCE HOMO; que significa “Eis o Homem”). A imagem mais antiga de Penedo, saía da igreja conventual Nossa Senhora dos Anjos, percorrendo pelas ruas da cidade, em direção ao Rio São Francisco.

Atualmente, essa festa consagra-se como uma das maiores festas do Baixo São Francisco, sendo realizada, em seus primórdios, com o louvor de um cortejo que seguia a imagem de cristo agonizante pelas ruas da cidade. Primordialmente, essa tradicional festa reunia numerosos seguidores movidos por sua reverência ao santo, com o intuito de apreciar esse acontecimento corriqueiro e influente. O contexto histórico dessa relevante festa para o povo ribeirinho, inicialmente embasada aos ritos religiosos e culturais, estreitou seu espaço, mesclando o sagrado e o profano. A Festa do Bom Jesus dos Navegantes, em Penedo, que completou, em 2023, cento e trinta e nove anos de história, caracteriza-se por sua tradição e relevância tanto para o povo ribeirinho, quanto para os indivíduos que saem de outras localidades circunvizinhas, motivados pelas atrações multiculturais agregadas ao evento.

Essa eminente solenidade ocorre anualmente, no segundo domingo do mês de janeiro, data estabelecida no calendário de eventos da cidade. Sendo considerada como um relevante evento sagrado, constitui-se de grandes atrações religiosas, culturais e profanas, como a procissão do santo nas águas do rio São Francisco, além das apresentações locais e shows musicais.

Conforme Guimarães e Pereira (2012), as solenidades decorridas durante essa festa, por meio das manifestações culturais religiosas, propiciam momentos únicos de fé às pessoas que nelas investem suas crenças e praticam seus costumes seculares. Desse modo, esse tradicional evento retrata o contexto histórico de uma tradição que marca há mais de cento e trinta anos, a vivência de pessoas que dela participam.

Assim, durante uma semana, os fiéis do Baixo São Francisco e arredores festejam o Glorioso Bom Jesus por meio de rituais sagrados. No que diz respeito ao arranjo profano da Festa do Bom Jesus dos Navegantes, sua realização é dada por meio das manifestações artísticas, que atraem tanto a população ribeirinha quanto os moradores das demais localidades em torno do município de Penedo. A vista disso, a cidade mantém-se devidamente ajustada para o acolhimento das pessoas que se deslocam para o centro da cidade, a fim de prestigiar as manifestações profanas nessa festa. Durante esse período do ano, as ruas da cidade de Penedo são ocupadas pelos seus residentes e visitantes.

A orla ribeirinha da cidade é territorialmente moldada para as quatro últimas noites da festa (GUIMARÃES, 2014). A incessante expectativa das pessoas para conhecer quais os shows estarão presentes na festa é característica principal daqueles que participam perpetuamente desse segmento do evento.

No decorrer dos anos, numerosas transformações sucederam nessa festa, e a população começou a desenvolver novos olhares, vinculados a novas impressões. Assim, compreender as relações que permeiam a realidade de um evento que mistura elementos do profano e do sagrado é considerar que tais elementos são segmentos de um contexto sócio-histórico, que

se encontra em constante transformações, e que os grupos sociais continuamente alteram seus mecanismos.

É válido destacar que a composição da Festa do Bom Jesus dos Navegantes modifica-se a cada ano. Contudo, a tradicional festividade perdura ao longo dos anos, caracterizando-se como um evento considerável e perpetuador da cultura local. Nesse sentido, seus frequentadores atribuem, sobre a festa, percepções que são remodeladas com o passar dos anos (GUIMARÃES; PEREIRA, 2012).

## **Metodologia**

Esta pesquisa segue uma abordagem qualitativa, com caráter exploratório. Inicialmente, procedeu-se com levantamento bibliográfico para embasamento teórico. Posteriormente foram realizadas entrevistas com perguntas estruturadas junto a 15 frequentadores locais da festa do Bom Jesus dos Navegantes em Penedo. A qualificação do público entrevistado obedeceu aos seguintes critérios: 1) serem residentes em Penedo ou proximidades; 2) terem participado de, no mínimo, três edições da festa; e 3) terem idade entre 15 e 80 anos.

O grupo de entrevistados foi composto pelas seguintes faixas etárias: 15 a 25 anos; 26 a 35 anos; 36 a 45 anos; 46 a 55 anos e 55 a 80 anos. Para cada um desses segmentos etários foram realizadas três entrevistas, totalizando os 15 indivíduos entrevistados. Após a aplicação das entrevistas, estas foram transcritas e as falas foram analisadas com base no método do Discurso do Sujeito Coletivo – DSC (LEFÈVRE, 2006).

A partir do roteiro de entrevistas, num primeiro momento, buscamos compreender o sujeito como participante, identificando a quantidade de ocasiões e motivações que o levaram a fazer parte desse festejo. Em seguida, buscamos compreender as mudanças Percebidas sobre a festa no decorrer dos anos, e a importância do elemento religioso. Por fim, procuramos conhecer o que se destaca atualmente nas atividades da festa, e se há mudanças perceptíveis para esses entrevistados, com o passar dos anos que a frequentaram.

Para a análise dessas questões, foram construídos quadros, constituídos da seguinte de ordem estrutural: Número de identificação do indivíduo entrevistado, Expressões-Chave das Respostas dos Sujeitos, Discurso do Sujeito Coletivo, Categoria de Resposta, conforme o exemplo do Quadro 1.

*Quadro 1. Representação dos métodos interpretativos da análise do DSC*

<b>Nº</b>	<b>Expressões-chave das respostas dos sujeitos</b>	<b>Discurso do Sujeito Coletivo</b>	<b>Categoria de Resposta</b>
1	Sim, as mudanças que eu percebi nos últimos anos, foi no aumento da quantidade de pessoas que vêm à cidade, no caso aumentou bastante, e isso contribui para que com o passar dos anos, a festa cresça cada vez mais. Acho que é isso.	Aumento da quantidade de pessoas que vêm à cidade, no caso aumentou bastante.	Aumento considerável no número de pessoas para prestigiar a festa.

*Fonte: Os autores (2021)*

Segundo Lefèvre (2006, p. 517), o método do Discurso do Sujeito Coletivo é uma técnica para processar depoimentos e objetiva trazer uma única voz ao final de sua compreensão, em que “[...] cada um desses depoimentos coletivos veiculando uma determinada e distinta opinião ou posicionamento, sendo tais depoimentos redigidos na primeira pessoa do singular, com vistas a produzir, no receptor, o efeito de opinião coletiva[...]”.

Esse caminho de análise de depoimentos acaba por ampliar a compreensão de representações sociais - dos campos simbólicos, inclusive relacionadas a compreensão complexa da sociedade, como podemos observar em Lefèvre, et al. (2009). Portanto, apresentou-se como adequado para alcançarmos os objetivos propostos.

A partir daqui, seguem os tópicos estruturados para a identificação do DSC. Trazemos as perguntas que foram aplicadas e respondidas, sinalizando o ponto de vista dos entrevistados sobre a problemática em questão. Por meio da resposta obtida pelos entrevistados, iniciamos por separar as respostas que indicaram categorias mais robustas para a pesquisa – para elas fizemos quadros – após, realizamos a delimitação das expressões-chave, destacando o DSC e por fim, a categoria de resposta. Para todas as perguntas apresentadas há a descrição do conjunto principal de respostas por faixa-etária, pois observamos diferenças importantes.

## **Descrição das Entrevistas**

Para a realização dessas entrevistas, optamos por indivíduos participantes da festa do Bom Jesus dos Navegantes e que fossem residentes de Penedo e proximidades. Para isso, no início do ano de 2018, mais precisamente no mês de março, iniciamos o processo de coleta das informações. Algumas dessas pessoas agendamos previamente, entretanto algumas delas abordamos quando passavam pela via pública. Esse processo ocorreu principalmente no centro histórico, nas ruas, em residências, e até mesmo no ambiente de trabalho. As questões tratavam de motivações, mudanças e relevâncias da festa do Bom Jesus dos Navegantes na óptica dessas pessoas.

### **Desde quando ou em quantas ocasiões você já participou ou acompanhou a festa do Bom Jesus dos Navegantes?**

O discurso dos entrevistados apontou que há uma participação corriqueira desses indivíduos em mais de três edições da festa, a exemplo do entrevistado 01 com 23 anos: “Praticamente desde sempre, desde que eu me entendo por gente, desde os 11 anos.”. E do entrevistado 02 com 25 anos: “Aproximadamente umas 10 ocasiões”.

Qual ou quais motivações levam você a participar ou acompanhar esse festejo?

Através da fala dos entrevistados, foi possível identificarmos que há uma diversificação das motivações que induzem a participação dessas pessoas no festejo ao Bom Jesus dos Navegantes. Três dos indivíduos entrevistados, com idades de 23, 30 e 44 anos, tem predileção unicamente pelo segmento profano. Quatro dos entrevistados, com idades de 46, 55, 57 e 76 anos, destacam somente o segmento sagrado como primordial. Por fim, oito indivíduos, sendo dois com idades de 25 e outros com 43, 26, 32, 41, 44 e 49 anos, apreciam tanto a programação sagrada, quanto a profana da festa.

*Quadro 2 – Motivações para participar da festa*

Nº	Expressões-chave das respostas dos sujeitos	Discurso do Sujeito Coletivo	Categoria de Resposta
1	“O que motiva a minha ida a festa são os shows”	A motivação para ir a festa é pela parte religiosa (sagrada) e pelos shows (profana).	A motivação é tanto profana quanto sagrada.
5	“O que me motiva é a parte profana”		
15	“Meu pai e minha mãe era quem levava a gente, sempre participei”		
7	“A motivação primeiro é a parte religiosa que eu sempre fui católica e sempre acompanhei [...] os festejos e os shows”		

*Fonte: Os autores (2021)*

## **De que forma você participa ou se insere das atividades da festa no decorrer dos anos?**

Constatamos que todos os entrevistados participam como frequentadores da Festa do Bom Jesus dos Navegantes, como frisa o entrevistado 02, com 25 anos: “sou frequentador dos festejos religiosos e musicais”.

Percebemos, ainda, que dois indivíduos entrevistados, fazem parte de algumas atividades referentes ao campo do sagrado, como exemplo o entrevistado 7, com 41 anos: “[...]eu faço parte da pastoral do batismo, que no domingo tem os batizados”; o 8, com 43 anos: “faço parte dos cantos das missas”.

Levamos em consideração que dois entrevistados acentuaram que, anteriormente, participavam de atividades de trabalho pertencentes a festa do Bom Jesus dos Navegantes, como explica o entrevistado 12, com 55 anos: “Antes como eu trabalhava com arte, participava de exposições [...]”; e o 13 com 57 anos: “[...] no passado eu participava desse evento, expondo meu trabalho, porque tinha exposição de arte, hoje não tem isso mais. Além disso, os dois entrevistados mencionados acima ressaltaram também que atualmente essas atividades não fazem parte do contexto da festa – o que já nos indica uma mudança no formato do evento.

No decorrer dos anos que você acompanha a festa, percebeu mudanças? Quais?

Em relação às mudanças ocorridas ao longo da festa, cinco dos entrevistados com idades de 23, 32, 41, 43 e 44 anos apontam o aumento considerável de pessoas devido a grandiosidade do segmento profano. Posteriormente, quatro indivíduos com idades de 25, 26, 30 e 76 anos, realçaram que, com passar dos anos, ocorreu uma crescente valorização social dos aspectos profanos dessa festa, constatando que houve uma descaracterização dos seus elementos originalmente motivadores, mais ligados ao ritual sacro-religioso, que outrora se destacava consideravelmente.

Em seguida três dos entrevistados com idade de 26, 46 e 59 anos ressaltaram que há um maior fluxo de pessoas no segmento profano do que no sagrado da festa. Além disso, apenas um indivíduo com idade de 41 anos, afirmou que há um menor fluxo da população local na parte religiosa, e por fim duas pessoas com idades de 57 e 59 anos, frisaram a diminuição das atividades culturais, devido ao maior enaltecimento da parte profana da festa.

*Quadro 3 – Mudanças percebidas na festa no decorrer dos anos que participa*

<b>Nº</b>	<b>Expressões-chave das respostas dos sujeitos</b>	<b>Discurso do Sujeito Coletivo</b>	<b>Categoria de Resposta</b>
1	“[...] o aumento da quantidade de pessoas que vem a cidade, no caso aumentou bastante”.	Os festejos profanos e shows, cresceram muito, chamando muito mais gente para a festa, enquanto as tradições culturais perderam espaço e a parte religiosa parece menos importante.	A parte profana cresceu e se destacou, as tradições culturais presentes diminuíram e a quantidade de participantes aumentou.
5	“[...] antes a parte profana não era tão evidente, era mais a procissão, mas hoje tem mais bandas, está mais profana, não está mais religiosa como era antes”.		
6	“o fluxo de pessoas na parte religiosa em alguns anos aparentam ter menos do que antigamente, o festejo profano é cada vez mais esperado pela população”.		
12	“As mudanças são de acordo com a época [...] hoje não tem mais aqueles folguedos, pastoril essas coisas, [...]criaram- se só essas bandas corriqueiras, da parte profana”		
13	“As mudanças que aconteceram foram a do fator cultural, as tradições populares você vê menos que no passado[...].”		

*Fonte: Os autores (2021)*

No seu ponto de vista qual a importância do elemento religioso presente nessas comemorações do Bom Jesus? Como isso pode ser visualizado ou percebido?

Os entrevistados no geral, ressaltaram sobre a importância do elemento religioso, caracterizando-se como motivador primordial da festa. Porém, dois indivíduos com idade de 23 a 76 anos destacaram a atenuação desse elemento devido ao segmento profano. O entrevistado 8, com 43 anos afirmou que: “esse elemento é muito importante, só que há uma maior evidência na parte profana”. Já o entrevistado 2, com idade de 25 anos, argumenta que: “de fato, é muito importante, [...]percebe-se o envolvimento da comunidade local para preservar as raízes dos festejos religiosos”.

Por último, dois entrevistados com idade de 25 e 49 anos, percebem a valorização desse elemento por meio das homenagens ao Bom Jesus dos Navegantes, como afirma o entrevistado 3, com 25 anos: “[...] é o principal elemento da festa, é percebido através das procissões e homenagens”; e o 11, com 49 anos: “É importante, pois é através desse elemento que a festa foi desenvolvida por tantos anos, mesmo tendo mudanças de lá pra cá, permanece importante”.

## **Você tem percebido mudanças nos aspectos religiosos da festa no decorrer dos anos?**

No discurso dos entrevistados, cinco pessoas com idade de 23, 30, 49, 55 e 57 anos não perceberam mudanças nos aspectos religiosos ao longo dos anos, a exemplo do entrevistado 01, com 23 anos: “eu acho que está como de costume, as mesmas coisas”; e do 12, com 55 anos: “a parte religiosa continua do mesmo jeito”.

Entretanto, três pessoas com idade de 26, 32 e 76 anos, destacaram a diminuição da população nas atrações religiosas, como o entrevistado 2, com 25 anos: “Sim, redução da participação popular nas manifestações religiosas”; e o 6, com 32 anos: “Percebi a diferença na quantidade de pessoas, mesmo que seja meio difícil identificar pela multidão, mas percebe a diferença da quantidade da parte religiosa em relação a profana”.

No que se refere as atividades de entretenimento da festa do Bom Jesus, para você o que se destaca atualmente?

Treze dos entrevistados, com idades de 22, 25, 25, 30, 32, 41, 43, 44, 46, 49, 55, 57 e 76 apontam que são os shows artísticos que se destacam atualmente, a exemplo do entrevistado 6, com 32 anos: “O que se destaca mais na realidade são os shows artísticos”; e o entrevistado 7: “O que destaca mais são os shows, [...]”. Dois entrevistados com idades de 26 e 59 anos não identificaram essas atividades, como afirma o entrevistado 4, com 26 anos: “pra mim, não identifico atividades de entretenimento com grande destaque”.

Você tem percebido mudanças nas atividades de entretenimento da festa do Bom Jesus, para você o que se destaca atualmente? O que se destacou no passado? Quais mudanças ocorreram ou vêm ocorrendo?

Treze dos entrevistados com idades de 23, 23, 25, 30, 32,41, 43, 44, 46, 49, 55, 57 e 76, perceberam mudanças no que diz respeito a parte religiosa e cultural da festa, como afirma o entrevistado 9 com idade de 44 anos: “As atividades culturais antigamente se destacavam mais, só que no decorrer dos anos os shows artísticos vêm ganhando grande destaque; e o 11 com 49 anos: “Hoje o que mais se destaca é a festa profana, antes era mais esperada a festa tradicional da cidade, devido a religião, as brincadeiras, como corrida do saco por exemplo, atualmente estão mais em destaque shows e festas profanas”.

O entrevistado 13 com 57 anos destaca bem essas mudanças ao longo da festa, afirmando que: “A festa do Bom Jesus era a festa religiosa e ao mesmo tempo era uma festa de tradições populares, tinham exposições, os folguedos, bandas de pífanos, tinha essa parte cultural, todas essas coisas culturais que perderam sua essência porque o tempo vai mudando, vai tudo se modernizando e vão trazendo coisas diferentes”. Por fim, dois entrevistados com idades de 26 e 59 anos não identificaram mudanças.

Nesse sentido, decidimos observar num quadro único como a percepção do sagrado está relacionada a percepção do profano (entretenimento) nos participantes da festa, ou seja, as perguntas nos tópicos 7.5 e 7.7.

*Quadro 4 – Percepções sobre o sagrado (religioso) e o profano (entretenimento) na festa*

<b>Nº</b>	<b>Expressões-chave das respostas dos sujeitos</b>	<b>Discurso do Sujeito Coletivo</b>	<b>Categoria de Resposta</b>
8	“Esse elemento [religioso] é muito importante, só que há maior evidência na parte profana”.	Os shows (elemento profano) têm destaque, mas o elemento religioso (sagrado) é muito importante, pois é por ele que a festa começou.	Apesar do destaque dado ao elemento profano da festa, o sagrado ainda é percebido como mais importante.
2	“De fato, é muito importante [religioso]. [...] Percebe-se o envolvimento da comunidade local para preservar as raízes dos festejos religiosos”.		
3	“É o principal elemento da festa [religioso], é percebido através das procissões e homenagens”.		
11	“É importante, pois é através desse elemento [religioso] que a festa foi desenvolvida por tantos anos, mesmo tendo mudanças [...] permanece importante”.		
6	“O que se destaca mais, na realidade, são os shows artísticos”.		
7	“O que destaca mais são os shows [...]”		

4	“Pra mim, não identifico atividades de entretenimento com grande destaque”		
---	--	--	--

Fonte: Os autores (2021)

## **Discurso do Sujeito Coletivo e o sagrado e profano**

A partir dos resultados desse estudo, podemos afirmar que o sujeito coletivo frequentador local da Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo-AL percebe e aponta mudanças ocorridas no seu decorrer temporal, principalmente no que se refere às categorias escolhidas para analisar os elementos culturais que compõem o arranjo e a atratividade do evento: o sagrado e o profano.

As entrevistas identificaram que existe uma variação no favoritismo do público em relação às atrações da festa, mas ainda percebem o sagrado como mais importante. Dentre as faixas etárias mais jovens, 15 a 25 anos e 26 a 35 anos e 36 a 45, ocorreu motivação pelas atrações sagradas e profanas da festa. Salienta-se, ainda, que três dos indivíduos inseridos em cada uma dessas faixas etárias, apresentando idades de 23, 30 anos e 44 anos, possuem uma maior predileção no que diz respeito à programação profana da festa.

As faixas etárias mais elevadas, 46 a 55 anos e 55 a 80 anos, exaltaram os aspectos religiosos como primordiais, a exemplo das homenagens ao Bom Jesus, a procissão terrestre, a fluvial, e as missas. Esse público também destacou que, com o passar dos anos, sucedeu-se uma crescente valorização social dos aspectos profanos dos festejos. Ademais, compreendemos que há descaracterização de elementos originalmente motivadores dessa

feira, mais ligados ao ritual sacro-religioso, que outrora se destacava consideravelmente.

Entrevistados de todas as faixas etárias citadas acima compreendem a importância da perspectiva religiosa dos festejos constataram que houve uma diminuição no fluxo de pessoas no cortejo hierático da festa, ressaltando também a ampla magnitude atingida pelas atrações vinculadas ao lazer profano. Todos os entrevistados, independentemente de idade, ressaltaram que atrações profanas, principalmente os shows musicais, tem se destacado por sua grandiosidade e relevância para os frequentadores.

O grupo etário de 46 a 55 anos, e dois dos três entrevistados da faixa etária de 55 a 80 anos, evidenciaram o desprovimento de atividades culturais relacionadas aos aspectos religiosos. Esse grupo também destacou que outras atividades culturais de lazer, como apresentações de bandas de pífano, de folguedos, exposições de artes, corridas de saco, dentre outras, se destacavam na trajetória dessa festa, mas atualmente não são perceptíveis como em outrora.

Quando proferimos a respeito das manifestações populares religiosas, evidenciamos a sua relevância histórica principalmente para aqueles indivíduos pertencentes ao contexto dessas celebrações, que rememoram os seus ritos iniciais e que transmitem seus entendimentos de geração em geração. Essa relação do ribeirinho com esse festejo é ressaltada por Guimarães (2014), quando o autor destaca como os residentes preparam a cidade e a devoção que é depositada no Santo, reafirmando a tradição existente durante tantos anos.

Além disso, os entrevistados apontaram a relevância sagrada que essa festa possui, e aqueles indivíduos inseridos nas faixas etárias mais elevadas, evidenciaram o cortejo sagrado da festa como principal, a exemplo da procissão do Santo. O autor Torquato Júnior (2018) retrata bem essa relação marcante entre essas pessoas com esses ritos, a exemplo da procissão do Santo, como sendo momentos únicos conservados na memória daqueles que acompanham o Bom Jesus dos Navegantes há muito tempo, construindo uma história, como uma rememoração dos elementos principais dessa festa.

Ademais, presenciavam transformações no arranjo da festa, no que diz respeito às mudanças presentes nas falas dos entrevistados quando pontuam a predominância herética da festa, o que se aproxima do ponto de vista de Trigueiro (2005) e Carvalho (2010), que trouxeram a questão da espetacularização dessas festas, demonstrando que há uma remodelagem nítida do produto cultural que passa por algumas modificações a fim de se adaptar para atender à procura inserida no mercado atualmente.

A partir das análises realizadas para esse estudo, consideramos que, em geral, os entrevistados reconhecem a relevância sagrada que esse festejo possui, até mesmo aqueles que priorizam somente o ritual profano e que os elementos sagrados e profanos, agregados à festividade aqui analisada, motivam e atraem numerosas pessoas com as mais variadas faixas etárias para a Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo. Portanto, o DSC aponta que apesar das mudanças, da pouca visibilidade/importância atribuída às tradições culturais e do destaque dado ao elemento profano, o sagrado ainda é percebido como principal representação da festa.

## Conclusão

Como foi mencionado no decorrer desse estudo, pretendemos evidenciar, por meio de um levantamento embasado na aplicação de entrevistas, uma melhor compreensão das perspectivas que são atribuídas no decurso da Festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo direcionadas ao público corriqueiro, ou seja, aqueles, indivíduos que frequentaram regularmente o evento.

Os resultados obtidos demonstraram que há variações perceptivas entre as diversas faixas etárias do público entrevistado. A partir disso, pode-se destacar que, independentemente de faixas etárias, há uma diversificação de circunstâncias que são percebidas e que motivam a participação do público frequentador da festa. Os indivíduos de diferentes idades têm percepções distintas no que se refere aos elementos pertencentes à sua vivência e que no caso da problemática atrelada a esse estudo, perpassa pela interpretação das categorias sagrado e profano. Tais concepções de mundo estão incorporadas na realidade social humana, com o passar do tempo, e podem ser representadas e analisadas através de eventos sociais, como as festas populares religiosas brasileiras.

Ao nos debruçarmos sobre o DSC compreendemos que, apesar das diferenças claramente percebidas entre o sagrado e o profano da festa, e o fato empírico de que a religiosidade como motivação tem perdido espaço para os shows diante do grande público, a história que impulsionou sua criação ainda se sobressai na percepção desse sujeito coletivo. Ou seja, o sagrado ainda é mais importante na percepção da festa do Bom Jesus dos Navegantes, mesmo que coletivamente haja compreensão das

mudanças que continuamente se mostram, seja na diminuição da presença das tradições culturais, seja no crescimento do espaço concedido ao entretenimento profano.

Em síntese, a festa do Bom Jesus dos Navegantes propicia momentos de fé e devoção, através das missas e procissões atreladas a imagem do Bom Jesus, também atividades ligadas ao entretenimento, como os shows artísticos. Conhecer o contexto dessa festa é manter viva a cultura existente de um povo, reconhecendo a sua importância para todos aqueles que fazem parte dela.

## Referências

BRITTO, Adelina Amélia Vieira Lubambo. *A Festa do Bom Jesus dos Navegantes em Própria – SE: História de fé, espaço das relações sociais e laços culturais*. 2010. 82 f. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Mestrado Interinstitucional-MINTER. Natal, 2010.

CARVALHO, José Jorge de. Espetacularização e Canibalização das culturas populares na América Latina. *Revista Antropológicas*. Ano 14, v. 11, n. 1, p. 39-76, 2010.

CORRÊA, Isabella Cristina Chagas. *Natureza e Sagrado na Memória da Festa de Bom Jesus dos Navegantes*. 2013. Dissertação (mestrado em Desenvolvimento e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2013.

CYPRIANO, Pedro dos Santos; LIMA Thalita C. Turismo religioso em São Paulo: Uma abordagem mercadológica. *Revista eletrônica de turismo cultural*. (ISSN: 1981-5646). São Paulo, p.01-25, out. 2007.

DURKHEIM, Émile. Formas Elementares da Vida Religiosa. Tradução de Joaquim Pereira Neto. São Paulo: *Edições Paulinas*, 1989, 536p.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992, 109p.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Rio de Janeiro: Ed. Campus. 1978.

GUIMARÃES, Esmeraldo Victor Cavalcante. *Entre janelas e camarotes: o sagrado e o profano na festa do Bom Jesus dos Navegantes de Penedo/ AL: Dissertação (mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Sergipe/ UFS, São Cristovão/ SE, 2014.*

GUIMARÃES, Esmeraldo Victor Cavalcante; PEREIRA, Fábio Luiz. *Entre Janelas e Camarotes: Reinvenção e (re) significação na Festa de Bom Jesus dos Navegantes em Penedo / AL*. In: VI COLÓQUIO INTERNACIONAL, n. 06, 2012, São Cristóvão/SE. Educação e Contemporaneidade. São Cristóvão - SE, set. 2012.

IBGE.2018.Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Diretoria de Pesquisas, Coordenação de População e Indicadores Sociais. Estimativas da população residente com data de referência 1º de maio de 2018.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL- Iphan. Penedo (AL). Brasília,2014. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/110>. Acesso em 10 jan.2019

JURKEVICS, Vera Irene. Festas religiosas: A Materialidade da Fé. História: Questões e Debates, Curitiba. *Editora UFPR*, Paraná, v. 43, n. 2, p. 73-86, 2005.

LEFÉVRE, Fernando. O sujeito coletivo que fala. *Interface*. Comunic., Saúde, Educ. v. 10, n. 20, p. 517-524, jul/dez, 2006.

LEFÉVRE, Fernando; et al. Discurso do sujeito coletivo: complexidade e auto-organização. *Ciência & Saúde Coletiva*. v. 14, n. 4, p. 1.193-1.204, 2009.

LIMA JÚNIOR, Bianor Francisco de. O Sagrado E O Profano Na Religiosidade Popular: A Festa Do Bom Jesus Dos Navegantes Na Cidade De Touros/RN. *Revista da Farn*, Natal, v. 10, n. 1/2, p. 169-191, jan. /dez. 2011.

MERO, Ernani Otacílio. *História de Penedo*. 1ª ed. Maceió, 1974.

OLIVEIRA, Hélio Carlos Miranda de. *Espaço e Religião, Sagrado e Profano: Uma Contribuição Para A Geografia da Religião do Movimento Pentecostal*. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, n.34, v.2, p.135-161, ago. /dez.2012.

PETRUSKI, Maura Regina. *Julho Chegou... e a Festa Também: Sant'Ana e suas comemorações na cidade de Ponta Grossa (1930-1961)*. 2008. Tese (Doutorado em História) - Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, da Universidade Federal do Paraná, Paraná. 2008.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PENEDO - Pmp. *Fé e Tradição, beiradeiros reverenciam seu protetor, o Glorioso Bom Jesus dos Navegantes*. Penedo- AL, 2017. Disponível em: <http://penedo.al.gov.br/2017/01/fe-e-tradicao-beiradeiros-reverenciam-seu-protetor-o-glorioso-bom-jesus-dos-navegantes/>. Acesso em 20 mai. 2017.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PENEDO - Pmp. *Portal e redes sociais da Prefeitura de Penedo levam Bom Jesus para milhares de pessoas*. Penedo, 2019. Disponível em: <

<http://penedo.al.gov.br/2019/01/14/porta1-e-redes-sociais-da-prefeitura-de-penedo-levam-bom-jesus-para-milhares-de-pessoas/>. Acesso em 20 dez. 2018.

PREFEITURA MUNICIPAL DE PENEDO - Pmp. *Programação religiosa do Glorioso Bom Jesus dos Navegantes de Penedo acontece de 03 a 08. Penedo, 2016*. Disponível em: <http://penedo.al.gov.br/2016/12/25/programacao-religiosa-do-glorioso-bom-jesus-dos-navegantes-de-penedo-acontece-de-03-08-de-janeiro/>. Acesso em 20 dez. 2018.

Profana: reflexões sobre a festa das Neves na cidade de João Pessoa- PB. *Revista OKARA: Geografia em debate*, Joao Pessoa, v.7, n.1, p. 165-185, 2013.

SECRETARIA DE ESTADO DA CULTURA - Secult. Festa de Bom Jesus dos Navegantes começa neste domingo (3). Maceió, 2016. Disponível em: <http://www.cultura.al.gov.br/salade-imprensa/noticias/festa-de-bom-jesus-dos-navegantes-comeca-neste-domingo-3>. Acesso em 19 jan.2018.

SEMINÁRIO NACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS CULTURAS POPUALRES, 2005, BRASÍLIA. A espetacularização das culturas populares ou produtos culturais folkmediáticos. Brasília: Osvaldo Meira Trigueiro, 2005, 9f.

SILVA, Alcione Carvalho da. *O Sagrado e o Profano na Autonomia do Homem Moderno*. 2013. Dissertação (Mestrado em Teologia Sistemática) - Programa De Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2013.

SILVA, Anieres Barbosa da; SILVA, Isaac Coriolano da. *O Tempo Sagrado da Festa*

SIPEAL- PENEDO. Festa/Senhor Bom Jesus dos Navegantes. Disponível em: < <https://sipealpenedo.wordpress.com/eventos-religiosos/bom-jesus-dos-navegantes/>>. Acesso em 19 jan. 2018.

TORQUATO JÚNIOR, Emiliano. *“E lá vem ele”*: uma etnografia da procissão do Senhor Bom Jesus dos navegantes em Penedo/AL. 2018. 154 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2018.

# MÚSICA DE REZO, SANTO DAIME E SABERES HÍBRIDOS

*Rossana Britto*

## **Introdução**

O tema do presente artigo é a utilização da ayahuasca como bebida de origem indígena em rituais da religião Santo Daime, com suas músicas e bailados. O objetivo geral da investigação é compreender como o ritual da ayahuasca se transformou ao longo do tempo com novos usos e novos sujeitos, entre permanências e modificações.

Os objetivos específicos do artigo referem-se ao surgimento da religião do Santo Daime no norte do Brasil, como também os seus desdobramentos dentro e fora do País. Considerando os objetivos específicos aqui apontados, faz parte desta investigação a análise da criação e difusão da música de rezo e suas especificidades no Daime.

O artigo apresenta um estudo de caso, qual seja o Movimento Canarinho Branco, iniciado nos anos 2000 no sul do Brasil (Florianópolis-SC), buscando elucidar como este movimento, com suas práticas culturais híbridas, expande-se atualmente pela sociedade brasileira. Metodologicamente, a análise comparativa será efetuada em face da utilização do chá da

ayahuasca nos rituais religiosos com suas diversificadas músicas de rezo. A abordagem também está ancorada nas investigações a partir de uma leitura decolonial das experiências religiosas. Este é um tema relevante para reflexão a respeito dos caminhos e dos descaminhos das religiosidades no Brasil, com todas as suas contradições e desafios contemporâneos.

### **A ayahuasca vem da floresta: O Santo Daime e o Movimento Canarinho Branco**

As plantas chamadas tradicionalmente de psicoativas são utilizadas desde tempos antigos e seu uso ocorre em diversas partes do planeta como instrumento em busca de experiências com o universo sagrado. A ayahuasca, *cipó dos mortos* ou *vinho das almas*, também conhecida como uma planta-professora, é uma medicina de origem indígena mediada por um estado enteogênico, como proposto por Ruck, Bigwood, Staples, Ott & Wasson (BARROS, 2021).

Ressalta-se, aqui, também, a importância para dimensão dessas plantas que, por vezes, são consideradas “professoras”, dotadas de agência e conhecimento, por desconstrução de uma hierarquia do saber que as desconsidera ontologicamente na construção do conhecimento (ALBUQUERQUE, 2011).

Sob certas condições, algumas plantas possuidoras de sábios espíritos teriam a faculdade de ensinar às pessoas que os procuram. A ayahuasca seria uma dessas *plantas mestras*, porta

de entrada que permite um determinado saber sobre o mundo natural, em especial do reino vegetal, e que, por sua vez, indicaria a presença e uso de outras plantas de poder (ALBUQUERQUE, 2011).

Caracterizada pelas chamadas *mirações* e por seu potencial de cura, essa medicina do chá é reverenciada como planta mestra entre diversos povos indígenas sul-americanos, que acreditam que seu espírito teria a faculdade de ensinar. Albuquerque (2011) reflete epistemologicamente sobre o conhecimento mediado pela ayahuasca, retratando as plantas enteógenas como sujeitos do saber e mestres que não são humanos. Sobre as primeiras experiências com a ayahuasca, Luna (2002) explica grosso modo a forma como o chá atua no corpo humano, como também revela a descoberta da ayahuasca pelos povos amazônicos, considerando a grandeza da flora regional (LUNA, 2002).

De acordo com Mckenna (2002), as origens da ayahuasca na Bacia Amazônica estão perdidas por entre as brumas dos tempos da Pré-História, que remonta centenas ou milhares de anos. Para o autor, a utilização da ayahuasca se disseminou por várias regiões e tribos da Bacia Amazônica com seus saberes difundidos e específicos. Luna acredita que a substância era um tipo de bebida utilizada pela população pré-colombiana. A Pré-História da substância é um enigma para os cientistas, porém a sua história moderna é conhecida (LUNA, 2002).

O uso ritual da ayahuasca por grupos indígenas ocorre em países como Bolívia, Equador, Colômbia, Peru e Venezuela, na

macrorregião localizada no arco noroeste amazônico. Apesar dos primeiros registros históricos sobre o uso da ayahuasca datarem do século XVII, a produção acadêmica sobre o tema é relativamente recente. Na segunda metade do século XIX, o botânico de origem britânica Richard Spruce (1817-1893) publicou um trabalho em que identifica a *Banisteriacaapi* como uma espécie de cipó usado para fazer a bebida. Foi no ano de 1852 que Spruce testemunhou uma cerimônia indígena próxima da fronteira entre o Brasil e Colômbia, na qual os participantes faziam uso de um chá preparado a partir de uma trepadeira (Caapi). As suas pesquisas e incursões continuaram estendendo-se até o vale do Rio Negro (Brasil) e aos Andes equatorianos, descobrindo novos grupos que faziam uso ritual da ayahuasca.

No alvorecer do século XX, em tempos do apogeu da extração da borracha, quando muitos nordestinos penetraram a floresta amazônica brasileira em busca do “ouro branco”, houve o contato destes migrantes com as antigas tradições das etnias indígenas. Os usos indígenas da ayahuasca não ficaram restritos, outros grupos não-indígenas passaram a beber ritualisticamente o chá.

A fundação da religião Santo Daime remonta à história de Raimundo Irineu Serra (1892-1971) que, migrando do Maranhão para Amazônia no contexto da extração do látex, assim como muitos outros advindos principalmente da mesma região, mas também de diversas partes do País, visavam tentar a sorte em busca de melhores condições de vida. Entretanto, Irineu se deparou com grandes dificuldades. Estas relacionadas com muitos problemas encontrados naquela nova região, como o

clima, as culturas diferentes e principalmente pela imensa desigualdade existente nas relações de trabalho nos seringais.

Mestre Irineu, como era chamado por seus seguidores, consumiu a bebida pela primeira vez pelas mãos de um curandeiro peruano na região fronteira entre o Brasil e a Bolívia, nos anos de 1920. Ao tomá-la no contexto nativo, teve revelações espirituais e psíquicas, como diria Eliade Mircea (1992), vivenciando o processo de hierofania (MIRCEA, 1992).

Segundo narrativas orais, Mestre Irineu teve contato com uma entidade espiritual identificada como a Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição, e foi esta quem lhe teria transmitido todos os fundamentos essenciais da doutrina e lhe concedido, posteriormente, o título de chefe do império Juramidan (ALBUQUERQUE, 2011).

O uso da ayahuasca deslocou-se de um contexto primordialmente indígena em direção às populações mestiças que viviam nos centros urbanos, surgindo o fenômeno das religiões ayahuasqueiras no Brasil. Assim, em 1930, Raimundo Irineu Serra fundou, na periferia da cidade de Rio Branco, no estado do Acre, a primeira dessas religiões, o Santo Daime, conhecido também como Alto Santo. Em 1945, Daniel Pereira de Mattos (1888-1958) fundou a Barquinha, também em Rio Branco; e, na década de 1960, José Gabriel da Costa (1922-1971) fundou a União do Vegetal, em Porto Velho, Rondônia. Na década de 1970, foi a vez do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundado por Sebastião Mota Melo (1920-1990).

Buscando fazer um cuidadoso paralelo entre o uso indígena da ayahuasca, que antes era empregada no contexto da floresta e o uso do mesmo vegetal na religião do Santo Daime, este artigo propõe uma abordagem histórica do dinâmico processo de ressignificação do uso ritual da bebida através de sua trajetória com o fundador Raimundo Irineu Serra.

Mestre Raimundo Irineu foi o fundador da vertente religiosa ayahuasqueira conhecida como Santo Daime em um contexto econômico e político na Amazônia no período dos seringais. Nesse ambiente, é fundamental compreender o hibridismo cultural da vertente. Seguindo a abordagem do tema, será apresentada a doutrina Santo Daime com todo seu caráter híbrido em relação à diversidade de características de outras religiões presentes nos rituais (CARDOSO, 2008).

A doutrina é uma tradição oral que passou a ser sistematizada de forma escrita a partir da década de 1980. Mistura elementos do catolicismo popular, de cultos afro-brasileiros e de práticas indígenas e caboclas, como também de práticas mediúnicas do espiritismo kardecista e de diversas tradições esotéricas europeias. Tendo a bebida daime como elemento central do trabalho, os iniciados (fardados) usam uma farda de uniforme e os elementos condutores da cerimônia são os hinos, como são chamadas as canções recebidas do astral, que mais tarde foram acrescidos da dança (bailado) (BARROS, 2021, p. 23).

A presença de elementos do catolicismo popular foi tema da dissertação da antropóloga Sandra Goulart (2004). Segundo a autora, o culto do Santo Daime rompe com a antiga tradição de uso do chá, estabelecendo um novo modelo de consumo da

ayahuasca que só pode ser entendido a partir de um quadro mais amplo de profundas mudanças na cultura e nas religiosidades brasileiras. Nesse novo modelo, o catolicismo popular, encontrado principalmente nas práticas de devoção aos santos católicos e em orações, aparece como um dos elementos centrais para as formas que vão assumir as cerimônias, bem como para elaboração do calendário ritual do Santo Daime (GOULART, 2004).

Macrae (1992) também analisa heranças umbandistas e kardecistas no Santo Daime. De acordo com o estudioso, as concepções de evolução espiritual, carma, reencarnação, doutrinação de espíritos, presentes do Santo Daime o aproximam da doutrina kardecista.

