

Anderson Pereira Portuguesez
Leonor Franco de Araújo
(organização)

FÉ, TERRITÓRIO E SOCIEDADE

debates interdisciplinares sobre a
religiosidade popular brasileira

Leonor Franco de Araújo
Anderson Pereira Portuguez
(organizadores)

FÉ, TERRITÓRIO E SOCIEDADE

debates sobre a religiosidade popular brasileira

Ituiutaba, MG
2024



© Leonor Franco de Araújo, Anderson Pereira Portuguez (organizadores).
2024.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Capa: Anderson Pereira Portuguez.

Diagramação: Equipe Barlavento de marketing e diagramação.

Editora Barlavento

CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 87563 Braço editorial da
Sociedade Cultural e Religiosa Ilê Àse Babá Olorigin.

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

barlavento.editora@gmail.com

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. Sucl Noemi Alejandre Jimenez -
Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -
Benin

Data de lançamento do livro: 23 de maio de 2024

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.

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

Fé, território e sociedade [livro eletrônico] : debates interdisciplinares sobre a religiosidade popular brasileira / organização Anderson Pereira Portuguez, Leonor Franco de Araújo. -- Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2024. -- (Coleção ciências humanas : religião)
PDF

Vários autores.
Bibliografia.
ISBN 978-65-87563-49-7

1. Ecumenismo 2. Fé 3. Interdisciplinaridade
4. Religiões - Brasil 5. Religiosidade 6. Sincretismo
(Religião) I. Portuguez, Anderson Pereira.
II. Araújo, Leonor Franco de. III. Série.

24-207933

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Religiosidade : Antropologia : Sociologia da
religião 306.6

Eliane de Freitas Leite - Bibliotecária - CRB 8/8415

DOI 10.54400/978-65-87563-49-7

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

“Todas as religiões são verdadeiras”: a teologia das religiões em andrés torres queiruga. <i>Moisés Abdon Coppe</i>	10
Padre Cícero Romão Batista: a geograficidade de uma biografia controversa <i>Walisson dos Santos Torquato e Anderson Pereira Portuguez</i>	26
Periferia e negritude pelo prisma do pentecostalismo <i>William José de Lima</i>	72
Representações espaciais e sociais da fé e da religiosidade popular no Triângulo Mineiro <i>Anderson Pereira Portuguez</i>	89
O Cristo do avesso: ensaios sobre o Cristo negro periférico <i>Luiz Fernando de Carvalho Sousa</i>	122
Por que estudar o Islã pré-moderno no Brasil?: Entre os fluxos islâmicos e a história conectada <i>Pietro Enrico Menegatti de Chiara</i>	143
A Experiência da Religião na Vida do Ser Humano <i>José Carlos Quirino e Laércio de Jesus Café</i>	157

Emergência e consolidação de um movimento espírita ecumênico: estudo de caso <i>Moisés Abdon Coppe</i>	174
Sincretismo religioso e intercâmbio cultural em músicas do Santo Daime: o Hinário Cruzeiro <i>Thalia Campos de Oliveira e Allan lopes Farias</i>	191
Significados e simbologias do casamento pomerano luteranotradicional no município de Santa Maria de Jetibá - ES <i>Eduarda Helena Fernandes Toniato</i>	207
A binariedade de Logunedé <i>Fern Rocha Castiglioni Rangel Lisboa e Rafael Alves Azevedo</i>	225
Folias de reis no município de Muqui <i>Gabriel Bolognini Benedicto</i>	244
Candomble Ketu no Espírito Santo: investigações iniciais na Grande Vitória <i>Joyce Febek Grippa, Kevinny de Oliveira de Almeida e Leonor Franco de Araujo</i>	256
Revisitando o Congo: o Congo Mirim em Nova Almeida <i>Renata Nogueira Coutinho</i>	287
A palavra e a verdade na religião Iorubá <i>Naemi Costa Carvalho dos Santos</i>	311

Histórico e atuação da fraternidade tabajara <i>Lucas Pereira da Silva e Matheus Freire Viola</i>	334
Simbologia de poder: a arquitetura dos templos religiosos e suas narrativas <i>Rodolfo Max Vieira de Castro Filho</i>	354
A ideia de morte compartilhada entre os pomeranos assentados na cidade de Santa Maria de Jetibá <i>Lohaine Regina Boening Salomão</i>	369
O mundo do trabalho e a questão do poder: uma análise das relações de trabalho no clero protestante <i>Oswaldo de Oliveira Santos Junior</i>	386
Oxum na alimentação saudável: uma experiência afropedagógica nas séries iniciais da EMEF Quilombola Professora Antônia do Socorro Silva Machado, João Pessoa – PB <i>Iany Elizabeth da Costa, Jacksiel da Silva Maximino, Mateus Dos Santos Oliveira</i>	418
Sobre as autoras, os autores e equipe de organização	436

“TODAS AS RELIGIÕES SÃO VERDADEIRAS”: A TEOLOGIA DAS RELIGIÕES EM ANDRÉS TORRES QUEIRUGA.

Moisés Abdon Coppe

Dado que o homem está em constitutiva relação sobrenatural com Deus e, portanto, em contato vivo com ele, e que as religiões são justamente a tematização dessa relação e desse contato, todas as religiões são “verdadeiras”. A questão é, pois, ver o “grau de verdade” que, nessa difícil e obscura peleja por captar a irradiação amorosa do Mistério, alcança cada religião. A única dialética autêntica é, então, a do verdadeiro/mais verdadeiro ou (...) a de bom/melhor (não a de mau/bom) (...). E isto, sabendo que bom e melhor, enquanto em sua realização entram nas limitações de uma comunidade histórica, não podem ser tomados nunca em sentido absoluto: a verdade de um “melhor saldo conjunto” não deve ocultar a evidência de que todo progresso humano comporta sempre uma sombra de retrocesso, de que toda clara visão se paga com algum tipo de cegueira parcial, de que todo lucro vem acompanhado de alguma perda.

Andrés Torres Queiruga

Introdução

O tema da teologia das religiões se apresenta no cenário das discussões mais atualizadas com a sua pertinência e importância, embora ligado a uma perspectiva mais crística. Diversos teólogos têm abordado esta temática, ampliando a reflexão sobre os desafios inerentes a uma possível teologia universal. Essa linha é considerada, por exemplo, por Teixeira, que assim expressa:

Uma questão hoje discutida refere-se à possibilidade de uma teologia universal das religiões, proposta por determinados autores, que transcenderia as identidades religiosas particulares ao mesmo tempo que as integraria. Uma teologia mundial, pertinente a toda humanidade e sem vinculação específica com nenhuma comunidade religiosa particular, ainda que recebendo contribuição de todas as tradições religiosas.¹

Em um “planeta cada dia mais apertado”, para usar a expressão de Geertz, a aproximação entre as diferentes experiências religiosas torna-se crucial, inclusive para a salvaguarda da vida. É claro, entretanto, que abordar essa aproximação com vias ao possível estabelecimento de um diálogo é uma tarefa complexa, pois os jogos de poder, a luta dos deuses, os mandos e desmandos sociopolíticos e econômicos, infelizmente, estão presentes na história das comunidades religiosas.

¹ TEIXEIRA, Faustino. Teologia das Religiões. Uma visão Panorâmica, p. 7 e 8.

Esforços hercúleos e exercícios sistemáticos já foram elaborados com vias a auxiliar a ampliação do debate. É o caso das vertentes e perspectivas exclusivista, inclusivista e pluralista, muito criticadas por círculos religiosos, que são apresentadas nos círculos de discussão teológica. Teixeira ao observar essas três perspectivas, assim expressa:

Na tentativa de esboçar o itinerário seguido pela teologia cristã, no seu esforço de compreender a relação do cristianismo com as outras religiões, podem-se sintetizar três diferentes perspectivas adotadas no tratamento da questão: a exclusivista, a inclusivista e a pluralista. Esta subdivisão em três partes tem sido a preferida por grande parte dos autores que trabalham o tema, correspondendo de forma mais precisa à dupla mudança de paradigma ocorrido no campo da teologia das religiões. Embora este esquema seja o mais aceito, há resistências ao mesmo, sobretudo entre os teólogos indianos que o consideram limitado pelo modo de pensar ocidental, simplificador, acadêmico, especulativo e insuficiente para dar conta da complexidade do pluralismo religioso atual. Embora deva-se admitir a pertinência de muitas críticas apontadas, o esquema tripartite permanece ainda o mais lógico para situar o debate.²

Para a ampliação deste crítico debate, salienta-se este artigo cujo objetivo é considerar a temática apontada anteriormente com as linhas gerais do pensamento de Andrés Torres Queiruga, professor de Teologia Fundamental no Instituto Teológico Compostelano e de Filosofia da Religião na

² Idem, p. 21.

Universidade de Santiago de Compostela – Espanha, bem como membro da Real Academia Galega e Diretor de Encrucillada. É na visão desse teólogo-filósofo que vamos encontrar algumas percepções interessantes que poderão favorecer um possível diálogo marcado pela aproximação ao outro.

Inicialmente, e no bojo do artigo, faremos uma série de observações sobre o desafio inerente ao diálogo religioso e sua possível proposição quanto a uma teologia das religiões. Neste percurso, torna-se pertinente informar que a lógica estabelecida desde a Idade Média – “extra ecclesiam nulla salus”, segundo a qual a Igreja Católica Apostólica Romana era a única mediadora entre Deus e os homens, será posta em xeque. Nosso olhar se fixará em uma direção contrária, afirmada por sua vez pelo próprio Queiruga: “todas as religiões são verdadeiras”.

A teologia das religiões em queiruga

Queiruga, ao longo de sua obra, tem evidenciado a importância das aproximações entre as várias correntes religiosas presentes em nosso campo religioso mundial. Embora as muitas correntes posteriores ao Iluminismo tenham evidenciado a autonomia da Ciência e a decretação do fim da religião, certo é que o tema da religião continua, em pleno século XXI, a fazer parte da agenda dos círculos acadêmicos das Ciências Sociais. Mais do que isso, a discussão, principalmente nos círculos acadêmicos cristãos, acaba se desembocando em uma frustrante e não tão significativa eclesiologia. Nessa perspectiva, o próprio Queiruga considera:

Alguém poderia chegar à conclusão – válida – de que, apesar de tudo, a religião continua interessando o mundo moderno. Mas certamente os tiros principais não seguem nessa direção. O interesse é, sobretudo, de tipo eclesial. Para alguns, trata-se de confirmar suas convicções de que a Igreja é uma instituição anacrônica e autoritária, e quem sabe de uma boa maneira para proclamar isso de maneira um tanto agressiva.³

A agressividade presente na atualidade gera, inclusive, confrontos e guerras entre instâncias ocidentais e orientais. Mas, talvez, o mais terrível conflito seja o que se dá em um chão comum, onde os debates acirrados emergem dos círculos mais próximos. Exemplo do que estamos dizendo tange ao próprio cristianismo, quando se fragmenta em diversos movimentos distintos e seus adeptos se engalfinham como se pertencessem a facções opostas. Justamente para oferecer uma contraposição a este tipo de postura que a teologia de Queiruga, antes de ser uma defesa dos valores eclesiásticos presentes no Cristianismo, almeja por intermédio de uma nova interpretação cristológica, afetar os dogmas mais inegociáveis da eclesialidade presente na atualidade. O que decorre dessa afirmativa refere-se à luta por uma liberdade em se fazer uma teologia mais abrangente, ou seja, uma teologia que seja livre para pensar a vida e o relacionamento do ser humano com outros seres humanos e destes com o supremo mistério.

Em um texto datado anteriormente ao referido, Queiruga, ao aprofundar as suas pertinentes questões sobre a teologia das religiões, aborda também o significado do ateísmo e do seu surgimento sob a égide do Iluminismo, detectando que este fenômeno histórico está unido à grande crise do mundo ocidental. Queiruga propõe uma adequada pergunta à temática: “Se Deus

³ QUEIRUGA, Andrés T. Repensar a cristologia, p. 37.

existe e está conosco para salvar-nos, o que acontece para que haja tantas pessoas que o negam, que não o vêem nem o sentem de modo algum e até - trágico paradoxo! – o consideram como inimigo?”.⁴ Para ele, resolver essa questão somente é possível por intermédio de duas vertentes: primeira: a do tipo *teórica* – revelando-se sua importância – e a do tipo da *experiência*, que favorecerá um confronto maior com os jogos de ideias.⁵

Essas duas vertentes se complementam, embora a perspectiva da experiência seja mais expressiva por uma razão óbvia. É inegável, no contato com o outro, na vivência com outra cultura, mesmo que religiosa, que o mote da experiência alcance novas matizes de significados, inclusive destacando a experiência da partilha de ideias. Com essa linha de raciocínio, Queiruga concorda com um dos argumentos mais basilares do pensamento de Rahner, ou seja, o argumento do cristianismo anônimo, mas com ressalvas. E pergunta:

A grande questão agora é: como e quando a pessoa responde a este chamado e realiza as possibilidades desta graça? Ficará tudo reduzido ao jogo da confusão externa e estarão excluídos deste os milhares de milhões de pessoas que nunca ouviram falar de Cristo ou que, por diversas circunstâncias, não compreenderam a sua mensagem?⁶

E conclui conjuntamente a Rahner: “Portanto, uma pessoa que no fundo de seu ser sente o chamado da justiça e dedica a vida a ela, embora teoricamente se declare atéia, definitivamente, está acolhendo a graça de Cristo e vivendo dela”.⁷ Este ponto requer desdobramentos reflexivos, pois ainda coloca a dimensão crítica em evidência.

⁴ QUEIRUGA, Andrés T. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano, p. 12.

⁵ Idem, p. 12.

⁶ Idem, p. 17.

⁷ Idem, p. 17.

Ora, é claro que para se estabelecer a proposição de uma mudança teológica ou mesmo a possível liberdade teológica para todas as religiões, é preciso o estabelecimento de revoluções. Queiruga ao abordar o tema, chama à tona a tese das revoluções científicas de Thomas Kuhn. Há duas possibilidades de se configurar o choque de dois paradigmas: primeira: através da renovação e assimilação de crenças, valores, usos e técnicas do velho paradigma que tenta impor-se. Dessa forma, esse velho paradigma se transforma a si mesmo e mantém sua validade. Mas, também, em segundo lugar, ele pode se fortalecer mediante a resistência à mudança, e acaba sendo deslocado pelo paradigma emergente, produzindo assim uma “*revolução científica*”.⁸ De certa forma, percebemos que na discussão inerente à teologia das religiões, alguns paradigmas se autotransformam, enquanto outros são superados. Diante das possíveis revoluções, dois processos podem ser acolhidos: a da abertura de ideias e aproximação ao outro em seus paradigmas ou o fechamento obtuso de um gueto frente ao novo, resultando naquilo que Peter Berger vai detectar como “muros de lei”, ou seja, o fechamento ideológico de determinadas construções humanas.

Doravante, Queiruga pergunta por que, ao longo da história, o cristianismo não optou pela primeira alternativa? Considera a questão de forma crítica ao considerar: “O que as novas descobertas científicas (casos de Copérnico e Galileu) ou históricas (críticas bíblicas) obrigavam a mudar era tão somente a interpretação teológica da experiência cristã, não a experiência em si”.⁹ E arremata: “O destino do Ocidente e do cristianismo seria muito diferente se então se houvesse feito esta distinção, isto é, se os cristãos tivessem tido a coragem de rever suas

⁸ Idem, p. 25.

⁹ Idem, p. 26.

interpretações, e os inovadores a prudência de não extrapolar seus dados”.¹⁰

Da mesma forma como ocorreu o fechamento do cristianismo no passado, o momento presente se iguala, por não dar abertura à revisão das interpretações dos principais dogmas, muitos deles cristalizados. Ao mesmo tempo, o pluralismo que se desenvolve não pode ser desprezado, senão assimilado paulatinamente pelas distintas correntes religiosas. Essa assimilação não sugere, por exemplo, que o cristianismo poderia perder a sua essência, mas se reconfigurar em sua auto e contínua interpretação.

Na mesma direção, Queiruga demonstra que essa reconfiguração do cristianismo poderá lhe dar uma maior autenticidade. Sua constatação conduz à aproximação aos não crentes. Então:

Se nós cristãos, conseguirmos demonstrar, com nossa teoria e nossa prática, que Deus é a máxima negação de toda negação do homem, então se abrirá um terreno estritamente comum em que podemos encontrar-nos com a busca mais profunda dos não crentes. Porque coincidimos no fundamental: a defesa do homem e de suas possibilidades.¹¹

Aqui, em especial, averiguamos o que Queiruga aponta ser o problema do afiamento da profundidade. Em suma, o problema se define pelo fato do ser humano não mais querer ser um mero objeto, mas um sujeito histórico.¹² Essa perspectiva aproxima-se da tese tillichiana, na sua lógica teônoma, embora Queiruga prefira uma outra expressão à de Tillich: A ontoteonomia,

¹⁰ Idem, p. 26.

¹¹ Idem, p. 38.

¹² Idem, p. 40.

Aludindo com isto a que a ideia de Deus estava demasiada mediatizada pela velha ontologia, trazendo em si Platão e Aristóteles em excesso. Tal denominação não necessita de um momento histórico. A seqüência, então, se converteria em: ontoteonomia – autonomia-cristonomia.¹³

E se Tillich alude à teonomia, Queiruga vai falar de uma cristonomia. Mas qual o sentido desse neologismo, então? Ora, isso tem a ver com outro tema abordado por Queiruga no seu livro: Recuperar a Criação, onde o autor aborda o conflito entre a coerência interna da fé e a sua credibilidade externa. O problema é que os cristãos fazem muitas afirmações de fé sem crer nelas.¹⁴ Então. É preciso buscar uma coerência:

O cristão adulto tem direito de pensar tudo. Mais ainda, precisa fazê-lo por coerência vital, para evitar a esquizofrenia que implica o desigual amadurecimento nos diversos extratos culturais de sua pessoa: não é certo que muitas vezes uma cultura geral de nível universitário vá acompanhada de ideias religiosas que mal vão além das que se aprenderam para a primeira comunhão?¹⁵

Curiosamente, é neste vaticínio que o autor convoca os que defendem a fé cristã a assumirem uma postura mais madura diante dos possíveis diálogos entre os extratos culturais diferentes.

¹³ Idem, p. 43.

¹⁴ QUEIRUGA, Andrés T. Recuperar a Criação, p. 13.

¹⁵ Idem, p. 28.

A questão da revelação nas religiões

Queiruga, citando Edsmann afirma: “A revelação pertence à autocompreensão de toda religião, que sempre se considera a si mesma criação divina, e não meramente humana”.¹⁶

A frase em questão nos leva a pensar criticamente sobre as posturas, muitas vezes preconceituosa, das diversas religiões e contíguos movimentos, todavia isso não significa nivelar todas as experiências revelatórias. Sobre estas experiências, Queiruga adverte: “Não se trata de nivelar tudo, mas de reconhecer que, prévia às diferenças e às especificidades, há algum tipo de comunidade fundamental, por mais que seja difícil e delicado defini-la”.¹⁷

Todas as pessoas ligadas a esta ou aquela religião são diferentes e precisam ser respeitadas em suas diferenças, mesmo porque se encontram inseridas em culturas diferenciadas. É importante considerar que existe uma essência, diríamos, sagrada, em todas as religiões. Por exemplo, o conceito de universalidade ou plenitude da revelação cristã, presente em Queiruga assim determina: “Uma revelação não poderia ser verdadeiramente plena se não alcançasse a todos os homens”.¹⁸ Dessa forma, ao pensar Cristo, verifica-se a “particularidade do amor de Deus”, em outras palavras, “mostrar como, ainda nessa particularidade, se realiza o universal, de modo que essa revelação se mostra destinada a todos como oferecimento fundamental, resultando, além disso, verificável quando se produz o encontro concreto”.¹⁹

¹⁶ QUEIRUGA, Andrés T. A Revelação de Deus na Realização Humana, p. 20.

¹⁷ Idem, p. 21.

¹⁸ Idem, p. 273.

¹⁹ Idem, p. 275.

Esse é um ponto crucial em nossa reflexão. Uma revelação precisa possuir uma tonalidade universal. Deus não pode ser considerado particularidade desta ou daquela religião. Na seqüência, Queiruga amplia nossa concepção da universalidade e do teor dialético que deve existir em toda a teologia das religiões:

Dado que o homem está em constitutiva relação sobrenatural com Deus e, portanto, em contato vivo com ele, e que as religiões são justamente a tematização dessa relação e desse contato, todas as religiões são “verdadeiras”. A questão é, pois, ver o “grau de verdade” que, nessa difícil e obscura peleja por captar a irradiação amorosa do Mistério, alcança cada religião. A única dialética autêntica é, então, a do verdadeiro/mais verdadeiro ou (...) a de bom/melhor (não a de mau/bom) (...). E isto, sabendo que bom e melhor, enquanto em sua realização entram nas limitações de uma comunidade histórica, não podem ser tomados nunca em sentido absoluto: a verdade de um “melhor saldo conjunto” não deve ocultar a evidência de que todo progresso humano comporta sempre uma sombra de retrocesso, de que toda clara visão se paga com algum tipo de cegueira parcial, de que todo lucro vem acompanhado de alguma perda.²⁰

As cegueiras parciais sempre existirão, mesmo porque o terreno da teologia das religiões, devido aos radicalismos, torna-se desafiante. Mas, é inegável, o otimismo de Queiruga em relação às transformações acontecidas no decorrer da história humana:

A unificação do planeta Terra, o contato intenso e crescente entre as culturas, o encontro real e efetivo das religiões, por um lado; a incrível ampliação do tempo histórico da humanidade (dos 6000 anos que ainda no século XIX eram atribuídos à humanidade aos vários

²⁰ Idem, p. 341.

milhões de anos atuais), a queda do etnocentrismo, o final do colonialismo e o avanço do espírito de diálogo e de tolerância, por outro, fizeram com que o problema das religiões mudasse de forma radical. Concretamente, na perspectiva cristã: daquilo que era dado como suposto, como algo tão evidente que nem se discutia, que só na religião bíblica Deus havia se revelado, com o correspondente “fora da Igreja não há salvação”, à admissão de que Deus está presente em todas as religiões, revelando-se e realizando também nelas e através delas sua salvação, o avanço foi – literalmente – gigantesco.²¹

Mas nem tudo é admitido de forma unânime. Os muros de resistências perseveram. A carta *Dominus Iesus*²² é um exemplo do que acabamos de afirmar. As religiões, evidentemente, não são perfeitas, mas isso não as impede – assim como não impede à bíblica – de ser verdadeiras no grau preciso, mas real, em que conseguem captar, expressar e viver a presença viva, reveladora e salvadora nelas.²³ O otimismo de Queiruga se confirma com uma das mais corajosas afirmações:

Todas as religiões, portanto, são verdadeiras, embora nem todas o sejam no mesmo grau, nem tampouco o sejam todos os elementos que as compõem. Aí se revela a radicalidade de mudança. Não há lugar para monopolizações excludentes, nem para autoproclamações aprioristas da própria excelência. Só tem sentido a convivência fraterna e, em cada caso, uma conclusão a posteriori, a partir do exame e da comparação, da discussão e do diálogo com as demais. Por outro lado, é o

²¹ QUEIRUGA, Andrés T. Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus, p. 315.

²² Sobre este assunto, vale a pena ressaltar dois artigos de Faustino Teixeira: *Dominus Iesus em Ação: A notificação sobre o Livro de Jacques Dupuis*. In.: servicioskoinonia.org/relat/249p.htm, e *Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso*. In.: empaz.org/dudu/du_art16.htm.

²³ Idem, p. 323.

acontece quando alguém abraça uma religião e não outra.
P.324.

Há uma sensibilidade na atualidade em relação ao diálogo religioso. Tendência conhecida como universalismo, e que acompanha o pensamento e reflexão de John Hick e Panikkar. De igual modo, ou em uma dimensão mais ampla, a presença de Deus é universal e sem favoritismo. Da parte do homem, surge uma resposta desigual.²⁴ Daí, denota-se a dificuldade, que parte da premissa de que as tradições, os dogmas das estruturas religiosas dificultam o trâmite da graça de Deus para todos. Dessa forma, o diálogo não é um capricho, mas constitui-se uma condição intrínseca da verdade, pois não é possível que nos aproximemos sozinhos, fechados no egoísmo dos próprios limites, em relação à riqueza infinita da oferta divina. Unicamente, entre todos, dando e recebendo, em contínuo intercâmbio de descobertas e de experiências, de crítica e de enriquecimento mútuo, vai sendo construída na história e a resposta à revelação salvadora.²⁵

E, para favorecer essa interação, melhor dizendo, essa ausência de egoísmo dos próprios limites, Queiruga sugere a inreligiosação:

Assim como na “inculturação”, uma cultura assume riquezas de outras sem renunciar a ser ela mesma, algo semelhante ocorre no plano religioso. Uma religião que consiste em saber-se e experimentar-se como relação viva com Deus ou com o divino, quando percebe algo que pode completar ou purificar essa relação, é normal que trata-se de incorporá-lo. Mas precisamente isso supõe que, longe de suprimir-se como tal essa relação com o Divino, o que ela faz é afirmar-se de uma forma mais rica e intensa.²⁶

²⁴ Idem, p. 326.