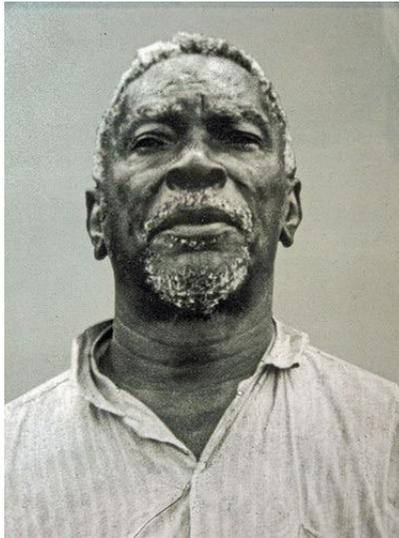
Importante ressaltar que o Santo Daime está dividido em, pelo menos, duas vertentes. Uma delas, conhecida como Alto Santo, une vários grupos que se diferenciavam entre si internamente, o acirramento de uma origem comum e das relações de proximidade que estabelecem. São pouco expansionistas e menos numerosos, situando-se na sua maioria no Acre.

Outra vertente é conhecida como a “Linha do Padrinho Sebastião” (LABATE, 2008), também chamada de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundada em 1976 por Sebastião Mota Melo, conhecida por possuir particularidades próprias, em que tem como características principais a convivência com diferentes cosmologias tais como o esoterismo, o espiritismo e a umbanda.

Outra condição é seu caráter expansionista que fica evidente pela existência de centros em diversas partes do Brasil e, também, no exterior.

Nos rituais do Santo Daime, o processo chamado de *miração* se apresenta a partir do que se costuma chamar de “estado alterado de consciência”, denominação que agrupa experiências em que o indivíduo nos rituais tem sua “consciência” alterada e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo e com a sua própria identidade.

*Figura 1: Mestre Irineu, fundador da doutrina do Santo Daime*



*Fonte: SantoDaime – história, s/d, n.p. Acesso em 1 jan. 2023.*

Considerando-se a dinâmica dos rituais do Santo Daime, a música tem uma longa história na trajetória social, cultural e afetiva das sociedades humanas. Em diferentes contextos cerimoniais da ayahuasca, a voz, quanto mais vibrante e ressoante, mais parece “tocar” os ouvintes, propiciando uma viagem interior. Parece-nos que o caráter não-verbal da música, com seu potencial comunicativo, emocional e expressivo, é uma boa pista do papel central que a música desempenha nessas religiões – o que vale também para a incidência dos interessantes movimentos corporais (BARROS, 2021, p. 23).

É como se a música e a ayahuasca estivessem relacionadas a uma fonte criativa poderosa. Para Arnaldo Herrera (2020), mexicano que vive há oito anos no Brasil, a música e as medicinas da floresta foram um rito de passagem em sua vida, permitindo superar memórias e traumas do passado doloroso, promovendo criatividade e aprimorando sua expressão. Para o músico, a música medicina nos permite reconhecer etapas da vida, diferentes estados anímicos do ser humano e processos tipicamente pessoais. Arnaldo Herrera define música de rezo como música com um “toque de consciência” (BARROS, 2021).

O transe da ayahuasca está ligado às mirações, imagens mentais que vão além do nosso cognitivo, e a música, as mensagens e os valores veiculados influenciam os participantes. A música original é equivalente à música primordial na consciência humana em um determinado contexto, ela é física, metafísica, biológica, psicológica, material e espiritual. O transe geralmente está associado à religião e ocorre em uma multiplicidade de representações. Estes estados podem ser de diferentes tipos (BARROS, 2021, p. 25).

A música, com seus efeitos sobre a consciência, em combinação com a ayahuasca, torna-se instrumento para um transe. Ela assume papel condutor e tem efeito sinestésico sob o estado de ânimo extático provocado pela ayahuasca. Pode ser rápida, forte e com uma batida constante, levando a uma espécie de “arrebato”, ou, então, pode ser lenta, acompanhando a adoração dos fiéis. O ato de ouvir envolve não apenas a parte auditiva do cérebro, mas as áreas de linguagem e áreas onde emoções como medo e ódio são ativadas. A repetição da música, como se fosse um “mantra”, traz uma força para o rezo. Nesse sentido, a música cria condições emocionais e estabelece de forma estruturada os processos de eventos simbólicos. Assim, em suas variadas dimensões, a música assume diferentes facetas não tão comuns no contexto tipicamente ocidental.

O conhecimento dos povos amazônicos pode fornecer bons elementos para o estudo da relação do enteógeno com o som. No livro *Música Brasileira de Ayahuasca*, Labate e Pacheco (2009) apontam diversos autores que escreveram sobre indígenas que usam de forma recorrente a ayahuasca. São pesquisas antropológicas que têm uma relação esparsa com a música. São realmente poucos os autores que abordam mais especificamente a dimensão musical. Na concepção primordial ameríndia de unidade dos seres, cada espírito teria seu canto e vibração, nisso inclui-se o espírito das plantas e das rochas. Letras simples e assobiadas com a projeção anasalada característica dos povos indígenas sul-americanos são cantadas pelo xamã ou curandeiro. A música assume protagonismo nos rituais da ayahuasca (BARROS, 2021).

O pioneiro e divulgador da música de rezo é o músico Ale de Maria, de Florianópolis (Santa Catarina). Tem formação acadêmica em composição e regência pela Universidade Estadual de São Paulo (UNESP). O Movimento Canarinho Branco nasceu em fins de outubro do ano de 2011 em Florianópolis, expandindo-se pela região sul até sua difusão para outras regiões do País. O propósito mais importante do Movimento é celebrar o sagrado através da música, uma música singular: a música de rezo (termo cunhado por Ale de Maria). Mas, o que é música de rezo? “A música de rezo é uma música para os altares. E o altar é o próprio coração”, segundo o seu precursor.

Em entrevista concedida a Fred Gouveia (2021), o maestro tratou da origem do movimento Canarinho Branco, ressaltando que o movimento acolhe em sua origem todas as espiritualidades e tem como propósito “a aliança das egrégoras”. Ale de Maria contou em entrevista sobre a sua dedicação desde muito cedo à Yoga, sobre as suas experiências com as tradições indígenas (caminho vermelho) e com a própria doutrina do Santo Daimé.

Estudou por alguns anos os hinos daimistas, com algumas vivências. Descreve na entrevista como vivenciou o “recebimento da música de rezo” pela primeira vez, quando recebeu a missão da própria Nossa Senhora. A primeira música recebida foi a música que inaugurou o Movimento Canarinho Branco: “Mãe D’Água”.

Em um momento da entrevista, o maestro Ale de Maria é indagado sobre o porquê da identificação Canarinho Branco para o movimento. Explica que “canarinhos” representam os músicos e a cor branca é aquela que reúne a mistura de todas as cores. Segundo o maestro, há três pilares (tripé) no movimento: O reconhecimento e a devoção à “mãe divina” (o sagrado feminino); rezar pelos cantores que trabalham com músicas espirituais; (cantores rezadores); cantar o rezo. Afirma enfaticamente que o movimento do rezo é abrangente, e todas as pessoas podem ser canarinhos brancos. O movimento tem se expandido pelo Brasil de norte ao sul, com festivais e concertos diversificados, fazendo destacar o gênero musical do rezo ao lado de outros gêneros da música popular brasileira. Analisando a letra da música de rezo Mamãe Maria, é importante destacar a intensa e curiosa “bricolagem” de elementos: Plantas professoras ao lado de um santo do cristianismo. Referência à Nossa Senhora como a representação do sagrado feminino, entre outros elementos. Segue-se a estrofe abaixo:

Salve a Ayahuasca, Vô Peyote e São Pedro  
Salve essas flores que mamãe do céu nos dá  
São essas rosas que mamãe do céu cultiva  
São as estrelas que não param de brilhar

*Figura 2: Ale de Maria: Mamãe Maria*



*Fonte: MARIA, Ale de. 2016. Acesso em 1 jan. 2023.*

Tem-se, abaixo, trecho de letra da música “Mamãe Maria”, indicada na Figura 2 acima:

Mamãe Maria, em seu jardim em flor  
Mamãe abençoou, me ensinou a cantar  
Sigo rezando essa canção em louvor  
Canarinho beija-flor, do jardim de mamãe  
Terra que dança, que balança seu reinado  
Com o mar sempre ao seu lado e o sol sempre a brilhar  
Ouça o canto, atenda o chamado  
Passarinho encantado com saudade de voar  
Voar bem longe sobre o mar na maré cheia  
Onde a sereia canta pra mãe Iemanjá  
Lá na floresta, santa verde Amazônia  
Santa Maria é quem clareia o mapiá

Salve a Ayahuasca, Vô Peyote e São Pedro  
Salve essas flores que mamãe do céu nos dá  
São essas rosas que mamãe do céu cultiva  
São as estrelas que não param de brilhar  
E assim honrar o brilho do fogo sagrado  
Do Santo Daime e da arca da aliança  
Honrar o amor, a luz presente na família  
Caminho ao céu onde se reza, busca e dança  
Salve a Ayahuasca, Vô Peyote e São Pedro  
Salve essas flores que mamãe do céu nos dá  
São essas rosas que mamãe do céu cultiva  
São as estrelas que não param de brilhar  
E assim honrar o brilho do fogo sagrado  
Do Santo Daime e da arca da aliança  
Honrar o amor, a luz presente na família  
Sigo aqui onde se reza, busca e dança

*Fonte: MARIA, Ale de. Mamãe Maria. Álbum “Mãe d’água”, 2018. Acesso em 1 jan. 2023.*

Observa-se, abaixo, letra da canção “Mãe d’Água”, do mesmo compositor, do álbum homônimo.

Ahá aho aho  
Aho aho  
Aho aho  
Ô mãe que nana eu  
Rainha das águas do mar  
Ô mãe me leva agora, minha nossa senhora  
Mamãe iemanjá  
Divina mãe de Deus  
Mistério sagrado odoyá  
Ô mãe me leva agora, minha nossa senhora  
Vem me iluminar

Vamos cantando e rezando  
Vamos cantando e rogando  
Pela cura do mundo  
Vamos cantar o amor  
Compartilhar essa flor  
A flor que mamãe nos deu  
Pelo poder do decreto  
Na força do nosso rezo  
Pela cura do mundo  
Vamos cantar o amor  
Compartilhar essa flor  
A flor que mamãe nos deu  
A lealdade de Deus sou eu  
A lealdade de Deus eu sou  
A lealdade de Deus sou eu  
Sou esse amor  
Pra sempre

*Fonte: MARIA, Ale de. Mãe d'Água. In: MARIA, Ale de. Mãe D'água (álbum). 2018. Acesso em 1 jan. 2023.*

Outrossim, a música que foi a pioneira do movimento “Canarinho Branco Mãe D'Água” retrata nitidamente como a música de rezo valoriza o “sagrado feminino” com a seguinte estrofe de exaltação à Rainha das Águas:

Ahá aho aho  
Aho aho  
Aho aho  
Ô mãe que nana eu  
Rainha das águas do mar  
Ô mãe me leva agora, minha nossa senhora  
Mamãe iemanjá

Divina mãe de Deus  
Mistério sagrado odoyá  
Ô mãe me leva agora, minha nossa senhora  
Vem me iluminar  
*Fonte: Idem.*

## **Considerações finais**

Pesquisadores e estudiosos dos movimentos *New Age* (Nova Era) são unânimes quando se trata da dificuldade de delimitar e definir esse fenômeno. Isso porque as espiritualidades da Nova Era não se enquadram facilmente em rótulos prontos e fechados. A *New Age* é considerada um movimento com múltiplas nuances, dentro do campo da espiritualidade e desvinculado do conceito de religião. Nesse sentido, surge em contraste com as religiões e doutrinas tradicionais ao mesmo tempo que também absorve e é influenciada por crenças e práticas de algumas dessas religiões, especialmente as orientais.

Uma série de diferentes movimentos chamados alternativos surgiu nas últimas décadas como vigorosa reação às igrejas estabelecidas, à ciência oficial e ao próprio *status quo*. Muitos deles têm um ponto de vista sobre a vida tão forte e predominante que não podemos deixar de considerá-los como novas e distintas correntes filosóficas.

A expansão da ayahuasca ocorre também junto a um movimento global de redefinição contemporânea das religiosidades. Culturas xamânicas ancestrais se unem ao

universo Nova Era – nova consciência fundamentada no místico e no “holismo”, ideal do mundo oriental de unidade dos seres –, ao campo da religiosidade brasileira – como as próprias religiões ayahuasqueiras, umbanda, jurema, entre outras. Assim, a ayahuasca passa a ser consumida para fins religiosos, terapêuticos e artístico, dando origem a novos modelos e arranjos rituais. Chamo de cenário neo-ayahuasqueiro, o que Labate (2000) considera como novas modalidades do uso da ayahuasca em contexto urbano, considerando os indígenas como reais pioneiros dos saberes desta medicina e das religiões ayahuasqueiras.

As pesquisas científicas sobre a música de rezo nos rituais religiosos, bem como sobre os impactos musicais deste gênero encontram-se em andamento. É relevante destacar que a música de rezo não está concentrada exclusivamente nos rituais religiosos, ela constitui parte integrante de terapias de enfoques diversificados, atuando como forma de medicina ancestral (medicina da ayahuasca, medicina do rapé, dentre outras).

Como o movimento em análise dispõe de uma fundamental proposta da “aliança das egrégoras”, transparece a intensa pluralidade religiosa. Neste caso específico, o Movimento Canarinho Branco, com toda a sua multiplicidade simbólica e o seu rico hibridismo cultural, pode ser considerado um integrante originariamente da *New Age* dos anos 2000. Mas não se restringe a isso, sendo o leque amplo e multifacetado.

“Giro decolonial” é um termo cunhado originalmente por Nelson Maldonado-Torres em 2005 e que basicamente significa o movimento de resistência teórico e prático, político e

epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade. A decolonialidade aparece, portanto, como o terceiro elemento da modernidade/colonialidade. Para Mignolo, “a conceitualização mesma da colonialidade como constitutiva da modernidade é já o pensamento decolonial em marcha” (Mignolo, 2008, p. 249).

O “giro decolonial” está em evidência no Movimento Canarinho Branco com a sua singela e veemente música de rezo, quando os saberes e as sensibilidades dos povos indígenas são protagonistas nas letras ao lado de outros elementos culturais, sonoridades e bailados (BALLESTRIN, 2013). A música de rezo, iniciada com o Movimento dos Canarinhos Brancos tem dois elementos importantes, quais são: i) Manifestação de uma nova “New Age” e; ii) Manifestação do giro decolonial latino-americano através da música.

São os saberes ancestrais ganhando força nas religiosidades populares e nas sensibilidades sonoras da sociedade contemporânea, em que se aposta na perspectiva de que novos tempos elaboram novas culturas religiosas.

## Referências

ALBUQUERQUE, M. B. B. *Epistemologia e saberes da Ayahuasca*. Belém: EDUPERA, 2011.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. In: *Revista Brasileira de Ciência Política* (11), agosto 2013. <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>.

BARROS, R. M. M. *Pelos Caminhos da Rainha da Floresta: o Hibridismo do Movimento Música de Rezo na Expansão do Cenário Neo-ayahuasqueiro*. 2021. Dissertação (Mestrado em Música) – Programa de Pós-Graduação em Música, Centro e Letras e Artes, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro.

CARDOSO, J.B. Hibridismo cultural na América Latina. *Itinerários – Revista de Literatura*, n. 27, 2008.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GOULART, S. L. *Contrastes e Continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas, SP, 2004.

LABATE, B. C. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 2008.

LABATE, B. C e PACHECO, G. *Música brasileira de Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras, 2009.

LEAL, M. C. *Movimentos New Age e a espiritualidade da Nova Era no contexto digital: Estudo de caso do movimento natural vibe*. Universidade do Porto, Mestrado em Ciências da Comunicação, 2019.

LUNA, L. E. *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. Campinas: Mercado das Letras, SP: FAPESP, 2002.

MACRAE, E. *Guiado pelo Lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

MARIA, Ale de. Ale de Maria - *Mamãe Maria*. 31 out. 2016. Disponível em:

[https://www.youtube.com/watch?v=GNrGJH3iI6M&ab\\_channel=AledeMariaOficial](https://www.youtube.com/watch?v=GNrGJH3iI6M&ab_channel=AledeMariaOficial). Acesso em 1 jan. 2023.

MARIA, Ale de. Mamãe Maria. In: MARIA, Ale de. *Mãe D'água (álbum)*. 2018.

MCKENNA, D. J. *Ayahuasca: uma história etnofarmacológica*. In: Ralfh Metzner (Org). *Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza*. Tradução de Marcia Frazão. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

OLIVEIRA, A. P. Nova Era à Brasileira: A New Age Popular do Vale do Amanhecer. *Inter. Cult. Com*, v.4, n.5, jan/jul. 2009.

OLIVEIRA, J. E. B. Uma reflexão sobre os hinos do Santo Daime. *Trajetos Revista de História UFC*, Fortaleza, v. 4, n. 8, p. 205-218, 2006.

SANTODAIME. *História* [online]. Disponível em: <https://santodaime.com/doutrina/historia-da-doutrina/>. Acesso em 1 jan. 2023.

SPIRIT REFLECTIONS. *O Criador da Música de Rezo - Ale de Maria*. Entrevista [online]. Disponível em: [https://m.facebook.com/spiritreflections1/videos/69-o-criador-da-m%C3%BAAsica-de-rezo-ale-de-maria/656604772171554/?\\_se\\_imp=0P1iK0439jRSYex8F](https://m.facebook.com/spiritreflections1/videos/69-o-criador-da-m%C3%BAAsica-de-rezo-ale-de-maria/656604772171554/?_se_imp=0P1iK0439jRSYex8F). Acesso em 1 jan. 2023.

7

# AS FACÇÕES CRIMINOSAS DE RIO BRANCO: AS RELIGIÕES EVANGÉLICAS COMO FORMA DE SAÍDA DO MUNDO DO CRIME

*Huendson Vitorino da Silva*

*Francisco Pinheiro de Assis*

## Introdução

O presente trabalho tem como tema as facções criminosas de Rio Branco: Primeiro Comando Central, Bonde dos 13, Comando Vermelho (PCC, B 13, CV), as religiões evangélicas como forma de saída do mundo do crime” permitiu uma análise no que se refere os *modus operandi*<sup>8</sup> desses grupos no sentido de recrutar membros e impor a permanência dando ênfase a única forma de saída de qualquer uma das facções, que é através da religião. Neste sentido observa-se uma autonomia de ações ligada a religião, o medo do sagrado e profano ligado as forças autoritárias do mundo do crime, que torna se a única saída para quem pretende deixar as garras das facções criminosas.

Ao analisarmos os noticiários tanto televisionados, quanto por meios de redes sociais, configurasse visivelmente um aumento das organizações criminosas em Rio Branco. Os processos de regime de regras das facções são baseados de forma parecida com um estatuto e esta estrutura ou códigos de “honras”

---

<sup>8</sup> Esta expressão determina a maneira que determinada pessoa utiliza para trabalhar ou agir, ou seja, as suas rotinas e os seus processos de realização, no âmbito jurídico, o *modus operandi* e aplicado para identificar o perfil dos criminosos.

constituídas pelo mundo do crime, ignoram as leis e as autoridades constituídas pelo Estado, tendo na religião o único mecanismo que gera força e respeito pelos membros do alto escalão das organizações que permitem a saída de seus filiados para retorno na comunidade mediante uma suposta mudança de vida.

O fenômeno que pode ser observado a importância e o respeito atribuído às religiões o medo ou temor do divino, gera uma relação de confiança que sobressai às leis dos homens. Esta é uma relação complexa que requer um estudo profundo das atividades humanas e das organizações sociais dos seres, aliada diretamente às mudanças comportamentais tornando-se objeto único e enigmático com um poder real, ou esperança de transformação mediante a fé. Como base teórica buscando identificar até que ponto as religiões ainda influenciam na vida e nas decisões humanas a obra “Ética protestante e o espírito do capitalismo” Max Weber (1920). Para compreender a nova forma de vigilância estabelecida pelo poder paralelo utilizei obra “Vigiar e Punir” que segundo o autor “os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política” do corpo: ainda que não recorram a castigos violentos ou sangrentos, mesmo quando utilizam métodos “suaves” Michel Foucault (1999, p. 25).

## **Religião e seus papéis na sociedade**

As religiões evangélicas sempre obtiveram um papel de controle nas atividades humanas, papel este que muitas vezes se torna superior às leis vigentes a ordem social, supera valores legais morais ou cívicos. Percebe-se que a religião exerce relação

de poder maior do que qualquer estrutura política em toda sua esfera seja ela executiva judiciária ou legislativa.

Uma autonomia de ações ligada a religião evangélica, o medo do sagrado e profano ligado as forças autoritárias do mundo do crime e talvez do Estado de direito que perdeu a credibilidade e não consegue superar o imaginário popular construído pela religião, a força de uma fé, uma construção histórica social constante. Que torna se a única saída para quem pretende sair das garras das facções criminosas do Estado do Acre.

Trata-se de dois sistemas organizado, de lados opostos e com características incomuns, o Estado de direito com suas organizações jurídica e religiosidade laica e o poder ou estado paralelo com suas regras e decretos mortais e também possui religiões e credos, que permite uma análise sobre os principais aspectos, que levam as facções criminosas a respeitar as religiões protestantes a ponto de permitir a saída de membros para esse segmento religioso. Qual a influência que a religião evangélica tem no imaginário das organizações criminosas? Que representações sociais as facções têm em relação as igrejas pentecostais e neopentecostais?

Com o objetivo de compreender a influência da religião no mundo do crime especificamente na importância efetiva desta na vida dos ex-membros das facções. Neste sentido, através dos meios de comunicações tanto televisionada quanto por meios de redes sociais, onde ficam expostos dados que nos permite perceberem o aumento significativo das organizações criminosas em Rio Branco “por eles” que também são noticiadas as ações praticadas por estas, incluindo as regras desse regime e as consequências dos descumprimentos delas bem como as formas de recrutamento de novos membros e a única forma de saída.

A obra vigiar e punir de Michel Foucault onde trata sobre “penas, enquanto meio de coerção e suplício, meio de disciplina e aprisionamento do ser humano, revelando a face social e política desta forma de controle social”. Indica parâmetros de uma ordem punitiva e controle das instituições, o poder paralelo também usa recursos parecidos com os métodos utilizados na Idade média e início da idade moderna, que pune de forma severa e expõem suas punições não mais em praças públicas, mas, nos meios digitais em plataformas de divulgação em grande escala e as vezes *online*. Onde de forma barbara as execuções são expostas friamente, como bem coloca o autor:

[...] gritava muito sem, contudo, blasfemar, levantava a cabeça e se olhava; o mesmo carrasco tirou com uma colher de ferro do caldeirão daquela droga fervente e derramou-a fartamente sobre cada ferida. Em seguida, com cordas menores se ataram as cordas destinadas a atrelar os cavalos, sendo estes atrelados a seguir a cada membro ao longo das coxas, das pernas e dos braços. (FOUCAULT, 2007, p. 37).

Esse é um tipo de punição física, onde dor e lamentações diante da punição causa temor aos espectadores, essas medidas eram tomadas no século XVII, para com aqueles que se comportavam de fora das normas estabelecidas pelas leis do estado, como forma de dar exemplo aos que assistiam, hoje punições semelhante são executadas, pelas facções criminosas como uma maneira de punir os membros que não se encaixar dentro das regras estabelecidas pelo estatutos feito pelas as lideranças do crime organizado, que assim como o estado de direito e as religiões tem seus conselhos deliberativos.

Entretanto é possível perceber que quando alguém decide fazer parte destas facções é praticamente um caminho sem volta, pois é pouco provável que sobreviva, no caso de saída sem a

devida autorização, e esta autorização só é dada a quem decide seguir uma vida diferente da que tinha antes, pelo que foi observado é onde entra o papel da religião e sua impotência social, que sempre cumpriu um papel significativo a ponto de mudar estruturas de poder como coloca o economista, John Adams em uma entrevista ao site sala de imprensa “a religião desempenha um papel essencial na sociedade que lhe garante uma consideração especial”. Publicada em 18 Fevereiro 2013.

Ao analisar que dentro da estrutura ou códigos de “honras” do mundo do crime, que não respeita ou teme as leis e as autoridades constituídas pelo Estado, fica claro a importância ou respeito atribuídos a religião pelos membros do alto escalão destas organizações, ao permitirem que a saída de seus filiados para retorno na comunidade e saída, seja mediante estes mecanismos que pressupõe uma suposta mudança de vida, fenômeno esse que pode ser observado nos discursos e relatos dos próprios ex membros das facções e dos líderes religiosos que os acolhe neste processo de mudança para uma nova vida, expostos nas mídias.

Buscamos os fenômenos atuais, a importância e respeito pelas religiões na cultura criminal uma extensão do medo ou temor do divino em uma relação de confiança sobressaindo as leis dos homens. Dentro de uma relação complexa que requer um estudo profundo da atividade humana e organização social dos seres no campo da fé, aliada diretamente as mudanças comportamentais, tornando-se objeto único e enigmático com um poder real de transformação ou esperança de transformação mediante a fé.

Michel Foucault e suas obras: vigiar e punir, as verdades e as formas jurídicas, pode servir para análises na busca de uma justificativa filosófica, histórica e cultural para tentar explicar o

porquê das lideranças das facções temerem ou respeitarem as instituições religiosas, construção que passa do campo material, entrando no campo das mentalidades onde podemos ter como base as estruturas mentais e psicológicas de uma determinada sociedade, buscando organizar a forma que se relaciona com seu tempo, uma relação entre o sagrado e o profano, sempre em contato direto com sanções.

Maniqueísmo filosófico que predomina as ações humanas principalmente nas sociedades ocidentais, que podem ser consideradas estruturas em construção, como cita alguns autores como em ética protestante e o espírito do capitalismo de Marx weber, embora mencione o enfraquecimento da religião na vida moderna. Perdendo a capacidade de influenciar a vida das pessoas e os rumos da sociedade e da cultura. Quanto mais modernas tornam-se as sociedades, menos espaço a religião na cultura, na sociedade e na consciência individual. Porém no fenômeno pesquisado existe uma volta ou regresso as sociedades antigas, onde a fé é exposta como objeto mais importante na vida dos ex criminosos, onde a pratica da religião determinara se eles viveram ou morreram após terem abandonado as facções.

Analisar de que forma a religião cristã, principalmente as religiões pentecostal e neopentecostal, pode contribuir para a saída de membros das facções criminosas, dando ênfase a importância efetiva desta na vida dos ex-membros da facções, e porque existe este respeito pelo mundo religioso em um grupo totalmente profano e nefasto com códigos de honras mortais e sanções bizarras, bem como a influência da religião, sobre esta estrutura organizada e criminosa que não respeita a lei ou códigos morais, autoridades constituídas pelo Estado de direito, porém

respeitam a religião. Conforme expõem *karl popper*<sup>9</sup> em sua obra em busca de um mundo melhor. Relata os seres vivos entre eles o ser humano, que a existência da vida é uma busca, que tanto na natureza como nos meios sociais que convive, incluindo a ciência e também religiões, os seres estão em constantes buscas pela verdade.

Todo o ser vivo procura um mundo melhor. Os homens, os animais, as plantas, e mesmo os organismos unicelulares, estão permanentemente ativos. Procura melhorar a sua situação ou, pelo menos, evitar qualquer deterioração...todo o organismo está permanentemente ocupado na resolução de problemas, problemas que decorrem da apreciação da sua situação e do seu enquadramento, que procura melhorar...nós criámo-nos a nós mesmos através da invenção da linguagem especificamente humana. Como diz Darwin (a origem do homem, IV parte, cap. III), o uso e a evolução da língua humana, "reflectiu-se sobre a mente" "*reacted on the mind itself*"). As suas proposições podem descrever um facto, podem ser objetivamente verdadeiras ou falsas. E assim chegamos à procura da verdade objetiva, ao conhecimento humano. A procura da verdade, sobretudo a das ciências naturais, é necessária a tudo o que de melhor e de mais importante a vida, na sua busca de um mundo melhor, tem criado (KARL POPPER, 1989, p. 10).

Conforme Karl Popper explicita os seres vivos na sua constante luta pelas melhores condições de sobrevivência. Assim o papel das igrejas e da figura do Pastor no resgate das “ovelhas perdidas”. Como uma tentativa de resoluções de problemas sociais e pessoais na busca de uma vida melhor na constante luta

---

<sup>9</sup> Em busca de um mundo melhor, de *karl popper* (1ª edição: 1989; 2ª edição: 1989; 3ª edição: 1992).

dos seres pela sobrevivência e convívio social, a pesquisa aponta para algumas questões importantes que foram analisadas as entrevistas com ex-membros das facções, pastores e matérias de jornais, tanto escritos como televisionados e mídias em geral como jornais virtuais e etc. Códigos de condutas e de honra das facções criminosas, muitas vezes obtido através de grupos de *whatsapp*<sup>10</sup>, fontes diversas da história oral á investigações policiais ou judiciais que obtive no decorrer da pesquisa indicará uma possível relação de análises do papel científico e real da religião na vida das pessoas e da sociedade.

A saída do mundo do crime de membros de facções criminosas para seguir determinadas religiões evangélicas configura na visão dos seus líderes uma “nova vida”, que reflete algo, que a maioria das religiões busca em seus fiéis, um renascimento tanto espiritual como na vida cotidiana em atos que diferem das antigas praticas, dentre elas o ato do consumo de bebidas alcoólicas e de drogas ilícitas. Ações estas que não são admissíveis aos ex-faccionados.

De acordo com a pesquisa algumas facções criminosas sempre acompanham o estilo de vida dos ex-membros conforme podemos notar na reportagem consultada.<sup>11</sup>

Ao analisar a reportagem, percebem-se as seguintes. Atitudes bárbaras como 10 pancadas de perna manca chamado de disciplina, serve de aviso para os ‘irmãos que estão entrando na benção e também relata que não pode ‘brincar’ com o crime organizado, uma vez que se torna membro da facção criminosa sempre será observado e monitorado pelo crime, onde os juízes

---

<sup>10</sup>WhatsApp é um aplicativo multiplataforma de mensagens instantâneas, chamadas de voz, etc.

<sup>11</sup> <https://acjornal.com/2019/01/forte-irmao-sai-da-facciao-diz-que-vai-pra-igreja-evisto-no-bar-e-toma-surra-de-pau-veja-o-video/>.

da facção determinam a disciplina que pode ser de várias formas como um açoite, com determinado número de pauladas. Até penas de morte.

Essa regra de não ter mais praticas consideradas profanas, de utilizar novas formas de vida tanto no convívio social como com valores e algo bem parecido com os dogmas do novo nascimento como cita Mircea Eliade em sua obra o sagrado e o profano:

O tema imemorial do segundo nascimento enriquece se com os novos valores, que mudam as vezes radicalmente o conteúdo da experiência. Permanece porem, um elemento comum, um invariante, que poderia definir da seguinte maneira: o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de novo nascimento. (ELIAD,1992, p. 96).

Podemos notar que a maioria dos homens e mulheres que recorrem a proteção de grupos religiosos, ainda está vinculada a aceitação ou não do novo estilo de vida pelas facções criminosas ao qual suas vidas pertenciam. Contudo, não podemos deixar de perceber a existência de outros fatores que representam outras ordens de dominação, mas, criam grupos de ordens discordantes presentes em várias situações como a relação direta entre a religião e a legitimação desta pela comunidade tanto criminal como as comunidades fora do mundo do crime. A forma da lei que não perdoa os crimes cometidos e caso estes “desertores das famílias criminosas” se tiverem algo a ser pago a justiça serão presos e pagaram suas penas mesmo não sendo mais participantes das quadrilhas. O renascimento e perdão dos pecados e atitudes criminosas associada com o novo estilo de vida, dentro ou fora dos presídios será observado constantemente pelo poder do Estado paralelo que se tornou os grupos de crimes organizados quase uma organização paramilitar.

## **A criminalidade no estado do Acre**

Para fazer uma análise sobre a criminalidade no estado do Acre é preciso compreender o contexto histórico-social dessa questão, particularmente, na cidade de Rio Branco – Acre a partir da década de 1970 em razão do conflito agrário acreano responsável pela expropriação e expulsão de centenas de famílias de seringueiros e a constituição de bairros periféricos na cidade. Como Rocha (2006) evidencia.

O início da década de 70 pode ser considerado o marco inicial da constituição dos bairros periféricos da cidade de Rio Branco... evidenciam também que foi principalmente a partir de 1972 ou 1973, que os bairros periféricos começaram a ser constituídos, períodos que correspondem ao início da venda dos seringais para grupos empresariais do centro sul do país. (ROCHA, 2006)

Importante considerar que essa crise urbana se vincula à expansão da fronteira capitalista na Amazônia e consequente implementação da política desenvolvimentista pelos governos regionais. No entanto, convém assinalar que em centros urbanos da Europa Ocidental também as mazelas sociais estão associadas à existência de uma ordem social excludente. Mazower (2001, p. 336), destaca que:

Com crescimento da pobreza e do abismo entre empregados e desempregados, as populações carcerárias também aumentaram – de forma irregular, porém persistente – em toda a Europa Ocidental. Não é preciso acatar o argumento dos criminalistas marxistas – de que o capitalismo usa a prisão como meio de disciplinar o trabalho e manter a ordem pública – para ver possíveis relações entre problemas sociais e uma volta à política

linha- dura de lei e ordem. Como sempre, os pobres corriam maior risco de ser presos. (MAZOWER, 2001, p. 336).

O problema da criminalidade no Estado do Acre com um aumento crescente na disputa no território e recrutamento de grupos de crimes organizados: conforme foi noticiado na Edição do dia 03/06/2018 no jornal Fantástico: <http://g1.globo.com/fantastico/noticia/2018/06/no-acre-brasil-esta-perdendocontrole-da-fronteira-com-o-peru-e-bolivia.html>

Esses recrutamentos citados na reportagens são feitos das mais diversas formas, e em vários lugares, tanto pela oferta de melhores condições de vida quanto pela força inclusive dentro das escolas, onde foi possível observar durante um estágio na graduação, em uma escola de ensino médio e fundamental na periferia de Rio Branco, onde a disputa não é só entre as facções, mas também com o estado. Onde haviam pichações na escola com as siglas de uma facção denta da sala, ficava visível que a escola apagava as marcas com a pintura, mas aos poucos era possível ver outra vez nos muros, nos banheiros etc. O Estado lutando contra o domínio das facções, medidas essas de grande importância para estabelecer uma questão de ordem e tentativa de controle, a disciplina rígida do Estado em confronto com o estado paralelo das facções criminosas. Uma guerra por espaços, entre estes, a Escola os alunos, visão ampla de um processo de construção político histórico e social no cotidiano escolar, uma queda de braço de valores. Que buscar acima de tudo atender um mercado, buscar profissionais para trabalhar em suas áreas inclusive o narcotráfico.

No Noticiário investigativo acima deixa explícito um descontrole nacional e internacionalmente e uma guerra de facções e a forma que os grupos PCC (primeiro comando central)

e CV (comando vermelho) B13(bonde dos 13). Atuam no Estado do Acre, mostrando que a única forma de sair do mundo do Crime e mediante a aceitação de uma vida religiosa o “aceitar a Deus”. Com um novo ritual: Um juramento gravado em vídeo ao lado de um Pastor evangélico. Citando que não participara mais do mundo do crime, que a partir daquela data o faccionado “caminhará com cristo”, não mais com as facções e pede a compreensão e perdão dos ‘irmãos’ criminosos, somente assim começara outra fase de sua vida. Contudo, sempre será monitorado pelos faccionados, para garantir que o seu ex-membro realmente mude de vida passando a ser um ser religioso dedicado e casto das antigas praticas.

No livro *Religião, violência e suas interfaces*<sup>12</sup> existe uma coleção de artigos, que relaciona diferentes tipos de formas de violência e religiosidade muitas vezes entre as várias expressões de religiões: No caso em questão, podemos colocar que a análise desta interfaces, religião e criminalidade está na contramão dos discursos pois a única maneira dos membros das facções saírem das mesmas e não terem decretos de morte, e tendo aceitação dos faccionados com o novo estilo de vida do seu ex-filiado. O fenômeno é a pratica constante no Estado do Acre, na Capital Rio Branco bem como nos municípios do interior do Estado, conforme explica a reportagem acima citada: que somente um pastor no município de Cruzeiro do Sul conseguiu retirar cinquenta jovens do mundo do Crime.

---

<sup>12</sup> *Religião, violência e suas interfaces* é uma coletânea de textos resultante de um colóquio realizado na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em 2011, pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, em que se buscou entender a relação entre religião e violência.

No decorrer da Pesquisa contata-se que em Rio Branco existe vários pastores que tem a mesma pratica como o Pastor Arnaldo Barros que produziu vários vídeos “desligando” criminosos das facções e levando-os para sua congregação religiosa

Fato desta ter tido maior visibilidade no que se refere a saída de membro das facções criminosas, tantos nos jornais quanto nas redes sociais, como vemos na matéria do dia 05/06/2018 publicada pelo jornal online contilnet.com,<https://contilnetnoticias.com.br/2018/06/ao-lado-de-pastor-arnaldo-barrosjovem-anuncia-saida-de-facciao-criminosa-no-acre/> um jovem resolve sair da facção e ao lado de um pastor pede desculpa aos líderes e diz que está deixando a facção para servir a Deus:

O jovem que no submundo do crime é conhecido como “Miudim”, gravou um vídeo ao lado do pastor Arnaldo Barros, onde anuncia o desligamento da facção criminosa Comando Vermelho. “Quero pedir desculpa a todos os irmãos do Comando Vermelho, mas eu estou me desligando agora, não tem mais como continuar não, meu Vulgo é Miudim, senha 233”, avisa Miudim. (contilnet.com, 05 de junho de 2018).

Percebe-se na citação que os vários Fatos como esse tem sido frequente, na maioria dos casos os jovens que decidem sair das facções, justificam dizendo que querem mudar de vida cuidar das famílias e servir a Deus ou “caminhar com cristo” um dos termos mais usados, como cita o referido jornal na mesma matéria já citada:

O jovem está paraplégico após ter sido atingido com um tiro próximo à coluna, possivelmente por conta do envolvimento com crimes. Apesar de anunciar a saída, Miudim não justificou a decisão, mas ao lado do pastor, provavelmente deixa de servir ao crime para servir à Deus.(contilnet.com, 05 de junho de 2018).

Compreende-se que para muitos jovens as religiões com seus múltiplos objetivos, incluindo a salvação de almas e vidas. Agora em campos distintos, salvando as vidas das penas impostas pelos grupos ao qual pertenciam imediatamente. Livrando das práticas brutais de assassinatos, execuções postadas nas redes sociais como exemplo para os traidores que podem ser decapitados, fuzilados, esquartejados, queimados, afogados dentre várias formas de extermínio explicadas e vitalizadas nas redes.

No campo fenomenológico da ciência e da religião, quais as questões envolvidas nestes atos? A punição aos corpos o ceifamento das vidas, a dura pena de morte. Tão questionada no mundo contemporâneo as práticas de ostentação dos suplícios, conforme explica Michael Foucault:

Que é um suplício? Pena corporal, dolorosa, mais ou menos atroz [dizia Jaucourt]; e acrescentava: "é um fenômeno inexplicável a extensão da imaginação dos homens para a barbárie e a crueldade Inexplicável, talvez, mas certamente não irregular nem selvagem. O suplício é uma técnica e não deve ser equiparado aos extremos de uma raiva sem lei... a morte é um suplício na medida em que ela não é simplesmente privação do direito de viver, mas a ocasião e o termo final de uma graduação calculada de sofrimentos: desde a decapitação - que reduz todos os sofrimentos a um só gesto e num só instante: o grau zero do suplício - até o esquartejamento que os leva quase ao

infinito, através do enforcamento, da fogueira e da roda, na qual se agoniza muito tempo; a morte - suplicio e a arte de reter a vida no sofrimento, subdividindo-a em "mil mortes"(FOULCAULT, 2007, p. 31).

De acordo com o estudo realizado nos leva a refletir que algumas atitudes não aceitáveis no mundo científico e também no mundo religioso que procura encontrar formas de erradicar a violência e propagar uma cultura de paz em todos os seres e religiões: como podemos notar na carta de união das religiões exposta pela URI<sup>13</sup> princípios 9 versa “ praticamos cura e reconciliação para resolver conflitos, sem recorrer a violência” portanto algumas pentecostais e neopentecostais no Estado do Acre tem um trabalho evangelizador muito grande nos presídios do Estado. Considerando ainda o preâmbulo da referida carta que tem por objetivo:

Unimo-nos para usar nossos recursos combinados somente para a ação não violenta e compassiva, para o despertar das nossas mais profundas verdades, e para manifestar o amor e a justiça sobre todas as formas de vida nesta nossa comunidade na Terra. (URI, 2000).

A fé e práticas devocionais encontra-se no mundo do crime, como fazer orações e pedir proteção a Deus por suas vidas e almas, até mesmo para as práticas delituosas como o tráfico de drogas, furtos e roubos, o fato de serem criminosos associados a facções não interferem em nada na fé dos seus membros, e grande maioria professa ter alguma religião, normalmente Evangélica, dados que podem ser confirmados facilmente no egresso aos presídios, pelas fichas individuais e também pelos cultos religiosos realizados nos presídios, tanto nas visitas como pelos próprios reeducando onde alguns deles são considerados pastores, mesmos sendo presidiários. Esta aproximação das igrejas evangélicas com o resgate das pessoas do mundo do crime para a vida evangélica,

---

<sup>13</sup> URI – Iniciativa das Religiões Unidas foi idealizada à partir de 1993, depois de convite da ONU ao Bispo da Igreja Anglicana para organizar a Celebração Inter-religiosa

pode ser um dos motivos da aceitação dos chefes das facções para não ceifarem as vidas dos ex-criminosos.

No decorrer da pesquisa podemos constatar algumas, entre várias outras hipóteses levantadas, temos a busca pela salvação ou temor da ira divina. Até mesmo a fé e autoridade adquirida pelos grupos evangélicos no meio da sociedade criminal, onde existe ajuda aos necessitados, as famílias dos encarcerados, uma esperança destes mudarem de estilo de vida mediante a fé. A fé em suas várias formas de expressões, nos estudos científicos religioso, a religião institucionalizada e formatada por seus códigos éticos, escrituras sagradas, ritos, consagrações em estudos multidisciplinares. No catolicismo popular que abrange várias práticas sociais e regionais em sincronismo ou hibridismo com as formas estabelecidas da igreja.

No protestantismo não temos estudos de formas liberais entre o sagrado e o profano estabelecendo um protestantismo aberto aos desvios de condutas religiosas ou abertura a rituais considerados profanos. Porém o perdão e reconciliação é algo pregado pelas principais religiões principalmente a de cunho cristão. Onde o resgate as almas perdidas e algo comemorado e tem lugar dentro do rito, no culto protestante a maioria das congregações tem um momento específico para aceitação e reconciliação com os ex-membros, considerados ‘DESVIADOS’.

Termo utilizado para membros religiosos que pararam com a prática religiosa afastando-se da igreja de alguma maneira ou não participando dos cultos, ou tendo seu estilo de vida reprovado pelos adeptos. Dentre as várias formas de buscar uma explicação do porque existe uma aceitação das facções em “perder” seus membros para a igreja e aceitar a nova caminhada, pode-se ressaltar a importância da religião e o poder exercido pela fé na comunidade criminal.

Porque existe um grupo com normas precisas, existe também a desviação. Toda conduta que se distancia das normas e uma conduta de desviação. O desviado é o membro de um grupo determinado que só, ou com uma

minoria, decide, mais ou menos, deliberadamente transgredir ou transformar as normas deste grupo, seja por um plano pratico, seja por um plano ideológico, provocando conseqüentemente reações violentas na maioria conformista. (CARAM, 1978, p. 49).

Isso implica pensar as relações internas de cada grupo, estabelecendo uma ordem disciplinar que se tornar mais importante para os membros das facções, do que mesmo os castigos ou as sanções disciplinares legais. Os grupos criminosos muitas vezes envolvidos em crimes internacionais como o tráfico. Conforme foi explicitado na reportagem acima, este ambiente intrigante onde o jogo do poder e os constantes interesses é gerador de uma zona de questionamentos. Sob essa ótica a sobrevivência se torna o ponto fundamental e encontra-se intrinsecamente ligada a ordem do poder das lideranças das ordens criminosas. Que utiliza técnicas de suplícios e terror, espalhando o medo legitimando seu poder através dos crimes e das mortes. Refletindo na sociedade um fato bastante visível nas unidades prisionais com disputas por território conforme cita SILVA, BRANDT E NETO em uma pesquisa realizada no ano de 2018 sobre a reincidência prisional em Rio Branco- Acre:

Recentemente, a unidade FOC sintetiza o quadro atual do sistema penitenciário do estado marcado pela superlotação e disputa por facções criminosas. O aumento vertiginoso da criminalidade no estado nos últimos quatro anos, com inúmeros episódio de assassinato repercutiu no crescimento constante da população prisional, são marcadas por disputas internas e pelo controle do tráfico de drogas (SILVA, BRANDT E NETO, 2018 p. 23).

Sob essa ótica a sobrevivência se torna o ponto fundamental, encontra-se intrinsecamente ligada a ordem do poder de lideranças prisionais (facções criminosas) que ditam regras tanto dentro quanto fora dos presídios, e determinam quem deve sair ou não do grupo e estipulam as penas a serem aplicadas em seus membros dentre outras as sentenças de morte.

Assim, a muitos dos internados recorrem a proteção de grupos que os protege enquanto estão sobre seu comando, inclusive grupos religiosos existentes dentro e fora dos presídios. Embora apresentem algumas rivalidades, possível de serem identificadas em: vários tipos de intrigas do mundo do crime, na violência permitida e contida dentro e fora das prisões, nos instantes de banho de sol, nas disputas entre grupos e divisões sociais entre celas e grupos, são exemplos de domínio e poder produzidos pelas facções dentro da Unidade Prisional que ultrapassam as fronteiras intramuros dos presídios, indo de encontro aos membros faccionados que se encontram fora dos presídios mas estão sujeitos as mesmas regras.

Diante deste contexto a religião conforme cita FOUCAULT (2007) “um diretor de estabelecimento, um sacerdote (...) são mais capazes de exercer essa função corretiva que os detentores do poder penal”. Por isso, além da análise das estruturas das organizações do estado de direito e do poder paralelo temos ainda as intuições religiosas que de certa forma ainda permeiam sobre imaginário coletivo da sociedade como detentoras de paz e de moralidade.

Dentro deste universo onde impera a violência, a formação dos discursos existentes nas relações sociais, as lacunas deixadas pelo estado, no processo de administração da máquina pública, que reflete na vida de cada cidadão no mundo contemporâneo, onde problemas de cidadania e violência urbana agravam-se em nosso Estado. A relevância dessas instituições religiosas é significativa no que se trata as relações, entre as conjecturas do descaso ou impossibilidade de cumprimentos das leis em seus princípios básicos, educação e segurança que leva a sociedade ao caos que se apresenta atualmente no estado do Acre assim como em outras partes do Brasil e do mundo.

Assim, o Estado não cumpriu o seu papel de promotor dos direitos do cidadão na Constituição e no Estatuto da Criança e do Adolescente deixa esses sujeitos sociais a mercê de outras possibilidades, é onde entra o poder paralelo que de certa forma oferece “mais oportunidades” com “menos esforços” a estes jovens, que faz estes seguir por um caminho sem volta o qual as facção criminosa

traçam cada uma com suas características e suas leis internas onde estarão até o fim de suas vidas, que na maioria das vezes é muito curta, principalmente no caso de desobediência, como já citado. Sujeitos a qualquer coisa, dentro das estruturas criminosas onde fazem parte jovens, adolescentes e até crianças que levam os códigos de cada facção por onde andam tornando-se uma extensão da vida cotidiana.

## **Considerações finais**

Dentro da estrutura organizacional das facções criminosas de Rio Branco existe um código de ética, uma espécie de estatuto, para todos os membros, onde a única forma de sair ileso da “irmandade” será seguindo uma ordem religiosa de cunho evangélico, muitas vezes igrejas pentecostais e neopentecostais. Onde os conselheiros das facções avaliam a autenticidade do estilo de vida de seus ex-membros, poupando-os das sanções impostas pela lei do crime, lei que está paralela ao Estado.

Considerando que as facções criminosas estão em um estado independente, que não é uma resistência política ou uma busca por mudanças no sistema estabelecido pelo estado de direito, pelo contrário se alimenta do sistema ou melhor da falha dele em fim as facções se nutrem das mazelas produzidas pelo sistema para ampliar seu exército de membros, que respeitam e temem as regras das facções mais do que as leis estabelecidas no corpo social, criando assim um grupo independente com normas próprias e recrutam membros que em sua maioria são jovens e adolescentes, a imposição do estado paralelo sob pena de sofrer as mais variadas punições em busca de uma sobrevivência com mais “facilidade”. Onde a religião torna-se a única forma de saída de maneira diplomática dos grupos criminosos.

Por outro lado, as religiões evangélicas tentando cumprir o papel social e religioso, que é o de acolher as pessoas que buscam uma nova forma de vida com base em uma religião que possui um “Deus” que pode transformar e proteger os fiéis. No caso dos ex-membros de facções, eles buscam na religião a sua sobrevivência e uma nova forma de vida, considerando que não poderão mais levar a vida da forma que levavam antes de ingressar na igreja, para eles acaba-se a vida de festas, bebidas e outras diversões que fazia parte do seu cotidiano.

Na tentativa de reintegrar socialmente, após perceberem que a permanência nas facções não é mais possível, essas instituições religiosas tornam-se fundamentais neste processo, em fim uma esperança para quem não tem mais saída, pois os próprios “juizes” do crime organizado decretam que essa será a única possibilidade de sobrevivência de seus ex-membros.

## Referências

ROCHA, Airton Chaves da. *A reinvenção e representação do seringueiro na cidade de Rio Branco – AC (1971-1996)*. Tese (Doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, História Social. São Paulo, 2006.

CONTILNET. *Ao lado de pastor Arnaldo Barros, jovem anuncia saída de facção criminosa*. Disponível em: <https://contilnetnoticias.com.br/2018/06/ao-lado-depastor-arnaldo-barros-jovem-anuncia-saida-de-facciao-criminosa-no-acre/>. Acesso: 24 jan. 2019.

BRANDT, NETO, SILVA. Determinantes da Reincidência Prisional em Rio Branco –Acre. *Como a Religião é Vital para a*

*Sociedade.* Disponível em  
<https://www.saladeimpresamormon.pt/artigo/como-religiao-e-vital-para-sociedade>. Acesso: 18 fev. 2018.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano.* ; [tradução Rogério. Fernandes]. – São Paulo: Martins. 1907.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso.* 16ª ed. Loyola, São Paulo: 2008.

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas.* Rio de Janeiro: NAU, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder.* 16ª ed. Grall, RJ: 1979.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão.* 34º Ed. Petrópolis, RJ: vozes, 2007.

POPPER, Karl. *Em busca de um mundo melhor.* Barcelona: Paidós, 1994.

MAZOWER, Mark. *Continente sombrio.* São Paulo, companhia das letras: 2001.

WACQUANT, Loic *punir os pobres- A nova gestão da miséria no EUA,* 2003

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo.* 5 ed. São Paulo: Pioneira, 1987.

# CLARA NUNES E AS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS: UMA ANÁLISE DO ÁLBUM “AS FORÇAS DA NATUREZA”

*Monique Francielle Castilho Vargas*

## **Introdução**

A carreira artística-musical de Clara Nunes é objeto de pesquisa do jornalista Vagner Fernandes (considerado o biógrafo oficial), das historiadoras Sílvia Maria Brügger e Mariana de Toledo Soares, da antropóloga Rachel Baptista Rua Bakke, e da cientista social Leilane Assunção da Silva. Fernandes, Bakke e Soares, construíram suas interpretações acerca da obra de Clara Nunes, partindo da perspectiva cronológica dividida em três fases. A primeira fase (1966-1970), a artista era apenas mais uma cantora de boleros românticos da década de 1960, apresentando uma imagem romântica composta por roupas, acessórios e expressões performáticas produzidas pela gravadora Odeon<sup>14</sup>. Os três álbuns lançados<sup>15</sup> neste período venderam um número muito baixo de cópias.

---

<sup>14</sup> Os 16 (dezesseis) álbuns gravados pela cantora Clara Nunes foram produzidos pela gravadora Odeon (VARGAS, 2020. p. 75).

<sup>15</sup> *A Voz Adorável de Clara Nunes* (1966), atingiu o número de apenas 3.100 cópias vendidas (FERNANDES, 2007, p. 69); *Você Passa, Eu Acho Graça* (1968), vendeu 6.900 cópias (FERNANDES, 2007, p. 99) e *A Beleza Que Canta* (1969) vendeu 5.500 cópias (FERNANDES, 2007, p.105).

A segunda fase (1971-1974), definida como descoberta da África e das religiões de matrizes africanas, produzida pelo radialista Adelson Alves, marca sua inserção no samba e, principalmente, sua trajetória de sucesso. A última fase (1976-1983<sup>16</sup>), já conhecida nacionalmente/internacionalmente, a ideia de mestiçagem passa a ser central em seu trabalho artístico-musical. O *Canto das Três Raças* (1976), décimo disco gravado por Clara Nunes, mostra essa transformação, tanto na performance, quanto no conteúdo, além de começar a se definir como uma intérprete da Música Popular Brasileira (MPB). Cabe destacar que todos os álbuns desta fase “foram produzidos pelo poeta, compositor e, desde 1975, marido de Clara, Paulo Cesar Pinheiro” (SILVA, 2013, p. 61).

Essa divisão da carreira artística-musical de Clara Nunes em três fases, é apenas insinuada na narrativa da historiadora Sílvia Maria Brügger, pesquisadora que tem o maior número de artigos publicados sobre vida e obra da cantora. A pesquisadora Leilane Assunção da Silva, em sua tese de doutorado *Clara Nunes como obra de arte: a epistemologia das ciências humanas a partir da cultura musical* (2013), reconhece o sentido didático da periodização, porém, esforçou-se para construir uma interpretação sem enquadrar Clara Nunes “em compartimentos estanques” (SILVA, 2013, p. 65).

Clara Nunes a partir de 1970, tornou-se uma das maiores intérpretes da música brasileira, sendo a primeira mulher a vender mais de 100 mil cópias de discos (BAKKE, 2005). Sua obra musical vinha acompanhada de performances corporais, figurinos e acessórios, que pertencem ao universo mágico religioso de

---

<sup>16</sup> No ano de 1975, Clara Nunes gravou o álbum *Claridade*, única produção do músico Hélio Delmiro. Disco de transição entre a “fase Adelson Alves” e a “fase Paulo César Pinheiro” (SILVA, 2013, p. 60).

matrizes africanas, “além de declarar em entrevistas, shows e programas televisivos pertencer a religião” (VARGAS, 2020, p. 116).

Outro ponto importante, é que a produção artística-musical de Clara Nunes apresentou contribuições contundentes na luta antirracista do país entre as décadas de 1970/80. Os indícios destacados acerca desta produção fonográfica feminina, que ocupou espaço de poder na indústria cultural do Brasil, nunca ocupado por uma mulher até o período, evidenciam que a obra desta artista merece ser analisada pela historiografia brasileira.

### **O som que a todo povo embala<sup>17</sup>: Samba, Movimento Negro Unificado e as religiões de matrizes africanas**

A Música Popular Brasileira (MPB), especificamente o samba, gênero musical de origem africana se tornou um importante meio de divulgação do universo afro-religioso. Considerando o levantamento realizado pelo sociólogo Reginaldo Prandi em sua obra *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira* (2005):

Quase mil títulos de músicas gravadas no século XX trazem algum tipo de referência à religião dos orixás, voduns, inquices, caboclos e outras entidades espirituais dos terreiros de candomblé, umbanda e demais modalidades religiosas. Referências às próprias religiões

---

<sup>17</sup> Terceiro verso da canção *Brasil Mestiço Santuário da Fé*, primeira faixa do lado B do disco *Brasil Mestiço* (1980). Composição de Mauro Duarte e Paulo César Pinheiro.

ou a termos e elementos característicos. (PRANDI, 2005, p. 249)<sup>18</sup>.

As produções fonográficas do país, desde o advento da indústria cultural da música, costumam retratar a diversidade cultural do povo brasileiro, muitas vezes ilustrando as relações sociais cotidianas. Uma única canção é um instrumento de interação dotado de expressividade, capaz de envolver emocionalmente os atores sociais, despertando-lhes sentimentos diversos e que possuem a capacidade de influenciar nas representações culturais dos diversos grupos sociais que existem no país (NAPOLITANO, 2001).

O historiador José Adriano Fenerick, afirma que entre as décadas de 1920/40, o samba “se transformava cada vez mais num elemento cultural identificado com a moderna civilização brasileira, tonando-se mesmo um símbolo de nossa brasilidade” (FENERICK, 2002, p. 24). O grande sucesso conquistado por esse ritmo musical, o transformou em um produto utilizado pela política de governo do país como expressão cultural no processo de construção da nacionalidade. O intuito era despertar em todas/os as/os cidadãos/os o sentimento de pertença, de ser brasileira/o. Nas palavras do autor:

Os artistas definiam suas canções como samba para facilitar a entrada no mercado fonográfico e, sobretudo, deveria abranger práticas cotidianas do povo brasileiro (FENERICK, 2002, p. 29).

---

<sup>18</sup> Para consultar a relação completa das canções, ver mais em: PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (p. 251-302).

Partindo deste projeto elaborado acerca do samba no início de sua difusão, pode-se dizer que, nos anos de 1970, ele aparece no cenário musical como produto de uma identidade mestiça<sup>19</sup> enaltecida (BRÜGGER, 2008). Considerando o contexto social da época, o terreno era fértil para as/os cantoras/es de música popular se identificarem como sambistas, uma vez que, vários movimentos sociais em defesa da população excluída socialmente e politicamente, como foi o caso do Movimento Negro Unificado (MNU), movimento de resistência negra de grande expressão da década de 1970, organizado como proposta política, como atesta Cardoso:

O MNU dava origem ao protesto negro, movimento de rua, de mobilização e de agitação política que marcará as organizações antirracistas brasileiras das décadas de 1970-1990. Uma estratégia centrada na denúncia do racismo, na exigência do respeito à diferença cultural e racial, demonstrações do orgulho negro e defesa de suas origens africanas e nas lutas antiescravistas. Este movimento dirá não às políticas de assimilação cultural e de branqueamento da população (CARDOSO, 2008, p. 19).

O projeto de construção de uma identidade nacional para o país, atrelada ao samba, impulsionou compositoras/es e cantoras/es do período a produzir e interpretar canções, descrevendo a realidade da população negra na luta por melhores condições de vida ou em apresentar práticas culturais afro-brasileiras. Entretanto, a maioria das/os artistas conduzia suas

---

<sup>19</sup> Evidente ao analisar a produção artística-musical de Clara Nunes, que na maioria das vezes, referia-se a um Brasil mestiço, raramente definindo-o como um país negro, embora o mote de seu trabalho seja os substratos culturais de matrizes africanas. Ver mais sobre essa discussão In: SOARES, Mariana de Toledo. *O Brasil negromestiço de Clara Nunes (1971-1982)*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

produções defendendo a ideia de formação e consolidação da identidade mestiça (BRÜGGER, 2008), concepção disseminada pelo governo da época.

Dentro deste contexto, a análise da historiadora Sílvia Maria Jardim Brügger acerca da temática, identifica a produção artística-musical de Clara Nunes como uma das maiores expressões culturais ligadas a este projeto, uma vez que, a partir da década de 1970, a intérprete se consagrou como uma artista de sucesso, cantando sambas que contavam a história de um Brasil mestiço<sup>20</sup>, com seus costumes calcados nas culturas de descendências africanas e afro-brasileiras.

A obra de Clara Nunes, apresentava uma exaltação às culturas de matrizes africanas no período que o Brasil enfrentava o governo civil militar (1964-1985), o racismo<sup>21</sup>, a intolerância religiosa, mas, também a reorganização do Movimento Negro, que em 7 de julho de 1978, passou a chamar Movimento Negro Unificado (MNU), com propostas políticas incisivas de luta contra as discriminações raciais. Segundo Paulino de Jesus Francisco Cardoso:

---

<sup>20</sup> A abordagem acerca da mestiçagem no trabalho artístico-musical de Clara Nunes é a discussão central da historiadora Sílvia Maria Jardim Brügger.

<sup>21</sup> Sistema de opressão construído a partir de teorias que classifica indivíduos como superiores ou inferiores com base em diferenças biológicas e físicas. Numa sociedade como a nossa de herança escravocrata esta ideologia atua tirando direitos da população negra e indígena. Enquanto os indivíduos brancos (as) crescem com privilégios e, acreditam que tais privilégios são naturais e, não que foram construídos oprimindo outros grupos. Ver mais: MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto (org), Niterói: UFF. *Cadernos PENESB*, 2004 (p.15-35).

Longa é a tradição de luta das populações de origem africana em nosso país. A historiografia contemporânea tem investigado múltiplas experiências de organização, seja buscando o enfrentamento das condições adversas de vida até a defesa da livre expressão das manifestações culturais herdadas ou compartilhadas. (CARDOSO, 2008, p. 14).

Cabe destacar que os movimentos sociais de luta antirracista e pela emancipação da população vítima da diáspora africana (deslocamento forçado do território de origem) e seus/suas descendentes, perpassam toda a história do Brasil, no começo aconteceram na clandestinidade, como afirma o pesquisador Clóvis Moura na obra: *A história do negro brasileiro* (1989). Certamente, o fundamental para as primeiras organizações era a conquista da liberdade e de uma vida digna. Exemplo legítimo de organização foi a quilombagem<sup>22</sup> e nos anos de 1930 a Frente Negra Brasileira. Na década de 1970, movimentos engajados na luta antirracista começaram a despontar no cenário político e social brasileiro, como é o caso do Movimento Negro Unificado (MNU).

O Movimento Negro Unificado (MNU), tinha como objetivo resistir o racismo, mas, principalmente, conscientizar a população negra da existência das desigualdades entre negras/os e brancas/os da necessidade de lutar contra a discriminação, reivindicando políticas públicas nas áreas da educação, saúde,

---

<sup>22</sup> Segundo Clóvis Moura, quilombagem é o movimento de rebeldia permanente organizado e dirigido pelos próprios escravizados que se verificou durante o escravismo brasileiro em todo o território nacional. Movimento de mudança social constituiu força de desgaste significativo ao sistema escravista, solapou as suas bases em diversos níveis – econômico, social e militar – e influenciou poderosamente para que esse tipo de trabalho entrasse em crise e fosse substituído pelo trabalho livre (1989, p. 22).

economia e cultura. Das inúmeras formas de resistência utilizadas, encontrou na música um campo fértil para fazer repercutir as reivindicações do Movimento Negro Unificado (MNU) consolidado no ano de 1978.

A produção artística-musical de Clara Nunes, faz parte deste contexto apresentado. A cantora foi considerada uma das maiores intérpretes do período, marcando época no mercado fonográfico brasileiro. Com o lançamento do álbum *Alvorecer* (1974), conquistou seu primeiro recorde, vendendo aproximadamente 400.000 cópias<sup>23</sup>, cuja maioria do repertório<sup>24</sup> são samba canções que expõem de forma intensa a cosmogonia das religiões de matrizes africanas, outras apresentam enredos denunciando as péssimas condições socioeconômicas que a população afro-brasileira estava inserida.

A partir dos anos de 1960, tornaram-se efervescentes as produções fonográficas que a africanidade estava presente, tais como: Martinho da Vila, Beth Carvalho, Alcione, Leci Brandão, Jorge Ben Jor, Maria Bethânia, Ângela Maria, Gal Costa, Roni Von, Ney Matogrosso, Jorge Bem Jor, Vinícius de Moraes, Edu Lobo, Noriel Vilela, Carlos Lira, Gilberto Gil, Caetano Veloso, João Nogueira, a banda Os Tincoãs, dentre outras/os.

Entre as/os artistas mencionadas/os acima, Clara Nunes apresentou com maior intensidade os elementos culturais africanos e afro-brasileiros na sua produção artística-musical a partir dos anos de 1970 (BRÜGGER, 2008). Confirmando este

---

<sup>23</sup> Fonte: FERNANDES, Vagner. *Clara Nunes: Guerreira da Utopia*. Rio de Janeiro: Ediouro 2007, p. 176.

<sup>24</sup> Para consultar todas as canções que compõem o álbum *Alvorecer* (1974), seus compositores e outras informações sobre o disco, acesse o endereço eletrônico indicado: <https://discografia.discosdobrasil.com.br/discos/alvorecer>

argumento a pesquisadora Rachel Rua Baptista Bakke, afirma que “Clara Nunes foi aquela que mais frequente e explicitamente cantava músicas com temas ligados ao Candomblé e a Umbanda” (BAKKE, 2007, p. 109).

### **A presença das religiões de matrizes africanas no álbum e na canção “As forças da natureza”**

Para comprovar as afirmações feitas até o momento, apresento uma breve análise da capa do disco *As forças da Natureza* (1977), da canção<sup>25</sup> com o mesmo título do álbum e de *Senhora das Candeias*<sup>26</sup>, canções que tratam das religiões de matrizes africanas em seu enredo. Essa produção fonográfica pela divisão cronológica da obra de Clara Nunes, pertence a terceira fase, a qual a ideia de mestiçagem era a temática central do trabalho artístico-musical da cantora.

*As Forças da Natureza* (1977) foi o segundo álbum produzido por Paulo César Pinheiro. Em linhas gerais, é o disco de Clara Nunes que se aproxima do estilo de samba partido-alto<sup>27</sup>, além de confirmar a intenção de gravar vários ritmos brasileiros, com objetivo de consolidar a ideia de Brasil mestiço de sua obra. Antes de apresentar a análise das duas canções do

---

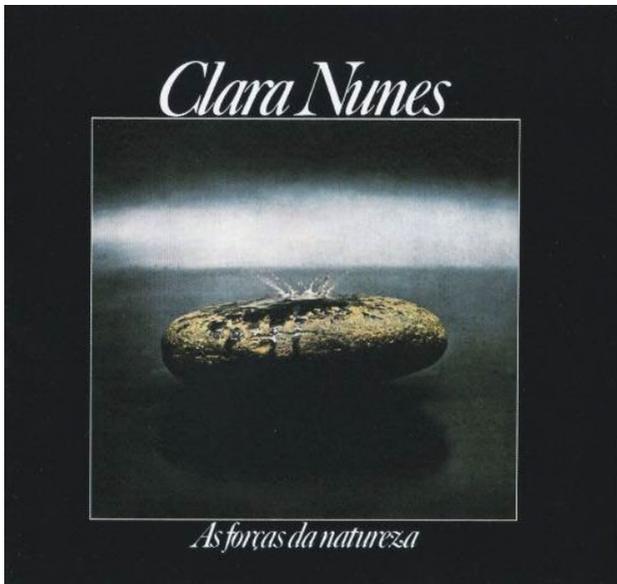
<sup>25</sup> Composição de João Nogueira e Paulo César Pinheiro, faixa de nº 1, lado A do disco que tem como título o mesmo nome da canção, gravação de 1977.

<sup>26</sup> Composição de Romildo e Toninho, faixa de nº 3, lado A do disco *As Forças da Natureza* (1977).

<sup>27</sup> Surgido no início do século XX, dentro do contexto de modernização do samba urbano do Rio de Janeiro. É o estilo de samba que está mais próximo do batuque angolano e do Congo. Ver mais: LOPES, Nei. *Partido-alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

álbum que traz as religiões de matrizes africanas em seu enredo, é imprescindível explorar a imagem da capa deste disco:

*Imagem 1 - Capa do disco As Forças da Natureza (1977)*



Fonte: <https://immub.org/album/as-forcas-da-natureza>

A capa deste álbum para as pessoas que não conhecem os elementos que fazem parte da cosmogonia candomblecista, pouco tem a dizer, mas, para as/os adeptas/os de Candomblé e para as/os pesquisadoras/es desta expressão religiosa é imensamente simbólica. A imagem que compõe a fotografia da capa de *As Forças da Natureza* (1977) é um *Otá*, (okutá). Para o Candomblé de Nação Ketu/, *Otá* é o nome dado a pedra retirada da natureza, que é atribuída poder sobrenatural que se presta culto, pois é

fixado nela, por meio de rituais específicos, a força sagrada do orixá.

O *Otá*<sup>28</sup> (pedra sagrada) é um dos principais elementos de iniciação ao Candomblé<sup>29</sup>, estando presente em todos os assentamentos<sup>30</sup> sagrados de orixá. O *Otá* é colocado dentro de uma louça branca ou em um alguidar (vasilha circular feita de argila), em seguida é alimentado com mel, azeite de dendê, azeite de oliva, ou *Ejé* (sangue do animal imolado em oferenda ao orixá durante o ritual sagrado). É importante destacar que o sangue é oferecido para qualquer divindade, os demais alimentos destacados dependem de qual orixá está sendo assentado no *Otá* em questão.

---

<sup>28</sup> Informações obtidas, entrevistando yalorixás e babalorixás (mães e pais de santo). Registro presente no Caderno de Campo III, 2014 – acervo particular da pesquisadora.

<sup>29</sup> Para a Nação Ketu/Nagô iniciar na religião, consiste no ritual chamado de feitura de santo, representando o renascimento, pois, de acordo com a cosmogonia candomblecista, a pessoa ao ser iniciada no orixá deixa a vida profana que levava, nascendo para o orixá dentro de uma existência sagrada, tanto que receberá o orunkó, nome que passará a ser chamado dentro da religião. A iniciação começa no ato de recolhimento, ficando reclusa/o sem contato nenhum com o mundo externo por 21 (vinte e um) dias. Durante esses dias, são realizados banhos, oferendas, ebós. Simultâneo aos fundamentos, a pessoa recolhida vai aprender rezas, cantigas e danças que somente uma/um iniciada/o tem o direito de saber (VARGAS, 2020, p. 129).

<sup>30</sup> É uma representação do orixá no aiyé (terra). O Candomblé não utiliza imagens para representar suas divindades, o que representa uma divindade é o seu Igbá (assentamento). Secularmente existem representações em forma de desenhos e esculturas, mas que são frutos apenas da criatividade de artistas, porém não tem uso sacro. Registro presente no Caderno de Campo III, 2014 – acervo particular da pesquisadora.

Os assentamentos são guardados no *ronkó*, palavra de origem yorùbá que significa quarto ou espaço físico sagrado do terreiro, onde ficam guardados os objetos mais importantes da cultura religiosa de Candomblé, também é o lugar que as/os iniciadas/os ficam recolhidas/os e, após cumprirem os 21 dias são apresentadas/os para todas/os que pertencem a comunidade. É importante ressaltar que não são todas as pessoas que têm acesso ao quarto de santo, apenas aquelas que já foram consagradas (passou pela feitura) ao seu orixá regente. “Comumente, as/os candomblecistas dizem que sem *Otá* não existe divindade assentada” (VARGAS, 2020. p. 85).

Como evidenciado, a imagem que compõe a capa do álbum *As Forças da Natureza* (1977), aos olhos das pessoas que não conhecem essa cultura religiosa não tem nenhum significado sacro religioso, já para as/os praticantes de Candomblé, possui um sentido imensamente importante, representa um dos elementos mais sagrados da religião. Portanto, interpreta-se que a fotografia da capa do disco tem a capacidade de confirmar que a produção artística-musical de Clara Nunes fomentou a construção de identidades e identificações afro-religiosas de resistências durante as décadas de 1970/80 (VARGAS, 2020).

Clara Nunes e Paulo César Pinheiro (seu produtor, empresário, compositor e esposo), desejando atingir um público maior, passaram a dizer que os discos gravados de 1976 a 1982 foram produções elaboradas centralizadas na ideia de Brasil mestiço (SOARES, 2015), país de todas as culturas. Entretanto, com o objetivo de comprovar que as culturas de descendências africanas e afro-brasileiras, sobretudo a religiosidade, continuou sendo uma das temáticas mais disseminadas pelo trabalho artístico-musical de Clara Nunes, apresento uma breve análise da letra de duas canções do álbum *As forças da Natureza* (1977). A

primeira canção abordada tem o mesmo título do disco. Segue a letra:

Quando o Sol/Se derramar em toda sua  
essência/Desafiando o poder da ciência/Pra combater o  
mal/E o mar/Com suas águas bravias/Levar consigo o pó  
dos nossos dias/Vai ser um bom sinal/Os palácios vão  
desabar/Sob a força de um temporal/E os ventos vão  
sufocar o barulho infernal/Os homens vão se rebelar/Dessa  
farsa descomunal/Vai voltar tudo ao seu lugar/Afinal/Vai  
resplandecer/Uma chuva de prata do céu vai descer, la la  
la/O esplendor da mata vai renascer/E o ar de novo vai ser  
natural/Vai florir/Cada grande cidade o mato vai cobrir, ô,  
ô/Das ruínas um novo povo vai surgir/E vai cantar  
afinal/As pragas e as ervas daninhas/As armas e os homens  
de mal/Vão desaparecer nas cinzas de um carnaval (JOÃO  
NOGUEIRA E PAULO CÉSAR PINHEIRO, 1977).

Ao refletir sobre a letra da canção *As forças da Natureza*, fica evidente que a intenção dos compositores era deixar explícito desde o início que se trata de uma crítica incisiva a ação humana irresponsável contra a natureza. De maneira poética, a canção denuncia a degradação do meio ambiente por ganância econômica, que com o auxílio dos avanços científicos, deu condições de promover. Essas questões são extremamente importantes de serem discutidas pelo campo da história ambiental. Contudo, no contexto que se insere este artigo, apresento uma interpretação a partir de outra perspectiva, mas que, em linhas gerais, caminham na mesma direção, tendo em vista que as divindades cultuadas no Candomblé são, em sua essência, as forças da natureza e, para suas/seus adeptas/os, devem ser preservadas e respeitadas.

O enredo de *As forças da Natureza* (1977), destaca o significado que cada elemento da natureza tem para as/os candomblecistas, fazendo uma crítica às ações humanas contra ela. Os primeiros versos que apresentam esses indícios são: “*E o mar, com suas águas bravias, levar consigo o pó dos nossos dias*”, estão se referindo a Yemanjá, esse domínio da natureza é dela. De acordo com o sociólogo Reginaldo Prandi (2001), Yemanjá é o mar em sua essência.

Para as/os adeptas/os de Candomblé e Umbanda, a água do mar tem o poder de limpeza e purificação, retira do corpo físico todas as energias ruins, que prejudica a saúde física, mental e espiritual dos seres humanos. De acordo com o contexto da canção *As forças da Natureza* (1977), Yemanjá vai se revoltar e lavar toda sujeira gerada pela exploração do meio ambiente, desequilibrada e edificada pela ciência e pelos seres humanos.

Outros versos que deixam evidente que as divindades do panteão africano de origem yorubá estão presentes na canção analisada, mesmo que em nenhum momento da letra é mencionado o nome específico de orixá são: “*Os palácios vão desabar, sob a força de um temporal, e os ventos vão sufocar o barulho infernal*”. As/os adeptas/os de Candomblé e as/os pesquisadoras/es desta expressão religiosa quando escutam com atenção essas frases, sabem que Clara Nunes está falando de Yansã, divindade feminina muito cultuada pelo Candomblé de Ketu/Nagô, que é guardiã dos raios, ventos, trovões e tempestades, é a personificação de mulher guerreira, valente e corajosa. Yansã é inquieta e autoritária, apresenta temperamento extremamente forte, dominador e impetuoso, trata-se da dona dos movimentos, senhora dos *eguns* (espíritos dos mortos), os quais controla com um rabo de cavalo chamado *eruexim* – uma

de suas armas, além da espada (PRANDI, 2001).

É preciso destacar que orixás nunca tiveram uma condição humana, são forças da natureza, energias poderosas emanadas que fazem parte de um todo, sendo eles os próprios elementos da natureza<sup>31</sup>. Portanto, assim como Yemanjá, a orixá Yansã é o próprio vento que gera as tempestades quando se revolta e, seguindo a lógica enfatizada na letra de *As Forças da Natureza* (1977), entende-se que Yansã está insatisfeita com as ações humanas que assolam a natureza.

Oxum é outro orixá que também faz parte do enredo da canção, no verso: “*Uma chuva de prata do céu vai descer*”. Se a tempestade é proporcionada por Yansã, a divindade do panteão yorubá Oxum é responsável pela chuva que cai do céu, pois ela é a dona de todas as águas doces (PRANDI, 2001) e, por meio da chuva, que é possível a paisagem natural renascer e, os orixás regentes deste domínio, que é Oxóssi, o rei das matas e florestas, junto com Ossaim, dono das folhas sagradas e grande conhecedor das ervas medicinais (PRANDI, 2001), vão voltar a reinar. Esta interpretação é possível considerando os versos: “*Vai florir, cada grande cidade o mato vai cobrir*”.

Encerrando essa sucinta análise de *As Forças da Natureza* (1977), é importante destacar os versos: “*As pragas e as ervas daninhas, as armas e os homens de mal, vão desaparecer nas cinzas de um carnaval*”. A parte final da canção sugere a interpretação de que se os orixás (as forças da natureza em sua

---

<sup>31</sup> Informações obtidas por meio de entrevistas com Babalorixás e Yialorixás, quando estava na graduação de História, participação do projeto de extensão Mapeamento Cultural dos terreiros da Região Sul do Mato Grosso do Sul, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS, coordenado pelo prof<sup>o</sup>. Msc. Rodrigo Casali. Registrado no Caderno de Campo I, 2008 – acervo particular da pesquisadora.

essência), realmente instaurarem uma revolta, por conta de todo o mal causado pelas ações humanas motivadas pela ambição econômica, contra a natureza e o meio ambiente, esses seres humanos serão banidos da face da terra e “*das ruínas um novo povo vai surgir*”, como é afirmado de maneira incisiva neste último verso destacado. Importante ressaltar que a melodia da canção é composta por uma cadência melancólica.

Compete dizer que os compositores da canção *As forças da Natureza* (1977) são grandes conhecedores da história das divindades africanas de Ketu/Nagô e, sobretudo, são donos de uma astúcia poética admirável. João Nogueira e Paulo César Pinheiro, compuseram para Clara Nunes interpretar uma crítica contundente contra a destruição ambiental em forma de poesia, fazendo uso da mitologia dos orixás.

*Senhora das Candeias*, composição de Romildo e Toninho, é outra canção presente no disco *As forças da Natureza* (1977) que colabora para sustentar a discussão central deste artigo, seus versos também fazem alusões intensas ao universo mágico-religioso afro-brasileiro. Segue a letra da canção:

Eu não sou daqui, não sou/Eu sou de lá/Eu não sou daqui,  
não sou. Eu sou de lá/A Lua cheia/Quando bate nas  
aldeias/A menina das candeias/Cirandeia no luar/O seu  
lamento/Tem um jeito de acalanto/Que o rio feito um  
pranto/Vai levando para o mar/Meu coração/É feito de  
pedra de ouro/O meu peito é um tesouro/Que ninguém  
pode pegar/Eu não sou daqui, não sou/Eu sou de lá/Eu não  
sou daqui, não sou/Eu sou de lá/A noite ficou mais  
faceira/Pois dentro da ribeira apareceu/Com suas prendas  
e bordados/Seus cabelos tão dourados/Que o Sol não  
conheceu/A menina-moça debutante/Que namora pelas  
fontes/Que a natureza lhe deu é Oxum/Ê Oxum, ê  
Oxum/Senhora das candeias/Que tristeza que me dá/Saber

que suas mãos são tão pequenas/Pra matar quem  
envenena/Pra punir quem faz o mal/Cegar punhal/Cegar  
punhal que fere tanto/Pra mostrar que o seu encanto/É uma  
coisa natural (ROMILDO BASTOS E TONINHO  
NASCIMENTO, 1977).

Esta canção apresenta a mistura religiosa<sup>32</sup> entre as religiões afro-brasileiras, que cultuam Oxum (destaca-se o sincretismo existente na Umbanda) e o catolicismo popular que venera a Virgem Maria a partir de um dos títulos atribuídos a ela pela igreja católica, neste caso como Senhora das Candeias<sup>33</sup> (senhora da luz). Sem dúvidas, o enredo de *Senhora das Candeias* tem por objetivo homenagear essas divindades. Mas, principalmente, o orixá de força feminina, Oxum, que é cultuada e adorada por todas/os as/os adeptas/os de Candomblé e Umbanda. Para entender a importância deste orixá para as/os candomblecistas e umbandistas, é necessário expor a representação que se atribui a ela.

A partir da obra *Mitologia dos Orixás* (2001), de Reginaldo Prandi, sociólogo brasileiro que se dedicou imensamente em pesquisar as religiões afro-brasileiras, que elaborei a narrativa sobre Oxum. Este trabalho de Prandi é considerado a coleção mais completa de mitos da religião que

---

<sup>32</sup> A canção *Senhora das Candeias* (1977), confirma a ideia de mestiçagem que passa ser central de 1976-1983, terceira fase da produção artística-musical da cantora.

<sup>33</sup> A história explicativa sobre este título atribuído a Virgem Maria é bastante interessante, para discutir de maneira satisfatória, gastaria inúmeras. Portanto, para não fugir da temática central, ver sobre o assunto: RALO, Rosa Maria Ramalho Martins. *Devoção mariana e religiosidade popular a festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão: aproximação teológico-prática*. Mestrado em Ciências Religiosas. Universidade Católica Portuguesa (Faculdade de teologia) Instituto Universitário de Ciências Religiosas, Lisboa, 2010.

cultua orixás (divindades da cultura yorùbá), reunindo um total de 301 relatos mitológicos.