²⁵ Idem, p. 331.

²⁶ Idem, p. 333 e 334.

Talvez, o grande medo que as religiões possam se deva ao fator intrínseco de que, no encontro com o outro, ela mesma se perceba de forma mais detida. No final das contas, o encontro com o Deus das religiões é o encontro com o Mistério universalizante, pois qual religião pode ab-rogar o direito de ser mais religiosa ou espiritual do que as outras? Afinal de contas, vivemos em um amplo espaço de alteridade.

Nessa linha, concluímos com Teixeira:

Na verdade, as riquezas da experiência de Deus vividas e partilhadas no espaço da alteridade são também nutrientes fundamentais para a ampliação de horizontes religiosos. São experiências relevantes não apenas para quem as vive, mas também para quem participa da arriscada, mas essencial travessia dialogal.²⁷

Considerações finais

As ideias apresentadas neste artigo necessitam de outros desdobramentos, e obviamente, de uma aproximação mais ampliada com outros teólogos. Temos a consciência clara disso.

De qualquer forma, nossa preocupação esteve voltada para a tentativa de refletir sobre os aspectos mais centrais da teologia das religiões em Queiruga. Por certo, essa inserção incipiente em seu pensamento e obra pode significar uma ampla compreensão de processos futuros que favorecerão a ampliação do diálogo entre as múltiplas religiões, mesmo porque a emergência de uma perspectiva universalista se torna importante para os novos entroncamentos e consensos entre os seres humanos.

²⁷ TEIXEIRA, Faustino. La singularidad del cristianismo como religión de la alteridad. In.: servicioskoinonia.org/relat/357.htm

Nessa perspectiva, podemos concordar com Teixeira quando expressou, ao elaborar seguras argumentações com o pensamento de Tillich, em seu artigo: *A Substância Católica e as Religiões*²⁸:

Tudo isto contribui para mostrar que o diálogo inter-religioso constitui um caminho essencial para o aprofundamento da compreensão do próprio mistério que se experimenta em determinada “comunidade de escuta e interpretação”.²⁹

E ainda:

O cristianismo deixa de ser o “cumprimento” ou “realização” das outras religiões, firmando-se como uma tradição de escuta e acolhida da alteridade, permeável ao “enriquecimento” da experiência de Deus que acontece também alhures.³⁰

O que todas as religiões necessitam é de um aprofundamento maior da experiência de Deus. Mais do que isso, entenderem-se como elementos coligados á cultura e que podem dialogar continuamente, independente de qualquer preconceito. É a compreensão e a escuta acolhedora de como o mistério é percebido pelo outro que poderá favorecer uma

²⁸ TEIXEIRA, Faustino. *A Substância Católica e as Religiões*. Revista Eletrônica Correlatio, n o. 10. Novembro de 2006. www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/correlatio10/a-substancia-catolica-e-as-religioes. O artigo aborda a importância do pensamento de Paul Tillich, em especial as definições de Substância Católica e Princípio Protestante, que nada tem a ver com as Instituições, senão com a profundidade de relacionamento com Deus, bem como a percepção de que a revelação não é singular. Tais noções ampliam os caminhos que se chocam ante ao desafio do pluralismo religioso.

²⁹ Idem.

³⁰ Idem.

inreligiosaçãõ toda especial onde nenhuma cor quererá ser mais cor do que a outra.

Referências

QUEIRUGA, Andrés Torres. Creio em Deus Pai. O Deus de Jesus como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulinas, 1993. (Teologia Hoje).

_____. A Revelação de Deus na Realização Humana. São Paulo: Paulus, 1995. (Teologia Sistemática)

_____. Repensar a Cristologia. Sondagens para um novo Paradigma. São Paulo: Paulinas, 1998. (Teologia Atual)

_____. Recuperar a Criação. Por uma Religião Humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999. (Teologia Hoje).

_____. Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus. Por uma nova imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001 (Questões em Debate).

_____. O Diálogo das Religiões. São Paulo: Paulus, 1997. Paulus, 1997.

_____. El dialogo de las religiones. www.servicioskoinonia.org.

_____. Un dios para hoy. www.servicioskoinonia.org.

TEIXEIRA, Faustino. A Substância Católica e as Religiões. Revista Eletrônica Correlatio, n o. 10. Novembro de 2006. www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio10/correlatio10/a-substancia-catolica-e-as-religioes.

_____. La singularidad del cristianismo como religión de la alteridad. In.: servicioskoinonia.org/relat/357.htm

_____. Dominus Iesus em Ação: A notificação sobre o Livro de Jacques Dupuis. In.: servicioskoinonia.org/relat/249p.htm.

_____. Inculturação da Fé e Pluralismo Religioso. In.: empaz.org/dudu/du_art16.htm.

PADRE CÍCERO ROMÃO BATISTA: A GEOGRAFICIDADE DE UMA BIOGRAFIA CONTOVERSA

*Walisson dos Santos Torquato
Anderson Pereira Portuguesez*

Introdução

A Geografia da Religião (campo de estudo da Geografia Cultural) é um campo de pesquisa que vem ganhando espaço no Brasil desde meados da década de 1990. Ela pensa os fenômenos religiosos como agentes produtores do espaço geográfico, o que requer um referencial teórico amplo e multifacetado. O Brasil é um Estado-Nação laico, onde a população goza de liberdades de crença, não-crença, consciência e religião. Portanto, é desafiador compreender o fenômeno religioso desde o prisma da Geografia, pois há neste país uma grande variedade de organizações religiosas e práticas ligadas ao sagrado.

Por outro lado, o estudo das biografias de políticos para fins de análises geográficas é uma prática pouco frequente. A Geografia Política tem se debruçado em temáticas bem variadas e distintas que respondem às demandas do tempo presente, sendo raros os estudos de histórias de vida de personalidades importantes na cena política regional ou nacional.

No presente trabalho trataremos uma reflexão que entrecruza a Geografia da Religião com a Geografia Política. Apresentaremos a biografia política e religiosa de um dos homens

mais notáveis da história do Brasil: Cícero Romão Batista, o Padre (Pe.) Cícero³¹. Ou “Padrim Ciço”, como é carinhosamente chamado pelos seus devotos.

Ele viveu entre 1844 e 1934. Foi um sacerdote da Igreja Católica que realizou diversos trabalhos sociais em favor da população pobre do Sertão Nordestino, onde a miséria tem sido grande ao longo da história. É considerado um dos principais articuladores do desenvolvimento da cidade de Juazeiro do Norte, onde morou e trabalhou como pároco.

Seus feitos religiosos o levaram à vida pública, tornando-o um dos políticos mais importantes do movimento coronelista³² cearense. Foi prefeito de Juazeiro do Norte, vice-governador do Ceará, elegeu-se deputado federal e participou de sangrentos episódios de disputas de poder, o que resultou em sua aproximação com grupos de bandoleiros liderados por Virgulino

³¹ Neste trabalho, nos referiremos a Cícero Romão Batista como “padre”, ainda que ele tenha perdido suas funções sacerdotais por determinação da cúpula regional da Igreja Católica. Foi com esta designação que ele entrou para história e a manteremos como expressão de respeito à fé daqueles que o consideram homem santo e sacerdote do povo.

³² O coronelismo (ou caciquismo) foi descrito por Alonso (2000) como uma forma de organização local ou regional do poder político. Ocorreu no Brasil sobretudo entre meados do século XIX e início do século XX, mas ainda hoje há resquícios de sua existência de forma resignificada. O comando político concentra-se nas mãos de poucas pessoas, geralmente ruralistas ou descendentes de famílias de sobrenomes relevantes (os coronéis). O abuso do poder econômico, religioso e da própria máquina da gestão pública eram práticas comuns e, não raramente, os coronéis contavam com o apoio de grupos armados, paramilitares ou de mercenários (jagunços) para sua proteção e como forma de intimidação (.

Ferreira da Silva, o “Lampião”, maior ícone do cangaço³³ no Nordeste.

Pe Cícero é uma figura humana complexa. Sua biografia é repleta de contradições incríveis, o que inclui a suposta realização de milagres durante o período em que atuou como padre. Mesmo antes de seu falecimento, seu nome já era conhecido em todo o Nordeste e boa parte do Centro-Sul do Brasil. Multidões de fiéis iam até Juazeiro pedir sua bênção, o que aumentou exponencialmente após seu falecimento, pois Pe. Cícero fora muito rapidamente aclamado como santo popular³⁴, ainda que muito a contragosto da Igreja Católica.

Este cenário nos chamou a atenção durante os estudos do catolicismo popular em Minas Gerais. Em outubro de 2019, iniciamos uma pesquisa 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. Foi nas atividades de campo deste

³³ Bandoleiros, ou cangaceiros, eram nomes atribuídos a grupos de homens e mulheres que vagavam pelo interior do Nordeste promovendo assaltos, pilhagens, assassinatos e estupros. Os cangaceiros atuaram durante séculos e são vistos contraditoriamente como bandidos e heróis populares. Viviam à margem da lei e da sociedade e representaram uma forma de contraposição ao histórico abandono dos sertanejos à sua própria sorte, pois o Estado brasileiro sempre privilegiou a aristocracia e os ruralistas mais poderosos (ALONSO, 2000).

³⁴ O Catolicismo Popular nasce da religiosidade popular, da fé do povo em determinados santos ou rituais que guardam relação direta com a liturgia oficial da Igreja Católica, mas ao mesmo tempo, separando-se dela. Se diferencia do catolicismo tradicional, uma vez que sofre influências de cultos africanos e indígenas, apresentando diversos sincretismos religiosos. (AZZI, 1978, p. 50-52).

projeto que descobrimos que em uma das cidades que pesquisamos (Cachoeira Dourada) havia um conjunto importante de referências espaciais que denotam devoção de parte de sua população ao Pe. Cícero. Nasceu aí o interesse de estudar o Pe. Cícero sua obra.

Nosso objetivo, portanto, foi estudar as territorialidades religiosas e políticas criadas a partir da figura de Pe. Cícero em Juazeiro do Norte (CE), Boca da Mata (AL) e Cachoeira Dourada (MG). A cidade de Juazeiro do Norte (mapa 1) é importante, pois foi o cenário sertanejo no qual emergiu a figura de Pe. Cícero. Sua história se confunde em grande medida com a própria história do padre e sua trajetória política só pode ser compreendida desde o Ceará.

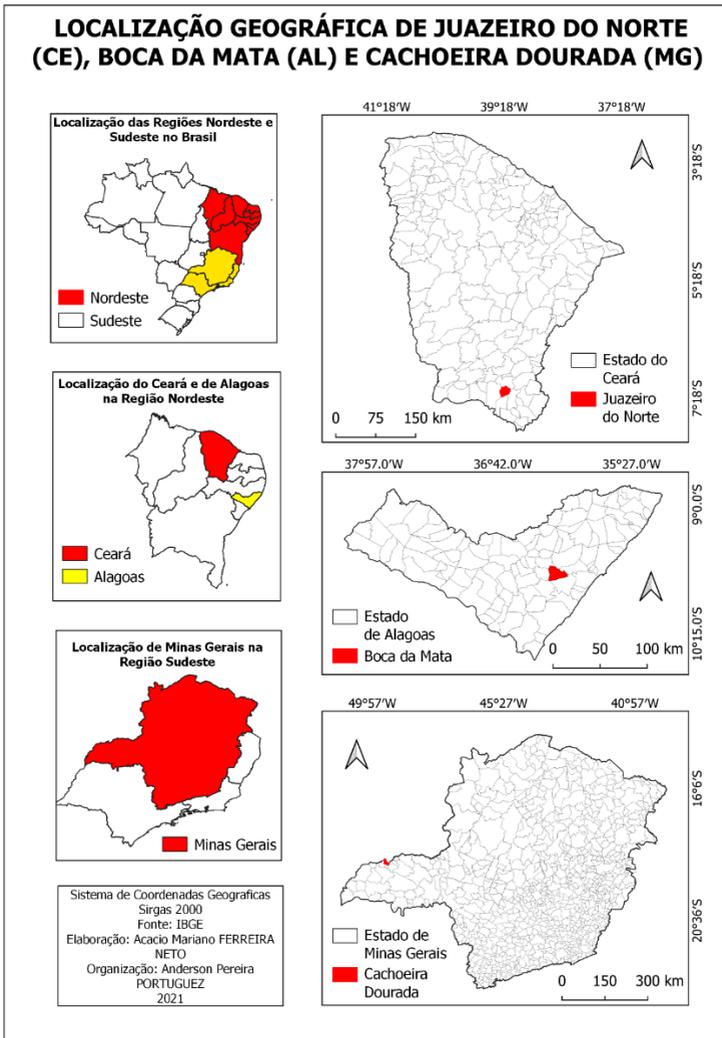
Por sua vez, o espalhamento da fama religiosa e devoção ao Pe. Cícero chegou a vários recantos do Brasil contemporâneo. Desejamos, então, citar os exemplos de duas outras cidades onde o catolicismo popular se expressa por meio da figura de Pe. Cícero. Boca da Mata (AL), por ter na festa do Pe. Cícero o seu principal atrativo turístico (tema já estudado por nós no passado) e Cachoeira Dourada, por ser uma cidade mineira onde atualmente realizamos estudos sobre folguedos e festas religiosas.