Oxum a divindade respeitada como a rainha das águas doces (mencionado rapidamente acima), sendo a dona dos rios e cachoeiras. Representa também o poder feminino, ainda é considerada a deusa do ouro e do jogo de búzios. No Sudeste da Nigéria, centro das terras Yorùbás, flui o *Rio Oxum*, onde se tem a história relacionada a este orixá. O arquétipo de Oxum é de uma mulher bela, elegante e extremamente vaidosa, que adora joias, perfumes e roupas exuberantes. Ela carrega um espelho dourado como símbolo da sua vaidade.

Ainda é atribuído a Oxum o título de deusa da beleza, orixá do amor, da fertilidade e da maternidade (PRANDI, 2001). Deste modo, é a responsável pela proteção das crianças recém-nascidas e das mulheres gestantes. As praticantes de Candomblé e Umbanda, quando desejam engravidar, recorrem a ela, oferecendo presentes, esperando que Oxum, em troca, lhes concedam a graça de gerar uma/um filha/o. Aquelas/es que desejam ter prosperidade financeira e viver um amor verdadeiro também é a ela que vão pedir.

Ao tomar conhecimento das atribuições dadas a Oxum, pode-se compreender o que está orixá de força feminina representa para adeptas/os do Candomblé e da Umbanda e, sobretudo, direciona para interpretar o que a letra de *Senhora das Candeias* se propôs em transmitir. Até o verso: “*Saber que suas mãos são tão pequenas*”, o enredo se concentra em apresentar os pontos positivos de Oxum. Porém, quase terminando a canção, os compositores fazem questão de expor que, mesmo apresentando tantas características de beleza e ternura, ela também tem seu lado punitivo quando se revolta com as injustiças. Afirmação

comprovada nos versos: “*Pra matar quem envenena, pra punir quem faz o mal, cegar punhal*”.

As divindades africanas da religiosidade Yorùbá, que brevemente apresentei os arquétipos ao analisar o enredo das duas canções do disco *As Forças da Natureza* (1977), nos permite interpretar que todas/os as/os orixás possuem características de benevolência e estão dispostos a ajudar as pessoas que recorrem a elas/es. Mas, quando se trata daquelas/es que cometeram ações consideradas erradas ou injustas, as/os próprias/os orixás encontram uma maneira de corrigi-las/os ou alertar para que não permaneçam no erro. No entanto, não se pode atribuir a essas divindades o prazer em castigar as pessoas que as cultuam, a grande questão é que primam e defendem a justiça o equilíbrio da existência humana.

## **Considerações finais**

A abordagem realizada da obra de Clara Nunes, neste artigo foi elaborada pelos pressupostos teóricos e metodológicos da história cultural, com o objetivo de confirmar que está produção fonográfica, colaborou para edificação e o fortalecimento de identidades e identificações afro-religiosas de resistências nos anos de 1970/80 (VARGAS, 2020). O projeto artístico-musical idealizado por Paulo César Pinheiro a partir dos anos de 1976 com a gravação do álbum *Canto das Três Raças*, seguindo com *As Forças da Natureza* (1977), *Guerreira* (1978), *Esperança* (1979), *Brasil Mestiço* (1980), *Clara* (1981) e *Nação* (1982) último álbum gravado pela cantora, percebe-se que houve um esforço em vender uma ideia de país miscigenado “das três raças”, mas, após analisar as duas canções mais emblemáticas do

disco gravado em 1977, pode-se afirmar, de forma segura, que as práticas culturais afro-brasileiras, principalmente as religiões de matrizes africanas, compuseram majoritariamente sua carreira de sucesso nacional com projeção internacional.

Considerando as produções científicas de Rachel Baptista Rua Bakke, José Adriano Fenerick, Marcos Napolitano, Paulino de Jesus Francisco Cardoso, Silvia Maria Jardim Brügger, Leilane Assunção da Silva, Reginaldo Prandi e Mariana de Toledo Soares, pesquisadoras/es que deram suporte para elaboração desta análise, é possível afirmar que o pluralismo cultural e a valorização étnica entraram em evidência a partir da segunda metade do século XX, orientando a produção e o consumo de bens culturais. Deste modo, a mestiçagem foi adotada como essência da cultura nacional, promovendo a possibilidade de respeito a diversidade.

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

Enfim, considerando a trajetória artística-musical de Clara Nunes apresentada ao longo do texto, sobretudo a análise do álbum *As Forças da Natureza* (1977) fica evidente que Clara Nunes foi uma das maiores intérpretes e propagadora das religiões de matrizes africanas da indústria fonográfica brasileira da década de 1970, de certa forma, conseguiu através da música tirar as culturas religiosas de ascendência africana do campo da marginalidade, dando visibilidade positiva para a Umbanda e o Candomblé no cenário nacional, em outras palavras, mesmo aquelas/es que não frequentavam terreiros tiveram a oportunidade de conhecer algumas características destas religiões.

## Referências

BAKKE, Rachel Rua Baptista. *Tem Orixá no Samba: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.

BHABHA, Homi Kharshedji. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *As religiões de Clara Nunes: o canto como missão*. Disponível: [https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia\\_Maria\\_Jardim\\_Bruegger.pdf](https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia_Maria_Jardim_Bruegger.pdf) > Acessado em maio de 2012.

\_\_\_\_\_, Canto de fé. In: *Revista da Biblioteca Nacional de História*. Ed. n.º 36. 2008.

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

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

\_\_\_\_\_, Clara Nunes: uma cantora popular. In: XXV Simpósio Nacional de História /ANPUH. Fortaleza, 2009. *Anais*. Fortaleza: ANPUH, 2009, (p. 1-11).

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

CARDOSO, Paulino de Jesus Francisco. Notas sobre o movimento negro no Brasil. In: *Educando para as Relações Étnico-Raciais II*. - Curitiba: SEED – PR, 2008, (p. 13-24). (Cadernos Temáticos dos desafios educacionais contemporâneos).

FENERICK, José Adriano. *Nem do morro, nem da cidade: as transformações do samba e a indústria cultural - 1920-1945*. Tese (Doutorado em História Econômica) -Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2002.

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

LOPES, Nei. *Novo dicionário Bantu do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss*, 2003.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia da diáspora africana no Brasil*. Editora: Selo Negro. Rio de Janeiro, 2004.

\_\_\_\_\_. *Partido-alto: samba de bamba*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005.

LÜHNING, Angela Elizabeth e MATA, Sivanilon Encarnação da. *Casa de Oxumarê: Os cânticos que encantaram Pierre Verger*. – Salvador: Vento Leste, 2010.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2007.

MUNANGA, Kabengele. Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo identidade e etnia. In: BRANDÃO, André Augusto (org), Niterói: UFF. *Cadernos PENESB*, 2004.

NAPOLITANO, Marcos. *História e Música*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

NAPOLITANO, Marcos; WASSERMAN, Maria Clara. Desde que o samba é samba: a questão das origens no debate historiográfico sobre a música popular brasileira. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, nº 39, p.167-189, 2000.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_, *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RALO, Rosa Maria Ramalho Martins. *Devoção mariana e religiosidade popular a festa de Nossa Senhora das Candeias em Mourão: aproximação teológico-prática*. Mestrado em Ciências Religiosas. Universidade Católica Portuguesa (Faculdade de teologia) Instituto Universitário de Ciências Religiosas, Lisboa, 2010.

SILVA, Leilane Assunção da. *Clara Nunes como obra de arte: a epistemologia das ciências humanas a partir da cultura musical*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, 2013.

SOARES, Mariana de Toledo. *O Brasil negromestiço de Clara Nunes (1971-1982)*. Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

VARGAS, Monique Francielle Castilho. *Nos enredos do banho de manjericão: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983)*. Tese de doutorado defendida no Programa de Pós-graduação em História da UFGD, 2020.

## BRASILIDADE EM ISRAEL

*Carlos Alberto Póvoa*  
*Debora Chaimovitch-Yehoshafat*  
*Adriana Russi*

### **Introdução**

Nas últimas décadas acompanhamos um incremento dos estudos judaicos no Brasil, com uma produção intelectual ampla e diversificada. Como revelam Grin e Gherman (2017) as pesquisas sobre a diáspora judaica no contexto cultural brasileiro tem adotado novas perspectivas e abordagens e focam em áreas como história, ciências sociais e língua/literatura.

Entre os diversos temas podemos citar a história da presença judaica no país desde os tempos coloniais (Mizrahi, 2005; Falbel, 2008; Blay, 2013; Milgram, Koifman, Falbel, 2021); a ambivalência da identidade judaica (Sorj & Bonder, 2001, Sorj, 2008,); intercasamentos (DellaPergola, 2008); Holocausto (Waldman, 2017); sionismo (Chazan, 2005, Milgram, 2010); Educação judaica (Goldstein, 2019) tradição, política e religiosidade (Grin and Gherman, 2016), entre outros autores.

Por outro lado, o mesmo não ocorre com os estudos sobre a migração dos brasileiros para Israel, tema ainda pouco explorado tanto no Brasil quanto em Israel. Nesse sentido, o

projeto *Brasileiros em Israel: memórias e diversidade*<sup>34</sup> foi concebido para levantar e identificar aspectos dessa migração e contribuir com o debate dos estudos judaicos e migração à luz de uma abordagem interdisciplinar. O projeto foi estruturado a partir da metodologia da história oral adaptada pelo Museu da Pessoa – Tecnologia Social da Memória<sup>35</sup>. Partindo de abordagens da história oral como do autor Paul Thompson (1992), em 2005 o Museu da Pessoa desenvolveu a Tecnologia Social da Memória, uma metodologia que se caracteriza por sua simplicidade e replicabilidade e se orienta por princípios que possibilitam o registro de histórias de vida para a elaboração de produtos culturais como exposições, artigos, livros etc. Resumidamente é “(...) um conjunto de conteúdos e ferramentas que incentive comunidades, organizações da sociedade civil e empresas a construir sua história, intensificando sua possibilidade de intervenção social.” (Museu da Pessoa, p.96).

Assim, o referido projeto tem coletado dados sobre imigrantes brasileiros em Israel registrando depoimentos orais

---

<sup>34</sup> Projeto iniciado a partir da bolsa Lady Davis para prof. visitante concedida a Profa. Adriana Russi para o ano acadêmico 2021-2022 na The Hebrew University of Jerusalem, sob os auspícios dos anfitriões Prof. Ruth Kark e Prof. Noam Levin (Dept. Geografia da HUJI). O projeto interinstitucional articula também outras universidades e pesquisadores: Debi Chaimovitch-Yehoshafat (Ben-Gurion University of Negev) e Carlos Alberto Póvoa (Universidade Federal do Triângulo Mineiro). Para a realização de exposição virtual conta com parceria com o Museu da Pessoa (acesso em: [https://museudapessoa.org/?gclid=CjwKCAjwzeqVBhAoEiwAOrEmzR3Iv7WOrjvHzliE19vz8DA5k0LoQeVsUzZ0aCiFzHI1G\\_nC9YINkBoCof8QAvD\\_BwE](https://museudapessoa.org/?gclid=CjwKCAjwzeqVBhAoEiwAOrEmzR3Iv7WOrjvHzliE19vz8DA5k0LoQeVsUzZ0aCiFzHI1G_nC9YINkBoCof8QAvD_BwE)).

<sup>35</sup> Sobre a metodologia da Tecnologia Social da Memória consultar o material do Museu da Pessoa editado pelo Banco do Brasil e disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/entenda/portfolio/publicacoes/metodologia/tecnologia-social-da-memoria-2009>.

sobre suas histórias de vida. Esses brasileiros voluntariamente se dispuseram a compartilhar suas trajetórias e responderam a um questionário eletrônico anônimo em 2021.

Neste artigo, estruturado em três partes, apresentamos ao leitor alguns dados do projeto com destaque para gráficos e mapas oriundos do referido questionário. A 1ª. parte apresenta ao leitor um breve panorama da história dos judeus no Brasil, desde o período colonial até a contemporaneidade. Sem a pretensão de aprofundar essa história, tal panorama traz à tona elementos para compreensão da “comunidade judaica” no Brasil de onde partem, em sua maioria, os imigrantes do Brasil para Israel. A 2ª. parte é dedicada a explorar a literatura sobre o tema “brasileiros em Israel”, com subsídios para analisar aspectos dessa imigração que remonta aos anos de 1950. Na 3ª. parte apresentamos dados do mencionado questionário, respondido por 300 brasileiros que fizeram aliá em diferentes momentos e circunstâncias.<sup>36</sup> Como o trabalho ainda está em andamento, não é possível apresentar resultados com os conteúdos das entrevistas realizadas até o momento no âmbito deste artigo. Por fim, apontamos alguns aspectos que necessitam de mais informações e reflexões.

## **Judeus no Brasil: alguns aspectos**

Antes de abordar sobre judeus no Brasil convém localizar na América Latina o Brasil em relação a outros países de partida dos judeus para Israel. A maior população judaica se localiza na Argentina que ocupa o 7º lugar no ranking de países com maior

---

<sup>36</sup> Aliá -direito que todo judeu ou descendente de judeu tem de imigrar a Israel segundo a Lei do Retorno.

população judia no mundo, perfazendo um total de 197.000 o que significava em 2001 aproximadamente 2% da população do país. Ainda seguindo a mesma fonte, o Brasil é considerado o 10º país com o maior contingente populacional de judeus com um total de 97.500 em 2001 (LeElef, 2019).

Como sabemos, os números são sempre difíceis de se precisar e, a depender da fonte e da metodologia empregada, diferem consideravelmente. Outra fonte como a Confederação Israelita no Brasil<sup>37</sup> utiliza dados extraídos do censo da população brasileira realizado pelo IBGE em 2010 e chega a um total de 120 mil judeus no Brasil para uma população de 204 milhões há uma década atrás (0,06%). Ainda conforme esse censo os grupos mais numerosos estão nas regiões sudeste, nas cidades de São Paulo (44 mil judeus) e Rio de Janeiro (22 mil judeus) e na região sul, especialmente na cidade de Porto Alegre<sup>38</sup>.

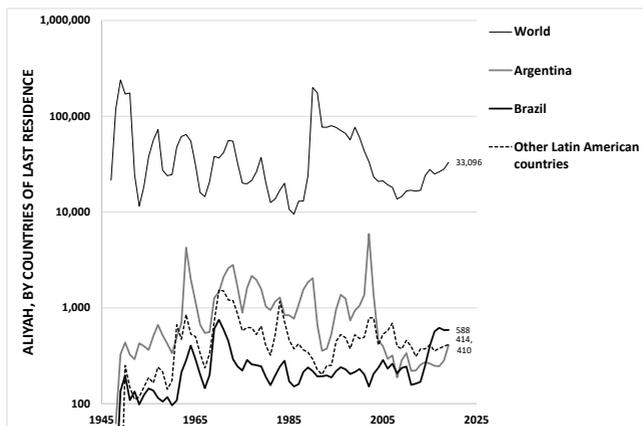
Sobre a origem dos imigrantes oriundos da América Latina em Israel, veja o gráfico. Pouco se sabe sobre a Aliá dos brasileiros em Israel. Para melhor entender quem são os brasileiros analisaremos brevemente os ciclos da imigração judaica e a circunscrição histórico-geográfica da sua ocupação no território brasileiro.

---

<sup>37</sup> Ver detalhes no sitio oficial: <https://www.conib.org.br/historia/>

<sup>38</sup> Ver detalhes no sitio oficial: <https://www.conib.org.br/historia/>.

*Figura 1: Dados populacionais.*



*Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.*

A história da presença judaica no Brasil é bastante antiga e remonta aos tempos da colonização portuguesa no século XVI, época em que os judeus foram forçados a se converter passando a serem identificados pelo termo “cristãos-novos”. A comunidade judaica mais antiga no Brasil se localiza na região norte, nas cidades de Manaus (1.200 judeus) e Belém (1.300 judeus). Na região nordeste, o destaque fica com a cidade de Recife (1.300 judeus) que registrou a primeira comunidade judaica organizada e é onde está instalada a primeira sinagoga das Américas – Kahal Zur Israel - datada do ano de 1636, época em que os holandeses ocuparam aquela região.

Apesar da pequena diversificação relativa aos padrões cronológicos dos acontecimentos mais importantes para a delimitação de períodos quanto à história dos judeus no Brasil, a

sua inserção no espaço brasileiro inicia-se com a chegada dos portugueses ao país em 1500. Porém a sistematização da imigração acontece em três fases conforme os períodos Colonial, Imperial e Republicano da história do Brasil. Em cada uma dessas fases ocorreram levas migratórias aqui sumariamente descritas.

Período Colonial: 1500-1822<sup>1ª</sup>. Leva – 1624 a 1654

A 1<sup>a</sup>. leva de imigrantes judeus ao Brasil ocorre por ocasião da conquista holandesa da região Nordeste, no então território português-brasileiro. Os imigrantes judeus, oriundos da Holanda, chegaram à cidade de Recife (sobretudo os sefaradim – de ascendência portuguesa, expulsos durante o Santo Ofício de Portugal e exilados na Holanda), fixaram-se na cidade e transformaram a economia da região em uma das mais ricas do Novo Mundo. Porém foram expulsos do Nordeste pelos portugueses e se dirigiram para a América do Norte, para os Estados Unidos, onde compraram terras e fundaram a cidade de Nova Amsterdã, hoje Nova Iorque (HARDMAN, 1988, 54).

2<sup>a</sup>. Leva – 1810

A 2<sup>a</sup>. leva é também a primeira fase da imigração organizada e sistemática de judeus para o Brasil de origem marroquina (oriundos do Norte da África, ou judeus maaravim) e teve como destino a região Norte, especialmente a cidade de Belém. Chegaram evadidos dos países árabes como o Magreb, afugentados pelas leis intolerantes do islamismo em relação às outras diferentes religiões em território muçulmano

(BENCHIMOL, 1999, 76). A chegada destes judeus coincidiu com a primeira fase do ciclo da borracha.

Período Imperial: 1823-1889<sup>a</sup>. Leva – 1855

A 3<sup>a</sup>. leva coincide com a segunda fase da imigração marroquina ou maaravinita para o Brasil e tinha como objetivo a continuidade de imigrar para o Norte do Brasil, porém, dessa vez, chegando até a cidade de Manaus e depois ao interior da Amazônia. Uma outra leva de maaravim imigrou diretamente para o Sudeste do Brasil. A primeira cidade a recebê-los nessa região foi o Rio de Janeiro, posteriormente imigraram para os estados de São Paulo e Minas Gerais. Essa fase da imigração coincide com a segunda fase do ciclo da borracha e o desenvolvimento cafeeiro no Sudeste.

4<sup>a</sup>. Leva – 1889

Esta leva emigratória despertou uma outra leva de imigrantes judeus do Norte da África – maaravinitas – do Marrocos para a Região Norte do Brasil, destacando-se as capitais dos Estados do Amazonas (Manaus) e do Pará (Belém), porém esses imigrantes não se fixaram nos grandes centros urbanos dessa região, mas foram se somar aos que já habitavam o interior nas cidades ribeirinhas. Nesse mesmo período, ressaltamos a primeira imigração de judeus do Oriente Médio provenientes da Palestina para as cidades do Rio de Janeiro e de Santos; isso aconteceu depois da visita do Imperador D. Pedro II à Terra Santa (FAINGOLD, 1999, p. 76).

Nesse mesmo momento, judeus que fugiam dos pogroms e das mazelas econômicas da Europa iniciaram a imigração organizada e sistemática da Europa Oriental para a América do Sul, sob a supervisão da Jewish Colonization Association (JCA), amparada pelo Barão Maurice Hirsch (1831-1896), para a Argentina e o Uruguai. Quando os imigrantes/refugiados dos pogroms chegaram à Argentina, encontraram refúgio na vila agrícola, fundada pela JCA, na Província de Santa Fé – Moisés Ville, em 1889 (LESSER,1995, 81).

Período Republicano: 1890-1957 - 5ª. Leva – 1890 a 1925

A segunda onda imigratória sistematizada e organizada pela JCA, com base de origem também nos países da Europa Central e do Leste, tinha como destino a Argentina: a cidade de Moisés Ville, na província de Santa Fé e, ao mesmo tempo, a capital Buenos Aires, o bairro do Once. Em 1875 foi inaugurada a linha ferroviária que liga o interior do sul do Brasil à capital portenha, facilitando a mobilidade dos imigrantes.

Bem no início do século XX, esses imigrantes foram trazidos para o Brasil, com ofertas de maiores glebas de terras, mais férteis e com facilidades de obter créditos maiores. A JCA, no Brasil, organizou duas novas colônias semelhantes à da Argentina. Famílias se dirigiram para as Colônias Agrícolas brasileiras de Quatro Irmãos e de Phillipson, localizadas entre as cidades gaúchas de Santa Maria, Erechim e Passo Fundo, no Centro-Sul do Estado do Rio Grande do Sul. Somados aos novos imigrantes refugiados e imigrados a ocupar novas glebas de terras adquiridas pela JCA em acordo com o governo brasileiro e

gaúcho. Esses “estrangeiros” eram, sobretudo, de maioria Ashkenazim.

Essa nova reorganização agrícola no sul do Brasil incentivou novos imigrantes provenientes da Rússia, Bessarábia, Ucrânia, Hungria e alemães a imigrarem para o sul do Brasil (PÓVOA, 2001, p. 31). Dessa forma, podemos afirmar que também houve a chegada de não-judeus em meio a esses imigrantes judeus ao estado gaúcho, que ocuparam terras próximas das Colônias Agrícolas Judaicas como forma de manterem a sobrevivência.

#### 6ª. Leva – 1925 a 1945

Durante o período obscuro na Europa, os judeus deixaram de ser imigrantes espontâneos ou forçados para se tornarem refugiados de guerra e de perseguições anti-semitas. A Europa Oriental e a Rússia foram responsáveis por uma massa de refugiados para a América durante e pós-Segunda Guerra Mundial. A imigração se dirigiu para as cidades do Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre e Belo Horizonte (sefaradim e ashkenazim), de acordo com Póvoa (2001, p. 45).

#### 7ª. Leva – 1950 até 1957 e de 1960 a 1974

Consideramos que esta seja uma das últimas levas de imigrantes judeus refugiados, porém agora oriundos dos países árabes no Oriente Médio (MIZRAHI 2001, 83). Chegaram, inicialmente, nos anos 50 às cidades do Rio de Janeiro, Santos e

São Paulo. Judeus denominados de orientais ou de Mizrahim, Mustarábes, ma'aravim e Teimanitas (PÓVOA, 2010). Isso por causa da etnia, pelo rito judaico diferenciado e pelo sotaque de árabe no hebraico chamado de arbia – língua falada nas sinagogas de origem árabe.

Os judeus que imigraram para o Brasil são de correntes e etnias diferentes, desse modo apresentam também denominações diferenciadas, como sefaradim, ashkenazim, mizrahim, teimanitas, mustarábes etc., porém os principais grupos de judeus no país são os sefaradim e os ashkenazim. Há comunidades muito diferentes entre si, tanto pela língua e pela cultura como pelo passado histórico diverso, que se organizaram em grupos com identidades próprias e criaram suas sinagogas, clubes, grupos de acolhimento aos imigrantes de suas regiões, e cada um fez o seu lugar dentro de um espaço judaico.

## **Brasileiros em Israel e a literatura sobre o tema**

Considerando esse breve panorama sobre os judeus no Brasil e dados acerca dos imigrantes brasileiros em Israel, é possível afirmar que a maioria dos que partiram do Brasil rumo a Israel é de origem judaica. Conforme Meir Chazan (2017), a presença dos primeiros brasileiros em Israel está atrelada ao movimento juvenil Dror, fundado na Rússia em 1911 e estabelecido no Brasil, na cidade de Porto Alegre, em 1945. O Movimento Dror como passou a ser identificado tinha uma preocupação de que os jovens judeus brasileiros que imigrassem estivessem preparados para a vida em Israel. Atividades de preparação para a imigração desses jovens remetem ao ano de 1949 quando três fazendas em São Paulo foram usadas para

prepará-los para a vida coletiva e agrícola. O treinamento era também ideológico e visava fortalecer o ideário nacionalista da jovem nação que se criava.

Os “pioneiros” como ficaram conhecidos os primeiros brasileiros a chegar em Israel vinculados ao Movimento Dror, fizeram sua aliá em 1950. Data de 1952 a aliá de outro grupo de jovens brasileiros do Dror e que se instalou no kibutz Bror Chail. A partir de então, os líderes do movimento Dror no Brasil decidiram que os novos imigrantes brasileiros deveriam se instalar em Bror Chail, posteriormente conhecido como “kibutz dos brasileiros”. “A decisão de estabelecer formalmente o vínculo entre o Movimento Dror brasileiro e suas várias formas e Bror Hayil foi tirado em meados de 1953.” (Chazan, 2017, p.222).

O kibutz Bror Chail (Bror Hayil) por muito tempo simbolizou a contínua conexão entre Brasil e Israel. Fundado por judeus refugiados do Egito em 1948, já em 1951 atravessava uma crise para a qual era necessário que se instalasse um grupo “organizado” não oriental. E o grupo dos brasileiros se mostrou “[...] a alternativa humana que permitiria ao kibutz Bror Hayil sobreviver e se desenvolver.” (Chazan, 2017).

Desde então muito mudou na estruturação e organização desse kibutz assim como em outros em Israel. Suas terras que eram coletivas passaram, paulatinamente, a ser privatizadas e distribuídas entre seus moradores; uma área antes utilizada para atividades agrícolas coletivas passou a acomodar um condomínio residencial de moradores que não pertenciam ao kibutz, inúmeras atividades agrícolas coletivas foram suspensas. Na atualidade, poucas são as famílias brasileiras que vivem em Bror Chail. Contudo, a referência visual ao Brasil persiste com a bandeira do Brasil logo na entrada do kibutz. A bandeira do Brasil e outros elementos de alusão à cultura, fauna e flora brasileiras são

elementos visuais que identificam em diferentes localidades em Israel empreendimentos comerciais de brasileiros como lojas, bares e restaurantes.

Em 2012, foi criado no kibutz Bror Chail um pequeno museu dedicado a um paulista bastante conhecido no Brasil – Adoniran Brabosa (1910 – 1982), ator, humorista e mestre da música popular brasileira. Instalado num vagão de trem doado pela Companhia de Trens e pelo Museu de Trens de Israel em 2012, o espaço foi remodelado e adaptado para funcionar como museu, fazendo alusão à famosa música “Trens das Onze”, conhecida até hoje no Brasil. Neste local foram organizadas algumas exposições como a que aconteceu em 2017 sobre a *Arte do Folclore Brasileiro*, sob curadoria de Einav Mintz.<sup>39</sup> Interessante que durante os anos de 1980, a música *Trem das Onze* era o tema de encerramento de um programa de rádio muito popular em Israel. Muitos amantes da música cresceram em Israel tentando cantar músicas com palavras em português mas sem entendê-la exatamente.<sup>40</sup> Contudo, em 2022, esse pequeno museu não tinha mais o mesmo vigor que mobilizou alguns dos moradores do kibutz quando de sua concepção.

---

<sup>39</sup> Informações coletadas no Facebook Museu Adoniran Bror Chail, disponível em:

<https://www.facebook.com/photo?fbid=1356550871085700&set=pb.100001924018039.-2207520000..> Acesso em 05 de janeiro de 2021.

<sup>40</sup> Ainda sobre o Kibutz Bror Chail e sobre os brasileiros em Israel, interessante registrar que em 2019 foi realizada a exposição “*Brasileiros em Israel*”, iniciativa do Museu Judaico de São Paulo. Essa exposição itinerante circulou por bibliotecas públicas em São Paulo, e relatava a trajetória de brasileiros que estiveram em Israel, suas contribuições e a importância do Kibutz Bror Chail. Sobre essa exposição ver um pequeno vídeo no youtube em português: [https://www.youtube.com/watch?v=\\_w4MSyiLbiY](https://www.youtube.com/watch?v=_w4MSyiLbiY)

Sobre os “brasileiros em Israel” como mencionado no início do artigo, a literatura ainda é exígua e exclusivamente em português, revelando um tema ainda pouco explorado. Em nosso levantamento identificamos pesquisas recentes de três autores: dois brasileiros e um português. Entre os brasileiros, o primeiro deles é o geógrafo brasileiro Carlos Alberto Póvoa que investigou imigrações de brasileiros em Israel.

Segundo POVOA (2015), algo se torna curioso na perspectiva em que um estudo sobre imigrantes brasileiros para Israel possa ocorrer, pois se sabe da sua localização geográfica, assim como da região em que se situa-Oriente Médio, área de instabilidades políticas, mas não econômica, porém, isso tudo gera uma curiosidade por qual motivação os imigrantes brasileiros tornam como destino o Estado de Israel.

De acordo com ROCHA-TRINDADE (1995), há no Pensamento da Sociologia das Imigrações - PSI, uma série de razões e motivações para se imigrar. Segundo a autora, as motivações são diversas e atingem todas as psicoesferas possíveis dentro do mundo do imigrante, como os aportes econômicos, políticos, emergenciais, étnicos, religiosos e culturais - identidade.

Todavia, a imigração para Israel está quase toda concentrada em brasileiros judeus ou de origem judaica que buscam de alguma forma reafirmarem sua identidade religiosa, bem como reencontrar familiares ou por uma questão política – ideológica e por optarem por uma vida dentro de um modo comunitário. De acordo com POVOA (2010), ocorre em toda comunidade de imigrantes o medo da chegada, do desconhecido, fazendo com que grupos se reúnam em determinados espaços, associações e congregações, preservando assim a sua identidade nacional. Isso ocorreu no Brasil, quando os primeiros imigrantes

judeus chegaram ao país no início do século XX, eles se estruturaram culturalmente em comunidades, moravam no mesmo lugar, exemplo, a cidade São Paulo, bairro do Bom Retiro, onde houve a preservação da identidade sociocultural e religiosa.

No entanto, havia uma preocupação entre eles na manutenção da identidade nacional, isso ocorria com todos os grupos imigratórios, pois a imigração ocorria por nacionalidades, apesar de a cultural religiosa ser comum entre eles. O meio de resguardar a dar sobrevivência a cultural nacional estava na materialização de lugares que reunissem os “comuns” como na construção de sinagogas. O fato é que o bairro do Bom Retiro territorializa estas nacionalidades com mais de uma dezena de sinagogas.

Em Israel isso não ocorreu de maneira semelhante, mas parecida, pois os brasileiros já imigrados criaram uma “casa” de apoio aos recém-chegados do Brasil. Esta seria uma maneira de manter a territorialidade do grupo por meio da comunicação e solidariedade entre eles, assim a manutenção cultural nacional é resgatada o tempo todo por ocasião dos encontros – almoços, jantares saboreados pela música brasileira e gastronomia, POVOA (2015). É através destas ações que a manutenção territorial – a territorialidade colabora com as comunidades, espaço vivido e produzido, dão origem ao seu lugar – a afetividade e suaviza a assimilação da Territorialização.

Nos dados estatísticos elaborados por esta pesquisa, pode-se observar como os brasileiros em Israel se localização e de que maneira manifestam suas ações culturais, pela gastronomia. Sabe-se que o Brasil é um país de dimensões continentais e que a regionalidade é bem diversa, por isso a riqueza das representações nacionais alimentares, como pode ser constatada nesta análise por meio dos entrevistados.

A segunda é a historiadora Debi Chaimovith-Yehoshafat que fez pesquisa com os pioneiros brasileiros e cujo trabalho ainda é inédito. Ambos integram a equipe deste projeto.

A partir da perspectiva da geografia e de dados estatísticos Póvoa escreveu seu relatório de pesquisa de pós-doutorado (Póvoa, 2016) e dois artigos (Povoa, 2019; Povoa & Paula, 2019).

O outro autor é o antropólogo português Miguel Vale de Almeida, que publicou o livro *Aliyah: Estado e subjetividade entre judeus brasileiros em Israel*, resultante de uma pesquisa com abordagem antropológica realizada com trinta brasileiros (Almeida, 2019).

## **Notas sobre os imigrantes brasileiros no Estado de Israel**

Se a presença judaica no Brasil é secular, o mesmo não se pode dizer em relação à presença de brasileiros em Israel que remonta às origens da própria nação israelense. Para termos ideia de dados censitários relacionados aos brasileiros em Israel, localizamos informações do final do ano de 2017 sobre a população registrada em Israel. Naquele momento a população era de 8.798.00 pessoas, constituída por 79,1% de judeus, conforme dados do Central Bureau of Statistics, aproximadamente 12,7% mulçumanos, 2% cristãos, 1,7% drusos e o restante de 4,5% pertencente a outras religiões.<sup>41</sup>

Desde a criação do Estado de Israel, em 14 de maio de 1948, cerca de 3,2 milhões de imigrantes se estabeleceram nessa

---

<sup>41</sup> Dados oriundos do website Ministério de Relações exteriores de Israel (MFA), <https://mfa.gov.il/MFA/AboutIsrael/Spotlight/Pages/Israel-at-71-A-statistical-glimpse-6-May-2019.aspx> acesso em 10/01/2020.

localidade. Há pouco mais de uma década atrás aproximadamente 64.700 cidadãos que viviam em Israel se consideravam de origem latino-americana (RONINGER e BABIS, 2008).

Segundo dados do Relatório Consular (RCN) de 2015, do Ministério das Relações Exteriores do Brasil, seriam 12.000 brasileiros vivendo em Israel.<sup>42</sup> Considerando estes números, os brasileiros representam 0,14% da população que vive em Israel. Apesar destes números revelarem dados importantes, vale registrar a dificuldade em relação à sua precisão, especialmente se quisermos identificar entre os imigrantes brasileiros - que ingressam legalmente ou ilegalmente no país - aqueles que são judeus, dos judeus recém convertidos, daqueles que se julgam judeus como os evangélicos que viajam a Israel em grupos de turismo religioso, abandonam o grupo e não regressam ao Brasil, permanecendo ilegais no Estado de Israel.<sup>43</sup> Os dados do RCN, por exemplo, consideram os passaportes dos “brasileiros” sem caracterizar quais são ou não judeus. Sobre os *olim* brasileiros seria possível coletar dados junto aos órgãos vinculados ao processo da aliá.

---

<sup>42</sup> Dados oriundos da Embaixada do Brasil em Tel Aviv, disponível em: <http://www.brasileirosnomundo.itamaraty.gov.br/a-comunidade/estimativas-populacionais-das-comunidades/Estimativas%20RCN%202015%20-%20Atualizado.pdf>

<sup>43</sup> Carlos Alberto Povia (em comunicação oral à pesquisadora).

Outros imigrantes também estão na categoria de ilegais no país e milhares na categoria de refugiados<sup>44</sup>. A partir de dados da Central Bureau of Statistics (2014, *apud* POVOA, 2019) para o período entre 1948 a 2012 a grande maioria dos imigrantes em Israel (71%) é oriunda de países da ex- União Soviética, sendo que os demais grupos não ultrapassam os índices dos 10%. Póvoa (2019) assim sistematizou esses dados: 8,2% oriundos dos EUA e Canadá, 5,4 % oriundos da Etiópia, 5,3% oriundos da França, 4% oriundos da Argentina, 2,2% oriundos do Reino Unido, 1,2% oriundos da África da Sul, 0,7% oriundos do Brasil<sup>45</sup> e 1,9% oriundos de outros locais.<sup>46</sup>

Para a jornalista e pesquisadora Donna Rosenthal (2013) a heterogeneidade cultural e linguística que existe em Israel ameaçaria o próprio Estado de Israel pois fomentaria a desestabilização social e territorial. Isso tem levado o Estado a estabelecer um “quadro de referências culturais” ao qual todos os imigrantes devem seguir. Nesse sentido, observamos a promoção de uma política assimilacionista junto aos imigrantes constituída entre outros pela exigência do aprendizado do hebraico e o serviço militar compulsório para rapazes e moças entre 18-21 anos – os rapazes por três anos e a moças por dois anos.

---

<sup>44</sup> Segundo dados da United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) da United Nation, em 2020 o país abrigava milhares de refugiados, somando mais de 60 mil vindos da África, em sua maioria oriundos da Eritreia e do Sudão, mas também da Ásia de países como as Filipinas. Informação disponível em: <https://www.unhcr.org/il/en/history-unhcr-israel> acesso em 10 janeiro 2020.

<sup>45</sup> Esse percentual de 0,7% sistematizado por Póvoa (2019) difere dos 0,14% anteriormente mencionado. Este é apenas um dos muitos aspectos a investigar no universo da imigração dos brasileiros para Israel e suas memórias.

A sociedade israelense, como inúmeras outras na contemporaneidade, é complexa em função de seu “alto grau de multiculturalismo, multiétnicidade, multinacionalidade” e também por ser “multireligiosa”, sendo por isso considerada tolerante com os imigrantes já que eles contribuem na formação demográfica do país. Por outro lado, a integração de grupos minoritários, como os brasileiros e outros imigrantes, é realizada pelo Estado de Israel através das universidades e do serviço militar, suplantando diferenças linguísticas, nacionais e culturais (PÓVOA, 2019).

No estudo que realizou com trinta judeus brasileiros que fizeram *aliá* Miguel de Almeida (2019) identificou que tais processos são múltiplos e diversos entre si e que estão associados a diferentes contextos políticos e econômicos, tanto em Israel quanto no Brasil, o que impediria estabelecer um perfil único para “os brasileiros”. Ainda conforme Almeida, as experiências em Israel “[...] desafiam valores culturais e definições de brasilidade, israelidade, judeidade (*Jewishness*) e judaísmo.” (ALMEIDA, 2019, p. 15).

Carlos Alberto Póvoa (2019), em seus estudos sobre a imigração de brasileiros para Israel, localiza que esse movimento se intensificou de forma lenta entre as crises diplomáticas que ocorreram: Guerra de Suez (1956), Guerra dos Seis Dias (1967) Guerra do *Yom Kippur* (1973). A partir dos anos de 1980 o movimento teria razões econômicas, face à crise brasileira.

Para Póvoa e Paula, os imigrantes brasileiros têm contribuído para a formação da sociedade israelense e da ideia de diversidade em Israel:

A diversidade cultural, étnica, religiosa e nacional que o Estado de Israel recebeu de seus imigrantes não é um problema para a integração entre os grupos majoritários e minoritários. As constantes levas de imigrantes judeus brasileiros por meio da Aliyah colaboram com a natureza da população judaica no país (Póvoa; Paula, 2019, p.1).

Ainda segundo tais autores (Póvoa e Paula, 2019) as motivações das imigrações dos brasileiros para Israel são inúmeras tais como as questões econômicas, de segurança, qualidade de vida, educação e saúde, bem como a questão de identidade cultural e religiosa. Os imigrantes brasileiros que fazem *aliá* em sua maioria são oriundos de grandes centros urbanos (São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Belho Horizonte e outros), são da classe média e formam um grupo minoritário em relação a outros grupos de imigrantes. Quanto à sua distribuição geográfica, em Israel estão localizados principalmente em quatro cidades: Beer Sheva (ao sul), Ra'anana (ao centro-norte), Tel Aviv-Yaffo (Capital) e Jerusalém (a centro-leste), além do *kibutz* – Bror Chail (a sudoeste). Mas as motivações religiosas e econômicas nos últimos anos também têm sido determinantes (PÓVOA, 2019).

No entendimento de Póvoa (2019), os *olim* brasileiros formariam, um “novo perfil” de imigrante em Israel, constituído por um número de profissionais liberais que em sua maioria seguem as mesmas profissões de quando estavam no Brasil. Muitos são profissionais da área da saúde, da engenharia e do comércio. Outros, contudo, são imigrantes ilegais, alguns sem escolarização, que chegam a Israel por vezes através de grupos de turismo religioso e não regressam ao Brasil, permanecendo na ilegalidade e dependendo de uma rede de solidariedade já pré-estabelecida.

Embora Póvoa (2019) reconheça que entre os *olim* brasileiros há muitas diferenças e assimetrias, ele identifica que há elementos simétricos como a questão religiosa judaica e cultural que os assemelhariam, possibilitando “notáveis semelhanças”. Nesse sentido, o geógrafo aponta para uma “identidade religiosa e étnico-cultural com *Eretz* Israel – Terra de Israel.” (PÓVOA, 2019).

Mas é preciso cuidado para não cair em estereótipos ou construir uma ideia de que os *olim* brasileiros formam um todo homogêneo. Nesse sentido, a noção de ambivalência (Grin e Gherman, 2017) para a construção da noção de identidades brasileiras em Israel em sua interação com o contexto israelense parece ser útil.

Ainda neste sentido, conforme Marta Topel<sup>47</sup>, por muito tempo, nos estudos de imigrantes judeus na América Latina a população judaica foi estudada como um grupo singular, em processos únicos de imigração que não refletiam os intrincados e múltiplos percursos, nem os processos fluidos construídos pelos atores sociais. Segundo a pesquisadora brasileira, o fenômeno de hifenização ou hibridização das identidades judaicas permite olhar processos migratórios interculturais marcados pelo dinamismo e pelo movimento constante desses processos.

---

<sup>47</sup> Webinar em português *Identidades Hifenizadas e Migração: as Idas e Voltas dos judeus no século XX*, promovido pelo Centro de Estudos Judaicos da Universidade de São Paulo (Brasil) e a Universidade de Haifa (Israel), 26/10/2020, disponível em: <https://www.facebook.com/centrodeestudosjudaicosdausp/videos/679531286318860> acessado em 10/01/2021

Como indica Bernardo Sorj<sup>48</sup> o tema sobre “identidades” é contemporâneo não apenas nas Ciências Sociais como em discussões políticas. Para ele, as identidades são fluidas, híbridas, hifenizadas, mas são também um campo fenomenológico, vivido pelos atores sociais, sobre o qual incidem dois aspectos – as forças externas (instituições, meio ambiente) e as forças internas (vivência individual). A identidade não é identitária (fechada em si mesma), sendo melhor compreendida se analisada a partir da vivência do indivíduo. Por isso, não é possível afirmar uma “identidade” do “judeu brasileiro” pois há muitos e variados percursos – aqueles que vieram para o Brasil fugindo da guerra, os jovens nascidos no Brasil no século XXI, por exemplo. Além disso, ressalta que as vivências das pessoas não se encerram em seus discursos. Muitas vezes, as pessoas não tem discursos sobre suas próprias identidades. Muitos aspectos se expressam em afetos, cujos limites são fluidos. Por isso, o pesquisador fala em “identidades porosas”, que não se definem por si só, em que os critérios identitários não estão dados a priori. Haveria então a concepção de um certo “ideal” identitário.

Nesse sentido, Pova (2016) também alerta para a necessidade de diferenciação entre os olim brasileiros pois:

[...] há uma considerável diferença no que tange as correntes religiosas judaicas e sócio econômicas, e se são judeus seculares e ou religiosos, assim como as questões pessoais que levaram alguns indivíduos a se converterem ao judaísmo e buscaram Israel como sua terra natal, além de ser a terra santa para as práticas judaicas em sua essência (POVOA, 2016, p. 3).

---

<sup>48</sup> Idem.

Povoa ressalta a necessidade de outros trabalhos que contribuam na análise da territorialização, com trabalhos de campo, que permitam identificar a “materialização linguística, nacional, cultural, religiosa e étnica, a exemplo dos olim da ex-URSS’ (Povoa, 2016, p. 3). Nesse sentido, o projeto Brasileiros em Israel: memórias e diversidade vem coletando dados acerca dos olim brasileiros em Israel. Inicialmente através de um questionário e a partir da identificação de voluntários com a coleta de depoimentos orais, o projeto visa entre outros, dar visibilidade a esse grupo minoritários de imigrantes em Israel bem como contribuir com o debate sobre judeus e imigração. No item a seguir abordaremos alguns dados que o projeto já registrou desde meados de 2021 até o momento.

### **Projeto Brasileiros em Israel: memórias e diversidade – dados preliminares**

A equipe lançou mão de um questionário eletrônico em formulário Google divulgado em redes sociais como Facebook e grupos de Whatsapp de brasileiros em Israel e foi respondido de forma anônima por 336 brasileiros que imigraram para Israel em diferentes momentos. O questionário foi organizado em duas partes – a primeira para coletar dados censitários e a segunda parte para explorar alguns aspectos relacionados às memórias desses respondentes. Ao total 28 perguntas.

Ao final o respondente poderia se identificar e deixar seu contato caso tivesse interesse por participar da 2ª. fase da pesquisa. 200 respondentes, num primeiro momento, registraram seus contatos para futura entrevistas. Desse universo, ao final,

cadastramos 40 voluntários para a coleta de depoimento oral em formato de entrevistas. Esta fase ainda está em andamento.

Dentre as questões sobre as memórias dos brasileiros, uma delas explorava aspectos sobre saudades do Brasil. As saudades da comida brasileira ocuparam o 3º lugar para esta pergunta, ficando atrás das saudades da família e dos amigos no Brasil. A partir daí, a equipe concebeu a exposição presencial *Açaí & Tâmaras: saudades da comida brasileira em Israel* e que esteve em cartaz em junho de 2022 na Biblioteca Bloomfield da Universidade Hebraica de Jerusalém, campus Mount Scopus. A intenção é a itinerância dessa exposição por diferentes localidades para fomentar ainda mais iniciativas relacionadas aos olim brasileiros.



Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.

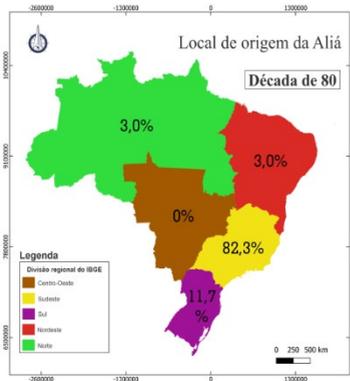
Em relação aos dados censitários, podemos afirmar que a maioria dos olim é oriunda dos grandes centros urbanos da Região Sudeste (amarelo), provenientes das cidades de São Paulo, Belo Horizonte e Rio de Janeiro. Isso pode ser observado nos mapas a seguir que desde os anos 50 há um volume de brasileiros que realizaram a Aliyah. Dentre as mais de 15 ondas de imigração que Israel recebeu ao longo da sua existência, os brasileiros encaixam-se na Sétima Aliyah e, que permeia entre os anos de 1946 a 1960, quando registrado a primeira onda de imigrantes brasileiros para o recém-criado Estado de Israel, POVOA (2015).

Em análise dos mapas, observa-se que a porcentagem seguida é da pela Região Sul (lilás), onde a imigração se pauto na pela J.C.A – Jewish Colonization Association que organizou áreas para o recebimento de judeus refugiados e imigrantes para o Sul do Brasil, em específico para o Estado do Rio Grande do Sul, assim como levas espontâneas imigraram da região de Moshe Ville, de Entre Rios da Argentina o sul brasileiro, localizando se na porção ocidental dos estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Sul.

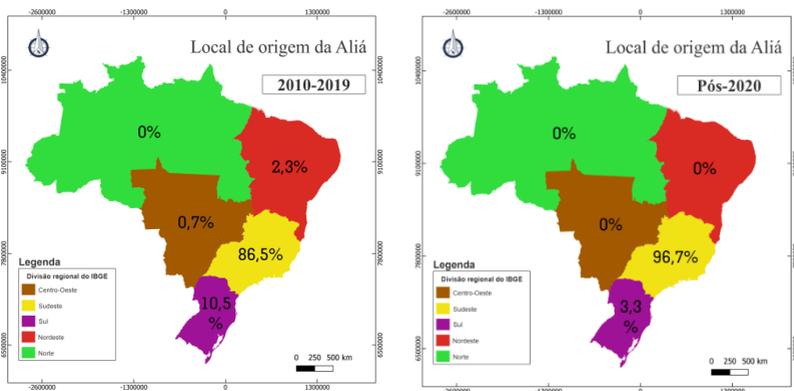
Na terceira posição seria a Região Nordeste (vermelho), que se destaca com dois grandes períodos – década de 90 e nos anos de 2010 a 2019. A terceira Região registrada em entrevista com os olim foi a Região Norte (verde), que teve expressiva porcentagem de saída de brasileiros nos anos 80, 90 e de 2000 a 2009. Esta Região recebeu judeus oriundos do Marrocos e do Norte da África no final do século XIX e início do século XX, por consequência do comércio do Ciclo da Borracha e se concentraram nas cidades de Manaus – Amazonas e Belém – Pará. Já a Região Centro Oeste (marrom) é inexpressiva, não houve dados de olim que viessem dessa região brasileira.



*Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.*



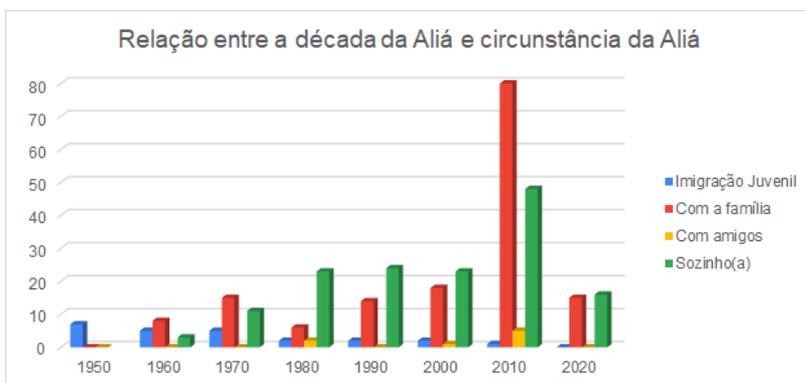
*Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.*



*Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.*

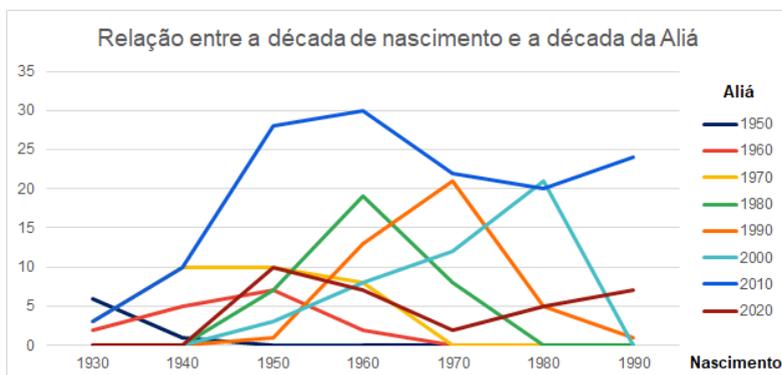
Contudo na análise ao gráfico abaixo, pode-se encontrar as diversas formas das Aliyot conforme anunciado pelos dados apresentados. Os brasileiros, no início da imigração tinham sua razão política-ideológica de estar em Israel, como cito em texto acima, o que colocava a população jovem em primeiro lugar nas Aliyot, com o passar dos anos as condições favoráveis uma imigração favoreceu pessoas que se aventuravam e procuravam de certa maneira a sua colocação econômica, religiosa e cultural, daí as imigrações individuais.

Depois de determinados anos já consolidados, as famílias voltam –se para Israel, pois procura de uma qualidade de vida e segurança, assim como por ocasiões de fugas econômicas que o Brasil durante este período estava a passar. Em 2020, a pandemia foi a causa da baixa taxa de imigração para Israel.



Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.

Na análise do gráfico, observa-se que as Aliyot, mostra o volume de olim por décadas de nascimento. Isso ressalta que os Olim são em sua maioria pessoas entre os a média de idade de 50 a 70 anos. Há uma geração de brasileiros mais velhos, e um percentual jovem menor.



Fonte: Resultados do projeto de pesquisa, 2022.

A localização e concentração de brasileiros por décadas em Israel estão determinadas nas seguintes em áreas urbanas. Durante a década de 50, os brasileiros encontravam-se na sua maioria nas áreas centrais de Israel, bem como nos Kibutzim. Nos anos 60, nas regiões, Jerusalém, região central do país, Sul, Tel Aviv. Já em décadas seguintes, 70, há uma concentração nas regiões de Jerusalém, ao Norte do país, Haifa, principalmente na região central de Israel, Sul, e na área de Kibutz. O olim brasileiro geograficamente iniciou o seu processo de territorialização em áreas mais urbanas. Na década de 80 e 90, a concentração dos olim, está em todas as áreas com exceção do Moshav.

O destaque está para região Central e de Tel Aviv. Na década dos anos 90, repete-se a organização geográfica com destaque para a Região central e Tel Aviv. Para as décadas seguintes, 2000 a 2020, a imigração dos olim, surpreende pelo fato da alta concentração nas regiões Jerusalém, Haifa, Tel Aviv e Sul. O destaque está para a região central, que concentra a maior comunidade de brasileiros olim de Israel. Esse processo é a territorialidade de um grupo que escolheu como território da sua comunidade nacional a área central de Israel, por devidas circunstâncias, como a econômica, posição geográfica favorável, e ou por encontrar-se no centro país e ter acesso para as principais cidades do país.

Outro fator analisado é a relação entre a conservação da língua portuguesa e a concentração geográfica de grupos brasileiros. Segundo, LOPES E. A Identidade e a Diferença. São Paulo, EDUSP. 1997 e HALL, S. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Rio de Janeiro, DP&A, 2001 as comunidades em geral, pode-se observar que as relações entre língua e sociedade, território e identidade, elas apresentam influências mútuas, pois através da linguagem se participa das relações sociais de poder e

as mudanças na estrutura social e territorial são decorrentes da dinâmica dessas relações.

No entanto, essa relação entre língua, identidade e cultura é imanente, uma vez que não há cultura sem língua e que a identidade é construída por meio desta e da cultura, legitimando um território. A língua é um grande sinal de que há indivíduos que ocupam um território, transformando-o em lugar, pela afetividade cultural, gastronômica, musical, mesmo que as diferenças regionais sejam uma realidade apresentada dentro dos grupos comunitários. Isso não deixa de legitimar a cultura, idioma e a identidade desse grupo.

A língua, além de ser a identidade de um povo, transmite herança cultural, aumentando a nossa diversidade criativa. A perda dessas línguas empobrece a realidade e a perda do território – lugar, para outras relações culturais... Assim acontece nos bairros que recebem imigrações em períodos sucessivos. Acabam-se por substituir as relações de poder e do lugar. A língua é um instrumento de comunicação e interação social

## **Conclusão**

Como apontamos os estudos sobre imigrantes brasileiros em Israel são pouco explorados e carecem de mais dados e reflexões mais profundas. De acordo com os dados existentes notamos que as ondas imigratórias ao longo das décadas têm sido compostas por jovens motivados pela ideologia sionista, ou por famílias que buscam em Israel a possibilidade de uma vida judaica plena, como no caso dos olim motivados por ideais religiosos. Entre as motivações dos olim pode-se notar que a situação econômica e a

instabilidade de segurança pessoal influem os brasileiros a decidir imigrar para Israel.

Um aspecto interessante que merece estudos mais aprofundados diz respeito a língua portuguesa. Percebemos que entre os brasileiros que imigraram até a década de 1990, a língua hebraica e usada como a língua do dia a dia. A língua portuguesa entre os brasileiros e pouco falada em casa ou em mensagens trocadas entre familiares, como por meio de WhatsApp.

Aparentemente, a segunda geração não fala mais português. No entanto, entre os brasileiros que chegaram a partir do ano 2000 parece que eles conservam a língua portuguesa dentro e fora de casa. Talvez a possibilidade de comunicação facilitada pelas redes sociais como o Facebook, e mais recentemente o WhatsApp, tenha contribuído de certa forma para a preservação do português.

Mas consideramos somente uma observação baseada na hipótese de que a linguagem representa mais do que uma identidade de grupo. Pois é através da linguagem que se pode transmitir a herança cultura e refletir a diversidade do grupo, neste caso, imigrantes que expressam sua brasilidade. Neste caso, a linguagem permite ao grupo de brasileiros delimitar seu lugar dentro da sociedade israelense. Como citado anteriormente, os participantes de um mesmo grupo estão conectados através das mesmas experiências, por exemplo, música, gastronomia, história e através da linguagem eles expressam seu modo de ser.

Outro aspecto que será analisado em futuras pesquisas está relacionado aos hábitos alimentares dos brasileiros. Ao iniciarmos as entrevistas, alguns depoimentos reforçavam a saudade da comida brasileira e a prática, por vezes, involuntária,

de manter alguns hábitos brasileiros como os relacionados a alimentação como o consumo de arroz e feijão.

Após a coleta de depoimentos de história de vidas dos brasileiros residentes em Israel nota-se que existe uma certa invisibilidade dessa comunidade no país. Os que se voluntariaram para responder ao questionário destacaram o fato de que em Israel os programas governamentais desconhecem que os brasileiros falam português e não espanhol. Os participantes da pesquisa contam que apesar de que o grupo de imigrantes de origem latina, entre eles os brasileiros em Israel são esquecidos em algumas circunstâncias pelas políticas públicas de absorção, o que sinaliza a necessidade de mais estudos nessa área.

## Referências

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Aliyah: Estado e subjetividades entre judeus brasileiros em Israel/ Palestina*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2019.

BENCHIMOL, S. *Amazônia, Formação Social e Cultural*. Manaus: Valer, 1999.

BLAY, E. *O Brasil como destino: raízes da imigração judaica contemporânea para São Paulo*. São Paulo:Unesp,2013

CHAZAN, Meir. The Creation of the Relations Between Israel and Brazil. In: HAREL, Yaron; BEJARANO, Margalit; TOPEL, Marta Francisca; YOSIFON, Margalit. *Jews and Jewish identities in Latin America: historical, cultural and literary perspectives*. Academic Studies Press, 2017. P. 208-231. Disponível em:

[https://m.tau.ac.il/sites/personal.tau.ac.il/files/media\\_server/395/Bror%20Haiyl.pdf](https://m.tau.ac.il/sites/personal.tau.ac.il/files/media_server/395/Bror%20Haiyl.pdf)

CHAZAN, Tzvi. *Caminhos ... e Saudades*, São Paulo: Edições Inteligentes, 2005

DELLAPERGOLA, Sergio. “Ethnoreligious Intermarriage in Israel: An Exploration of the 2008 Census.” *The Journal of Israeli History* 36, no. 2 (2017): 149–70. <https://doi.org/10.1080/13531042.2018.1532565>.

FAINGOLD, R. *Dom Pedro II na Terra Santa*, São Paulo: Sêfer, 1999.

FALBEL, Nachman. *Os judeus no Brasil Estudos e Notas*, São Paulo, Humanitas, 2008

FRIESEL, Sigue. *Kibutz Bror Chail*. Jerusalém: Departamento de Publicações da Agência Judaica, 1956 .

GOLDSTEIN, Yossi J. 2019. “LA EDUCACIÓN JUDÍA EN ARGENTINA Y BRASIL: BALANCE HISTÓRICO Y ABORDAJE SOCIOLÓGICO.” In *Pertenencia y Alteridad*, 13:503–28. Frankfurt a. M., Madrid: Iberoamericana Vervuert. <https://doi.org/10.31819/9783954872794-022>.

GRIN, Mônica; GHERMAN, Michel. Breve balanço sobre os estudos judaicos no Brasil. *Cuadernos Judaicos*, nº 34, 2017, p. 34-60 <https://doi.org/10.5354/0718-8749.2017.48003>.

\_\_\_\_\_. *Identities ambivalentes: desafios aos estudos judaicos no Brasil*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Laurent Léon Schaffer (trad.). São Paulo: Editora Vértice, 1990.

HALL, S. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro, DP&A, 2001.

\_\_\_\_\_. *Les cadres sociaux de la memoire*. Librairie Alcan, 1925; Paris: Editions Albin Michel, 1994.

HARDMANN, F. *Trem Fantasma: A Modernidade na Selva*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. 254 p

LEEF, Ner. (2019). "World Jewish Population". *SimpleToRemember*. Retrieved Monday, October 7, 2019. Disponível em: [https://www.simpletoremember.com/vitals/world-jewish-population.htm#\\_ftnref1](https://www.simpletoremember.com/vitals/world-jewish-population.htm#_ftnref1)

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

LESHEM, E.; SHUVAL, J.. *Immigration to Israel: Sociological Perspectives*, Transaction Publishers, NewBrunswich. United States of America. 1998.

LOPES E. *A Identidade e a Diferença*. São Paulo, EDUSP. 1997.

MILGRAM, A. *Fragmentos de memórias* (org.). Rio de Janeiro: Imago Editora. 2010

MILGRAM, KOIFMAN, FALLBEL, *Judeus no Brasil: historia e biografia: ensaios em homenagem a Nachman Falbel*. Rio de Janeiro, RJ, Brasil: Garamod. 2021

MIZRAHI, R. *Imigrantes Judeus do Oriente Médio*: São Paulo e Rio de Janeiro. Cotia: Ateliê, 2001. 330 p.

MUSEU DA PESSOA. *Tecnologia Social da Memória: para comunidades, movimentos sociais e instituições registrarem suas histórias*. Fundação Banco do Brasil, sem data. Disponível em: <https://acervo.museudapessoa.org/pt/entenda/portfolio/publicacoes/metodologia/tecnologia-social-da-memoria-2009>

POVOA, Carlos Alberto. Os judeus em Uberlândia e Uberaba: uma contribuição à Geografia Cultural. 2001. 183 p. Dissertação (Mestrado) - Instituto de Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, (IGUFU), Uberlândia. 2001. Orientadora: Profa. Dra. Vânia Rúbia Farias Vlach.

\_\_\_\_\_. A Territorialização dos judeus na cidade de São Paulo. São Paulo: Humanitas, 2010.

\_\_\_\_\_. A aliyah e os imigrantes brasileiros em Israel. Relatório de Pós-Doutorado, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2016.

\_\_\_\_\_. Os movimentos da Aliyah e da imigração e suas contribuições para a formação da população israelense. Trabalho apresentado para o XXI Encontro da Abep, 2019. Disponível em: <http://www.abep.org.br/xxiencontro/arquivos/R0040-1.pdf> acesso em 20/12/2020.

POVOA, Carlos Alberto; PAULA, Mauro Cristiano de. A aliyah e os imigrantes brasileiros em Israel. Anais do IV e V Seminário Nacional População, Espaço e ambiente, 2017-2019. Associação Brasileira de Estudos Populacionais (ABEP). Disponível em <http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/anais/article/view/3581/3433> acesso em 20 de dez.2020.

RONINGER, Luis; BABIS, Deby. Latin American Israelis: the collective identity of an invisible community. In: LIWERANT, Judit Bokser; BEN-RAFAEL, Eliezer; GORNY, Yossi; REIN, Raanan. *Identities in an era of globalization and multiculturalism: Latin America in the Jewish world*. Leiden: Koninklijke Brill, 2008.

ROSENTHAL, Donna. *Os israelenses*. São Paulo: Editora Évora, 2013.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz. *História, Memória e Imagens nas migrações: Abordagens Metodológicas*: Celta Editora, Oeiras, 2005.

SORJ, B. “Brazilian Non-Anti-Semite Sociability and Jewish Identity.” *Jewish Identities in a Changing World* 8 .2008.

WALDMAN, B. Representation of the Shoah in Brazilian Literature. In: BEJARANO, Margalit, Yaron Harel, Marta Francisca Topel, and Margalit Yosifon. 2017. *Jews and Jewish Identities in Latin America : Historical, Cultural, and Literary Perspectives*. Edited by Margalit Bejarano, Yaron Harel, Marta Francisca Topel, and Margalit Yosifon. Boston, MA: Academic Studies Press, <https://doi.org/10.1515/9781618116499>.

# O TURISMO RELIGIOSO AO SANTUÁRIO SINCRÉTICO E ECOLÓGICO DE IEMANJÁ NA CIDADE DE CIDREIRA – RS

*Blue Mariro*

*“Dia 2 de fevereiro  
Dia de Iemanjá  
Vá pra perto do mar  
Leve mimos pra sereia  
Janáina Iemanjá” - Otto*

## **Introdução**

O Brasil é considerado um país de dimensões continentais, em sua estrutura é compreendido como multicultural, multirreligioso e com uma diversidade de biomas. Estes fatores aquecem o setor turístico e propiciam que pessoas dentro do país e de todas as partes do mundo optem por passar as férias em solo brasileiro. Sendo assim de janeiro até dezembro o país recebe turistas que tem como objetivo participar do carnaval, das celebrações religiosas católicas, afro religiosas, indígenas, das festas de São João, entre outras festividades que compõem o longo calendário nacional.

Receber estes turistas gera renda para diversas esferas da sociedade, entre elas pode-se apresentar as famílias de baixa renda que se dedicam a vender água, refrigerante, entre outras bebidas, além de alimentos durante as festividades do carnaval de rua, das festas juninas e julinas. Como também as procissões que

ganham reconhecimento internacional, tal qual o Sírrio de Nazaré – Pará, entre outras manifestações religiosas ao longo do território brasileiro.

O turismo religioso é considerado um setor em expansão no país, conforme dados levantados no ano de 2018 o estado do Rio Grande do Sul conta com sete agências voltadas exclusivamente a este segmento. Gerando assim renda para economia do estado, além de divulgação, manutenção e preservação das culturas religiosas. Tendo como um de seus reflexos para as cidades um crescimento econômico, que influencia diretamente na qualidade de vida das pessoas que moram na localidade. O santuário ecológico e sincrético de Iemanjá localizado na cidade de Cidreira faz parte da rota turística do estado, atraindo todos os anos turistas de todas as partes do país.

## **Metodologia**

Este trabalho teve como metodologia o levantamento bibliográfico sobre o tema proposto, que de acordo com Gil (2010) é desenvolvido com material já elaborado, livros, artigos científicos, entre outros textos que abordam o turismo religioso e a religiosidade do complexo afro-gaúcho. Como também a pesquisa documental realizada através da leitura das obras disponíveis sobre o tema, analisando produções que contemplam as especificidades referentes ao turismo, turismo religioso e religiosidade afro-gaúcha.

## O turismo religioso no estado do Rio Grande do Sul

O Rio Grande do Sul tem como um de seus destaques turísticos a Serra gaúcha, um destino popular entre brasileiros que sentem vontade de conhecer a cultura local, aproveitando as baixas temperaturas. O estado possui outras atrações turísticas, entre elas, casas de cultura, museus, mercados públicos, templos religiosos, entre outros.

De acordo com a definição dos autores Almeida, Enoque e Oliveira (2019, p.1) “O Turismo compreende um setor de atividade que movimenta, de forma significativa, a cultura e a economia de determinado país, emergindo em transformações que colaboram para o desenvolvimento local”.

Desta forma o turismo religioso é um mercado em expansão no estado, sendo concebido por Maio (2004) como

O turismo religioso pode ser entendido como uma atividade desenvolvida por pessoas que se deslocam por motivos religiosos ou para participar de eventos de significado religioso. Compreendem peregrinações, romarias, visitas a locais de caráter histórico/religioso, festas e espetáculos de cunho sagrado (MAIO, C. A. 2004, p.1);

O segmento do turismo religioso conta com o caminho gaúcho para preparar pessoas que desejam realizar a caminhada para São Tiago de Compostela na Espanha. Entre os trajetos Santo Antônio da Patrulha, Caravaggio e as Missões (Figura 1).

*Figura 1 - O caminho das Missões - RS*



*Fonte: Divulgação (2021)*

No Rio Grande do Sul é possível participar de inúmeras festas religiosas consideradas influentes não apenas no estado, mas a nível da América Latina, entre elas a de Iemanjá sincretizada com Nossa Senhora dos Navegantes realizada na capital Porto Alegre (Figura 2) no mês de fevereiro.

*Figura 2 – 132ª comemoração da festa de Navegantes*



*Fonte: Ivo Gonçalves (2020)*

As manifestações religiosas que foram sendo incluídas no setor do turismo religioso local movimentam a economia, a sociedade e influenciam nas práticas culturais do povo gaúcho. Para Maio (2004) o turismo religioso deve contemplar alguns aspectos entre eles o da sustentabilidade, cultura e manutenção das características do evento/festividade.

A sustentabilidade do turismo religioso pode ser enfocada sob dois aspectos: em primeiro lugar para que a cultura religiosa não venha perder o seu sentido enquanto manifestação de fé e em segundo lugar para

que essas atividades não se transformem em um movimento de massa, descaracterizando a sua essência (MAIO, C. A. 2004, p.1)

Pelo Rio Grande do Sul ser o estado que mais se auto declara afro religioso em um comparativo nacional, conforme os dados levantados pela Fundação Getúlio Vargas (2021) o turismo religioso voltado para o seguimento afro cresce exponencialmente.

### **A cidade de Cidreira- RS e o turismo afro-religioso**

O Santuário Sincrético e ecológico de Iemanjá possui a maior estatueta de Iemanjá do RS, localizada na cidade de Cidreira (Figura 3) pertencente ao litoral norte gaúcho.

*Figura 3 – Localização da cidade de Cidreira - RS*



*Fonte: Winkicommons (2020)*

A cidade de Cidreira é responsável no estado por uma das comemorações mais tradicionais nas festividades referentes a Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes, realizadas no dia 2 de fevereiro. De acordo com Custódio (2016) sobre o contexto histórico da construção do monumento

A construção da estátua era uma solicitação antiga dos umbandistas que anualmente vão à Cidreira fazer as oferendas à Rainha do Mar, em 2 de fevereiro. Desde a interdição do terminal turístico da cidade, em 1991, eles se reuniam no entorno de uma pequena imagem de Iemanjá, disposta nas margens da ERS-786, próximo de onde está a nova estátua (CUSTÓDIO, A. 2016, p:1).

Conforme as informações disponibilizadas pela prefeitura de Cidreira o monumento (Figura 4) possui 8m e 30cm de altura, esculpida em cimento, localizada a 600 metros da orla da praia. Por ser um monumento sincrético, como o próprio nome do santuário determina, a personificação de Iemanjá tem a pele clara, cabelos escuros, longos e lisos, e em sua vestimenta um longo vestido azul claro e uma coroa em sua cabeça. A obra foi desenvolvida para estimular o turismo religioso na localidade, que atrai milhares de pessoas todos os anos para a região.

*Figura 4 – Noite luminosa para Iemanjá em Cidreira – RS  
(2016)*



*Fonte: Mateus Bruxel / Agência RBS (2016)*

Conforme Custódio (2016) sobre o turismo afro-religioso na cidade de Cidreira e o investimento na construção do monumento religioso

A secretária municipal de Turismo, Lena Sessim, ressalta que o principal objetivo da prefeitura é resgatar a importância histórica da celebração em Cidreira. – Muitos nos criticaram por investirmos

nesta obra. Mas estamos pensando no futuro da cidade, na possibilidade de atrairmos mais turistas neste período – justifica (CUSTÓDIO, A. 2016, p.1)

As visitas são realizadas por pessoas que fazem parte do complexo afro religioso gaúcho (Umbanda, Batuque, Quimbanda), do catolicismo, e ou devotas de outras regiões do país. Este público busca visitar o santuário para fazer seus pedidos, agradecimentos, ou ter contato com um solo sagrado regido na energia de Iemanjá.

No ano de 2019 a prefeitura da cidade de Cidreira ao reformar a estátua de Iemanjá teve como um de seus objetivos atender uma demanda do complexo afro religioso gaúcho, que desejava que Iemanjá tivesse formas mais sutis. Sendo assim, a estátua teve uma remodelagem no rosto, mãos, entre outras partes. Esta ação aqueceu o turismo religioso local, devido ao fato de que pessoas afro-religiosas viajaram para prestigiar as mudanças realizadas na imagem.

Na atualidade a estátua atrai pessoas de todas as regiões do país, como também dos países que fazem fronteira com o Brasil. Algumas das pessoas fazem caminhadas em agradecimento por terem seus pedidos atendidos. Fazem o trajeto segurando uma imagem de Nossa senhora dos navegantes, que na finalização do percurso é depositada nos pés do monumento.

*Figura 5- Santuário sincrético e ecológico de Iemanjá (2019)*



*Fonte: Divulgação prefeitura de Cidreira (2019)*

*Imagem 6- Pessoas visitando o santuário*



*Fonte: Prefeitura de Cidreira (s/d)*

Conforme Moreira (2021) Durante o ano de 2021 as tradicionais comemorações realizadas em homenagem a orixá Iemanjá e Nossa Senhora dos Navegantes no litoral gaúcho foram suspensas pela prefeitura de Cidreira, correspondendo assim as normativas estipuladas pelo estado do Rio Grande do Sul, a proibição teve como justificativa proteger a população contra a transmissão da Covid-19.

## **Considerações finais**

O investimento no turismo religioso traz retorno as localidades nas quais permeiam templos, casas, igrejas, imagens, etc. É um segmento em expansão e que possui os seus desafios, um deles seria aliar o dialogo inter religioso para que assim estes locais recebam visitas de pessoas independente de suas crenças ou ausência das mesmas. Prestigiando assim as estruturas religiosas e auxiliando na conservação destes monumentos que compõem a paisagem daquela localidade.

Os monumentos que fazem parte das expressões religiosas locais são um dos atrativos para o setor do turismo religioso, o santuário sincrético e ecológico de Iemanjá ao atrair turistas movimentam a economia do local, trazendo retorno a cidade de Cidreira. Além de representar uma das faces da religiosidade presentes no estado do Rio Grande do Sul. Preservar esse espaço de culto é um desafio perante as críticas que são geradas devido a intolerância e racismo religioso voltados as religiões afro.

O setor do turismo religioso está em expansão e necessita ser estimulado, como também visibilizado para que assim o estado enquanto governante compreenda que a manutenção, acesso e investimento neste setor gera retorno a sociedade e aos cofres públicos.

## Referências

ANDRADE, M. M. *Introdução a metodologia do trabalho científico: elaboração de trabalhos na graduação*. 10 ed. São Paulo: Atlas, 2010

ALMEIDA, Lorrana Laila Silva; ENOQUE, Alessandro Gomes; OLIVEIRA JÚNIOR, Antônio de. Turismo religioso como fonte de desenvolvimento local: um estudo acerca da produção do espaço urbano a partir da prática turística religiosa. *Marketing & Tourism Review*. Belo Horizonte - MG - Brasil • v. 4, n. 2, ago-dez, 2019 Disponível em: <file:///C:/Users/User/Downloads/5538-Texto%20do%20artigo-23165-2-10-20200528.pdf> Acesso em 2 de novembro de 2021

ALVES-MAZZOTTI, A.J; GEWANDSZNAJDER, F. *O método nas Ciências Naturais e Sociais: Pesquisa qualitativa e quantitativa*. 2 ed. São Paulo: Pioneira-Thomson Learning, 2004, p.203

ANDRADE, M. M. *Introdução a metodologia do trabalho científico: elaboração de trabalhos na graduação*. 10 ed. São Paulo: Atlas, 2010

CAVALO DE SANTO. Diretor: Mirian Fichtner; Carlos Caraméz. *Rio Grande do sul*. 2021. Disponível em: < <https://cavalodesantofilme.com.br/> :> Acesso em 01 de novembro de 2021.

CIDREIRA.GOV Prefeitura de Cidreira. Disponível em < <http://www.cidreira.rs.gov.br/> > Acesso em 01 de novembro de 2021.

CUSTÓDIO, Aline. *A maior estátua de Iemanjá do estado será inaugurada nesta segunda feira em Cidreira*. 2016. Disponível

em: <http://diariogaicho.clicrbs.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2016/02/a-maior-iemanja-do-estado-sera-inaugurada-nesta-segunda-em-cidreira-4964514.html> Acesso em 02 de novembro de 2021.

CUSTÓDIO, Aline. *Caminhada Luminosa de Iemanjá reúne milhares em Cidreira. Diário Gaúcho*. 2016 Disponível em: <<http://diariogaicho.clicrbs.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2016/02/caminhada-luminosa-de-iemanja-reune-milhares-em-cidreira-4965929.html> > Acesso em 02 de novembro de 2021.

JAPIASSÚ, H; MARCONDES, D. *Dicionário básico de filosofia*. 2001, p.212 Disponível em: [http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario\\_de\\_filosofia\\_japiassu.pdf](http://raycydio.yolasite.com/resources/dicionario_de_filosofia_japiassu.pdf) Acesso em: 20 de junho de 2017

LAKATOS, E.A; MARCONI, M.A. *Fundamentos de metodologia científica*. 5. ed. - São Paulo : Atlas 2003. Disponível em:

<[https://docente.ifrn.edu.br/olivianeta/disciplinas/copy\\_of\\_historia-i/historia-ii/china-e-india](https://docente.ifrn.edu.br/olivianeta/disciplinas/copy_of_historia-i/historia-ii/china-e-india)>

Acesso em: 20 de junho de 2017

MAIO, Carlos Alberto. Turismo religioso e o desenvolvimento local. *Publicatio UEPG* V.12 n.1 (2004) Disponível em: <https://revistas2.uepg.br/index.php/humanas/article/view/503> Acesso em 03 de novembro de 2021.

MOREIRA, Kathlyn. *Prefeituras do litoral orientam que não sejam realizadas festas de Iemanjá e Navegantes*. Gaúcha ZH. 2021. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/verao/noticia/2021/01/prefeituras-do-litoral-orientam-que-nao-sejam-realizadas-festas-de-iemanja-e-navegantes->

ckkd3fwyn002j017w01gurr2h.html Acesso em 04 de novembro de 2021.

GAÚCHA ZH. *Quatro destinos de turismo religioso para conhecer no Rio Grande do Sul*. Gaúcha Zh. 2018. Disponível em:

<https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/viagem/noticia/2018/12/quatro-destinos-de-turismo-religioso-para-conhecer-no-rio-grande-do-sul-cjq2f04gl0n9701piirhmzd60.html> > em 04 de novembro de 2021.

GIL, Antônio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 5 ed. São Paulo: Atlas,. 2010.

GOV.RS *Santuário de Iemanjá*. Disponível em: <https://www.turismo.rs.gov.br/atrativo/6348/santuario-de-iemanja> Acesso em 01 de novembro de 2021.

# **UM ESTUDO SOBRE O ALIMENTO TRADICIONAL E AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS DA RELIGIOSIDADE POPULAR NO SAMBA DE ABOIO DO POVOADO AGUADA-CARMÓPOLIS/SE**

*Luana Almeida de Jesus*

## **Introdução**

A diversidade das manifestações culturais em Sergipe, é uma característica da presença de diferentes grupos culturais na formação social e cultural dos sergipanos, além de representar continuidades e transformações em suas práticas culturais ao longo dos anos. O diálogo entre o patrimônio cultural, as memórias, identidades e a relação com o alimento tradicional podem ser entendidas e analisadas nas mais diferentes manifestações culturais presentes no Estado. São inúmeras que nos remetem ao passado e garantem, no presente, uma permanente interação entre as mais diversas comunidades responsáveis pela continuidade da nossa cultura popular.

O presente artigo tem como objetivo geral analisar a memória e o sentido de pertencimento que o alimento tradicional e as manifestações culturais no Samba de Aboio, Povoado Aguada-Carmópolis/SE, possui nos atores sociais que participam desta prática cultural. Para tal se faz necessário contextualizar historicamente o Samba de Aboio, entendendo suas simbologias e dinamicidades ocorridas ao longo dos anos. Pretende-se ainda estabelecer uma análise dessa celebração visando entender a partir das narrativas, as aproximações e os distanciamentos entre

o alimento tradicional e a religiosidade popular dessa prática cultural. Por fim, é preciso identificar as formas e lugares que estão sendo utilizados para a transmissão dos saberes/fazerem dessa manifestação para novas gerações.

Alinhando os métodos as técnicas, o método de pesquisa é o etnográfico, com pesquisa de campo, documental, entrevistas e observação direta. A pesquisa de campo foi realizada no Povoado Aguada-Carmópolis/SE, durante o Samba de Aboio e também antes e após a celebração. No ano de 2017 foi realizada a primeira pesquisa de campo, com a segunda no ano de 2019, onde foram vivenciados os dois dias da celebração, observando desde o preparo dos alimentos, o momento do Samba, os rituais, preces e homenagens a Iansã- Santa Bárbara. A observação foi realizada junto à comunidade do Povoado Aguada na cidade de Carmópolis/SE, onde ocorre o Samba de Aboio. Foi observado diretamente todo o preparo do alimento que é servido do durante o samba, desde o preparo das carnes, até o momento em que é servido e consumido pelos sambadores e pessoas que ali estão para assistir o Samba de Aboio.

A pesquisa documental foi realizada com algumas filmagens de elaboração própria, encontradas na internet e em outras pesquisas, depoimentos orais e escritos feitos durante o campo, relatórios, entre outros, recolhidos durante a pesquisa, que servirão para contextualizar historicamente o Samba de Aboio. Estes servirão para entender as simbologias e dinamicidade ocorridas ao longo dos anos. Sendo assim, uma técnica de suma importância para realização dessa pesquisa.

A entrevista possui o intuito de proporcionar o encontro entre duas ou mais pessoas, a fim que obtenha informações a respeito de determinado assunto. Sendo assim, as entrevistas foram semiestruturadas, podendo ser modificada no decorrer da

pesquisa. As entrevistas estão foram realizadas com alguns participantes responsáveis pelo preparo dos alimentos, o mestre do samba e alguns sambadores do Samba de Aboio, para que assim, possa ser analisado, os rituais dentro da religião de matriz africana, a celebração, o sentido de pertencimento que o alimento tradicional possui dentro do Samba.

O método de pesquisa é o etnográfico que de acordo com Clifford (2008, p. 21). “A etnografia está do começo ao fim, imersa na escrita. Está escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual”. Nesse sentido, a pesquisa etnográfica é composta por procedimentos de coletas de dados associados a uma prática do trabalho de campo a partir de uma convivência do pesquisador junto ao grupo social a ser estudado.

A etnografia da festa foi realizada desde 2017, quando comecei minha vivencia e pesquisa de campo e seguiu até o ano de 2019, com os participantes do Samba de Aboio, por meio de conversas, ouvindo suas histórias, vivenciando e observando não somente durante o Samba, mas também antes e após as celebrações, visando assim, entender a partir das narrativas as aproximações e os distanciamentos entre religião e alimentação dessa prática cultural.