O presente trabalho foi produzido durante a pandemia da covid-19, provocada pelo vírus Sars-CoV-2 (2020-2021). Por esta razão não foi possível realizar os trabalhos de campo da forma que desejávamos devido às restrições de locomoção impostas pelas autoridades sanitárias do Ceará, de Alagoas e de Minas Gerais. Desta maneira, procuramos parcerias com pesquisadores do tema para nos fornecer dados e coletar informações sem as quais a presente pesquisa se tornaria inviável.

Esta pesquisa se caracteriza como qualitativa. De acordo com Kripka, Scheller e Bonotto (2015), os estudos qualitativos são aqueles que buscam compreender os fenômenos em seus ambientes naturais, onde esses ocorrem e do qual fazem parte. As pesquisas qualitativas não se prendem a caracterizações frias e distanciadas nos moldes do positivismo clássico, tampouco se pautam fundamentalmente em representações matemáticas (quantitativas) dos fenômenos estudados. Foca-se nos fatos, em seus elementos geradores, nas suas consequências, nas suas redes de interações e na objetividade-subjetividade de quem pesquisa e de quem é pesquisado.

A primeira etapa da pesquisa consistiu na realização de leituras de livros, artigos e outras publicações de diversos autores a fim de embasar a discussão a ser realizada. Em um segundo momento, realizamos a análise documental e observamos as representações cinematográficas do Padre Cícero. A escolha da utilização da análise documental enquanto um dos procedimentos de pesquisa se deu para nos permitir ir mais a fundo na análise técnica de escritos diversos, fotografias e filmagens que chegaram às nossas mãos, tratando dos temas abordados na presente pesquisa. Kripka, Scheller e Bonotto (2015) nos embasaram em termos procedimentais e nos permitiram estudar o Pe. Cícero a partir das perspectivas contidas nos referidos documentos.

Figura 1: Municípios estudados.



Para isto, estabelecemos parcerias com memorialistas e cientistas que se dedicam ao registro da memória do Pe. Cícero e foi por meio desta cooperação que pudemos acessar as bases documentais. As principais contribuições foram: o mapa intuitivo sobre o cangaço na cidade de Itabaiana (SE), elaborado pelo professor Robério Barreto Santos e o material de pesquisa do escritor Daniel Walker, disponibilizados muito gentilmente por sua ex-cônjuge.

Os trabalhos de campo seguiram as recomendações metodológicas presentes no projeto de pesquisa DIRPE/PSFE N° 0141/2019, que por sua vez, se basearam em pesquisas feitas por Portuguez (2010) com comunidades de pescadores do baixo rio Doce, onde o catolicismo popular é traço cultural marcante. As nossas práticas de campo se iniciaram no município mineiro de Cachoeira Dourada (MG) em dezembro de 2019. Por sua vez, o trabalho de campo no município alagoano de Boca da Mata ocorreu em janeiro de 2020. Em ambas as visitas, realizamos cobertura fotográfica e entrevistamos alguns devotos locais a fim de coletar informações para a produção deste trabalho.

De posse dos dados documentais, de campo e feitas as leituras, pudemos passar para a etapa final da pesquisa, que consistiu na elaboração dos textos ora apresentados e o mapeamento pertinente.

Trabalhos desta natureza são importantes para compreendermos quão rica é a cultura e a história social do Brasil e como as figuras populares podem criar e recriar territorialidades e identidades. Pe. Cícero é uma figura marcante para a religiosidade brasileira, embora seja uma personagem controversa e cheia de lacunas em sua história. Com nosso estudo,

estamos levando a contribuição da Geografia ao entendimento deste homem e de suas espacialidades, uma vez que ele é, inquestionavelmente, o mais importante ícone do catolicismo popular na Região Nordeste, quicá de todo o Brasil.

O papel da religião na produção do espaço

A Geografia Cultural vem se posicionando como importante campo de pesquisa da Geografia na atualidade, ampliando gradativamente sua participação na produção científica brasileira. Nasceu na fase clássica do pensamento geográfico no final do século XIX e se transformou ao longo do século XX. “Desde os tempos da Antropogeografia ratzaliana e do “gênero de vida” lablacheano, até o discurso do “giro decolonial” do tempo presente, a Geografia Cultural assumiu diferentes feições e propósitos” (PORTUGUEZ, 2021, p. 23). Na atualidade, tem aumentado significativamente o volume de geógrafos que reconhecem que a cultura é uma variável de análise espacial que não pode mais ser ignorada o apenas tangenciada em seus estudos.

A fé é um fenômeno social dos mais complexos. É um traço cultural que se molda a partir de inúmeras representações simbólicas e subjetivas, muitas vezes de difícil compreensão científica. A Geografia da Religião, considerada um subcampo de pesquisa da Geografia Cultural, tem se dedicado ao esforço de estudar as mais variadas dinâmicas espaciais que de alguma maneira sejam dinamizadas pela fé, pela religiosidade popular,

por discursos religiosos, ou pelas ações efetivas das religiões oficiais.

Mas como seriam essas dinâmicas espaciais? Em que medida o sagrado pode contribuir para este movimento de transformação? Inquestionavelmente, as respostas para tais questionamentos não são simples, nem fáceis, nem pacificadoras. Em cada caso, em cada espacialidade religiosa, as dinâmicas serão produzidas por diferentes sistemas de forças, que interagem na sociedade a partir de mediações diversas. Daí a necessidade de, antes de tudo, compreender o que é o espaço (categoria de análise da Geografia), para em seguida observar como o sagrado (aqui entendido como fenômeno cultural) pode tornar-se uma força ativa, capaz de dinamizá-lo e contribuir com sua produção social.

A ciência geográfica, como qualquer outra, possui suas categorias de análise e seu corpo conceitual correlato. Muitos desses conceitos são também importantes para outras ciências, de forma que tem se tornado comum encontrar formulações teóricas confusas. Assim, antes de discutirmos o papel da religião na produção do espaço, é necessário que o conceito de espaço esteja bem definido.

De acordo com Santos (2006, p. 39), “o espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório de sistemas de objetos e sistemas de ações, não considerados isoladamente, mas como o quadro único no qual a história se dá.”. Para o autor, esses dois sistemas interagem entre si, de forma que o sistema de objetos é condicionante a forma como serão executadas as ações, enquanto o sistema de ações condiciona o planejamento e a criação de melhorias nos objetos preexistentes,

ou de novos objetos, e é a partir desta relação que o espaço se desenvolve e se modifica.

Na contemporaneidade, o espaço se difere de suas antigas concepções, pois no tempo presente ele é marcado por uma maior densidade técnica, distinguindo-se do espaço em tempos pretéritos, cuja composição se caracterizava pela marcante presença de objetos naturais. Com o decorrer do tempo, as sociedades foram acrescentando os objetos técnicos, mecanizados e cibernéticos à composição do espaço, de forma que, segundo Santos (2006), a própria natureza passou a operar (ou ser operada) como uma máquina.

Diante disto, Santos (2006, p.39) declarou que “o espaço é hoje um sistema de objetos cada vez mais artificiais, povoado por sistemas de ações igualmente imbuídos de artificialidade, e cada vez mais tendentes a fins estranhos ao lugar e a seus habitantes”.

Tomando por base a ideia de espaço proposta por Milton Santos, podemos imaginar que a religiosidade integra os sistemas de ações e ao incidirem sobre os objetos, resignificam-nos e aportam novos conteúdos a eles, permitindo, assim, a produção dos chamados espaços sagrados, ou espaços religiosos, que são também espaços de poder.

Torna-se necessário, portanto, entender o que é religiosidade, religião e qual o papel destes fenômenos na produção do espaço no tempo presente. De acordo com Portuguez (2015), a religiosidade pode ser expressada individual ou coletivamente por meio dos sistemas de crenças e não-crenças de um indivíduo ou grupo social, com base na liberdade de credo e

consciência que possuem. Para este autor, quando a crença livre, a cosmovisão e a cosmovivência das pessoas são organizadas e formalizadas nos moldes de uma instituição social, surge aí a religião.

As religiões se tornam, portanto, fenômenos sociais que passam a ter grande importância na dinamização da vida e nas relações dos fiéis com o seu entorno espacial. Daí a necessidade de se estudar as religiões desde o prisma da Geografia.

Tuan (1980, p. 284), garante que “uma pessoa é um organismo biológico, um ser social e um indivíduo único; percepção, atitude e valor refletem os três níveis do ser.”. Ou seja, o ser humano enquanto indivíduo é único em suas ações e relações. Assim, o entendimento e a percepção do espaço criado pelas religiões é único para cada ser, pois cada um sente e o vive de forma única e especial este espaço. Porém, as religiões são fenômenos coletivos em sua essência e buscam horizontalizar as experiências e as vivências, aproximando-as e tornando-as coletivas. Há, portanto, a criação de uma coletividade religiosa que comumente se sobrepõe aos indivíduos, controlando-os em certa medida.

As religiões são fenômenos sociais construídos histórica e culturalmente. Projetam-se no espaço geográfico dando origem aos chamados espaços sagrados, que não podem ser confundidos com os complexos templários. Enquanto os complexos são sacralizados por meio de rituais que os oficializam como sacros, o conceito de espaços sagrados pode envolver outras áreas (rios, cavernas, montanhas, cidades, sítios, florestas etc.), a depender do sistema de crenças de cada grupo social.

Como um reflexo dos processos de institucionalização da religiosidade coletiva, as religiões exercem notáveis papéis em nossa sociedade, uma vez que mobilizam diversos setores econômicos, inclusive oferecendo seus espaços sagrados como meio para a reprodução do capital, indo além do seu papel inicial que é o de exercício da fé. Como exemplo disto, temos a oferta de visitas a templos, cidades sagradas e outros sítios de uso ritual como pontos turísticos em algumas cidades, dando origem ao que hoje chamamos de turismo religioso (PORTUGUEZ, 2015).

Importante dizer que apesar do grande poder alcançado pelas religiões na atualidade, a religiosidade popular ainda existe e produz suas próprias espacialidades. Porém, há que se dizer que as religiões da atualidade se complexificaram, tornaram-se altamente tecnificadas, muitas ganharam corpo de organização empresarial e outras controlam Estados-Nacionais. No baixo circuito da fé³⁵, a religiosidade sobrevive, mas de forma subalternizada pelas religiões majoritárias, que procuram exercer influência sobre as manifestações da fé popular. Em outras palavras, segundo Torquato (2021), as religiões não reconhecem

³⁵ Com base nos estudos de Milton Santos sobre os dois circuitos da economia urbana, Portuguez (2021) escreveu sobre o alto e o baixo circuito econômico da fé. O tema é complexo, mas de forma bem geral resumimos a discussão do autor afirmando que para ele as religiões majoritárias se inserem nas esferas de poder, comandam redes econômicas e assumem elevado grau de complexidade organizacional e tecnificação, enquadrando-se no que o autor chamou de “*alto circuito da fé*”. Por sua vez, o “*baixo circuito da fé*” seria formado pelas práticas religiosas descentralizadas, de base local, pela religiosidade popular de caráter tradicional (resistência cultural) e expressões individualizadas da fé e da devoção.

oficialmente as manifestações populares de fé, mas disputam controle sobre elas.

Assim podemos compreender que as religiões e a religiosidade popular influenciam na produção do espaço e será por meio dessas influências que darão identidade a muitos recortes territoriais tidos como sagrados, profanos ou híbridos.

Portuguez (2015, p.27) afirmou que “não há unanimidade em relação à abordagem científica sobre o que vem a ser o ‘espaço sagrado’, suas dimensões, formas, dinâmicas e conteúdo.”. Com base em Pereira e Gil Filho (2012), podemos inferir que existem pelo menos três perspectivas sobre o conceito abordado, sendo elas: a *durkheimiana*, a *eliadeana* e a *cassireriana*.