Com a contribuição dessas técnicas e método de pesquisa, foram de suma importância para serem encontradas as respostas do objeto, objetivos lançados no texto, analisando assim a relação entre alimento tradicional, manifestações populares e religiosidade popular a partir da concretização dessas respostas.

## Contexto Histórico do Município de Carmópolis-Povoado Aguada

Tratava-se de um lugar de reunião obrigatória para a travessia da Mata do Bom Sucesso. A terra foi ocupada por escravizados que praticando uma das formas de resistência desse processo de colonização realizado no Brasil, fugiam dos engenhos da Região Cotinguiba. Portanto, era comum a presença dos quilombos e dos quilombolas na região. É nesta época, segundo registro de Dom Marcos de Souza, que foi construída a Igreja Santana de Massacará, localizada a uma pequena distância onde hoje está instalada a cidade de Carmópolis, e que pertencia a Rosário do Catete. Experimentando um progresso constante, a povoação do Rancho trocou o nome para Carmo, sendo elevada à categoria de vila em 1894<sup>49</sup>.

Do magnífico subsídio de D.Marcos de Souza à História de Sergipe, em que localizava a 'Missão de Nossa Senhora do Carmo' quatro léguas acima da atual povoação de Pirambu, na barra do Japarutuba, tira-se a conclusão de que nenhuma dúvida pode ser suscitada quanto à passagem dos Carmelitas por Carmópolis, quando a atual cidade não passava de incipiente povoação.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Informações retiradas do Sergipe Panorâmico, 2009.

<sup>50</sup> Informações retiradas do site do IBGE.

Está inserida na região de Saúde de Nossa Senhora do Socorro, composta pelos municípios de Capela, Carmópolis, Cumbe, General Maynard, Japaratuba, Maruim, Nossa Senhora das Dores, Nossa Senhora do Socorro, Pirambu, Rosário do Catete, Santo Amaro das Brotas e Siriri (RELATÓRIO ANUAL DE GESTÃO, 2017).

“O nome originário de Carmópolis era “Rancho” e sua fundação como povoado data do fim do período colonial e início do Império Brasileiro<sup>51</sup>”. Em 28 de março de 1938, o município foi elevado à categoria da cidade e teve seu nome alterado para Carmópolis em 31 de dezembro de 1940, contando com Aguada como único povoado do município<sup>52</sup>.

O município de Carmópolis está a 47km da capital Aracaju, via BR 101, possuindo uma área de 46km<sup>2</sup>. Limita-se com os municípios: Japaratuba, General Maynard, Santo Amaro das Brotas e Rosário do Catete. Está localizado na Microrregião da Cotinguiba. Os rios Japaratuba e Riachão e os riachos Mariquita e Diogo compõem a sua hidrografia. O solo é Podzólico Vermelho Amarelo, Equivalente Eutrófico, que é composto por diversas riquezas mineiras, a saber: petróleo, sais de potássio, sal-gema, sais de magnésio, dentre outros. (MENDONÇA; SILVA, p. 136, 2009).

Aguada é um povoado do município de Carmópolis, tendo como principal renda para os moradores a vida rural. Um povoado pacato, com um berço cultural muito presente, tendo além do Samba de Aboio, o grupo de Batalha de Bacamarteiros, também

---

<sup>51</sup> Informações retiradas da Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, 1959.

<sup>52</sup> Informações retiradas do Sergipe Panorâmico, 2009.

idealizado pela família Mota e Assis que são residentes de Aguada.

### **Vamos Alimentar o Samba - Contexto histórico e o mito de origem do Samba de Aboio**

O mito de origem possibilita a interpretação do mundo, modificando o lógico, a ficção da realidade, provocando uma atitude inicial de experiência com o outro e daquilo que o rodeia. Estes mitos são construídos a partir da identidade, sendo um fenômeno de interesse coletivo, que fomenta uma consciência de comunidade e possui uma dinâmica. Contudo, vale ressaltar que, todas as culturas têm os seus mitos, que estes contam uma história sacra, narra um acontecimento que teve lugar no tempo dos “começos”, das origens. Como Eliade (1989, p. 13) conceitua “(...) o mito é considerado como uma história sagrada, e, portanto, uma “história verdadeira”, porque se refere sempre a realidades”.

O mito de origem do Samba de Aboio teve início em 13 de maio de 1888, no mesmo ano da Lei Áurea. Uma manifestação passada de geração em geração, que ocorre todos os anos no Sábado de Aleluia e no domingo da Ressurreição, durante a celebração cristã da denominada Semana Santa. Participam do citado grupo, homens, mulheres e crianças, que homenageiam Santa Bárbara (Iansã) na religião Nagô.

Da mesma forma que a palavra Yorùbá na Nigéria, ou a palavra Lucumí em Cuba, o termo Nàgô no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum – com variantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, Odùduwà, emigrantes de um mítico lugar de origem, ilé Ifè. (SANTOS, 2002, p. 29).

Em Sergipe, no município de Carmópolis, Povoado Aguada, o Samba de Aboio possui uma conotação sagrada, acontecendo quando Thamashamlim Ecoubanker, menina escravizada em Angola/África, trazida ao Brasil e que foi vendida ao engenho de nome São João em Japarutuba, veio a casar e teve uma filha chamada Maria da Soledade que também se casou e teve três filhos: Manoel Francisco da Mota, João Francisco da Mota e Maria Benedita da Mota<sup>53</sup>. Para Marconi; Presotto (2006, p. 152) “as crenças religiosas implicam a existência de algo superior, sobre-humano. São importantes tanto pelo seu conteúdo emocional quanto pelo intelectual”.

A partir da memória dos sambadores, a história contada diz que Maria Benedita, ao completar mais ou menos 10 anos, encontrou à margem de um tanque uma estranha pedra e correu para casa dizendo ter encontrado uma boneca. Sua avó Thamashamlim, que era de Angola e por ser nagô, tinha conhecimentos sobre práticas religiosas e sua crença nos orixás, disse a Maria Benedita que ela havia encontrado um corisco, e que se tratava de Iansã - Santa Bárbara, orixá feminino dona dos raios, trovões e tempestades. Demonstrando assim, como é colocada no mesmo patamar essas duas representações, de

---

<sup>53</sup> Informações retiradas do artigo “Maria vêm ver ô”: estudo etnográfico do Samba de Aboio Santa Bárbara, 2015.

diferentes religiões, dentro das práticas culturais, e, especificamente, religiosa, organizadas e realizadas por essa família, como podemos observar na fala de Elizano.

Uma coisa que é muito curiosa sobre o samba e sobre a pedra mesmo, é o corisco. Corisco é uma lasca de meteorito, vem do raio. Só esse fato de ser uma pedra que veio do espaço e foi encontrada por essas mulheres junto com a minha tataravó que estavam no rio e foram pegar água e encontrou essa pedra. Só esse fato já é completamente fora do comum, eu acho que esse fato é uma das forças que a gente tem, que fortalece<sup>54</sup>.

Assim, com as instruções passadas pela avó Thamashamlim, a família, junto com a comunidade local, passou a realizar sua devoção a Iansã/Santa Bárbara. De acordo com o Sambador Genilson “Minha família faz a devoção a Iansã desde que ela foi encontrada e o Samba de Aboio é um complemento para louvar a Princesa Isabel e Iansã.<sup>55</sup>” O Samba de Aboio surgiu como uma forma de celebração a mais para Iansã e também para incluir outras homenagens para os Santos de devoção da Família Mota e Assis que acontece sempre no sábado de aleluia e no domingo da ressurreição.

Também chamada de *Aloiá*, é provavelmente corruptela de *Oya*, que, na África, é a deusa do rio Níger. É a orixá dos ventos e das tempestades e protetor dos relâmpagos. Quando está relampagueando, grita-se: *ê-parrê*, que significa, de acordo com as informações que colhemos – que bela espada! É considerada a mulher de Xangô. É orixá dotado de poder especial para anular as influências

---

<sup>54</sup> Entrevista realizada com Elizano Souza de Assis Filho, no dia 17/03/2019.

<sup>55</sup> Entrevista realizada com Genilson Mota e Assis, no dia 03/02/2021.

dos espíritos dos desencarnados. É de temperamento autoritário e impulsivo (VALENTE, 1977, p. 93).

Os saberes/fazer e práticas culturais são transmitidos ao longo das gerações. Dentro do Samba de Aboio participam atores sociais de diferentes idades, da mesma família e que vem sendo passado de geração a geração. A partir do sentimento de pertencimento é possível que as pessoas valorizem e cuidem mais do ambiente que estão inseridos e que ali participam. O pertencimento cria uma identidade no indivíduo que fará com que ele, inserido dentro de uma comunidade e um contexto específico, se empenhe para que coletivamente lute por uma sociedade mais justa. Isso levará aos atores sociais que a reflitam mais sobre a vida e o ambiente, criando um pensamento mais crítico e reflexivo dentro de uma perspectiva emancipatória.

*Figura 1- Altar de Iansã-Santa Bárbara*



*Fonte: Luana Almeida, (2022).*

Durante os dois dias de celebração, os tocadores usam tambores feitos de “oco de pau” e encourados com pele de boi, estes ficam sentados sobre os tambores, e os outros tocam ganzás, pandeiros e a onça<sup>56</sup>. Durante a roda, os participantes que estão dentro dela, chamam os que estão ao redor da mesma, dando batidas nas cochas e rasteiras em seu parceiro de Samba, voltando assim para a roda, passando a vez para a pessoa a qual levou a rasteira (foto 1). O senhor Francisco fala sobre o ritual da celebração “fazer uma festa, eu não sei de festa nenhuma a não ser a da liberdade, que era gente dando umbigada no outro e cantando, louvando o senhor do engenho. Hoje é que eu louvo a princesa Isabel que deu liberdade aos escravos, é que eu canto pra esses”<sup>57</sup>.

O nome é Samba de Aboio, festa de Santa Bárbara, são dois eventos em um. A festa de Santa Bárbara é uma obrigação e devoção da família Mota e Assis para Iansã/Santa Bárbara, porque a minha tataravó, uma mulher africana que foi escravizada no Brasil, acha esse corisco, esse raio que é uma coisa em tese que acontece na mitologia, caiu um raio e ela achou, era uma pedra quente e ela achou em Aguada e pelos conhecimentos que ela tinha e as pessoas que estava ao seu redor, falaram que era Iansã e precisava ser cultivado, precisava cuidar. E essa obrigação começa, uma obrigação ancestral familiar e que até hoje a gente faz. As únicas pessoas que cuidam de Iansã é minha tia Dona Maria José e as que tem permissão.

---

<sup>56</sup> Onça é um instrumento musical, semelhante a um tambor, com uma haste de madeira presa no centro da membrana de couro, pelo lado interno.

<sup>57</sup> Entrevista realizada com o senhor José Francisco Mota de Assis no dia 11/04/2020.

Ela (Iansã) é vestida, colocam um vestidinho branco, rosa, as pessoas vão lá, podem tocar, fazer o pedido<sup>58</sup>.

O samba surgiu dos antigos batuques trazidos pelos africanos que vieram como escravizados para o Brasil. Esses batuques estavam geralmente associados a elementos religiosos que instituíam entre estes escravizados uma espécie de comunicação ritual através da música e da dança, da percussão e dos movimentos do corpo<sup>59</sup>. Neste sentido, percebe-se que existem diferentes práticas do samba.

---

<sup>58</sup> Entrevista realizada com Yérsia Souza de Assis, no dia 18/04/2019

<sup>59</sup> Em Sergipe podemos encontrar modalidades do samba, como por exemplo, o Samba de Parelha e o Samba de Coco. O de Parelha é dançado somente por mulheres aos pares, por isso a origem desse nome que significa (semelhante, igual). As indumentárias são vestidos coloridos, chapéus e os tamancos que fazem a marcação dos passos da coreografia. O samba de Parelha surgiu há mais de 300 anos, quando os escravos usavam seu tempo livre, para dançar o samba em duplas (OLIVEIRA, 2007). Essa tradição ainda segue com os remanescentes de quilombolas do povoado Mussuca, em Laranjeiras, fazem o seu papel para não deixar morrer essa tradição No Samba de Coco, sua característica é uma marcação de ritmo forte, feita através das palmas, sapateados e instrumentos de percussão como cuícas, pandeiros, ganzás, bombos, tambores, chocalhos, maracás e zabumbas que acompanham a sanfona. De acordo com Andrade (2012) é uma dança de origem africana com fortes influências indígenas. Sua prática está ligada à história dos quilombos, pois os negros que fugiam das senzalas iam para lá e como forma de passar o tempo cantavam enquanto praticavam o ritual de quebrar o coco, com o propósito de retirar as amêndoas para o preparo dos alimentos.

*Figura 2- Roda do Samba de Aboio*



*Fonte: Luana Almeida, (2019).*

Na casa de Iansã- Santa Bárbara, lugar que foi feito para homenagear a Santa, encontra-se, um altar com a imagem da Santa e a “pedra” que recebe o nome de Iansã- Santa Bárbara. Essa possui uma significação própria para os sambadores, a qual é envolta por um ritual composto por banhos, sacrifícios de animais e dança nos dois dias da celebração. Esse banho é feito por Dona Maria José, como ela explica “eu preparo o primeiro banho em Iansã, com azeite de dendê, água, mel de abelha e faço o banho, depois faço uma reza para livrar do mal todos que estão ali”<sup>60</sup>. Iansã é vestida, colocada no altar e reverenciada por sambadores e membros da comunidade, que lhe atribui um sentido sagrado. Os instrumentos musicais do samba também são

---

<sup>60</sup> Entrevista realizada com Dona Maria José Mota de Assis, no dia 03/02/2021.

armazenados nesta casa, onde também possui uma cozinha que é utilizada para preparação de uma parte da refeição que é servida durante os dois dias de celebração.

Além desses espaços físicos os instrumentos musicais e utensílios diversos usados nos rituais são igualmente consagrados, nada é incorporado ao cotidiano de um terreiro sem que seja consagrado, recebendo o axé e passando assim, a ser considerado como um elemento sagrado, apto a compor os rituais votivos. Essa consagração pode ser feita de diversas formas, variando o elemento e o propósito. Palavras, sons, vibrações vocais, cânticos, hálito, mãos, dança, água, sangue, todos esses elementos podem ser condutores de axé, desde que o indivíduo que realiza o ritual também tenha sido consagrado e preparado para aquela ação, ou seja, tenha recebido o axé e esteja constantemente potencializando e equilibrando seu axé com o firmamento do terreiro (ALVES; CARVALHO; FERREIRA, 2019, p. 366).

No sábado de Aleluia, primeiro dia de celebração, o samba inicia-se à noite, todos que estão no círculo brincam ou sambam com a roupa que melhor lhe convier, inclusive pode-se contar com a participação de quem quiser entrar na roda do samba. Também é servida a partir de meia noite, uma boa parte da comida para todos os presentes, incluindo participantes e curiosos encerrando esse primeiro dia da celebração. Como ressalta Hubert (2011) o alimento tem um papel fundamental no universo das religiões afro-brasileiras, ele é tido como sagrado, estando presente em praticamente todos os momentos. Todos os cultos fazem oferendas de alimentos, propiciatórias de pagamento de promessas, por favores recebidos, ou como resgate de faltas em relação aos preceitos religiosos.

São realizados nesse primeiro dia de celebração pela manhã, os sacrifícios dos animais de quatro patas (boi e carneiro) e depois é feito o preparo dessas carnes (foto 2), no domingo o sacrifício dos animais de duas patas (galo) e também depois é feito o seu preparo. Depois do primeiro banho feito por Dona Maria José, os banhos seguintes são feitos com o sangue dos carneiros, boi e dos frangos dados em oferenda, de forma que no sábado de aleluia Iansã é banhada com o sangue dos carneiros e do boi e no domingo com o sangue dos frangos. Quem faz o primeiro sacrifício de cada animal para assim fazer o banho é quem está à frente do Samba de Aboio, atualmente, o senhor José Francisco Mota de Assis.

*Figura 3- Preparo das Carnes no Sábado de Aleluia*



*Fonte: Luana Almeida, (2017).*

No sábado os cozidos de boi e carneiro (foto 3), são preparados e servidos, no domingo o cozido de galo e com o diferencial da refeição que é servida somente para as crianças e para homenagear Cosme e Damião, um bolinho feito com farinha de mandioca e arroz, acompanhado com o cozido de galo. Todos os animais sacrificados e alimentos servidos são de doações das promessas feitas pelos devotos de Santa Bárbara – Iansã. É perceptível a relação de memória e identidade, por meio de todos os ensinamentos e tradições que foram passadas de geração a geração, que a alimentação tradicional servida durante o Samba de Aboio possui para os seus participantes e devotos, mantendo sem nenhuma alteração os animais que são sacrificados e servidos e todos os preparos desse alimento.

É servido no Samba os cozidos de boi, carneiro e galo. Sempre foram servidos esses animais por causas das promessas feitas pelos devotos, sempre foi assim, desde o começo. As pessoas doam os animais e a gente faz o preparo, sempre da mesma forma. A gente lava bem o couro das carnes, passa muito limão e tempera com cebola, pimentão, alho, coentro, hortelã, coloca na panela e cozinha as carnes<sup>61</sup>.

O sentimento de pertencimento manifestado pelos atores sociais acerca do ambiente em que vivem carrega as singularidades de sua formação e encerra circunstâncias emocionais, muitas vezes, apenas vividas ali. É notório esse sentido dentro de todas os relatos dos sambadores, de como eles se sentem pertencentes do Samba e que essa tradição de todos os preparos dos cozidos sempre se manteve e que continua sendo passado de geração a geração. De acordo com Lestingue (2004), acredita que com o sentimento de pertencimento torna-se possível

---

<sup>61</sup> Entrevista realizada com Margarida Mota de Santana, no dia 03/02/2021.

a libertação das pessoas. Esse sentimento levará o indivíduo a se enraizar, a se formar como um ser, nutrir-se do que há ali criando a sua identidade.

*Figura 4- Cozido de carneiro*



*Fonte: Luana Almeida, (2019).*

No domingo da ressurreição, último dia de celebração, à tarde, os sambadores deverão ser aqueles que participaram de toda a preparação e que são devotos fiéis, em sua maioria, a família Mota de Assis, mantenedora da tradição da celebração, por conta da sua própria herança cultural. Mas, quem não for sambador pode participar da roda do samba, desde que esteja com a vestimenta adequada. Esta indumentária usada neste dia difere do sábado, dia anterior, sendo toda branca, para homens mulheres

e crianças, com um lenço amarrado ao pescoço de cor vermelha, cor de Santa Bárbara - Iansã.

Neste último dia de celebração, também são cantados os “cheios”, lembrando sempre os que já se foram agradecendo a força que Santa Bárbara inspirou para continuar e conseguir fazer mais um ano de celebração a ela. Celebra-se as graças que foram alcançadas através de pedidos feitos anteriormente, agradecendo a Deus rezando a Ave Maria pontualmente às 18h00 horas, onde todos param, dão as mãos e acompanham, pedindo a Deus no final da oração que todos voltem no ano seguinte.

## **Considerações Finais**

Durante todo o decorrer desta pesquisa, ficou visível que é necessário, um certo tempo até que os alimentos, os ingredientes, o saber/fazer e as receitas, possam revelar ou representar as tradições de uma comunidade. O alimento é um processo que carrega toda sua simbologia e tradição, dentro de uma manifestação cultural ou celebração. Existem grupos e gestores públicos e privados capazes de sugerir que determinados “pratos” ou comidas possam se tornar parte das identidades dos territórios. Porém, a popularização e a eficácia de medidas impostas, depende constantemente da atribuição de significados e dos reconhecimentos locais.

Nessa perspectiva, falar de manifestações culturais, religiosidade popular e alimento tradicional dentro do Samba de Aboio, significa falar da manutenção das práticas e das formas de expressão da cultura dos atores sociais envolvidos, que se traduzem por meio dessa celebração e de todo o aparato simbólico que o acompanha e particularizam um lugar: rituais, canções,

danças, comidas, indumentárias. No Samba de Aboio, as relações sociais são produzidas também durante a preparação das refeições, ajudando a manter a identidade, tradição e sua cultura.

É perceptível como existe uma relação de pertencimento para os participantes do Samba e devotos de Santa Bárbara-Iansã entre o ritual do sacrifício, o saber/fazer dos alimentos, até o momento em que são servidos os cozidos com o pirão. A relação da tradição de preparar e servir o alimento durante o Samba, junto com todo o seu ritual que acompanha é de suma importância para toda a celebração, desde as doações dos animais dos devotos, o modo de preparo das carnes que vem sendo mantido esse saber/fazer que é passado de geração a geração pela família Mota de Assis, sem ser modificado ou alterado. O Samba de Aboio só tem sentido quando realizado no seu espaço, no chão de areia, em frente à casa de Santa Bárbara (Iansã) que possui uma conotação sagrada incorporada pelos seus devotos que veem naquele momento uma celebração.

## Referências

ALVES, Lourece Cristine; CARVALHO, Maria Claudia Veiga Soares; FERREIRA, Francisco Romão. ONJÉ: candomblé, cozinha e axé. In: OLIVEIRA, Maria Amália Silva Alves de; VANZELLA, Elídio; BRAMBILLA, Adriana. (Orgs). *Processos sociais: sistemas culinários em contexto de ressignificações, comensalidades, processos discursivos e religiosos* (Série Alimentação & Cultura). João Pessoa: Editora do CCTA, 2019.

BELTRÃO, L. *Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de idéias*. Porto Alegre: EDUPURS/Famecos, 2001.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação: teoria e metodologia*. São Bernardo do Campo: UESP, 2004.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 3. ed. Editora: UFRJ, Rio de Janeiro, 2008.

*Cidades IBGE Município de Carmópolis*. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/carmopolis/panorama> Acesso: 01/11/2020.

D'ALMEIDA, Alfredo. *Folkmidia*. VI Conferência Brasileira de Folkcomunicação\Rede FOLKCOM\Cátedra Unesco - ANAIS. Campos de Goytacazes\RJ: Faculdade de Filosofia de Campos, 2006.

ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Edições 70: Lisboa, 1989.

HUBERT, Stefan. *Manjar dos Deuses: as oferendas nas religiões afro-brasileiras*. Seminário Africanidades: História, Arte e Cultura. UFRGS, 2011.

IBGE. *Enciclopédia dos Municípios Brasileiros*. Rio de Janeiro, 1959.

IBGE. *Atlas do Censo Demográfico 2010*. Disponível em: [https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/209\\_213\\_Glossario\\_ATL\\_ASDEMO%202010.pdf](https://censo2010.ibge.gov.br/apps/atlas/pdf/209_213_Glossario_ATL_ASDEMO%202010.pdf) Acesso: 15/04/2020.

*Guia Geográfico Sergipe*. Disponível: <https://www.brasil-turismo.com/sergipe/regioes.htm> Acesso: 28/11/2019.

LESTINGE, Sandra Regina. *Olhares de educadores ambientais para estudo do meio e pertencimento*. Dissertação (Doutorado em Recursos Florestais). Escola Superior de Agricultura “Luiz de Queiroz”, Universidade de São Paulo, Piracicaba, 2004.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Maria Neves. *Antropologia: uma introdução*. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2006.

MENDONÇA, Jouberto Uchôa de; SILVA, Maria Lúcia Marques Cruz e. *Sergipe Panorâmico*. 2. Ed. Aracaju: UNIT, 2009.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 2002.

VALENTE, Valdemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Prefácio do professor Amaro Quintas. 3. ed. São Paulo, 1977.

# RELIGIOSIDADE: CRENÇA E FÉ DOS SERINGUEIROS ACREANOS

*Arieli Santos de Souza*

## **Introdução**

Este artigo tem como objetivo apresentar os resultados de uma proposta de ensino/aprendizagem denominada “Ensino com Pesquisa”, desenvolvida pelo PIBID/história/UFAC junto aos alunos do 7º ano da Escola de Ensino Fundamental Raimundo Gomes de Oliveira situada em Rio Branco-Acre. A referida proposta visava à produção de materiais didáticos pelos próprios alunos do Ensino Fundamental e Médio, de tal maneira que eles se reconhecessem como agentes do próprio processo de construção do conhecimento histórico.

Com esse objetivo, realizamos encontros, produções textuais, produção e análise de imagens relacionadas à linha de pesquisa “populações amazônicas/acreanas ‘tradicionais’: índios, seringueiros e ribeirinhos”, disposto no projeto PIBID da área de História, e, especificamente, abordando como tema “Religiosidade: Crença e Fé dos Seringueiros Acreanos”. Tendo como orientação, não apenas a mera exposição de conteúdo, os alunos puderam analisar e registrar suas impressões sobre fontes históricas, (textos, entrevistas, etc.) e, desse modo, perceber como o conhecimento histórico é produzido.

As bases teóricas para nossa atividade encontram-se, entre outras, nos livros: “Caminhando na floresta” de Gomercindo Rodrigues e “Devoções Populares: Lutas, resistência e fé na

Amazônia-Acre” de Francisco Pinheiro de Assis, Como resultado das ações desenvolvidas, houve a produção de um jornal, visando socialização concisa do que foi aprendido nas atividades realizadas.

## **O Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência de História da Ufac**

O Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID) tem como objetivo incentivar, valorizar o magistério e aprimorar o processo de formação de docentes para a educação básica, juntamente à Diretoria de Educação Básica Presencial (DEB) da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). O PIBID oferece aos alunos de licenciatura bolsas para que os mesmos tenham contato com atividades pedagógicas em escolas públicas de educação básica, contribuindo com os alunos para que coloquem em prática tudo aquilo que lhes é ensinado em sala de aula, com a intenção de melhorar a qualidade da educação brasileira. Os bolsistas são orientados por coordenadores de área e por supervisores que são docentes das escolas onde os bolsistas exercem suas atividades.

Todos os anos o PIBID/História/UFAC elege como um tema central. No ano de 2016, o tema escolhido foi o “Ensino com Pesquisa”. Este artigo tem como objetivo apresentar os resultados da referida proposta de ensino/aprendizagem desenvolvida pelo PIBID/história/UFAC junto aos alunos do 7º ano da Escola de Ensino Fundamental Raimundo Gomes de Oliveira situada em Rio Branco-Acre. Essas ações visavam a produção de materiais didáticos pelos próprios alunos do Ensino Fundamental e Médio, de tal maneira que eles se reconhecessem como agentes do

próprio processo de construção do conhecimento histórico. Com esse objetivo, realizamos encontros, produções textuais, produção e análise de imagens relacionadas à linha de pesquisa “populações amazônicas/acreas ‘tradicionais’: índios, seringueiros e ribeirinhos”, disposto no projeto PIBID da área de História, e, especificamente, abordando como tema “Religiosidade: Crença e Fé dos Seringueiros Acreanos”. Tendo como orientação, não apenas a mera exposição de conteúdo, os alunos puderam analisar e registrar suas impressões sobre fontes históricas, (textos, entrevistas, etc.) e, desse modo, perceber como o conhecimento histórico é produzido. As bases teóricas para nossa atividade encontram-se, entre outras, nos livros: “Caminhando na floresta” de Gomercindo Rodrigues e “Devoções Populares: Lutas, resistência e fé na Amazônia-Acre” de Francisco Pinheiro de Assis. Como resultado das ações desenvolvidas, houve a produção de um jornal, visando socialização concisa do que foi aprendido nas atividades realizadas. Nas linhas a seguir faremos o detalhamento dessas ações.

Depois de analisar a linha de pesquisa três o tema escolhido foi: “Religiosidade: Crença e Fé dos Seringueiros Acreanos”. Conforme planejamento geral, cada bolsista de Iniciação à Docência (ID) deveria acompanhar cinco alunos da escola em que estava lotado. O procedimento de seleção passava pela exposição dos temas a serem trabalhados e pela manifestação do interesse dos alunos em aderir às propostas apresentadas.

Feita a seleção, e em encontros realizados na escola (bolsistas e supervisora), elaboramos aulas que foram divididas em cinco momentos, isso, assim seguimos para a elaboração de uma sequência didática que orientaria nosso trabalho com os

alunos do 7º ano da Escola Raimundo Gomes de Oliveira participarem e aprenderem de forma dinâmica.

Para a elaboração da sequência didática, foram realizadas pesquisas sobre a vida dos seringueiros, em livros e também na internet, os dois livros principais foram: “Devoções Populares”, de Francisco Pinheiro de Assis, que aborda crenças nos espaços do seringal, e o livro “Caminhando na Floresta”, de Gomercindo Rodrigues, que trata como era a vida nos seringais e os motivos de manifestação de fé e devoção nessas localidades. Planejar as aulas foi algo totalmente novo (o PIBID/História incorporou alunos que estão cursando desde o primeiro até o último período do curso), o primeiro contato com elaboração de atividades pedagógicas é algo intimidante, porém, quando se obtém bons resultados é compensador e agradável, então de início sempre haverá um sentimento de medo, mas ao observar os resultados haverá satisfação. As pesquisas, leituras e orientações foram de grande ajuda para a elaboração das aulas.

No decorrer das aulas os alunos realizaram atividades relacionadas aos conteúdos selecionados dos textos, foi seguida uma metodologia onde em cada aula os cinco alunos do 7º ano realizavam atividades e debates para demonstrarem seus resultados de aprendizagem. Os conteúdos trabalhados foram: A vida nos seringais, A fé e a necessidade do povo seringueiro, Os rezadores e Tradições e crenças seringueiras. Todos os conteúdos foram selecionados de acordo com o referencial teórico usado, com o objetivo de mostrar para os alunos como era a vida nos seringais e que os seringueiros tinham diversos motivos para ter fé e crença em santos e rezadores presentes atualmente não apenas nos seringais, mas em diversos espaços acreeanos.

Todo o trabalho girou em torno de duas problemáticas, a saber: Vivemos em um mundo de globalização, em um mundo em amplo desenvolvimento tecnológico, ainda assim, existem pessoas e/ou comunidades que tenham a fé voltada para os santos? Há também histórias de cunho religioso entre os seringueiros acreanos, em pleno século XXI, ainda é possível perceber essa fé e como ela está presente no cotidiano do seringueiro? Para isso foram realizadas leituras, debates, e produções textuais, tudo isso com objetivo de responder a essas questões.

### **A escolha do tema: religiosidade do povo seringueiro**

A escolha do tema foi algo agradável, já que a vida nos seringais, a fé o povo seringueiro chama bastante atenção, essa questão da religiosidade e da identidade seringueira é uma forma de demonstrar que apesar do tempo e das mudanças, essa parte da vida nos seringais ainda continua viva na memória de pessoas que viveram ou ainda vivem nas florestas. O tema foi pensado e escolhido com o intuito de constatar aos alunos que apesar das mudanças e da vinda dos seringueiros para as cidades, a fé e crença deles ainda vivem no seu cotidiano através de rituais que são passados de geração para geração, pais e filhos, avós e netos e assim por diante, é uma tradição.

A religiosidade do povo seringueiro tem seus rituais, procissões em homenagem a santos, que seguem até os dias atuais, a crença em rezadores, que na época dos seringais era uma necessidade acreditar que os rezadores poderiam curar doenças, pois não tinham acesso a médicos e o transporte era lento, para se chegar às cidades levava dias caminhando na mata. E apesar de

muitos seringueiros saírem da zona rural para a zona urbana, eles ainda crêm nos rezadores, ainda realizam procissões para os santos, e os filhos e netos acompanham o pai que um dia foi seringueiro, e também acreditam, pode se observar nos dias atuais mães levando seus filhos em rezadores, para curar doenças.

Discorrer sobre esse tema foi apaixonante, ainda mais quando se vem de uma família que nasceu e cresceu no seringal e conviver também em meio as crenças e rituais, quando se está doente e sua mãe te leva nos rezadores, quando é dia de algum santo, ir acompanhar as procissões, as pessoas adquirem essas crenças e seguem transmitindo para seus filhos e isso é a identidade seringueira, e todos que tem parentes que já viveram nos seringais possuem essas crenças e devoções populares e isso nos mostra que o tempo não pode apagar essas marcas, apesar dos avanços tecnológicos e do acesso à saúde, pois sabe-se que nos seringais era difícil o acesso aos médicos então a única força que tinham era a de acreditar que a fé e a crença poderiam tornar suas vidas melhores, assim ainda há pessoas que crêm em santos e seus milagres e nos rezadores também, mesmo não morando mais nos seringais.

Acredito que a opção dos alunos pelo tema apresentado, de certa forma, já reflete um pouco dessa permanência e da reprodução dessas crenças na cidade de Rio Branco.

## **A meta a ser alcançada: conhecendo os objetivos**

O trabalho realizado com os alunos do 7º ano visou o conhecimento e compreensão sobre a religiosidade a crença e a fé seringueira, observando os aspectos culturais e a devoção do povo seringueiro, identificação de conhecimento histórico sobre a religiosidade dos seringueiros através de documentários, análise sobre a crença e a fé do povo seringueiro através de textos e caracterização de rituais, tradições e crenças seringueiras.

Todas as atividades realizadas com os alunos objetivavam a descrição dos aspectos peculiares da vida nos seringais, a análise das tradições e crenças do povo seringueiro, conhecimentos sobre a vida, as necessidades e o motivo de tanta fé e devoção e a caracterização da religiosidade dos seringueiros. As aulas realizadas foram expostas através de quatro temas selecionados através dos textos, visando à melhor aprendizagem para os alunos com o uso de recursos didáticos, como textos, vídeos e pesquisas na internet.

A exposição dos textos foi excelente para o conhecimento e compreensão dos alunos com relação ao tema abordado, a exposição de vídeos ajudou a enriquecer o conhecimento histórico acerca dos conteúdos, os debates foram ótimos para a análise de conhecimentos e em cada aula foram elaboradas produções textuais para demonstração de conhecimentos e aprendizagens. Cada objetivo era alcançado no decorrer das aulas, os alunos mostraram se excelentes e esforçados.

## Conhecendo o aporte teórico

Os textos utilizados para a realização deste trabalho foram os livros: “Caminhando na floresta” de Gomercindo Rodrigues e “Devoções Populares: Lutas, Resistência e Fé na Amazônia-Acre” de Francisco Pinheiro de Assis. Ambos os autores falam sobre a vida nos seringais, porém um fala dos acontecimentos nos seringais e o outro sobre as devoções do povo seringueiro, ambos são autores populares que fazem entrevistas, falam sobre experiências, Francisco Pinheiro de Assis é tem licenciatura e bacharelado em história pela universidade federal do acre, mestre em história social pela universidade federal de Pernambuco e doutor em história social pela pontifica universidade católica de São Paulo, já Gomercindo Rodrigues é engenheiro agrônomo e advogado, apaixonado pela Amazônia e amigo e companheiro de luta do líder sindical e ambientalista Chico Mendes. De acordo com Assis,

Através das pesquisas, constatei a proximidade do universo religioso entre homens e mulheres uma cosmologia que se aproxima das entidades da floresta [...] os santos gradualmente ganharam densidade em suas vidas [...] mesmo não tendo imagens e fotografias dos santos, a presença deles é uma constante [...] essa fé depositada nos santos garantiu a vida de cada um e cada uma dentro dos seringais (ASSIS, 2015, p. 23)

De acordo com Rodrigues,

As “almas milagrosas” estão por toda a Amazônia e normalmente, são os “santos seringueiros”, “anjos” que protegem e auxiliam os habitantes da floresta [...] outra questão interessante na questão da fé dos seringueiros, diz respeito à força dos rezadores ou rezadoras nos seringais

de antigamente. Não era só uma questão de fé, era na verdade, uma necessidade, pois naqueles tempos além de não existirem médicos, quando estes existiam era só nas cidades, muito distantes dos seringais (RODRIGUES, 2009 p. 59-63)

Ambos os autores abordam as crenças seringueiras, ressaltando o fato de a vida nos seringais ser difícil e que essa fé depositada nos santos e nos rezadores garantiu a vida de todos que moravam nos seringais, não era apenas uma questão de fé, era também uma necessidade por causa do difícil acesso as cidades e aos médicos, assim essa era a única forma de acreditarem que se curaria de doenças e acabariam com sofrimentos dessa vida.

Foi utilizado o texto ensino de história: fundamentos e métodos, de Circe Maria Fernandes Bittencourt, que aborda fundamentos e métodos para auxiliar os futuros professores ou os que já enfrentam o trabalho nas salas de aula, para que os docentes de diferentes níveis possam refletir sobre a finalidade do ensino de história e seu papel na formação das atuais gerações. De acordo com Bittencourt,

A seleção dos conteúdos escolares é um problema relevante que merece intensa reflexão, pois constitui a base do domínio do saber disciplinar dos professores. A escolha de conteúdos apresenta-se como tarefa complexa, permeada de contradições tanto por parte dos elaboradores das propostas curriculares quanto pela atuação dos professores, desejos de mudança e ao mesmo tempo resistentes a esse processo (2011 p. 138).

O tema trabalhado nessa ação PIBID possibilitou conhecimentos outros pouco trabalhado no currículo escolar, oportunizando o aprendizado sobre crenças e costumes de comunidades muita das vezes invisibilizadas pela história.

## **Metodologia**

Foram realizadas cinco aulas divididas por conteúdos, a vida nos seringais, a fé e a necessidade do povo seringueiro, os rezadores e tradições e crenças seringueiras, onde na primeira aula os alunos debateram acerca de seus conhecimentos sobre seringueiros e em seguida fizeram uma produção textual, na segunda aula houve uma explicação dos textos selecionados dos livros de Rodrigues e Pinheiro, no término das explicações os alunos foram questionados sobre o que entenderam, foi reproduzido um vídeo (entes da floresta) para análise e debate, no fim cada aluno expôs sua opinião e entendimento, na terceira aula foi exposta para os alunos a ideia de produzir um jornal e foi elaborado um roteiro com questões para realizarem entrevistas, na quarta aula foram organizadas as informações obtidas nas entrevistas e na quinta aula o jornal foi finalizado e cada aluno expôs sua opinião acerca da elaboração do jornal.

## **Resultados alcançados**

Cada aula teve resultados, produções textuais sobre o que aprendeu, o que acharam sobre as aulas e sobre os assuntos abordados, debates e também sobre a realização das entrevistas e a produção do jornal, que foi uma junção de todas as aulas em um único lugar, assim os alunos puderam mostrar tudo que aprenderam durante as cinco aulas e elaborarem algo com seu próprio esforço e se sentiram felizes mostrando os resultados para seus amigos e familiares e assim mostrarem que são capazes e se orgulharem.

Todas as aulas tiveram resultados positivos onde cada aluno deu o melhor de si, e demonstraram em forma de produções, cada um dos resultados foi obtido com esforço individual e também do grupo, por meio de questionamentos e debates em grupo e realização de atividades individuais e em grupo, a presença de todos os alunos foi essencial para o desenvolvimento excelente das aulas, mas enfim todos os objetivos foram alcançados.

### **Considerações**

Considerando todos os fatos mencionados no decorrer deste artigo, observa-se que a aula inovadora foi de grande aprendizagem tanto para os bolsistas como para os alunos, todos os objetivos das aulas foram alcançados com êxito, onde pode se perceber através da participação dos alunos do 7º ano da escola Raimundo Gomes de Oliveira, que apesar das conversas paralelas foram alunos atenciosos, participativos e sempre se dedicaram para os resultados positivos das aulas e dos trabalhos, assim os alunos puderam aprender sobre a religiosidade dos povos seringueiros.

## Referências

ASSIS, Francisco Pinheiro de. *Devoções Populares: Lutas, Resistência e Fé na Amazônia- Acre*. 1. Ed. - Rio Branco: EAC Editor, 2015.

BITTENCOURT, Circe M. F. *Ensino de História: fundamentos e métodos*. São Paulo: Cortez, 2004.

RODRIGUES, Gomercindo. *Caminhando na Floresta*. 1. Ed. - Rio branco-AC: EDUFAC, 2009.

# **A GEOGRAFIA DA MÃO: A QUIROMANCIA E A QUIROLOGIA APONTANDO OS CAMINHOS E DIREÇÕES DO SER**

*Giovanni de Farias Seabra*

## **Introdução**

O presente trabalho relata as experiências do autor vivenciadas, num período superior a trinta anos, através do estudo aplicado da Geografia, Quiromancia e Quirologia.

A fundamentação científica para alcance dos resultados é baseada nos conhecimentos registrados nos quatro cantos do mundo, com datas superiores três mil anos antes da era cristã, como também nas obras publicadas por autores consagrados desde o século XVI até o presente.

O trabalho consistiu na análise de centenas de mãos, possibilitando identificar no indivíduo traços de caráter e da personalidade (Quirologia), desvendar eventos passados e presentes, assim como tecer predições sobre acontecimentos futuros próximos e distantes (Quiromancia).

## O mapa da mão

No 37º capítulo do Livro de Jó, versículo VII, o Antigo Testamento assevera que “Deus selou a mão humana, para que todos os homens possam conhecer a sua obra”. Na tradução do texto original da Bíblia Sagrada, em hebraico, as citações cabalísticas relacionadas tanto à Astrologia como à Quiromancia, sofreram alterações, a fim de adaptarem-se aos ideais da igreja cristã. A mão humana se assemelha a um mapa geográfico físico, bem dizendo geomorfológico, onde está projetada a trajetória da vida do indivíduo, cuja evolução ocorre por entre montes, planícies, rios, ilhas e represas, “é uma carta geográfica em miniatura” (THEBES, 1930). A palma da mão está pontuada com várias marcas e sinais; são linhas transversais e perpendiculares, quadrados, círculos, barras transversais, cruces, pontos, manchas, estrelas, grades, reentrâncias e diferentes formas de relevo. Em outras palavras, é o roteiro de nossa existência, o mapa da vida e do nosso destino.

Desde o seu nascimento o indivíduo aprende, em sua maioria, a reconhecer as mãos apenas como apêndices do corpo humano, necessários a suprir necessidades humanas básicas. Na medida em que o pensamento humano evoluiu, cresceram os conhecimentos sobre a complexidade e diversidade das informações contidas na palma da mão e as várias formas de uso. Por isso, a mão tanto pode servir como instrumento de força, levantando dezenas de quilogramas, de precisão cirúrgica, para domínio e controle de uma infinidade de instrumentos, como também para tecer suaves carícias na pessoa amada.

Em diferentes religiões é comum os sacerdotes abençoarem os fiéis erguendo o polegar, o indicador e o dedo médio, representando o Pai, o Filho e o Espírito Santo. As alterações manifestas nos diferentes aspectos da mão revelam nitidamente como o indivíduo toma uma decisão ou perde oportunidades que poderiam determinar o destino (MANGOLDT, 1974). As mãos também são usadas como língua alternativa, através de gestos e sinais. A Libras, por exemplo, é uma língua<sup>62</sup> que possui estrutura gramatical própria com aplicação de símbolos articulados pelas mãos e dedos.

Registros arqueológicos indicam que os estudos da mão remontam a mais de 5.000 anos. Em viagem ao Egito, o filósofo grego Aristóteles (384-322 a.C.), descobriu um manuscrito em letras de ouro no Altar de Hermes Trimegisto<sup>63</sup> que abordava, entre outros ensinamentos, a Quiromancia. Assim, concebe-se que os conhecimentos herméticos envolvendo a Quiromancia, a Magia, a Astrologia, o Tarot e a Numerologia, foram disseminados no ocidente através dos gregos. Além disso, a Quiromancia era também estudada pelos caldeus, indus, tibetanos, sumérios, babilônios e persas (DALE, 1896).

Há que destacar duas obras antigas abordando a quiromancia: o texto alemão publicado em 1.475, intitulado *Die Kunst Ciromanta* (A Arte da Adivinhação pelas Mãos) e a *Cyromantia Aristotellis cun Figuris* (Quiromancia Ilustrada de Aristóteles), em 1.490. Reis, filósofos, escritores e psicanalistas renomados estudaram a Quiromancia, como Alexandre Magno,

---

<sup>62</sup> A Libras é reconhecida como meio legal de comunicação e expressão do Brasil através da Lei nº 10.436, de 24 de Abril de 2002.

<sup>63</sup> Hermes Trimegisto - "três vezes grande", sábio e sacerdote egípcio, criador da Tábua de Esmeraldas, base das leis universais e da alquimia.

Anaxágoras, Hipócrates, Claudio Ptolomeu, Alexandre Dumas (pai), Paracelso, Papius e Karl Jung.

O conde Louis Hamon (1.866-1.936), mais conhecido como “Cheiro”, tornou-se conhecido na Europa e América devido à exatidão das suas predições, as quais foram ouvidas por várias personalidades europeias e norte-americanas, entre os quais ministros de estado, reis, rainhas e presidentes. No período vitoriano<sup>64</sup> contava-se nas rodas europeias que

Na casa da famosa cantora de ópera Blanche Roosevelt, o escritor Oscar Wilde pediu que Cheiro lês-se as suas mãos, sem deixar claro que era ele (escondeu-se atrás de uma cortina para a ocasião). Cheiro olhou para as duas mãos: a da esquerda que falava da linhagem dos pais dizia que era de berço real, enquanto na mão direita, a que vê o futuro pessoal, revelava que aos quarenta anos o mundo desabaría sobre ele, e que seria exilado de si mesmo. Wilde tinha 38 anos na época: alguns anos depois seria preso, perdendo tudo o que tinha. (SEABRA, 1991, p .2) .

Através das leituras das mãos, Cheiro previu a data do falecimento da rainha Vitória, o assassinio do rei Humberto da Itália e os principais acontecimentos na vida de centenas de pessoas famosas. Entre elas consta o duque de Windsor<sup>65</sup>, tio da Rainha Elisabeth II, sobre o qual Cheiro escreveu:

---

<sup>64</sup> A era vitoriana é o período da história que registra o longo reinado da rainha Vitória do Reino Unido, ou seja, de 20 de junho de 1837 até sua morte em 22 de janeiro de 1901. A segunda metade do período vitoriano coincide com a *Belle Époque* da Europa continental.

<sup>65</sup> Edward VIII, o Duque de Windsor, abdicou do trono do Reino Unido em 1936, apenas 326 dias após ser coroado, ao manter o romance proibido com a plebeia americana Wallis Simpo, exilando-se em Paris.

É muito bem possível, em vista de influências planetárias particulares as quais ele está sujeito, que venha afinal tornar-se vítima de um ruidoso caso de amor. Se assim acontecer, predigo que o príncipe renunciará a tudo, mesmo à oportunidade de ser coroado, para não perder o objeto de sua afeição (SEABRA, 1991, p.3).

## **Quiromancia, Quirologia e Astrologia**

Há que se considerar que mesmo pertencendo a um tronco comum, a Quiromancia e a Quirologia são artes distintas. Na ótica dos “iniciados” refere-se a um ramo científico pertencente às Ciências Ocultas. Pelo sim pelo não, é amplamente reconhecido na história da civilização humana os efeitos do Sol e da Lua na saúde e desempenho das pessoas, assim como as influências desses corpos celestes no movimento das marés, na agricultura e na vida, tal qual a conhecemos. As intervenções planetárias são evidentes nas características físicas e no comportamento dos indivíduos, de acordo como mapa astral de cada um, baseado no local, data e hora do nascimento (SEABRA e MASUDA, 2004). Por efeito demonstração, as características astrais, em seus aspectos positivos e negativos, estão registradas na palma da mão, especialmente nos dedos e nos montes distribuídos na superfície palmar. As energias dos planetas solares, inclusive o Sol e a Lua, são armazenadas nos montes e emanadas através dos dedos. Por conseguinte, os toques dácilios são transmissores das energias planetárias armazenadas no corpo humano, ao passo que as massagens manuais são revigorantes e curativas. A prática do Reik, como instrumento de cura, é conhecida e reconhecida mundialmente.

De um modo geral, a quirologia permite ao indivíduo obter informações sobre o caráter, a personalidade e a conduta do indivíduo, assim como aspectos da individualidade do ser e a natureza das emoções. Por outro lado, a Quiromancia permite antever eventos importantes ao longo da vida, o potencial de êxito; as realizações e desenvolvimento espiritual; susceptibilidade às doenças, acidentes; obstáculos de ordem física, emocional ou material. O contato do indivíduo com a sua essência profunda através da leitura das mãos permite conectar-se com o manancial de força e sabedoria interior, indispensáveis à superação dos períodos de dificuldades e/ou contrariedades que que o destino nos reserva.

Na antiguidade a mão era dividida em áreas, que correspondiam aos dedos e montes, e relacionavam-se aos planetas então conhecidos (Mercúrio, Marte, Vênus, Júpiter, Saturno, Netuno), incluindo-se o Sol e a Lua. Posteriormente, com a descoberta dos planetas Urano e Plutão, áreas respectivas a esses astros formam demarcadas nas palmas das mãos.

## **A mão**

Na Quirologia e na Quiromancia a mão esquerda é considerada como sendo aquela que possui registros das características herdadas, ou seja; a mão do destino, com o qual já nascemos. A mão direita, por sua vez, indica o modo como iremos utilizar as qualidades que herdamos ao nascer. As mãos das pessoas canhotas devem ser lidas ao inverso.

A leitura e análise da mão envolvem a forma, o tamanho, a textura, a flexibilidade, a consistência, a cor da pele, a temperatura, os montes, as linhas, os dedos e as unhas.

Na Quirologia, a palma da mão é compartimentada em três zonas longitudinais (ALTMAN, 1986a).

A Zona Ativa consciente corresponde ao setor da mão que inclui o indicador e o polegar, representando a energia que conscientemente liberamos no contato com o mundo material. Diz respeito à afirmação do EU na vida cotidiana. A zona correspondente aos dedos anular e mínimo, relaciona-se ao Subconsciente Passivo do indivíduo. É o campo da criatividade inata, da consciência emocional e da capacidade instintiva. A faixa central, correspondente ao dedo médio, é a Zona de Equilíbrio, que serve como ligação entre as duas zonas anteriores. Nessa região está gravada a Linha do Destino, que registra as possibilidades para obter sucesso na vida. Ou não. A Linha do Destino ideal deve se longa, com traçado retilíneo, sem interrupções e alcançar o Monte de Saturno, ou suas proximidades. Tais características indicam carreira profissional sólida, futuro promissor e estabilidade na maturidade.

Basicamente, as mãos são classificadas em dois grupos: o realista e o receptivo. A mão realista caracteriza-se por seus traços mais afirmativos e ousados; a forma é quadrada e larga e as pessoas que a possuem são enérgicas, impacientes e inserida na realidade concreta. A mão receptiva é um tipo feminino, de aparência frágil, delicada, de formato cônico e alongado. As pessoas de mãos cônicas são sensitivas e intuitivas.

A mão também pode ser classificada em quatro categorias (REID, 1995): Terra, Ar, Fogo e Água.

A *Mão Terra* tem um formato aproximado de um quadrado, com dedos curtos e extremidades grossas. As linhas são poucas e bem acentuadas, dando à mão uma aparência de ordem e temperamento positivo. São pessoas guiadas por princípios

tradicionais, sólidas, realistas, práticas, rotineiras e organizadas. Mais rurais que urbanas, têm afinidade com a natureza e envolvimento com plantas e animais.

A *Mão Ar* apresenta dedos longos e a palma possui várias linhas gravadas, fazendo lembrar uma teia de aranha. São extremamente curiosas com as coisas do mundo e, por isso, amantes das aventuras e das viagens. A mente trabalha incessantemente e a capacidade de aprendizagem é acelerada. São impacientes e facilmente irritáveis.

A *Mão Fogo* é longa com os dedos pequenos; as linhas são acentuadas e em grande número. São pessoas hiperativas e em constante movimento, sendo necessários estímulos permanentes para fazerem funcionar o vigor abundante, muitas vezes canalizado para o esporte e atividades artísticas. Costumam elevar a capacidade física e mental até o limite e gostam de atrair as atenções.

A *Mão Água* é magra, alongada e graciosa, invariavelmente coberta por um grande número de linhas finas. São pessoas sensíveis, poéticas, românticas, com apurados dons artísticos e musicais. Cultas e refinadas, ostentam um corpo elegante associado à moda e a beleza, preferindo frequentar os ambientes pacíficos e harmoniosos.

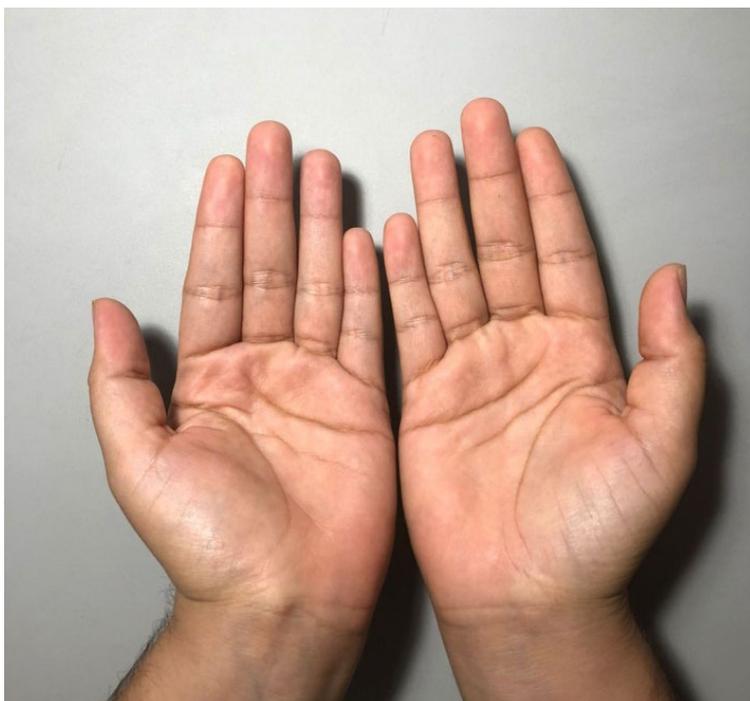
O famoso quirólogo francês Stanislas d'Arpentigny (1865), por sua vez, classificou seis tipos básicos de mãos:

- a) Elementar – rústica e grosseira, é a mão do trabalhador braçal;
- b) Quadrada – pertence ao organizador, indivíduos que encaram a vida com determinação;
- c) Espatulada – impulsividade e muita ação;
- d) Cônica – sensibilidade e amor á arte e á beleza;

- e) Psíquica – elevada criatividade e forte imaginação;
- f) Mista – tipo mais comum, que reúne as várias características e tendências das mãos anteriores.

A figura 1 ilustra mãos cônicas pertencentes a uma geógrafa e artista plástica com 24 anos de idade.

*Figura 1. Mãos cônicas, realistas com polegares imponentes.*



*Fonte: acervo do autor, 2022.*

As mãos podem ser descritas como registros vivos onde todo tipo de informações sobre a vida da pessoa estão gravados.

A maneira como pensamos e nos comportamos, trabalhamos ou amamos, como nos relacionamos e interagimos com os outros, nossas esperanças e sonhos, ambições e aspirações, motivações conscientes e subconscientes, ou preferências, dons inatos e talentos, inclinações, tendências e predisposições, ações e reações, o que fizemos no passado e, conseqüentemente, o que provavelmente faremos no futuro. (REID, 1995, p. 17-18).

É muito difícil reconhecer em uma pessoa um tipo “puro”, sendo mais frequentes as mãos mistas, que reúnem características de diferentes tipos de mãos. Com dedos e linhas arranjadas diferentemente em ambas as mãos, certamente haverá manifestação dos distintos caracteres, e, conseqüentemente, acarretando desequilíbrios e instabilidades na vida da pessoa.

## **O polegar**

O dedo Polegar está situado na borda da mão como uma sentinela vigilante da fortaleza. Ele representa o maior poder da alma, revelando a força do EU, a vontade e a lógica. Observando apenas o Polegar, é possível delinear o perfil da pessoa. Comprido e ereto indica abundância de energia, forte personalidade, determinação e altivez. A pessoa é dotada de uma vontade saudável e clara, aliada a um raciocínio justo e excelente uso da lógica (Figura 2). Quanto mais flexível, maior é a adaptabilidade e a generosidade; curvo para trás, sugere flexibilidade e condescendência. Se a primeira falange é esférica, significa

“teimosia feroz, crueldade, loucura furiosa, violência sempre” (THEBES, 1930). Por outro lado, se a segunda falange do polegar estiver deprimida ou cinturada, mesmo longa, o raciocínio lógico é deficiente. Polegar curto, bem proporcional, duas falanges iguais, revela as mesmas qualidades, mas com desníveis e hesitações, quer dizer a vontade movida mais pela imaginação do que a lógica.

*Figura 2. Polegar competente, pertencente a um publicitário (40 anos de idade).*



*Fonte: acervo do autor, 2023.*

## Montes e dedos

Enquanto a forma da mão, aliada à dimensão e distribuição dos montes na palma, determinam os principais traços do caráter do indivíduo, a forma, dimensão e posição relativa dos dedos informam a respeito da personalidade e principais vias de expressão. Por isso, é necessário observar o tamanho a abertura e flexibilidade dos dedos, o formato das unhas e qual o dedo predominante, ou competente. Os montes são pequenas áreas elevadas distribuídas na palma da mão, semelhantes a montículos, podendo surgir na forma de depressões.

Montes e dedos estão relacionados com os aspectos positivos e negativos dos respectivos planetas. Comparada a montanhas, vales, planícies e depressões, a topografia da mão tem muito a revelar sobre a personalidade, talentos profissionais, níveis de energia vital e... A sexualidade (ALTMAN, 1986b).

Sexualmente, existem basicamente duas categorias de mãos: a receptiva e a realista. A mão receptiva aparenta aparência frágil e delicada, e, geralmente, de formato longo e cônico. Seus possuidores são sensíveis, emotivos e românticos. As emoções são muito evidentes nas relações, podendo manifestar-se com fortes alterações de ânimo, explosões dramáticas e instabilidade emotiva. É comum apresentar um denso padrão de linhas, indicando personalidade muito complexa e tendência ao nervosismo. A mão realista tem um aspecto mais extrovertido e agressivo. As mãos são fortes e curtas, com aspecto de solidez e determinação, havendo preferência pelos aspectos físicos e mais selvagens do sexo.

Enquanto as três zonas verticais proporcionam uma orientação geral relativa às capacidades latentes à expressão exterior, os oito montes revelam informações mais precisas sobre o caráter do indivíduo e a expressão, de acordo com o manancial energético planetário armazenado.

Os quatro montes superiores estão situados na base dos dedos respectivos; a faixa do meio abrange os dois montes de Marte: o Monte de Marte Positivo está localizado ao lado da base do Polegar; Marte Negativo na margem oposta da mão. O Monte de Vênus corresponde à protuberância que envolve a porção da mão logo abaixo do Polegar; o Monte da Lua está situado no lado oposto ao Monte de Vênus, acima do pulso e logo abaixo do Monte de Marte Negativo. As qualidades e deficiências dos montes estão associadas ao maior ou menor volume e à sua consistência.

- a) Monte de Júpiter – as suas vibrações estão associadas à religiosidade, ao poder e à liderança; as qualidades essenciais remetem aos aspectos expansivos da vida como generosidade, carisma, inspiração, auto-confiança e capacidade de comando;
- b) Monte de Saturno – simboliza a interioridade, o isolamento, a busca da verdade e o sucesso na vida com esforço próprio. Demonstra também independência, equilíbrio, a concentração, o estudo, a solidão, o amadurecimento e a melancolia;
- c) Monte de Apolo – o Sol rege as energias vitais e o campo afetivo no homem e na mulher; demonstra profundo amor pela beleza, arte e criatividade. Também representa a atração pelos prazeres mundanos, a glória e a riqueza;

- d) Monte de Mercúrio – associado à atividade intelectual, comércio e viagens, governa a comunicação, a diplomacia, a advocacia e a medicina.
- e) Monte de Marte – representa os estímulos mentais agressivos, a impulsividade, a ousadia e o destemor; os montes de marte são dois e anunciam os fortes desejos de sobrevivência. O Monte de Marte Superior, localizado logo abaixo do Monte de Mercúrio, reflete as qualidades mais passivas do planeta, simbolizando a determinação, a resistência e a tenacidade; o Monte de Marte Inferior, localizado sob o Monte de Júpiter, representa as qualidades mais ativas e expansivas marcianas, como a coragem e a auto-afirmação;
- f) Monte da Lua – é a fonte dos aspectos passivos, receptivos e emocionais da personalidade. Relaciona-se com a emoção, a intuição e a instabilidade emocional; é a sede dos instintos e imaginação subconscientes;
- g) Monte de Vênus – a sua influência abrange os campos da arte, beleza, amor, sensualidade e sexualidade, tornando a pessoa atraente, afetuosa e sociável; é indicador da natureza estética e amor potencial. A manifestação de fortes desejos sexuais são características de um Monte de Vênus vigoroso, firme, macio ao tato, de cor rosa e contornado por uma leve curva desenhada pela Linha da Vida.

Os dedos seguem as qualidades dos planetas respectivos, sendo mais evidentes e intensas de acordo com o desenvolvimento e destaque do dedo em relação aos demais dedos da mão.

## As linhas

Servindo como um mapa natural do curso da vida gravado na palma da mão as linhas, se bem interpretadas, fornecem oportunidades para ajustes de direção, caso surjam obstáculos, segundo a vontade de cada pessoa. As linhas registram tanto o passado e o presente, como assinalam acontecimentos futuros. As principais linhas da mão estão abaixo relacionadas (Figura 3):

- a) Linha da Vida – é a principal linha da mão, representando o mais fiel termômetro da constituição física e nível da força vital. Registra períodos de doenças, acidentes e outros acontecimentos importantes na vida do ser humano. Quando a Linha da Vida apresenta o mesmo comprimento em ambas as mãos, o seu final sugere a idade provável da morte. Entretanto, se os comprimentos são diferentes, a Linha pertencente à mão ativa será, provavelmente, a mais correta.
- b) Linha Interior da Vida – protege a Linha da Vida, trazendo energia, aumentando a vitalidade e apoiando em casos de acidentes ou problemas de saúde.
- c) Linha do Coração – é o barômetro emocional do ser, revelando o grau de sensibilidade, as emoções e a capacidade de amor e afeto. Também oferece informações sobre a saúde do coração, a força e o tipo de desejo sexual. A linha do coração ideal é suave, de boa cor e isenta de linhas e cortes; caso termine entre os dedos de Júpiter e de Saturno, assegura equilíbrio entre a mente e as emoções.
- d) Linha da Cabeça – revela a inteligência, a capacidade mental e a disposição psicológica. Também registra períodos de dificuldades emocionais, doenças mentais e qualquer acidente ou cirurgia que possam afetar a cabeça.

Uma boa Linha da Cabeça é longa, nítida e se desloca suavemente para o Monte da Lua.

- e) Linha Simiana – é resultado da superposição das linhas da Cabeça e do Coração. Os possuidores dessa linha são tenazes nas suas intenções, possuem grande capacidade de realização e podem ser violentos e imprevisíveis.
- f) Cinturão de Vênus – indica altruísmo, compaixão e capacidade para respostas sexuais. É comum encontrar o Cinturão de Vênus na mão de homossexuais.
- g) Linhas do Casamento – Localizam-se na borda da mão, logo abaixo do Dedo de Mercúrio. A quantidade de linhas pode indicar o número de relacionamentos amorosos e nível de profundidade da relação.
- h) Linhas de Samaritano – São pequenos riscos verticais no Monte de Mercúrio, revelando um caráter bondoso, amável e prestativo.
- i) Linha de Apolo – indica potencial de grande realização na vida. Significa êxito profissional, ganhos materiais, honra e sucesso nos mais diversos campos profissionais.
- j) Linha da Saúde – indica o estado de equilíbrio do organismo físico, sobretudo as debilidades de ordem emocional. O ideal é não ter essa linha.
- k) Linha do Destino – registra o nível de sucesso pessoal e de auto-realização. Mostra as conquistas nos mais profundos objetivos e metas na vida, como também os obstáculos que a eles se opõem.

*Figura 3 – Linhas principais na mão esquerda feminina, relações públicas, com 33 anos de idade.*



*Fonte: acervo do autor, 2023.*

Além dos montes e linhas, na palma da mão são encontrados símbolos e sinais particulares anunciando particularidades psíquicas, emocionais, aptidões, comportamento sexual e acontecimentos futuros de natureza diversa. Os sinais estão impressos na forma de círculos, quadrados, triângulos, estrelas, cruzes, grelhas, barras e pontos, entre outros.

## **Considerações finais**

As chamadas ciências ocultas têm sua origem há alguns milhares de anos, no seio das antigas civilizações, surgindo quase que simultaneamente no norte da África, na Europa, China e nas sociedades andinas e centro-americanas.

A Quiromancia, conteúdo deste artigo remonta à Tábua das Esmeraldas, também denominada Livro de Hermes, lavrado no Antigo Egito e descoberto por Aristóteles para, em seguida, ser disseminada no continente europeu.

Na Cabala, sistema filosófico-religioso judaico medieval, a Árvore da Vida contém o mapa do Universo oculto, que compreende os quatro mundos: o mundo material de *Assiah*, o mundo astral de *Yetzirah*, o mundo mental de *Binah* e o mundo espiritual de *Atziluth*.

Assim como o Homem representa o Universo em miniatura, segundo o preceito “tudo que está em cima é como está em baixo”, a mão retrata o homem e sua caminhada ao encontro do destino, de acordo com a passagem da Bíblia que diz “Deus selou a mão do Homem para que todos possam conhecer a sua obra”.

## Referências

ALTMAN, Nathaniel. *Manual Practico de Quiromancia*. Madrid: Editorial EDAF, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Quirología Sexual*. Madrid: Ediciones Internacionales Futuro SA, 1986b.

CHEIRO. *Cheiro's*. Language of the hands. New York & Chicago: Copyright Byrand, McNally Co. 1900,

DALE, J. B. *Indian Palmistry*. London: Theosophical Publishing Society, 1896.

D' Arpentigny, Stanislas. *La science de la main ou art de reconnaître les tendances de l'intelligence d'après les formes de la main*. Paris: E. Dentu Librairie et Editeur, 1865.

DEBARROLLES, Adrian. *Os Mistérios da Mão*. Portugal: Publicações Europa-América, 1987.

JANEIRO, J. Iglesias. *La Cabala de Predicción*. Buenos Aires: KIER, 1984.

MANGOLDT, Ursula Von. *Schicksal In der Hand*. München: Sherz Verlag Bern, 1974.

SEABRA, Francisco; MASUDA, Hiroshi. *Curso Básico de Astrologia para Pesquisadores*. Brasília: UnB, 2004.

SEABRA, Giovanni. *A Geografia da Mão: caminhos e direções para o autoconhecimento*. In SEABRA, Giovanni (Org.). *Terra: objetivos do desenvolvimento sustentável no mundo pandêmico*. (727-737). Ituiutaba: Barlavento, 2023.

\_\_\_\_\_. *Quiromancia: o passo para o autoconhecimento*. Módulos I e II. Recife, 1991.

REID, Lori. *A saúde em suas mãos: uma visão abrangente da própria saúde através do estudo das mãos*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1995.

THEBES, Madame A. de. *L'Énigme de la Main*. Paris: Felix Juven Editeur, 1930.

# QUIMBANDA BRASILEIRA: A GARGALHADA QUE ECOIA NA NOITE ESCURA

*Colignon Junio Freitas*  
*Alisson José de Lima*  
*Anderson Pereira Portuguez*

## Introdução

O presente trabalho traz as principais conclusões de uma pesquisa realizada desde outubro de 2021 intitulada “Representações espaciais e sociais da fé e da religiosidade popular na Mesorregião Geográfica Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba, MG”. O projeto foi registrado na Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da Universidade Federal de Uberlândia nos termos do processo DIRPE/PSFE N° 0141/2019. Refere-se à Quimbanda, religião que vem crescendo no Brasil (e também no Triângulo Mineiro) e que despertou nosso interesse pelo fato de ser pouco estudada e pouco conhecida pela população em geral.

Para a realização deste estudo, realizamos revisão de literatura, análise documental, assistimos a *lives* abertas e restritas (pagas) na internet e realizamos uma breve, porém relevante catalogação de perfis de redes sociais relacionadas ao tema. Também entrevistamos praticantes da religião, sacerdotes e frequentadores.

A Quimbanda é uma religião necromântica brasileira, nascida a partir da fusão de saberes ancestrais de povos indígenas, africanos e europeus, sobretudo da bruxaria ibérica medieval (COPINI, 2019). Nasceu no Brasil e tem como pilar o trabalho de espíritos conhecidos como Exus e Pombagiras, que incorporam para a realização de rituais diversos entre os adeptos: cura, proteção, devolução de demandas, abertura ou trancamento de caminhos, prosperidade, ataque a inimigos, desobsessão, desvampirização, condução de desencarnados e outras formas diversas de feitiçaria.

Nasceu na periferia social das cidades grandes, sobretudo no Rio de Janeiro, onde a tradicional “macumba carioca” (cabula, babaçuê, candomblé, catimbau, catimbaua, catimbó, pajelança, mandinga, trangomango, bozó, canjerê e outras designações) era praticada. Esses cultos eram comuns na virada do século XIX para o século XX. Muitos deles já não existem mais, pois deram espaço à formatação da Umbanda, do Candomblé e da atual Quimbanda Brasileira (COPINI, 2019 e PEREIRA, 2014).

No continente africano, o Kimbanda (grafado com a letra K) era a designação da função dos feiticeiros/curandeiros das tribos bantu. Porém, no Brasil, ganhou contornos próprios e formatou-se como uma religião do Brasil, motivo pelo qual é chamada de Quimbanda (com Q) brasileira. Agregou, como vimos, elementos das culturas indígenas e ibéricas à africana em seu sistema de crenças. É, portanto bem diferente das práticas existentes na África, embora mantenha em seu *corpus*, muitos elementos da feitiçaria tribal bantu.

*Figura 1: Kimbanda africano.*



*Fonte: <https://lucenaforotti.medium.com/...de-encantar-curar-c81d9dbb866a> .*

A Quimbanda brasileira possui diversas vertentes. Cada uma delas possui características próprias, embora todas elas possuam em comum o trabalho desenvolvido pelos Exus e Pombagiras, ou “poderosos mortos” como também são designados tais espíritos em alguns segmentos. Também podem ser chamados de “poderosos mestres” ou “mestres/mestras Exus e Pombagiras”. As principais linhagens da Quimbanda brasileira são as seguintes: Quimbanda Xambá, Mussurubim, Malê, Congo, Angola, Congo-Angola, Nagô, Congo-Luciferiana, Luciferiana e outras.

A ritualística própria de cada linhagem foi desenvolvida nas casas mais antigas e atribuída à legitimação às casas descendentes em função dos ritos característicos de cada família de iniciadores. Como dito, há semelhanças e diferenças entre as linhagens e os

adeptos aprendem com seus iniciadores os principais processos e procedimentos pertinentes a cada linhagem familiar.

É uma religião ocultista, se entendermos este conceito como expressão do hermetismo característico dos grupos quimbandeiros. É ainda uma religião iniciática, pois a iniciação é a forma de ingresso nas egrégoras familiares, onde o neófito é apresentado ao poder do seu mestre/mestra Exu/Pombagira. Tais ritos podem se dar ao longo de vários anos, na medida em que o adepto é apresentado aos diferentes Reinos dos poderosos mortos, ou pode se dar de forma mais abreviada no tempo, em iniciações mais concisas.

Porém, é fato que após a aceitação de uma pessoa em uma família e sua iniciação formal, o novo adepto passará anos estudando os mistérios dos espíritos do plano astral denso, se aperfeiçoará com a aquisição de saberes e fazeres com quimbandeiros mais antigos e, ainda, estabelecerá um laço robusto de trabalho com o Mestre Exu ou Mestra Pombagira com o/a qual fez suas pactuações.

A Quimbanda não pode ser confundida com outras religiões brasileiras, como: Umbanda, Candomblé, Omolocô, Pajelança, Jurema Sagrada, Terecô, Batuque, Tambor de Mina e outras. Portuguesez (2022) afirmou que cada segmento das chamadas religiões de matriz afro-brasileira possui ritualística e dogmas próprios. Porém, é comum existir o que o autor chamou de *plurireligiosidade*, que ocorre quando uma pessoa ou grupo pratica ritos de diferentes vertentes religiosas em espaços preparados para este fim. Geralmente cada segmento religioso é praticado em dias diferentes, pois envolvem rituais distintos e, ocasionalmente, incompatíveis.

Em dias de função de Candomblé, por exemplo, não se trabalha com entidades de Umbanda, ou Quimbanda. Uma mesma casa pode abrigar todas essas diferentes práticas religiosas, desde que a identidade de cada uma seja preservada. Ocasionalmente, estabelecem até espaços diferentes para cada culto que realizam.

## **Os princípios e valores da Quimbanda brasileira**

De acordo com a pesquisas que realizamos, não foi possível determinar um conjunto de referências claras que caracterizam os valores universais da Quimbanda brasileira. Por um lado, as tradições dos povos banto se encontram bem menos difundidas na atualidade, o que faz com que os valores afrocentrados sofram processos claros de “brasileiramento branqueador”. Por outro lado, há uma clara expansão de templos e correntes que se pautam em princípios modernos, urbanos e claramente capitalistas, que se valem das redes sociais para ampliação do alcance de seus processos de comunicação social. Tudo isso faz com que os valores da Quimbanda sejam diversos, complexos e que variem significativamente de um templo para outro.

Entretanto, foi possível, em nossas pesquisas de campo, identificar alguns desses valores mais importantes, comuns a boa parte das comunidades quimbandeiras.

A Quimbanda é uma religião brasileira e não se rende às tradições que a criaram (culturas indígena, africana e europeia) como dogmas inquestionáveis. Em tese, ela abriga em sua ritualísticas práticas resignificadas de suas matrizes, respeita a ancestralidade que a formou, mas apregoa o avanço livre, o

desenvolvimento humano, a liberdade dos espíritos e coerência dos atos.

A ancestralidade importa para a Quimbanda, mas não pode ser tomada como uma amarra (empecilho) que limite a liberdade e o desenvolvimento espiritual dos quimbandeiros e dos espíritos que nela atua.

A Quimbanda é uma religião de resistência. Os quimbandeiros afirmam que se contrapõem ao falso moralismo imposto pelos segmentos religiosos que se firmaram no Brasil durante o processo colonial (cristianismo católico e protestante) e que atualmente se mostram como religiões majoritárias. A forma como o cristianismo e outras matrizes religiosas monoteístas construíram coletivamente a noção de quem vem a ser “Deus”, messias e santos, constituem ideias controladoras das mentes humanas e se presta ao tolhimento da liberdade, ao controle de corpos e mentes e ao ordenamento social, criando ovelhas dóceis, controladas pela régua moral eurocentradas dos dominadores.

Deus, em si, assim como deusas, semideuses, messias, santos, orixás etc., não são combatidos pela Quimbanda. O que a Quimbanda contesta são as construções institucionais (Estados confessionais ou falsamente laicos e organizações religiosas) que são erguidas em nome deles para atrasar o progresso, tolher a liberdade e amputar o pensamento. Combate a escravização coletiva que se faz em nome de uma imagem construída de Deus (consciente coletivo), mas não contra Deus em si (energia primordial criadora).

A Quimbanda, por ser antissísmica<sup>66</sup>, é contrária aos movimentos que impõem a ordem e a dominação social do cristianismo, do patriarcalismo, machismo, racismo, homofobia, misoginia, xenofobia e outros. A exclusão social, a pobreza, a escravidão, o silenciamento das opiniões e outras formas de opressão, criaram hordas de espíritos revoltados, que desencarnaram e que passaram a habitar os territórios crostais. São esses espíritos questionadores da ordem que foram agrupados pelos comandos das sombras para formar os 7 Reinos de Exus e Pombagiras. Não estamos falando de ódio, mas sim de oposição ao sistema dominante.

Sim... há posicionamentos políticos no plano espiritual. Quimbandeiros e espíritos da Quimbanda trabalham para desestabilizar o poder estabelecido pelos poderosos, que sempre humilharam, escravizaram, exploraram e condicionaram a liberdade de outras pessoas em nome de um discurso de ordem social.

---

<sup>66</sup> As principais correntes de Quimbanda (famílias) se declaram antissistêmica. Isso significa dizer que não se rendem a dogmas religiosos hegemônicos, tampouco aos valores sociais decorrentes do passado colonial opressor, que condenou (e ainda condena) milhares de seres humanos à uma vida de misérias no Brasil. Porém, a Quimbanda se mostra incoerente em suas críticas sistêmicas quando não assume uma posição combativa em relação ao capitalismo, que é a grande força opressora da atualidade e responsável pelas maiores misérias humanas do tempo presente. Ao contrário, muitos quimbandeiros se mostram bastante vorazes em seus interesses comerciais.

Figura 2: Sistema opressor da fé da liberdade no Rio de Janeiro em 1941.



Fonte: <https://g1.globo.com/pop-arte/blog/yvonne-maggie/post/2019/06/14/perseguaao-as-religioes-afro-brasileiras-ontem-e-hoje.ghtml>

A Quimbanda, pela sua natureza política e doutrinária de “oposição” ao sistema, é uma religião que escolhe seus adeptos e não são todas as pessoas que são bem-vindas nas casas de Exus e Pombagiras. Não deseja arrebatat ovelhas, como fazem muitas religiões. Seu crescimento se dá pelo chamado espiritual que os novos adeptos recebem de seus mentores e líderes. Porém, é fato que as redes sociais têm se tornado uma importante ferramenta de divulgação da Quimbanda e que o número de adeptos tem crescido graças ao grande alcance dos perfis de sacerdotes e sacerdotisas em plataformas como *Instagram*, *Twitter* e *Tiktok*.

A Quimbanda é uma religião de segredos, ou seja, não expõe seus trabalhos e seus trabalhadores, nem mesmo em redes sociais, a não ser que sejam pessoas que escolheram a combatividade pública em nome da religião e que aceitem arcar com as consequências de tal decisão. Caso a exposição não seja a opção do quimbandeiro, ele pode trabalhar silenciosamente (ou camufladamente) em seu favor, em favor das pessoas que ama, de clientes e dos interesses da religião em si.

A Quimbanda não se sustenta nas imperfeições humanas, mas também não as condena. Aprecia pessoas sérias e de valores sólidos. Portanto o fanatismo, o ódio desmedido, a vingança fútil, o rancor dos mimados, a infantilidade e os vícios não são bem vistos entre os quimbandeiros. Porém, não se pode negar que tais posturas se fazem presentes entre alguns religiosos. De fato, há pessoas que procuram a Quimbanda para extravasar suas trevas injustificadas e, contraditoriamente, se tornam alvos de críticas por uns e adoração por outros.

Em uma casa de Quimbanda, todos devem aprender a trabalhar em favor de si, do outro, da casa e das pessoas e instituições tuteladas pelos Exus e Pombagiras que governam a egrégora local. Um trabalha pela prosperidade do outro. Um

trabalha pela defesa do outro. Se um membro erra, todos o corrigem. Se um membro é atacado, todos contra-atacam em sua defesa.

Exus e Pombagiras não são obrigados a atender a assistência. Quimbanda não tem gira. Só o fato de estar na presença dos espíritos enquanto trabalham já é, em si, grande privilégio e se um Exu ou Pombagira desejar atender, essa é uma concessão que eles fazem para quem acham que merecem ou precisam. Entretanto, só de estar testemunhando um trabalho, alguma ajuda sempre é dada.

Na Quimbanda, Exus e Pombagiras utilizam roupas ritualísticas, caldeirões e alguidares flamejantes, velas, facas, punhais, navalhas, tridentes, frutas, cascas, raízes, folhas, sementes, pós mágicos, ossos, búzios, conchas, pratos apimentados, sangue animal, vísceras, peles, carcaças secas, penas, pães, charutos, terras diversas, cachimbos, cigarros, toda sorte de bebidas alcoólicas, chifres e uma série de *links* (ou cúrios) que permitem o trabalho mágico desses espíritos.

Quimbandeiros frequentam cemitérios, hospitais, velórios, cruzeiros, encruzilhadas, praias, matas, rios, cabarés, zonas boêmias e outros pontos de força sem medo, com respeito e entendem que esses locais são sagrados. Sempre pagam para entrar, se dali levarem elementos mágicos.

A Quimbanda tem hierarquia própria. Não segue dogmas hierárquicos de outras religiões. A voz dos Exus e Pombagiras que lideram a egrégora local são leis que todos obedecem.

A Quimbanda tem seus oráculos próprios. Somente os iniciados que tiveram oráculos e facas consagradas podem manusear tais instrumentos.

## **Exus e Pombagiras**

Exu é um orixá africano, ou seja, é a deificação de um arquétipo coletivo que se manifesta na forma de um homem robusto, forte, impetuoso, viril, dominante e belo. Exu é o senhor de todos os caminhos, das encruzilhadas e fronteiras territoriais. É dono de todos os limiares entre os mundos astrais e físico. Rege a comunicação, as muitas formas de linguagem, os instintos do corpo, a fertilidade masculina e a capacidade de iniciativa dos seres humanos (impulsos).

Exu é dotado de poderes espirituais de grande relevância para a manutenção da ordem e da desordem cósmica. É a ele que são rendidas as primeiras homenagens em todos os ritos de quase todas as religiões de origem africana. Sua origem cultural encontra-se na costa oeste da África, em países como Benin e Nigéria, mas arquétipos semelhantes foram identificados por Copini (2019) em outros locais da África (Elegbara, dos Fons, Pambu Njila, dos Kibundus e Aluvaiá, Mavile e outros, das culturas Congo-Angola) e até mesmo entre os povos indígenas do Brasil (Kurupi, dos Guaranis, Anhangá e Ticê dos índios Guandirô e até mesmo Piarucu, um deus maligno que habita as águas profundas dos rios, entre outros). Daí, talvez, sua grande popularidade em nosso país.