Na primeira delas, ou seja, a perspectiva *durkheimiana* o espaço sagrado é entendido como *locus* material do sagrado. Se há um espaço sagrado há, portanto, um espaço profano e essa dualidade é muito citada em estudos de Geografia da Religião, sobretudo nos que se referem aos grandes complexos templários mantidos por religiões majoritárias. Por sua vez, na perspectiva *eliadeana*, também bastante citada sobretudo em estudos geográficos da religiosidade popular, ou religiões menos poderosas, o espaço sagrado se revela a partir de rituais realizados pelos devotos, que delimitam o espaço com a manifestação de ações que apresentam particularidades do sagrado.

Por fim, na visão *cassireriana* o espaço sagrado pode ser explicado a partir de uma análise da sua significação simbólica. Assim, a materialidade é bastante relevante, mas também se mostra insuficiente para a explicação do espaço sagrado. (PORTUGUEZ, 2015). Esta perspectiva vem sendo bastante

utilizada em estudos geográficos que envolvem as relações existentes entre mitos, ritos, símbolos e espaços.

De acordo com o estudo realizado por Negrão (2001), Pe. Cícero representou uma das manifestações de messianismo mais importantes do Brasil. O messianismo “[...] diz respeito à crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e à expectativa de sua chegada, que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça;” (NEGRÃO, 2001, p.119).

A atuação de Pe. Cícero em Juazeiro do Norte e seu entorno, na região semiárida do Ceará, ultrapassou a missão pastoral corriqueira, devido ao surgimento de um milagre, afirmado pelo padre e contestado pela cúpula da Igreja Católica regional, mas que fomentou o movimento popular que ecoa e amplia a devoção em torno deste controverso homem do povo. O mito do santo popular de origem simples e regional ganhou contornos de identidade marcantes no imaginário popular nordestino e de afirmação política no quadro nacional. (TORQUATO, 2021).

Precisamos então, pensar sobre quais as espacialidades que precisam ser evocadas para se compreender o fenômeno da religiosidade popular que nasceu a partir de Pe. Cícero. Do ponto de vista da Igreja Católica, estamos falando de espaços templários, sagrados, utilizados por ele como padre em suas ações missionárias e sacerdotais.

Mas o padre milagreiro fora contestado, como veremos adiante, pela própria igreja a que servia. Fora inclusive excomungado, o que tirou dele a possibilidade de seguir trabalhando como padre. Porém, os fenômenos milagrosos deram origem a uma manifestação genuína de fé, que não precisava mais

da igreja (templo, espaço sagrado) para se manifestar. Passou a ocorrer pela cidade, nas casas, nas ruas, nas praças e onde quer que o padre fosse.

Nesta perspectiva, a religiosidade popular superou a ideia de espaço sagrado evocado pela oficialidade da Igreja Católica. Rituais, procissões, atos devocionais passaram a ocorrer em muitos lugares tidos como profanos na perspectiva *durkheimiana*, mas que enquadram muito bem no que Portuguez (2015) chamou de espaço sagrado na perspectiva *eliadeana*.

Mas como já dissemos anteriormente, a religiosidade popular tem seu controle disputado pelas religiões oficiais e, na atualidade, até mesmo pelo Estado e pelo mercado. É uma manifestação de fé potencialmente lucrativa, ocasionalmente subversiva e muito frequentemente baseada em princípios religiosos oficiais e esses três fatores são suficientes para ensejar o desejo de ordenar e controlar os rumos da devoção popular, sobretudo em figuras ditas “santas”, milagreiras.

Ora, se há controle (ou tentativas de controle) da religiosidade popular, há, então, controle (ou tentativa de controle) de narrativas e de espaços envolvidos na manifestação da fé. A moderna Geografia da Religião precisa estar atenta a estes movimentos.

Quais os espaços sagrados, profanos e híbridos que envolvem a figura controversa do Pe. Cícero, santo popular e milagreiro de Juazeiro do Norte? Como ele conseguiu se tornar esta personagem complexa que faz orbitar tanta devoção e tantas referências de poder ao redor de si? Para chegarmos às respostas dessas perguntas, convém mergulhar um pouco mais fundo na trajetória de vida de Pa. Cícero.

Juazeiro do Norte: a cidade que nasceu sob as bênçãos do Pe. Cícero

Cícero Romão Batista nasceu na então Vila Real do Crato (atual município), no dia 24 de março de 1844. Era filho de Joaquim Romão Batista, pequeno comerciante e de Joaquina Vicência Romana, conhecida como dona Quinô (COMBLIN, 2011). Iniciou seus estudos com 6 anos de idade, sendo ensinado por Rufino de Alcântara Montezuma, tendo sua infância marcada pelas leituras da vida de São Francisco de Sales. Assim, realizou um voto de castidade aos 12 anos e em 1860 foi matriculado no colégio Padre Inácio de Souza Rolim, localizado em Paraíba, na cidade de Cajazeiras (CARNEIRO, 2008).

O pai de Cícero teve uma morte repentina, sendo vítima da cólera-morbo³⁶, no ano de 1862. Assim, de acordo com Carneiro (2008), Cícero foi obrigado a interromper seus estudos e retornar para a casa de sua mãe, já que após a morte de seu pai, problemas financeiros começaram a surgir em sua família. Segundo este mesmo autor, em 1865, aos 21 anos de idade e com o auxílio de seu padrinho de crisma, Coronel Antônio Luís Alves Pequeno, ingressou no Seminário da Prainha e foi ordenado em 1870, aos 26 anos de idade. Logo após sua ordenação sacerdotal retornou para sua cidade natal onde ministrou aulas de latim no Colégio Padre Ibiapina, enquanto não lhe era entregue uma paróquia para administrar.

³⁶ “Caracterizada por uma diarreia aguda, a doença matava rapidamente, após um processo de desidratação e perda de peso que conferia aos pacientes uma aparência esquelética, com olhos afundados e cor da pele azulada.” (HCS-Manguinhos, 2016).

Em 1827, o padre Pedro Ribeiro de Carvalho construiu uma capela em louvor à Nossa Senhora das Dores junto à uma estrada que ligava a cidade do Crato à Missão Velha. De acordo com documentos localizados nos acervos consultados, a capela fora erguida em frente a um juazeiro, fato que mais tarde deu origem ao nome da cidade. Porém, naquela época, o pequeno povoado se chamava Tabuleiro Grande e era um distrito do município do Crato.

Carneiro (2008) ainda afirmou que em 1871, já como padre, Cícero visitou Juazeiro³⁷ pela primeira vez a convite do professor Simeão Correia de Macedo, onde ouviu as confissões dos populares e realizou uma missa na pequena igreja que não possuía sacerdote residente. Tal fato ocorreu por ocasião das comemorações do natal. Em 1872, Pe. Cícero se mudou com sua mãe e suas irmãs para Juazeiro após sonhar com Jesus Cristo, que lhe pediu para cuidar daquele povo.

Encontramos fontes documentais que apontam para o fato de Tabuleiro Grande ser, àquela época, considerado um sítio patrimônio (terra doada para escravizados)³⁸ doado pelo Padre Pedro Ribeiro. Era pequena e pacata, bem diferente da grande e potente cidade de médio porte da atualidade, com população estimada de 278 mil habitantes³⁹. Contava com 32 casas de tijolos

³⁷ A palavra juazeiro refere-se a uma árvore típica do semiárido brasileiro (*Ziziphus joazeiro*), o juá (ou joá), que produz um fruto adocicado, apreciado *in natura* quando bem maduro, utilizado na preparação de doces, sucos e geleias.

³⁸ A abolição da escravatura no Ceará, ocorreu em 1884, ou seja, 4 anos antes do 13 de maio de 1888, dia de promulgação da Lei Áurea. (MARQUES, 2019).

³⁹ Conforme dados disponíveis no site do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Juazeiro do Norte é hoje uma das maiores cidades do Brasil (104ª maior), a mais importante da Região Metropolitana do Cariri e possui a terceira maior população do Estado do Ceará. A cidade possui

e 26 de taipas e palhas, que eram habitadas pelos sertanejos ali fixados, que além da igreja, contava com uma pequena escola (COMBLIN, 2011).

Para iniciar seu trabalho pastoral, Pe. Cícero pedia dízimos após as missas e com a arrecadação começou a realizar melhorias na pequena igreja. Após isso, recrutou as mulheres solteiras para a formação de uma irmandade leiga⁴⁰ que seria formada por beatas que estariam sob sua autoridade (CARNEIRO, 2008).

É importante lembrar que [...] “as leigas que participavam dessa associação eram chamadas de beatas, ainda que não saibamos se essa era uma denominação comum a todas as mulheres do Apostolado na época ou se era um caso peculiar de Juazeiro” (NOBRE, 2013, p.384). O mesmo autor afirmou ainda que “o termo beata ainda não possuía o caráter pejorativo que Renata Marinho Paz faz menção em seu livro⁴¹, pelo menos não na região do Cariri” (p. 384). Nos tempos de Padre Cícero, as beatas contavam com o respeito de boa parte da população local e eram consideradas exemplos de mulheres virtuosas, de elevada moral cristã.

economia pujante e é uma das maiores cidades do interior da Região Nordeste. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/>. Acessado em 21 de set. 2021.

⁴⁰ “[...] também conhecidas como ordens terceiras, eram associações religiosas leigas (sem vínculo oficial com a Igreja), muito comuns no período colonial da História do Brasil, principalmente na região de Minas Gerais durante o Ciclo do Ouro (século XVIII)”. (RAMOS, 2017).

⁴¹ As beatas do padre Cícero: Participação feminina leiga no movimento socioreligioso de Juazeiro do Norte. Juazeiro do Norte: Editora Ipesc/Urca, 1998.

Assim, Pe. Cícero iniciou sua trajetória religiosa em Juazeiro do Norte. Após o sonho que decidiu o rumo de sua vida, Pe. Cícero levou como missão cuidar das pessoas mais pobres e combater o paganismo ainda existente nas práticas cotidianas daquela população⁴², tornando-o não só um padre, mas também um líder político entre os populares.

De acordo com Borges (2013), no dia 6 de março de 1889, durante a realização de uma missa no período da quaresma, após clamar a Deus para amenizar os efeitos da seca⁴³, ocorreu a distribuição da hóstia. Neste momento, uma beata conhecida como Maria de Araújo (Beata Mocinha), após receber o “Corpo de Cristo”, começou a sentir gosto de sangue na boca e comunicou ao padre, que na mesma hora viu que em contato com a saliva da beata, a hóstia supostamente se transformara em sangue. Para não causar situações indesejadas, Pe. Cícero colocou a hóstia da beata Maria em um pano e pediu para a mesma ficar em silêncio.

⁴² O discurso intolerante da Igreja Católica em relação à religiosidade popular era marcante nesta época e práticas não católicas eram combatidas, ao mesmo tempo em que se incentivava a adoção dos Sagrados Sacramentos da Igreja: batismo, casamento, crisma e extrema-unção. O apagamento histórico das práticas religiosas indígenas e africanas eram e ainda hoje é uma realidade na sociedade brasileira.

⁴³ “A seca é considerada um dos principais limitantes que afetam a segurança alimentar e a sobrevivência de mais de dois bilhões de pessoas em todo o planeta. A eficiência produtiva nas regiões mais suscetíveis às estiagens depende de uma série de medidas de monitoramento e mitigação dos efeitos negativos desse fenômeno, através do uso racional e sustentável dos recursos hídricos (água), edáficos (solo) e da biodiversidade.” (EMBRAPA, s.d)

Após o acontecimento narrado, Pe. Cícero ganhou notoriedade regional e, por sua vez, a beata Maria foi esquecida. Após sua morte, seu tumulo foi violado e seus restos mortais roubados. A cidade de Juazeiro do Norte se transformou quando passou a ser vista de uma forma mística, tornando-se palco para crescentes e constantes romarias (SILVA, 2013). Em outras palavras, o espaço sagrado da igreja transbordou para a cidade, que passou a ser vista por populares como uma terra de bênçãos.

A imprensa começou a divulgar o ocorrido como um milagre genuíno, chegando à atenção do bispo Dom Joaquim José Vieira, que não recebeu a notícia muito bem. Ao saber do ocorrido, se dirigiu a Juazeiro do Norte para verificar, montando assim uma comissão composta por dois sacerdotes que, por sua vez, confirmaram o fato. Porém, desagradado, o bispo montou outra comissão, desta vez negando o milagre. Isto ocasionou o cancelamento da ordenação de Pe. Cícero no ano de 1981 (CARNEIRO, 2008).