Por ser um homem viril, que porta um bastão fálico em suas mãos e por ser representado por um avantajado falo ereto, causou grande incômodo aos missionários cristãos que adentraram o império Iorubá, sobretudo a partir do século XVI. Foi rapidamente associado à figura do diabo cristão, pois além das características mencionadas, Exu possui um temperamento

controverso, brincalhão, vingativo, amoral e fortemente ligado aos prazeres do corpo (VERGER, 1981).

*Figura 3: Orixá Exu.*



*Fonte: Verger (1981, p. 84).*

No Brasil do final do século XIX, seu nome foi utilizado para designar os espíritos das sombras, que habitam as zonas crostais do plano espiritual. Para Coppini (2019), tais espíritos adotaram seu nome como um título, em parte por compartilharem características semelhantes ao grande Deus Iorubá, mas também como uma homenagem ao grande senhor de todos os caminhos. Porém, os Exus que encontramos na Quimbanda não são deuses. São espíritos que reencarnaram no Brasil e, ao desencarnarem, ingressaram nas egrégoras da Quimbanda para trabalharem em parceria com seus médiuns.

O nome Exu, portanto, é um título conquistado pelos espíritos que foram aceitos nas egrégoras espirituais da Quimbanda brasileira. Não é qualquer desencarnado que pode tomar este título para si. Precisam passar por uma série de estágios evolutivos e de preparação para serem convidados a compor as falanges de trabalhadores das sombras.

Os Exus são espíritos que tiveram uma vida como homens na terra, mantêm sua forma perispiritual masculina, ao passo que as Pombagiras são espíritos que viveram como mulheres e que no plano espiritual, mantiveram as formas femininas em seus perispiritos.

Exus e Pombagiras podem ou não ter funções semelhantes, a depender do trabalho realizado por cada espírito no corpo egrégorico ao qual pertencem. Trabalham em parceria e desempenham funções de grande relevância na manutenção energética das casas de Quimbanda. Segundo Copini (2019) e Barbieri (2020), há duas formas de um neófito ligar-se a um determinado Exu ou Pombagira:

- Pela ancestralidade material: ocorre quando há vínculos sanguíneos de vidas passadas entre os espíritos e seus neófitos. Ocorre aí uma ligação ancestral direta, com a manifestação de um antepassado do médium.
- Por afinidade energética: ocorre quando a ligação com o Exu ou Pombagira se dá por uma questão puramente energética, sem que nenhuma relação de parentesco jamais tenha ocorrido entre o neófito e o mestre.

O trabalho na zona densa demonstra a territorialidade astral dessas entidades. Isso não quer dizer que eles e elas não possuem consciência do que é e do que não é adequado à evolução espiritual. Ao contrário, são profundos conhecedores da psiquê humana e são ótimos conselheiros, ainda que demonstrem sua amoralidade diante dos dilemas existenciais dos encarnados. A questão é que Exus e Pombagiras da Quimbanda questionam a tradição ocidental de bem e mal, certo e errado, luz e trevas, entre outras polaridades binárias, pois entendem que entre um extremo e outro, existe um amplo leque de possibilidades, oportunidades e limitações.

Rompem com as amarras das réguas morais eurocentradas e atuam a partir de concepções, cosmovisões e cosmovivências que frequentemente conflitam com a ordem estabelecida pelas religiões dominantes no Brasil. Neste sentido, os Exus e Pombagiras causam a desordem astral que arrebatou os adeptos da Quimbanda da “escravização das consciências” doutrinadas pelo pensamento religioso imposto pelos europeus no período colonial. Com isso, abrem os horizontes perceptivos dos fiéis, mostrando que existe uma multiplicidade de territorialidades espirituais para além do céu e do inferno dos cristãos, ou até

mesmo para além da visão também eurocentradas de evolução linear dos espíritos apregoada pelo Espiritismo e pela Umbanda.

Como habitam o plano denso, muito próximo do mundo dos vivos, os Exus e Pombagiras são conhecedores de tudo que permeia a vida dos encarnados, agindo de forma direta sobre o cotidiano e o destino de seus devotos. Muitos são ancestrais de seus médiuns e outros tantos deles se aproximam dos quimbandeiros por afinidade energética.

Exus e Pombagiras são espíritos comprometidos com o trabalho, com as egrégoras que os receberam e adotam uma roupagem de tralho que os mantêm no anonimato individual. Identificam-se como marinheiros, pescadores, garimpeiros, cangaceiros, mercenários, malandros, cabrochas de cabarés, coristas, prostitutas, ciganos/ciganas, bruxos/bruxas, pajés, curandeiros, capitães-do-mato, erveiros/raizeiros, mateiros, mendigos, andarilhos, feiticeiros, coveiros, e uma série de outras “formas mentais” que representam o grande universo de excluídos da sociedade politicamente correta e religiosamente “bem encaminhada”.

Tais roupagens são escandalosas aos olhos da maior parte da sociedade brasileira. Mas isso tem uma razão de ser: Exu e Pombagiras são espíritos livres, contestadores da ordem posta e rompem os véus da hipocrisia humana mostrando que os ditos marginais da sociedade são seres humanos valiosos, capazes de grandes feitos e dotados de conhecimento ancestral.

Portanto, para entender os Reinos das sombras e os espíritos que lá habitam, é necessário abrir mão de preconceitos e noções pré-estabelecidas de verdade, ética, moral e estética. Isso não quer dizer que Exus e Pombagiras não sigam regras ou que não possuam noções de moralidade, ao contrário, possuem, mas

não se rendem ao que é considerado padrão aceitável pela maioria cristã. Daí o fato de serem considerados por muitos, como espíritos amorais. Não se trata de imoralidade, mas sim de uma outra concepção de moral, construída a partir de uma outra visão espiritual, baseada nas experiências vivenciadas pelos excluídos da sociedade, que hoje habitam as zonas densas do mundo astral.

### **A relação dos mentores (espíritos) com os seus médiuns nas casas de Quimbanda**

Para fecharmos esta parte introdutória, convém esclarecer que os Exus e Pombagiras cumprem o papel de mestres que conduzem os adeptos da Quimbanda em sua jornada na terra.

O vocábulo “tutela”, de onde derivam as palavras *tutor*, *tutelado* e outras, pode ser entendido desde um prisma mais romântico, que significa dar amparo, proteção, guarda, auxílio e outros. Nesta acepção mais poética, o Exu ou Pombagira que atuam como tutores seriam espíritos que cuidariam de seus médiuns com zelo e eficiência, proporcionando as condições para que seus tutelados possam viver dignamente e servirem adequadamente às casas de Quimbanda. Porém, a tutela pode juridicamente ser entendida como a faculdade legal atribuída a uma pessoa para tomar decisões, administrar e dirigir os bens de um a pessoa incapacitada, ou menor de idade. O tutor, neste sentido, toma as decisões no lugar do tutelado, conduzindo-o, supostamente em nome de seu próprio bem-estar.

E foi justamente pelo caráter potencialmente perigoso e controverso do vocábulo “tutela”, que optamos por não utilizar neste estudo a palavra “tutor” para designar Exus e Pombagiras e “tutelados” para designar os médiuns. Ora, se a Quimbanda tem

a liberdade com um de seus valores basilares, parece-nos contraditório utilizar um termo que pode ser lido como sinônimo de controle, ainda que não seja essa a intencionalidade da religião. Utilizaremos, como já visto, um termo mais conhecido nos meios religiosos e nas análises mítico-religiosas: “mestres” e “mestras”.

Ao estudar a mitologia comparada, Campbel (2018), mitólogo mais importante do século XX, nos apresenta o conceito de “monomito”, dentro do qual insere ampla discussão sobre a função energética e arquetípica dos mestres e mestras. Para este autor, a ampla análise dos discursos mitológicos colhidos por ele em todo o mundo mostra que os mestres/mestras e oraculistas sempre foram vistos como pessoas de grande poder e extraordinário conhecimento, preparadas para orientar homens e mulheres em suas jornadas heroicas do viver.

Entretanto, os mestres/mestras não são representados por Campbel (2018) como pessoas infalíveis, sobrenaturais, inumanas. Ao contrário, tornam-se mestres justamente por assumirem sua humanidade e por usarem sua sabedoria para orientar pessoas (a relação mestre-aprendiz, ou mestre-médium). Os mestres e mestras envolvem-se visceralmente nas jornadas de seus pupilos, protegendo-os, orientando-os, promovendo-os, consolando-os, apoiando-os e, se necessário, punindo-os por suas falhas.

Nem sempre essa relação é harmônica, podendo eventualmente ocorrer desavenças e entendimentos divergentes entre o mestre e o aprendiz (de quimbanda). Campbel nos mostra ainda que em algum momento a vida se encarrega de promover uma cisão, uma quebra na relação do tutor com seu tutelado. Em outras palavras, muito frequentemente o destino se incumbem de separar o mestre do aprendiz, provocando o amadurecimento de ambos.

Outra possibilidade apontada por Campbel (2018) para a relação mestre-aprendiz é a transcendência, ou seja, na medida em que o aprendiz se torna autoconfiante, ele resignifica a figura do mestre, reposicionando-o em sua vida. Este estágio de iluminação torna o aprendiz capaz de agir como mestre de outras pessoas, reproduzindo em si, a figura valorosa de seu mentor/mentora.

Na Quimbanda brasileira, Exus e Pombagiras são frequentemente chamados de mestres, mentores, pais, mães, e outras designações que indicam seu papel de condutores, conselheiros, orientadores etc. Aqui nos colocamos, então, diante de um leque de temas polêmicos, relacionados aos limites desta condução:

De um lado temos o espírito desencarnado que assume o papel de mestre, de pai, de mãe e, segundo alguns, de condutores do encarnado. De outro lado, temos o encarnado que precisa aprender a fazer bom uso de seu livre-arbítrio. Tais forças são harmônicas, ou ocasionalmente podem se conflitar?

Levamos para sacerdotes e adeptos o seguinte questionamento: “os adeptos da Quimbanda têm consciência da diferença entre serem orientados e serem conduzidos? ”. De acordo com o posicionamento dos participantes desta pesquisa, somos orientados quando recebemos um conselho de uma pessoa com mais experiência que nos indica possibilidades de boas escolhas. Somos conduzidos quando entregamos nossas decisões nas mãos de espíritos que nos dirigem, como se fôssemos um equipamento, um automóvel dócil e obediente.

Diante deste posicionamento, também questionamos: “até que ponto os quimbandeiros sabem impor limites à atuação dos

mestres em suas vidas, para preservarem seu livre-arbítrio e sua liberdade? ”.

Também perguntamos: “até que ponto a decisão de permitir-se conduzir com fé acrítica representa uma certa covardia do encarnado diante da vida? ”.

De acordo com os participantes desta pesquisa, é, de fato, bem mais fácil deixar as decisões nas mãos de desencarnados, ao invés de assumir as consequências das decisões que se deve tomar ao longo da existência terrena. Porém, segundo eles a Quimbanda apregoa a liberdade dos espíritos por meio do rompimento das amarras que aprisionam e escravizam as consciências. Os quimbandeiros, então, precisam aprender muito rapidamente como separar as individualidades e as vontades dos mestres das individualidades e vontades dos médiuns, para que ambos sejam livres.

Entendemos que tais questionamentos são necessários para provocar a reflexão crítica e sincera dos novos adeptos da Quimbanda brasileira. Não há respostas certas ou erradas, pois estamos diante de temas complexos, que demandam a capacidade reflexiva e deliberativa de cada adepto. O que desejamos com essas perguntas é apenas lembrar que ao questionar o papel controlador das religiões majoritárias, a Quimbanda precisa oferecer uma opção contrária ao controle, com base teológica clara e coerente.

Fazer o discurso da rebeldia combativa contra o controle social exercido pelo Estado e pelas instituições religiosas que se baseiam em balizas morais estabelecidas pela visão ocidental de Deus e de espiritualidade é um direito de qualquer pessoa em um país laico como o Brasil. Porém, o discurso da “liberdade” corre o risco de tornar-se vazio, se no final das contas, os encarnados

se tornarem cavalinhos dóceis, obedientes cegos das vontades e decisões de seus Exus e Pombagiras.

É preciso, então, na perspectiva dos nossos entrevistados e entrevistadas, assumir para si o controle da própria vida e jamais terceirizá-lo à espiritualidade, seja ela qual for. O desejável é que Exus e Pombagiras sejam grandes amigos, conselheiros, orientadores ou até mesmo referências para seus filhos e filhas. Precisam ser positivos em suas vidas, lhes proporcionando uma relação afetiva sadia com eles e elas.

Entendemos então, que de acordo com os nossos depoentes, em nome da “liberdade” apregoada pela Quimbanda, não é desejável que Exus e Pombagiras sejam alçados ao patamar de senhores do destino de seus filhos e filhas, de condutores inquestionáveis da trajetória dos médiuns, como se estes fossem meros cães adestrados mantidos pela coleira por seus poderosos donos.

## **Maioral**

Na perspectiva da Psicologia Analítica, que teve Carl Gustav Jung como precursor, podemos dizer que a figura do “Maioral” seria a personificação, ou antropomorfização de um arquétipo coletivo que representa a grande força motora e suprema que impera sobre as energias de todos os 7 Reinos dos Exus e Pombagiras. De acordo com Copini (2019), cada Reino possui reis e rainhas e, portanto, o Maioral seria o grande e supremo imperador do mundo das sombras.

Tudo que aprendemos sobre os deuses e antideuses, sobretudo no mundo ocidental, onde o monoteísmo é prevalente,

nos foi dito sobre eles por alguém. Nós, humanos encarnados, não alcançamos palpavelmente a divindade, o que nos leva a crer no que nos dizem sobre elas. Sentimos no corpo e nas emoções os impulsos provocados pela experiência de crer naquilo que nos descreveram e naquilo que entendemos do que nos disseram. Deus, deuses, seres supremos de modo geral, da forma como os imaginamos e sentimos, são construções mentais produzidas ao longo do tempo, a partir de determinadas matrizes culturais e sob a influência das relações de poder imperantes em determinados recortes geográficos.

Não existe uma única concepção de Maioral, pois cada linhagem da Quimbanda o descreve de uma forma bem específica. Em comum, todas elas o tem como o ser supremo do império formado pelos 7 Reinos de Exus e Pombagiras, mas sua natureza espiritual é bastante discutível.

Enquanto para a quimbanda Congo-Angola o Maioral seria a energia etérea representado pela união energética dos três Exus e Pombagiras que lideram uma determinada egrégora/casa, para a Quimbanda Luciferiana tal concepção seria absolutamente improcedente. De acordo com as fontes documentais do Grupo de Estudos Corrente 49,

(...) muitos deuses e deusas do passado acabaram tendo suas energias recicladas e fundidas em um novo ciclo temporal como uma forma de adaptar e continuar seus poderes sobre outras alcunhas e de diferentes maneiras. (...). Por este motivo, podemos encontrar aquilo que corresponde com a essência de Maioral representadas em outras mitologias, contos, culturas e crenças. Apesar de Maioral ter muitas características, elementos e poderes, a que mais se sobressai é a de possuir uma essência

Luciferiana/Libertadora, correlacionada cabalisticamente a outros deuses/titãs portadores do fogo do conhecimento oculto e da sabedoria.

Em algumas casas de Quimbanda a figura do Maioral é representada pelo Orixá Exu. Geralmente são casas de Candomblé ou Umbanda que em determinado momento realizam trabalhos de Quimbanda, sem, entretanto, seguir uma linhagem específica de Quimbanda tradicional.

Também convém esclarecer que em algumas casas ocorrem a incorporação de Exus que tomam para si o nome de Maioral. Neste caso o Exu que lidera a egrégora local está apenas se posicionando como a voz suprema daquela casa, mas não se trata da manifestação mediúmica de sua Majestade Maioral, pois como vimos, esta divindade é uma construção mítica supraegregórica.

Exus e Pombagiras se organizaram no plano espiritual e hordas de trabalhadores que se aproximam por afinidade energética e que vibram em pontos de força específicos no plano material: cemitérios, encruzilhadas, praias, matas etc. Cada horda forma uma egrégora que, juntas, constituem a unidade dos 7 Reinos de Exus e Pombagiras. Ao que tudo indica, a consciência de pertencimento a um determinado Reino dá identidade e força aos trabalhadores Exus e Pombagiras. E mais: o entendimento de que o Reino ao qual pertence se insere em uma realidade espiritual maior, traz para o espírito a certeza de que seu trabalho se encaixa em um todo egregórico complexo, amplo, diverso e poderoso.

Toda egrégora produz uma forma-pensamento que lhe dá identidade e potência, pois funciona como uma extraordinária usina de energia. A força poderosa nascida da consciência

coletiva da egrégora formada pelos 7 Reinos originaria, então a forma-pensamento aqui chamada de Sua Majestade o Maioral.

“Ele”, porém, pode ser personificado por meio de imagens antropomórficas (com características humanas e sobre-humanas), como a de Baphomet, por exemplo. Pode ainda ser representado pela imagem de deuses antigos, anjos decaídos e outras formas de representação.

## **Os 7 Reinos de Exus e Pombagiras**

De acordo com as fontes consultadas, os 7 Reinos de Exu e Pombagiras são espaços espirituais que reúnem as distintas legiões de Exus e Pombagiras de acordo com as afinidades energéticas dos espíritos que pertencem às egrégoras das sombras. Nos Reinos, espíritos que vibram energeticamente em uma faixa vibratória semelhante aceitam trabalhar sobre o comando de um Exu Rei e uma Pombagira Rainha. Essas entidades chefes ocupam uma posição de maior autoridade dentro de cada Reino.

Portanto, os Exus não se vinculam a Orixás do Candomblé. Podem até vibrar nos mesmos pontos de força que são domínios de um determinado deus africano, mas isso não quer dizer que eles estão submetidos ao mesmo em uma relação de devoção ou obediência. Um Exu ou uma Pombagira das matas, por exemplo, vibra no mesmo ponto de força que um caboclo/cabocla ou dos orixás Oxossi/Ossãe e outros. Porém, cada um tem seu culto e as egrégoras a que pertencem não precisam necessariamente se vincularem umas às outras.

Neste sentido, uma pessoa de Omolu não trabalhará obrigatoriamente com um Exu do Reino do Kalunga ou do Reino das Almas. Pode trabalhar com um espírito de vibração diferente do Orixá ou até mesmo com mais de um Exu e Pombagiras de Reinos diversos.

Os Exus e Pombagiras que lideram as falanges podem variar de acordo com a linhagem familiar dos quimbandeiros. O mesmo ocorre com a quantidade de sub-Reinos, que se altera de uma linhagem familiar para outra, mas geralmente são em quantidades múltiplas de 7 ou 9.

As subdivisões dos 7 Reino em sub-Reinos, também chamados de Legiões, Falanges ou Povos (de acordo com a linhagem familiar) se deve a alguns fatores: organização hierárquica da egrégora, ampliação territorial dos Reinos no mundo espiritual denso, diferenças energéticas dos campos de força aos quais as entidades se vinculam, etc. Importante lembrar que na medida em que a Quimbanda se expande, o número de sub-Reinos pode também ser ampliado, pois as zonas astrais densas são muito extensas e vergonhosamente desconhecidas.

O umbral, um dos nomes atribuídos às zonas densas do mundo astral, sempre foi descrito a partir de olhares eurocentrados, sobretudo a partir de religiões e doutrinas espiritualistas reencarnacionistas cristão como uma camada densa da espiritualidade, repleta de espíritos sofredores, atrasados evolutivamente, perigosos, obsessores, vampirizadores, etc. A paisagem umbralina sempre foi descrita como pobre em espécies da fauna e flora, desolada, escura, árida, lamosa, fétida e assustadora. Porém, o que os Exus e Pombagiras nos descreveram em seções que participamos para a elaboração deste estudo, é que o as zonas densas da espiritualidade são bem mais que isso.

De acordo com os espíritos com os quais conversamos<sup>67</sup>, de fato, há recantos bem degradantes e desesperadores para quem contempla tal geografia. Mas nas zonas densas há ainda as chamadas *idades crostais*, onde vivem espíritos também densos, que desenvolvem trabalhos de grande importância para o equilíbrio energético do planeta. É, portanto, um espaço astral a ser desvendado e conhecido para além das amarras do imaginário baseado em uma releitura do inferno cristão. As artes (cinema, televisão e o teatro) também têm mostrado as zonas densas a partir de concepções bastante deturpadas, reforçando o estigma dos espíritos que lá vivem.

Segundo nossos depoentes (sacerdotes), na medida em que estudamos mais os segredos do mundo das sombras, descobriremos que de fato faz sentido (na perspectiva dos quimbandeiros) a ampliação dos sub-Reinos da Quimbanda. Mas para alcançar tal entendimento, nós da academia teremos que nos despir de muitos preconceitos que o pensamento científico, filosófico e religioso ocidental dominante impôs a todos nós e dos quais sentimos dificuldades em nos desvencilhar.

---

<sup>67</sup> Na perspectiva da Geografia das representações (Geografia e descolonialidade), não importa se é verdade, ou não, que os espíritos existam e que se manifestam por meio da mediunidade. O sistema de crenças de uma comunidade religiosa pauta a vida das pessoas e muitas de suas práticas sociais/espaciais. Tal fato já é, em si, de interesse científico. Não estamos estudando a mediunidade como fenômeno comprovável, isso não nos interessa. Estamos estudando o sistema de crenças e seu papel na organização social dos grupos quimbandeiros. Portanto, se o depoente afirma estar manifestado por um Exu ou Pombagira, tomamos o fato como um dado, sem nos importar em comprová-lo com as ferramentas da ciência eurocentrada. A descolonialidade do/no pensamento científico nos dá ferramentas para pensar as culturas e as ciências desde lógicas deslocadas do racionalismo clássico da ciência europeia.

Por exemplo, a noção de que a evolução espiritual é um processo linear precisa ser revista e temos que abrir nossas mentes para a complexidade do mundo espiritual, que não pode mais ser entendido a partir dos meros dualismos do pensamento eurocentrado: bem e mal, luz e trevas, céu e inferno, etc.

Se tomarmos por verdadeira a máxima hermética “*assim é no céu como é na terra*”, precisamos entender que a velha concepção de umbral precisa mesmo ser revista. A sociedade terrena do mundo material se mostra cada vez mais complexa, multifacetada, globalizada, tecnológica, organizada em redes caóticas e urbanizada. Por que continuamos então a crer em um mundo espiritual estático, onde a evolução permanece linear, onde os espíritos parecem ter parado no tempo-espaço?

Faz mesmo sentido um Exu não saber falar a palavra “carro”, ou “telefone” por não ser uma tecnologia do tempo em que estava vivo? Estaria ele em um estado máximo de imbecilização ao ponto de não saber e nem entender das mudanças que o mundo sofreu? Ou será que tal retardamento é uma imposição que nós encarnados impomos aos espíritos apenas para legitimar nossas incorporações nos terreiros?

Segundo nossas fontes, de fato existem espíritos que já não reencarnam há muitas décadas ou séculos. Alguns deles optaram por viver nas sombras e longe das comunidades religiosas terrenas. Manifestam-se muito ocasionalmente quando evocados e, nestas raras ocasiões, podem sim desconhecer algumas modernidades comuns nos terreiros da atualidade. Porém, esses casos são mais incomuns, pois a maior parte dos Exus e Pombagiras convivem com seus médiuns cotidianamente e sabem de suas preferências, de sua vida e de suas rotinas.

Em outras palavras, para os quimbandeiros Exus e Pombagiras são espíritos altamente vinculados ao mundo terreno e não faz nenhum sentido crer que estão desinformados das novidades do plano dos vivos, pois transitam entre diferentes dimensões tempo-espaciais. São ancestrais ou afetos espirituais, que convivem com seus médiuns, mas em planos distintos. Desde onde estão, acompanham o desenrolar da vida de nossa sociedade e interagem com ela, apoiando seus médiuns, abrindo-lhes portas, desbloqueando caminhos, criando oportunidades, protegendo-lhes dos inimigos e compartilhando prazeres. Não poderiam fazer tudo isso se fossem uma horda de entidades atrasadas, intelectualmente limitadas e temporalmente estagnadas.

Isso não quer dizer que um Exu usará um *smatphone* para dar uma consulta. Exageros de fato ocorrem Brasil afora e isso só contribui para aumentar ainda mais a difamação das religiões afro-brasileiras. Mas o fato de não usarem um aparelho não quer dizer que não saibam de sua existência ou de sua finalidade. Aliás, é bom lembrar que a imbecilização intelectual dos pretos, pardos, indígenas e pobres é uma das mais perversas táticas de dominação que legamos do período colonial, o que tem contribuído para a manutenção do patriarcado racista e da soberania branca cristã em nossa sociedade.

Os Exus e Pombagiras são espíritos que agem com liberdade e seu trabalho não é regulado pelas réguas morais da sociedade, pois as heranças coloniais brasileiras transformaram a nossa sociedade em uma massa manobrada pelo pensamento eurocêntrico. Isso nos levou a crer que todas as regras morais que transitam fora do cristianismo europeu nos levam à perdição moral e espiritual. Em verdade, a postura religiosa eurocentradas nos tornou profundamente racistas, homofóbicos, machistas, misóginos, elitistas e egoístas.

Neste sentido há uma interessante rebeldia nos trabalhos dos Exus e das Pombagiras. A amoralidade (que não se confunda com imoralidade) desses espíritos se apresentam nos comportamentos expressados nos trabalhos dedicados às egrégoras das sombras. Exus e Pombagiras não se importam muito com julgamentos e não dão muita importância à desejada aceitação social. São, portanto, divertidos, erotizados, linguarudos, destemidos, acolhedores, transgressores da ordem, vingativos, territoriais, etc.

Não agem sem regras, ao contrário. Seguem hierarquias de suas egrégoras e as leis de trabalho próprias a cada horda. Porém, não são presos às cordas e amarras do comportamento dócil que norteiam a maior parte das religiões, em especial as cristãs.

Falando em cristianismo, é preciso lembrar que não existe uma única concepção de Deus. São muitas as culturas do mundo e em cada uma delas, haverá uma diferente ideia do que venha a ser Deus (ou deusa). Os Exus e Pombagiras, que são espíritos livres, podem não render reverência a Deus como o conhecemos em nossa cultura (Deus europeu cristão), santos, etc. Na realidade, podem não render homenagem a Deus algum. Mas por outro lado, usando de sua liberdade, podem ser devotos de quem quiserem, o que inclui Deuses e Deusas de outras culturas, santos, orixás ou quem quiserem dedicar-se. São livres para fazer o trabalho que sabem fazer, dentro da herança ancestral de cada um.

Exu Judeu é um bom exemplo. É um dos Exus que quase não vem mais nos terreiros, suas manifestações são raras. É considerado rancoroso, vingativo e perigoso, pois atuam com ferocidade na proteção de pessoas vítimas de preconceitos e de dilapidação financeira. Trabalham a partir de suas concepções de devoção judaica.

Exus e Pombagiras são espíritos que gozam de liberdade para trabalhar e costumam se moldar às regras das casas para onde seus médiuns vão. Mas é na Quimbanda, culto especialmente dedicado a esses espíritos, que eles se mostram como são e como gostam de ser recebidos entre os encarnados.

*Quadro 1: Os 7 Reinos e os sub-Reinos da Quimbanda.*

<b>Reino</b>	<b>Legiões ou povos</b>	<b>Características dos Reinos</b>
Cemitérios ou Kalunga Pequena	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Portas da kalunga</li> <li>• Tumbas</li> <li>• Catacumbas</li> <li>• Povo do forno</li> <li>• Caveiras</li> <li>• Kalunga da mata/Mata da kalunga</li> <li>• Lomba da kalunga</li> <li>• Covas</li> <li>• Mironga/Trevas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• A Kalunga é o Reino dos espíritos que habitam o cemitério. Alguns de seus pontos de força são as portas de entrada dos cemitérios, as covas, as lombas, estradas e encruzilhadas do cemitério, os crematórios, as campas (tampa das sepulturas), dentre outros.</li> </ul>
Cruzeiros	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Cruzeiro da Rua</li> <li>• Cruzeiro da Lira</li> <li>• Cruzeiro da Lomba</li> <li>• Cruzeiro das Almas</li> <li>• Cruzeiro das Matas</li> <li>• Cruzeiro da kalunga</li> <li>• Cruzeiro da Praça</li> <li>• Cruzeiro do Espaço</li> <li>• Cruzeiro da Praia</li> <li>• Cruzeiro do Mar/Faróis</li> <li>• Cruzeiro da Porteira</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Os cruzeiros são portais representativos de encruzilhadas energéticas do mundo denso. Interligam os planos espirituais, sendo vias de mão dupla por onde espíritos entram e saem. O Reino dos Cruzeiros congrega as Legiões que coordenam os fluxos energéticos entre os diferentes planos espirituais, guardando-os com muito zelo.</li> </ul>

		<ul style="list-style-type: none"> <li>• Os principais pontos de força são: cruzeiro de praça, cruzeiros de igrejas, cruzeiros em estradas, cruzeiros de cemitérios, cruzeiros de covas, cruzeiros de morros, cruzeiros de fazendas, cruzeiros de hospitais, cruzeiros em matas, farol (cruzeiro do mar), constelação do Cruzeiro do Sul (cruzeiro do espaço), etc.</li> </ul>
Almas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Almas da Lomba</li> <li>• Almas do Cativeiro</li> <li>• Almas do Velório</li> <li>• Almas dos Hospitais</li> <li>• Almas dos Templos</li> <li>• Almas da Mata</li> <li>• Almas da Kalunga Pequena</li> <li>• Almas da Kalunga Grande</li> <li>• Almas do Oriente</li> <li>• Almas dos Campos de Guerra</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O Reino das Almas está conectado com o momento de transição entre a vida e a morte. Hospitais, velórios, igrejas, IMLs, memoriais aos mortos e outros lugares onde há falecimentos são os pontos de força desse Reino.</li> <li>• Por lidarem com desencarnados recentes, carregados de dor e arrependimento, os Exus e Pombagiras do Reino das Almas conhecem as questões humanas em profundidade, sendo grandes conselheiros. Possuem energias densas. Alguns são melancólicos.</li> </ul>
Encruzilhadas	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Encruzilhada da Rua</li> <li>• Encruzilhada da Lira</li> <li>• Encruzilhada da Lomba</li> <li>• Encruzilhadas dos Trilhos</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Encruzilhada é sempre uma escolha – uma tomada de decisão. É por ela que os fluxos energéticos passam e onde as fronteiras entre o</li> </ul>

	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Encruzilhada das Matas</li> <li>• Encruzilhadas da Kalunga</li> <li>• Encruzilhadas das Praças</li> <li>• Encruzilhadas do Espaço</li> <li>• Encruzilhadas da Praia</li> </ul>	<p>mundo material e o mundo espiritual ficam mais tênues.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• O Reino da Encruzilhada é o espaço astral que oportuniza o intercâmbio entre todos os demais Reinos, daí sua semelhança com o Reino do Cruzeiro. Principais pontos de força: encruzilhadas de rua (diversos formatos), cruzamento de trilhos de trem, cruzamento de rotas de embarcações, encontros de rios, foz de rios no mar, cruzamento de vias aéreas. Encontro de rotas dos ventos, encruzilhada de mata, encruzilhada de praça, encruzilhadas de cemitérios, etc.</li> </ul>
Mata	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Povo das Árvores</li> <li>• Povo dos Parques</li> <li>• Mata da Praia/Matas Ciliares</li> <li>• Povo das Campinas</li> <li>• Povo das Serras</li> <li>• Povo das Minas</li> <li>• Povo das Cobras</li> <li>• Povo das Montanhas</li> <li>• Povo das Panteras</li> <li>• Povo das Flores</li> <li>• Povo das Raízes</li> <li>• Sementeira</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• É o Reino dos espíritos da floresta, das serras, das montanhas, das orlas de rios, nascentes, campinas, manguezais, pântanos, brejos, parques ecológicos, reservas florestais, jardins e demais locais de natureza selvagem, onde vivem a fauna e a flora silvestres.</li> <li>• Os Exus e Pombagiras deste Reino foram caçaras, indígenas, xamãs, pajés, caçadores, capitães-do-mato, guardas florestais, curandeiros, raizeiros, erveiros, desbravadores,</li> </ul>

		expedicionários, mateiros, entre outros.
Mares/Praias <sup>68</sup>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Povo dos Rios</li> <li>• Povo das Cachoeiras</li> <li>• Povo da Pedra Costeira</li> <li>• Marinheiros</li> <li>• Piratas</li> <li>• Povo do Lodo</li> <li>• Povo do Mar</li> <li>• Povo da Ilha</li> <li>• Povo das Ondas</li> <li>• Povo dos Ventos</li> <li>• Povo Baiano</li> <li>• Povo das Profundezas</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Também é chamado de Reino da Kalunga Grande (Mar). De todos os Reinos é o mais ligado aos aspectos sentimentais profundos, às neuroses, doenças mentais, transtornos e perturbações emocionais.</li> <li>• Exus e Pombagiras da Praia são eficazes na consecução de seus objetivos e podem agir com muito rigor.</li> <li>• Os principais pontos de força são: navios/ barcos encalhados, naufrágios, praias, manguezais, brejos, portos/atracadouros, pontes, trapiches, margens de rios, margens de cachoeiras, rochas à beira mar, orlas de ilhas, etc.</li> </ul>
Lira	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Povo do Inferno</li> <li>• Povo dos Cabarés</li> <li>• Povo da Lira</li> <li>• Povo Cigano</li> <li>• Malandros</li> <li>• Povo do Oriente</li> <li>• Povo do Lixo</li> <li>• Povo da Lua</li> <li>• Povo do Ouro</li> <li>• Povo do Comércio</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• O Reino da Lira é, sem dúvidas, o mais popular dos reinos da Quimbanda. Embora seja um Reino autônomo, também se conecta diretamente às encruzilhadas.</li> <li>• A Lira pode ser considerada como o Reino da luxúria, prostituição, crime, sangue e ouro material, mas também é</li> </ul>

<sup>68</sup> A “orla” ou a “praia” não deve ser tomada apenas como paisagens da costa oceânica. Rios, lagos e lagoas também têm orlas e praias.

		<p>o Reino da grandeza, da sabedoria, da filosofia, da arte e da música – as riquezas culturais da humanidade.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Os principais pontos de força são o comércio, as feiras de rua, camelódromo, boca-de-fumo, boates, cabarés, bancos, circos, museus, casas de espetáculo, universidades, acampamentos ciganos, motéis e uma infinidade de outros locais onde homens e mulheres se deleitam com arte, dinheiro e prazer.</li> </ul>
--	--	---

*Fonte: Elaboração dos autores. Fonte: Copini (2019), Barbieri (2020) e vídeo-aulas da Plataforma Umbanda Raiz.*

## **Considerações finais**

Com a finalização de nossos estudos, foi possível constatar que a Quimbanda (com “Q”) é uma religião brasileira pouco conhecida, mas que na atualidade tem se expandido de forma bastante surpreendente, graças ao grande alcance das redes sociais.

Como há diferentes correntes, ou famílias de Quimbanda, há também muitas concepções conceituais diferentes sobre temas variados. A ideia de “Maioral”, os requisitos de iniciação, os ritos de culto, o processo de formação sacerdotal e muitas outras questões são muito distintas de uma linhagem de Quimbanda para outra, o que lhe atribuiu diversidade e pluralidade.

Observamos também que a Quimbanda se mostra como um movimento religioso de embate e oposição à dominação sistêmica. Tal embate só não é mais amplo porque a Quimbanda ainda não avançou suas críticas às formas atuais de opressão social, fruto do modo de produção capitalista. Porém, a crítica ao sistema dominante de religiões majoritárias já se encontra bastante desenvolvido.

## Referencias

BARBIERI, Alan. *Pombagira*. São Paulo: Mariwô, 2021.

BARBIERI, Alan. *Exu*. São Paulo: Mariwô, 2020.

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

COPINI, D. *Quimbanda: o culto da chama vermelha e preta*. 4 ed. Indaiatuba: Via Sestra, 2019.

COPINI, Danilo. *Práticas de Quimbanda*. V. 1. Indaiatuba: Via Sestra, 2019.

COPINI, Danilo. *Quimbanda: fundamentos e práticas ocultas* volumes 1 e 2. Indaiatuba: Via Sestra, 2019.

PEREIRA, M. I. C. *Linguagem do cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros Cultos de raiz afro-brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2014.

PEREIRA, M. I. C. *Ponto de força e sítios sacralizados: onde o sagrado e o profano se encontram*. Ituiutaba: Barlavento, 2022.

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

VERGER, P. *Orixás: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. 2 ed. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1985.

VERGER, *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Edusp, 2012.



# Sobre as autoras, os autores e equipe de organização

## **SOBRE A ORGANIZADORA E O ORGANIZADOR**

### **Anderson Pereira Portuguez**

Doutor em Geografia Humana pela Universidad Complutense de Madrid. Professor do curso de Geografia e do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal – Instituto de Ciências Humanas da Unuiversidade Federal de Uberlândia.

E-mail: *portuguez.andersonpereira@gmail.com*

### **Leonor Franco de Araújo**

Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, aluna do Programa de Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *leonor.araujobq@gmail.com*

## **SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES**

### **Adriana Russi**

Universidade Federal Fluminense (U.F.F.); The Hebrew University of Jerusalem (HUJI — Lady Davis Fellowship)

### **Álison José de Lima**

Graduado em Gestão de Recursos Humanos pela Universidade do Oeste do Paraná.

E-mail: *alisonjlina001@gmail.com*

### **Arieli Santos de Souza**

Licenciada em História pela Universidade Federal do Acre (Ufac). Atua como Agente de Pesquisa e Mapeamento do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (APM/IBGE).

E-mail: *arieli\_santos@outlook.com*

### **Blue Mariro**

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS.

E-mail: *bluemariro@gmail.com*

### **Carlos Alberto Póvoa**

Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM)

E-mail: *carlpovoa@gmail.com*

**Colignon Junio Freitas**

Graduado em Geografia pela Universidade do Oeste do Paraná  
(2023).

E-mail: *colignonjunior@hotmail.com*

**Daniel Arthur Lisboa de Vasconcelos**

Doutorado em “Cidades” pela Universidade Federal de Alagoas  
Docente efetivo da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: *daniel\_tur@hotmail.com*

**Debora Chaimovitch-Yehoshafat**

Ben Gurion University of Negev (BGU)

E-mail: *debi.yehoshafat@gmail.com*

**Fabiana de Oliveira Lima**

Doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Alagoas  
Docente efetiva da Universidade Federal de Alagoas.

E-mail: *fabiana.lima@penedo.ufal.br*

**Francisco Pinheiro de Assis**

Pos-Doutor em Ciência da Religião. Doutor em História,  
Professor da Universidade Federal do Acre

E-mail: *francpinheiro@gmail.com*

**Giovanni de Farias Seabra**

Professor Titular da Universidade Federal da Paraíba  
Professor visitante da Universidade Estadual da Paraíba  
E-mail: *gioseabra@gmail.com*

**Huendson Vitorino da Silva**

Especialista em Ciência da Religião, Bacharel, Licenciado em História e licencianda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Acre (Ufac).  
E-mail: *vitorinohuendson@gmail.com*

**Lays Regina Coutinho de Oliveira**

Graduada em Turismo pela Universidade Federal de Alagoas  
E-mail: *lais\_rsc@hotmail.com*

**Luana Almeida de Jesus**

Doutoranda em Geografia pela Universidade Federal de Sergipe  
E-mail: *luanaalmeidadejesus@hotmail.com*

**Maria Helena de Paula**

Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/FCLAr). Professora do Curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem do Instituto de Estudos da Linguagem – Universidade Federal de Catalão (UFCAT), Goiás, Brasil.  
E-mail: *mhp.ufgcatalao@gmail.com*

**Monique Francielle Castilho Vargas**

Professora doutora em História, atuando como docente substituta do curso de História da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD e da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS. Trabalha com temáticas ligadas a: Indústria Cultural, Culturas Afro-Brasileiras e Religiosidades de Matrizes Africanas.  
E-mail: *moniquevargas1@gmail.com*

**Paula Márcia Lázaro da Silva**

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos da Linguagem, da Universidade Federal de Catalão (UFCAT), Goiás, Brasil. Professora de Língua Portuguesa/Inglesa do Instituto Federal Goiano (IF Goiano) – Câmpus Urutaí.  
E-mail: *paula\_marcia@discente.ufcat.edu.br*

**Rossana Britto**

Graduada em História e Direito pela Universidade Federal Fluminense. Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense e Doutora em História Política pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Professora de História do Brasil na Universidade Federal do Espírito Santo  
E-mail: *rossanabritto@hotmail.com*