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

Com isso, Pe. Cícero deixou de ser padre e começou a ser chamado de “padrinho Ciço”, pois mesmo com a ordenação cancelada, as romarias se intensificaram. Ele continuou a realizar orações e a ajudar os mais pobres, não só espiritualmente, mas também economicamente e, assim, foi conquistando o apreço de

boa parte da população, que passou a considerá-lo um homem santo, um profeta (BORGES, 2013).

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

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

O papel político-religioso de Pe. Cícero e seus desdobramentos territoriais

Segundo Borges (2013), o ingresso formal do Pe. Cícero na política se deu após a proibição de exercer suas funções eclesásticas. Com o apoio da população, Juazeiro foi elevado à categoria de Vila, em 1911. Em 1914 tornou-se cidade e Pe. Cícero foi nomeado o primeiro prefeito de Juazeiro do Norte, ficando no cargo por 12 anos. Carneiro (2008), reafirmou que um dos grandes feitos políticos de Pe. Cícero fora realmente a emancipação do município, também sendo eleito vice-governador do Ceará, acumulando cargo com a prefeitura.

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

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

Além de exercer papel de prefeito e vice-governador, Pe. Cícero também foi eleito Deputado Federal, exercendo mandato entre 6 de agosto a 31 de dezembro de 1926, representando o estado do Ceará no Rio de Janeiro, então capital da Federação. No Rio de Janeiro, realizou a primeira exposição com obras diversas de artistas de Juazeiro do Norte (CARNEIRO, 2008).

Foi durante esta exposição que o mesmo conheceu Virgulino Ferreira da Silva, popularmente chamado de “Lampião”, começando a surgir rumores de que Pe. Cícero estaria apadrinhado o mais célebre bandoleiro⁴⁴ das terras nordestinas. Boatos davam conta de que em 1926, Lampião receberia a patente de Capitão do Batalhão Patriótico das mãos de Pedro de Albuquerque Uchôa, supostamente para combater a Coluna Prestes (GRUNSPAN-JASMIN , 2006).

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

⁴⁴ Segundo Oliveira (2015) os bandoleiros são pessoas que vivem à margem da lei, saqueadores, mercenários, bandidos.

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

Porém, há controvérsias. Há registros documentais que indicam que a conversa entre Lampião e Pe. Cícero fora para que Lampião largasse o cangaço e que a patente tão prometida teria sido feita por Floro Bartolomeu.

A vida política de Pe. Cícero pode ser considerada conturbada, tendo ele passado por embates e confrontos considerados sangrentos, mas que causou grande transformação no município de Juazeiro do Norte, onde mesmo depois de sua morte, segue aclamado e respeitado como homem santo. As fontes consultadas nos indicam que Pe. Cícero conseguiu integrar o bando de Lampião à polícia e ao Exército Brasileiro no Batalhão Patriótico⁴⁵.

Religião e política são faces distintas do poder (Ferreira, 2003). Muitas ciências (Antropologia, sociologia, filosofia, etc.) já se debruçam sobre a forma como algumas denominações religiosas ou líderes religiosos procuram obter poder político. Segundo Bueno (1999), desde os tempos do jesuitismo (séculos XVI e parte do século XVII), os sacerdotes católicos exerceram papéis importantes na formação de nossa sociedade e o cristianismo se impôs de maneira cruel sobre os povos indígenas e sobre os africanos escravizados.

⁴⁵ O avanço das tropas de Carlos Prestes no Nordeste durante o Golpe de 1930 resultou no surgimento de diversas milícias "legais", apoiadas pelo governo e suas autoridades, para barrar a rebelião. Em Juazeiro do Norte, surgiu o "Batalhão Patriótico de Juazeiro do Norte", organizado pelo deputado Floro Bartolomeu e por Padre Cícero, para barrar as incursões de Prestes (GRUNSPAN-JASMIN, 2006, p. 99-100).

De fato, é muito improvável que se possa contar a história da maior parte das vilas, frentes de colonização e cidades do Brasil Colonial (1530-1815) e período imperial (1822-1889) sem que se cite a construção das igrejas como parte fundamental da formação territorial. Líderes religiosos, sobretudo católicos, sempre foram figuras importantes para os processos de ocupação pioneira dos mais distintos recantos do Brasil. Segundo Portugal (2012), com a imigração de europeus para os cultivos cafeeiros na segunda metade do século XIX, ocorreu a emergência de uma elite de pastores protestantes, sobretudo luteranos, que lideraram diversas comunidades em vilas e cidades ocupadas por imigrantes germânicos, sobretudo nos estados do Espírito Santo e Santa Catarina.

Histórias de figuras messiânicas, como a de Antônio Conselheiro⁴⁶, líder espiritual de Canudos(BA) e a de Pe. Cícero sempre fizeram parte do imaginário popular e, ocasionalmente, produzem personalidades admiradas em vida e após a morte pelos seus feitos dentro e fora da prática religiosa e da política (NEGRÃO, 2019).

Na atualidade, o que vemos no Brasil é um bem-sucedido movimento de lideranças religiosas que buscam assegurar representatividade política por meio da eleição de bancadas

⁴⁶ Antônio Vicente Mendes Maciel, apelidado de "*Antônio Conselheiro*", nasceu na cidade de Quixaramobim (CE) em 1930. Foi casado e trabalhou como um cidadão comum até o término de seu casamento, que aparentemente o abalou de forma definitiva. Passou a vagar pelos sertões do Nordeste e fixou-se no interior da Bahia, no Arraial de Canudos em 1893. Fora, portanto, contemporâneo de Pe. Cícero. Passou a liderar o Arraial e por onde passava, arrebanhou seguidores com um discurso que mesclava posturas antirrepublicanas e de fanatismo cristão (ALONSO, 2000).

religiosas no Congresso Nacional e nas câmaras municipais e estaduais de vereadores e deputados. As eleições presidenciais de 2018 são exemplares neste sentido, na qual a representatividade evangélica ganhou fôlego não só junto aos poderes legislativos, mas também junto ao executivo e, mais recentemente, vem se infiltrando no judiciário por meio da nomeação de ministros representantes da população evangélica.

O conluio entre o poder religioso e o poder político, portanto, não é nenhuma novidade no Brasil, que inclusive fora um Estado confessional católico durante toda sua história imperial (1822-1889), como nos ensina Souza e Portuguese (2021). A novidade, entretanto, fica por conta do despertar do interesse da Geografia por esta questão. Ainda são poucos os trabalhos publicados sobre temáticas que entrecruzam a fé, a política e o espaço, mas este é um tema que certamente receberá maiores atenções por parte de novos pesquisadores nos próximos anos. É um dos assuntos do momento, talvez em função da pauta conservadora do atual governo federal, mas o fato é que temos observado o aumento do interesse por estudos desta natureza em alguns congressos de Geografia.

A dispersão territorial da devoção em Pe. Cícero e a apropriação contemporânea de sua imagem de “homem santo”

A partir da década de 1950 a fé em Pe. Cícero espalhou-se por todo o Brasil, indo, portanto, para além de Juazeiro do Norte. O homem do povo tornado santo pela fé propagada pelo

catolicismo popular ainda hoje esbarra na igreja oficial, que possui correntes que contestam a credibilidade do milagreiro popular.

Muito frequentemente estátuas do “padrinho do Nordeste sertanejo” são instaladas em praças e, junto a elas, registram-se atos de devoção dos moradores de cidades em Unidades Federativas distantes da região do Cariri, onde se encontra Juazeiro do Norte. Neste tópico, trabalharemos a propagação do mito messiânico (Pe. Cícero) pelo território brasileiro de forma mais ampla, e, em um momento seguinte, mostraremos dois exemplos de territorialidades associadas à figura religiosa do Pe. Cícero.

O primeiro exemplo tratará do turismo religioso fora de Juazeiro do Norte. Apresentaremos a cidade alagoana de Boca da Mata, onde o catolicismo popular produz uma das principais expressões de devoção fora do estado do Ceará. Por fim, apresentaremos um exemplo de territorialização da fé em Pe. Cícero fora da Região Nordeste. Para isto, citaremos o caso da cidade mineira de Cachoeira Dourada, onde a devoção do santo popular se mostra relevante.

A imagem política de Pe. Cícero não é muito conhecida fora do Estado do Ceará, embora haja muitas biografias publicadas que abordam o assunto. Porém, a história de vida do santo popular se espalhou pelo Sudeste e pelo Sul do país, sobretudo após a década de 1950, quando a modernização econômica projetou as grandes metrópoles do Centro-Sul no cenário produtivo nacional. Segundo Portuguez e Daher (2018), a industrialização acelerada do eixo Rio-São Paulo atraiu uma grande quantidade de migrantes, que afluíram sobretudo do

Nordeste do país em busca de condições de vida mais favoráveis nos estados sudestinos e sulistas.

Portuguez e Daher (2018) demonstraram em seu estudo como a religiosidade afro-brasileira e outras manifestações da fé popular foram impactadas tanto pelo êxodo rural, quanto pelos fluxos migratórios internos entre as décadas de 1950 e 1980, auge do período migratório e da urbanização do Brasil. Foi nesta época que a figura religiosa de Pe. Cícero viajou mais intensamente pelo Brasil na memória dos nordestinos que buscavam novas cidades para morar, trabalhar e prosperar. Em outras palavras, a expansão territorial da fé em Pe. Cícero está ligada à modernização técnica do Centro-Sul.

A cultura popular nordestina passou a se fazer presente em diversos municípios de São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Paraná e outros estados, de forma que a fé no “padrinho dos sertanejos” passou a fazer parte do cotidiano de localidades que abrigaram as famílias vindas do Nordeste. Portuguez e Daher (2018) afirmaram que o mesmo se deu no entrono de Brasília, capital federal desde 1960. Para os autores, a participação de nordestinos na construção da capital levou as tradições religiosas nordestino para o Brasil Central, o que consolidou a presença da Umbanda, do Candomblé e do Catolicismo popular (que inclui a devoção ao Pe. Cícero) no Distrito Federal e estados do entorno.

Em termos geográficos, Juazeiro do Norte se caracteriza como uma hierópolis, sendo, portanto, o ponto de dispersão da fé popular no padre. Segundo Rosendahl (1993), as hierópolis seriam as cidades sagradas, ou seja, espaços urbanos que possuem dinâmicas sociais, econômicas, ambientais, demográficas, políticas, etc. fortemente ligadas ao sagrado. Além de ser o local

de onde se iniciou o espalhamento da adoração popular ao Pe. Cícero, Juazeiro do Norte é também local de peregrinação, com objetos espaciais bem definidos e identidade territorial vinculada ao seu reconhecimento como centro religioso.

De acordo com o site oficial do Geosítio⁴⁷ Horto da Colina (ou Horto Padre Cícero), epicentro hierofânico⁴⁸ de Juazeiro do Norte, uma grande estátua de 27 metros de altura⁴⁹ fora edificada na cidade, em uma área conhecida como Serra do Catolé (ou Colina do Horto), que recebe cotidianamente visitas (romeiros e turistas) interessados em prestar homenagens ao santo popular. Segundo a administração do Horto, o local acolhe anualmente 2,5 milhões de visitantes, o que é equivalente a cerca de 10 vezes a população do município⁵⁰. De acordo com Figueiredo (sd.) “a Romaria de Padre Cícero é um evento que acontece na semana de seu aniversário (24 de março), e inclui músicas, danças, queima de fogos, bolo de quase 200 metros, shows, apresentações teatrais, exposições, procissão de flores, concurso de bolo e muito mais”. Na figura 2 pode-se ver o complexo religioso e turístico dedicado a Pe. Cícero.

Turistas e romeiros não podem ser confundidos, pois são conceituados de maneiras distintas pela literatura especializada. Porém, diferenciar o viajante peregrino do viajante turista não é

⁴⁷ Termo que designa local de especial interesse geológico, como uma formação serrana, por exemplo (MOREIRA, 2011).

⁴⁸ Segundo Rosendahl (1993), a hierofania pode suscintamente ser conceituada como sendo o conteúdo sagrado (ou sacralizado) de um objeto, espaço, templo, pessoa, etc. É, portanto, o ponto focal do sagrado, onde o “divino” se manifesta.

⁴⁹ Mais de 30 metros ao todo, pois a base ultrapassa os três metros e sobre ela é que a estátua fora assentada.

⁵⁰ Disponível em: <http://hortodopadrecicero.net.br/o-horto/>. Acessado em 24 de set. 2021.

tarefa das mais fáceis, pois ambos podem fazer uso do espaço turístico, das redes de serviços, dos arranjos infraestruturais e das opções de entretenimento do local. Oliveira (2004) nos dá uma pista mais palpável para diferenciarmos um do outro, ainda que o próprio autor aponte a dificuldade de lidar com tais temas. Para ele, nem todas as pessoas que visitam o território turistificado pela fé é um religioso em ato de devoção. Ou seja, o peregrino é a pessoa que viaja motivada pela fé e a vivencia efetivamente de alguma maneira ao viajar.

Figura 2: Monumento e complexo religioso dedicado à memória de Pe. Cícero em Juazeiro do Norte, CE.



*Fonte: Figueiredo (sd.). Disponível em:
<https://www.infoescola.com/religiao/romaria-de-padre-cicero/>.
Acessado em 23 de set. 2021.*

Olhando por esse ângulo, o turismo religioso se apresenta como um fenômeno social de grande importância para se compreender as dinâmicas econômicas e territoriais de algumas cidades, pois a religiosidade e a fé são muitas vezes fatores relevantes para se explicar o surgimento, o crescimento e a consolidação de muitas cidades ou locais de interesse de visitação. Em outras palavras, muitos destinos turísticos são marcados por devoções oficiais ou populares de religiões diversas.

No Geossítio Horto da Colina, em Juazeiro do Norte, além da estátua, há um museu, uma igreja e estabelecimentos comerciais, além de estacionamento, mirantes, banheiros, locais para alimentação, entre outros equipamentos. A construção foi inaugurada em 1969 e algumas reformas já foram realizadas desde a disponibilização do espaço para a visitação pública. Em depoimento concedido em setembro de 2021, a Secretaria Municipal de Turismo nos revelou que a pandemia de covid-19 impactou gigantescamente a visitação ao local, mas que agora, com o arrefecimento das taxas de contágio, os turistas estão aos poucos voltando a procurar a cidade para as tradicionais homenagens do padre.

Do ponto de vista econômico, é importante refletir sobre o impacto da fé popular na economia regional. O turismo religioso é uma atividade que movimenta significativamente os hotéis (aumentam suas taxas de ocupação), aumenta as vendas de restaurantes, assim como as das lojinhas especializadas em lembranças e objetos de uso religioso. Com isso, a fé faz circular altas somas financeiras nos circuitos locais da economia, proporcionando mais lucros para pequenos empresários, maior oferta de postos de trabalho (ainda que temporários) e maior arrecadação de impostos.

Em todo o Brasil a imagem do padre enseja a comercialização de uma infinidade de produtos ofertados para o consumo dos fiéis. Tal fato é bem marcado em locais como o Horto da Colina, onde ambulantes e comerciantes disputam o interesse dos fiéis e turistas com lembrancinhas de viagens e objetos rituais. Há, portanto, a movimentação de valores substanciais tanto entre as cadeias empresariais ligadas à economia da fé, como também entre pessoas simples, que vendem informalmente produtos alusivos ao padre para assegurar o sustento de suas famílias.

Em visita que realizamos ao mercado de Uberlândia (MG) por ocasião da pesquisa de campo sobre religiosidade popular no Triângulo Mineiro (Registro UFU/DIRPE/PSFE N° 0141/2019), observamos a existência de diversos artigos religiosos disponíveis para compra: estatuetas de gesso ou resina, estatuetas de madeira, medalhas, quadros, fitinhas de pulso, pôsteres, velas votivas, livros, entre outros. Constata-se, então, a apropriação da imagem do Pe. Cícero por inúmeras indústrias que têm os fiéis como público consumidor dos produtos que ofertam. A comercialização é mais intensa em destinos de turismo religioso, como a própria cidade de Juazeiro do Norte.

Na figura que segue (figura 3) apresentamos alguns exemplos de produtos comercializados (mercado físico e virtual) que levam o nome ou a imagem do Pe. Cícero.

Figura 3: mosaico de imagens de produtos vendidos para os fiéis de Pe. Cícero em todo o Brasil.



Fonte: Google imagens. Disponível em: <https://www.google.com.br/imghp?hl=pt-BR&ogbl>. Acessado em 23 de set. 2021. Organização: Portuguez e Torquato (2021).

Não é nosso propósito adentrar em cifras financeiras, pois isso caberia a um outro trabalho, com objetivos específicos voltados à análise da economia religiosa de Juazeiro do Norte. Porém, convém esclarecer que a devoção ao padre milagroso se irradiou para fora da cidade cearense e do estado do Ceará. Com base nos estudos de Ângelo (2016) e Alves (2016), identificamos a presença deste lucrativo movimento turístico também em outros

municípios e estados, como na Feira de São Cristóvão no município do Rio de Janeiro (RJ), no município de Mata Grande (AL), Boca da Mata (AL) e outros.

Na cidade de Boca da Mata por exemplo, ocorre tradicionalmente todo dia 20 de julho (aniversário de morte do padre), uma missa com uma procissão pelas principais ruas da cidade em louvor ao Pe. Cícero. Romeiros de diversos recantos próximos à cidade se dirigem para o pequeno município para participarem dos atos de devoção ao santo popular, inspirados nos atos de devoção que ocorrem em bem maior escala em Juazeiro do Norte.

Em Boca da Mata, os devotos se vestem de preto, da mesma forma que Pe. Cícero. De pés descalços, seguem a procissão pelas ruas em atos fervorosos de fé e penitência, agradecendo por milagres concedidos ou fazendo pedidos diversos ao padre. Segundo os próprios moradores em depoimentos durante a coleta de dados em campo, essa é uma forma de penitência a Pe. Cícero para que ele lhes traga cura, interceda por pecadores ou atenda a pedidos e promessas. Durante muitas horas os romeiros participam de celebrações, entoam louvores, oram e renovam a fé.

Em matéria do Gazeta *Web* vinculada pelo Portal G1⁵¹, foi realizada entrevista com o Prefeito do município de Boca da Mata, o senhor José Tenório. Segundo ele, o município de Boca da Mata é considerado a “Juazeiro do Norte de Alagoas”. De acordo com a matéria citada, a festa religiosa conta com cerca de

⁵¹ Assessoria, 2009. Disponível em: <<http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia-old.php?c=181194&e=>>.

15 mil pessoas entre visitantes e residentes que prestigiaram ativamente as celebrações (fig. 4).

Figura 4: Festa do Padre Cícero em Boca da Mata (AL)..



*Fonte: Google imagens. Disponível em:
<https://www.google.com.br/imghp?hl=pt-BR&ogbl>. Acessado em 23
de set. 2021. Organização: Portuguez e Torquato (2021).*

Interessante observar que o “santo popular”, tão criticado no passado, agora é (pelo menos em parte) respeitado pela própria Igreja oficial. Prova disso é que no último ano a missa celebrada no dia de louvou a Pe. Cícero em Boca da Mata foi comandada pelo bispo de Penedo (AL), Dom Valério Brêda, e pelo Padre Nivaldo, da Paróquia de Santa Rita de Cássia. Boca da Mata

reconhece a devoção popular uma característica marcante da identidade popular local, tanto que as autoridades locais tornaram o dia 20 de julho um feriado municipal. Em Juazeiro do Norte, o Horto da Colina é administrado pela congregação Salesiana e missas em homenagem ao padre são realizadas em quase todas as igrejas da cidade no dia a ele dedicado⁵².

Do ponto de vista da Geografia da Religião, tanto Juazeiro quanto Boca da Mata passaram a ter seus territórios dinamizados em parte pela devoção popular. As paisagens mudaram, com a introdução de objetos inerentes ao culto à imagem do padre, além de ter suas atividades comerciais e de serviços incrementadas pelo fluxo de viajantes (peregrinos e turistas) que chegam aos municípios citados para prestar suas homenagens. Retomando o que nos ensinou Milton Santo sobre o conceito de espaço, podemos entender que as ações dos fiéis e das autoridades locais incidem sobre os objetos espaciais dinamizando-os e sendo, por seu turno, (re)influenciados por eles.

Mas o caso de Cachoeira Dourada é realmente importante para exemplificar o papel da migração na dispersão da fé em Pe. Cícero. Pelisson (2013) e Maia (2015), ao estudarem o turismo no balneário fluvial mineiro localizado há cerca de 700 km de Belo Horizonte, a capital, nos apresentaram as primeiras referências publicadas em relação à devoção ao padre na cidade.

Segundo Pelisson (2013) a instalação da Hidrelétrica de Cachoeira Dourada foi o fato responsável pelo surgimento de um pequeno acampamento de trabalhadores, muitos deles

⁵² Disponível em: <http://hortodopadrecicero.net.br/>. Acessado em 20 de set. 2021.

nordestinos, junto ao rio Paranaíba na década de 1950. Naquele momento da história, o local pertencia à comarca de Capinópolis, que havia se separado de Ituiutaba em 1953. De acordo com as pesquisas do autor, na área onde hoje se encontra a cidade, havia apenas um pasto. A construção da usina se deu em função da construção da nova capital do Brasil, Brasília, inaugurada em 1960. A nova capital necessitava de energia elétrica tanto para sua construção, quanto para seu bom funcionamento.

Ainda de acordo com Pelisson (2013), os trabalhadores da usina formaram um pequeno povoado do lado mineiro do rio Paranaíba, ao qual posteriormente se juntaram famílias do lado goiano inundado pelas águas do lago artificial que se formava. Assim surgiu a cidade e após a finalização das obras, as famílias de nordestinos que haviam se instalado ali já não desejavam mais deixar o local. Na década de 1960, o Distrito se tornou independente de Capinópolis.

Seus moradores mais antigos relataram para Pelisson (2013) e Maia (2015), e também para nós em trabalhos de campo, que entre os construtores da usina, haviam devotos de Pe. Cícero. Com o passar dos anos, a fé no santo popular se fez presente na paisagem da cidade, pois o desejo de peregrinar anualmente para Juazeiro do Norte gerava custos que as famílias não podiam arcar. Assim, o poder público instalou na praça da cidade (em frente à Igreja Matriz) uma estátua do padre em tamanho humano, sobre um pedestal (Figura 5).

Figura 5: Estátua de Padre Cícero na praça de mesmo nome em Cachoeira Dourada, MG.

Fonte: Acervo de campo (2002)



Em Cachoeira Dourada a adoração ao santo popular é mais discreta que no Nordeste. Não se realizam grandes festas e peregrinações, mas realizam-se missas e atos devocionais individuais junto à sua estátua.

Como se vê, a figura religiosa de Pe. Cícero não pertence somente à Juazeiro do Norte, da mesma maneira que Aparecida do Norte (SP) não é mais o único lugar de devoção à Nossa Senhora Aparecida. A fé se propaga espacialmente e com seu espalhamento territorial, os epicentros citadinos da devoção permanecem como grandes referências hierofônicas (hierópolis). Porém, outros recortes espaciais passam a possuir conteúdos que se relacionam à fé propagada, ainda que com densidades diferentes e com conteúdos socioespaciais distintos.

A Geografia necessita, então, se atentar para tais fenômenos culturais, que assumem também facetas econômicas, políticas, ecológicas e outras. O sagrado é um fato social e, como tal, torna-se um fato espacial com múltiplas possibilidades de

densidades. Cabe à Geografia desvendar as formas como a religiosidade popular, as religiões e o mercado contracenam na produção desses espaços que, em função da devoção, foram e ainda hoje são profundamente transformados. Cabe-nos interpretar tudo isso e esse estudo teve, por fim, o propósito de contribuir com essas discussões.

Considerações finais

Com a realização deste estudo foi possível perceber que o Pe. Cícero foi um homem importante para o Nordeste, tanto pelos seus feitos como político, quanto pela sua trajetória sacerdotal. Como pessoa foi responsável por transformações culturais, sociais, políticas e econômicas, sobretudo em Juazeiro do Norte, onde viveu e deixou grande legado. Porém, como sujeito produzido pelo imaginário religioso, estendeu e ainda hoje estende as mesmas transformações por diversos recantos do Brasil.

O homem político foi considerado controverso, tanto quanto o religioso. Foi prefeito de Juazeiro do Norte, Deputado Federal e vice-governador do Ceará. Aliou-se politicamente a pessoas consideradas suspeitas, como o lendário cangaceiro Lampião. Mas as controvérsias religiosas também foram marcantes em sua vida, pois milagres lhes foram atribuídos em vida, o que provocou sua exclusão do quadro sacerdotal da Igreja Católica.

O povo, porém, não perdeu a fé no padre e passou a considerá-lo intercessor, padrinho, milagreiro popular e apoiador dos sertanejos de vida sofrida. Após sua morte, Pe. Cícero se tornou ainda mais amado e mais evocado pelos milhares de devotos cujo contingente cresceu desde então. Aos poucos, o processo migratório de nordestinos para outros recanto do Brasil fez seu nome se tornar conhecido em diversas cidades do Centro-Sul.

O espalhamento da devoção possibilitou transformações sociais e espaciais em muitas cidades. Em Boca da Mata, cidade que visitamos, observamos a devoção coletiva na forma de uma grande festa, enquanto em Cachoeira Dourada, observamos a devoção discreta, mas bem característica de pessoas descendentes de imigrantes nordestinos dos anos 1950.

Observamos também que do ponto de vista do mercado, Pe. Cícero se mostrou como uma grande “marca” rentável e acessível a muitos que desejaram se apropriar de sua imagem de homem santo. São dezenas de produtos de apelo religioso que movimentam cifras vultosas todos os anos, em diversos lugares do Brasil. E claro, se há empresas trabalhando com a marca “Padre Cícero”, há territorialidades comerciais, industriais e de consumo envolvidas, o que torna o fenômeno religioso altamente mercantilizado pelas firmas que lucram com seu nome.

O turismo religioso tem se mostrado potente particularmente em Juazeiro do Norte, mas também ocorre em outras cidades que celebram sua memória, como é o caso de Boca da Mata. Toda uma espacialidade turística é produzida para que os destinos se tornem capazes de receber, alojar, alimentar,

entreter e apoiar milhares de viajantes que se deslocam, muitos deles motivados pela fé.

Diante de todo esse cenário complexo e multifacetado, concluímos que Pe. Cícero fora um homem notável e, sobre ele, muita coisa se fala, se escreve e se propaga. Tão importante quanto estudar a biografia da pessoa, é entender o significado simbólico do homem, o que lhe tornou mito e como este atua na produção social do espaço. O papel geográfico de biografias é um dos grandes desafios da Geografia Cultural contemporânea e, por nossa parte, assumimos o compromisso de pensar outras biografias de pessoas religiosas do Brasil nas próximas etapas da pesquisa, que pretendemos aprofundar.

É muito difícil apreender uma personagem de tamanha complexidade em poucas páginas, poucos anos de estudo. Sua biografia controversa inspira inúmeras frentes de investigação que se encontram disponíveis para nossas incursões. Mas para este momento, desejamos fechar nossa pesquisa afirmando que o estudo biográfico é um campo ainda discreto na análise geográfica da cultura e que pode resultar em olhares relevantes para se compreender determinadas espacialidades. Juazeiro do Norte, Boca da Mata e Cachoeira Dourada são exemplos claros deste fato.

O olhar da Geografia para determinadas biografias precisa ser incentivado, as histórias de vida precisam ser entendidas de outra maneira. Compreendendo como algumas personalidades viveram (o que fizeram, como fizeram, o que advogaram etc.), teremos indícios culturais e históricos realmente válidos para se fazer uma outra Geografia Cultural, cheia de brasilidades e descobertas inquietantes.

Referências

ALVES, C. C. E. Territorialidades religiosas em irradiação: um olhar geoturístico sobre a devoção alagoana às representações de Padre Cícero e Juazeiro do Norte, CE. *Geosaberes*, Fortaleza, v. 7, n. 12, p. 68 - 79, may 2016. ISSN 2178-0463. Disponível em: <<http://www.geosaberes.ufc.br/geosaberes/article/view/530>>.

ALONSO, J. A. M. *Dicionário de História do mundo contemporâneo*. Vitória: IHGES, 2000.

ÂNGELO, E. R. B. A imagem do Padre Cícero e a Feira de São Cristóvão no Rio de Janeiro: relações com a memória, a história e o turismo. *RITUR-Revista Iberoamericana de Turismo*, v. 6, n. 2, p. 40-62, 2016. Disponível em:

<https://www.seer.ufal.br/index.php/ritur/issue/view/185>. Acessado em 23 de set. 2021.

AZZI, R. *O catolicismo popular no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1978.

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

BUENO, E. *Capitães do Brasil: a saga dos primeiros colonizadores*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1999.

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

CLAVAL, P. *A geografia cultural*. 4 ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2014.

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

EMPRESA BRASILEIRA DE PESQUISA AGROPECUÁRIA.

Convivência com a seca. Disponível em:

<https://www.embrapa.br/tema-convivencia-com-a-seca/perguntas-e-respostas>. Acesso em: 30 jul. 2021.

Ferreira, D. *Manual de sociologia: dos clássicos à sociedade da informação*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FIGUEIREDO, K. *Romaria de Padre Cícero*. sd.

Disponível em:

<https://www.infoescola.com/religiao/romaria-de-padre-cicero/>. Acessado em 23 de set. 2021.

GAZETA.COM NOTÍCIAS. *Festa de Padre Cícero leva romeiros a Boca da Mata*. Disponível em:

<http://gazetaweb.globo.com/portal/noticia-old.php?c=181194&e=>
Acesso em: 5 dez. 2019.

GRUNSPAN-JASMIN, E. *Lampião, senhor dos sertões: vidas e mortes de um cangaceiro*. São Paulo: EdUSP, 2006.

GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião: Reconstruções Teóricas sob o idealismo crítico. In: KOZEL, S.; SILVA, J. C.; GIL FILHO, S. F. (orgs). *Da percepção e Cognição à Representação: Reconstruções teóricas da Geografia Cultural e Humanista*. São Paulo: Terceira Imagem; Curitiba: NEER, 2007.

HCS-Manguinhos. *Cólera-morbo: contágio ou infecção?* 2016.

Disponível em: <http://www.revistahesm.coc.fiocruz.br/colera-morbo-contagio-ou-infeccao/>. Acesso em: 01 ago. 2021.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.
Município de Juazeiro do Norte. Disponível em:
<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ce/juazeiro-do-norte/panorama>.
Acessado em 21 de set. 2021.

KRIPKA, R.; SCHELLER, M.; BONOTTO, D. L. Pesquisa Documental: considerações sobre conceitos e características na Pesquisa Qualitativa. *CIAIQ2015*, v. 2, 2015.

MAIAS, D. M. *A opinião dos residentes, empresários e gestor de Cachoeira Dourada (MG) sobre o turismo como vetor do desenvolvimento local*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia). Faculdade de Ciências Integradas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2015.

MOREIRA, J. C. *Geoturismo e interpretação ambiental*. Ponta Grossa: Ed. UEPG, 2011.

MARQUES, L. L. *Muito além do 13 de maio: há 135 anos, o Ceará tornava-se a primeira província brasileira a abolir a escravidão*. Fundação Zumbi dos Palmares, 2019. Disponível em:
<http://www.palmares.gov.br/?p=53715>. Acesso em: 01 ago. 2021.

NEGRÃO, L. N. Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro. *Revista brasileira de ciências sociais*, v. 16, p. 119-129, 2001. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/GK6DpnYKKJsftjJYmTWLYqR/abstract/?lang=pt>. Acessado em 21 de set. 2021.

NOBRE, E. S. O sagrado e a teatralização do mundo: espaços de salvação e purgação nos relatos das beatas do padre Cícero. *Revista de História (São Paulo)*, p. 381-409, 2013. Disponível em:
<https://www.redalyc.org/pdf/2850/285029402014.pdf>. Acessado em: 21 de set. 2021.

Oliveira, C. D. M. de. *Turismo religioso*. São Paulo: Áleph, 2014.

OLIVEIRA, P. *Projeto Meus Sertões: Padre Cícero e o Senhor Ogum*. 2016. Disponível em: <https://www.meussertoes.com.br/2016/11/03/padre-cicero-e-o-senhor-ogum/>. Acesso em: 01 ago. 2021.

OLIVEIRA, P. W. A. Aproximações entre geografia e religião contribuição aos estudos em geografia da religião. *Geosaberes*, [S.L.], v. 10, n. 21, p. 1 – 13. maio 2019. Revista Geosaberes. <http://dx.doi.org/10.26895/geosaberes.v10i21.725>. Disponível em: http://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/54257/1/2019_art_pwadoli%20veira.pdf. Acesso em: 22 maio 2021.

OLIVEIRA, R. L. S. O Bandoleirismo na América Portuguesa: Os casos de Minas e Pernambuco. *Temporalidades*, v. 7, n. 3, p. 275-297, 2015.

PELISSON, G. V. *Análise do perfil da demanda turística e dos usos recreativos da área urbana de Cachoeira Dourada, MG*. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia). Faculdade de Ciências Integradas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2013.

PORTAL ALAGOAS 24 HORAS. *Milhares de romeiros invadem Boca da Mata para a festa do padre “Cico”*. 2007. Disponível em: <https://www.alagoas24horas.com.br/806531/milhares-de-romeiros-invadem-boca-da-mata-para-a-festa-do-padre-cico/>. Acesso em: 25 jun. 2020.

PORTUGUEZ, A. P. *Geografía Humana del bajo río Doce*. Ituiutaba: Barlavento, 2010.

PORTUGUEZ, A. P. Usos productivos y apropiación de los recursos naturales en el espacio rural del municipio de Santa María de Jetibá (Es-Brasil). *Anales de Geografía*. 2012, vol. 32, núm. 2 345-368. Disponível em:

http://dx.doi.org/10.5209/rev_AGUC.2012.v32.n2.39724.

Acessado em 21 de set. 2021.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço e Cultura na Religiosidade Afro-Brasileira*. Barlavento, 2015.

PORTUGUEZ, A. P. ARAÚJO SOBRINHO, F. L. *Espaço sagrado, fé e ancestralidade de uma comunidade umbandista de Capinópolis*. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PORTUGUEZ, A. P. ARAÚJO SOBRINHO, F. L. Turismo e experiências com o sagrado em terreiros de candomblé. In: PORTUGUEZ, A. P. LANZARINI, R. SANTOS, R. J. *Cultura, natureza e saberes na dinâmica territorial do turismo*. Ituiutaba: Barlavento, 2019, p. 178-203.

PORTUGUEZ, A. P. DAHER, V. R. Entre a tradição, a modernidade e o mito do retorno às origens: os movimentos des/re/territorialização do candomblé Ketu entre 1950 e o tempo presente. In: PORTUGUEZ, A. P. ARAÚJO, L. F. ENOQUE, A. G. *Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil*. Ituiutaba: Barlavento, 2018, p. 14-48.

PORTUGUEZ, A. P. *O axé, o aqué e a cidade: Impactos econômicos das funções e festas do Candomblé sobre os circuitos da economia urbana de Ituiutaba, Uberlândia e Uberaba (MG)*. 2021. Projeto de pesquisa (Bolsa Produtividade CNPq). Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Uberlândia. Ituiutaba, 2021.

RAMOS, J. E. M. *Irmandades Leigas no Brasil Colonial*. 2017.

Disponível em:

http://www.historiadobrasil.net/brasil_colonial/irmandades_leigas.htm. Acesso em: 30 jul. 2021.

ROSENDAHL, Z. *Espaço e Religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

SANCHIS, P. *Desponta novo ator no campo religioso brasileiro? O Padre Cícero Romão Batista*. *Relig. soc.* [online]. 2007, vol.27, n.2, pp.11-29. ISSN 1984-0438. <https://doi.org/10.1590/S0100-85872007000200002>.

SANTOS, M. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. Edusp, 2006.

SILVA JÚNIOR, I. B. *Espaço, cultura e religião: um olhar para o neopentecostalismo underground*. 2017. 195 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2017. Disponível em: <http://doi.org/10.14393/ufu.di.2017.544>. Acesso em 19 de maio de 2021.

SILVA J. J. O olhar de Padre Cícero sobre as relações sociedade natureza e sua importância na formação de núcleos rurais no Cariri cearense. *Vozes, Pretérito & Devir: Revista de história da UESPI*, v. 1, n. 1, p. 181-201, 2013. Disponível em: <http://revistavozes.uespi.br/ojs/index.php/revistavozes/article/view/36>. Acessado em 21 de set. 2021.

TORQUATO, W. dos S. *Territorialidades da figura política e religiosa do padre Cícero Romão Batista em Juazeiro do Norte (CE), Boca da Mata (AL) e Cachoeira Dourada (MG)*. 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia). Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2021.

TUAN, Y. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. São Paulo, Brasil: DIFEL, 1980.

PERIFERIA E NEGRITUDE PELO PRISMA DO PENTECOSTALISMO

William José de Lima

Introdução

O presente artigo visa tratar de pentecostalismo e periferia tendo como ponto e clivagem a questão da negritude. Uma vez que há elementos curiosos a respeito da junção desses elementos, sobretudo, no que toca a realidade brasileira. Para nós como estudiosos do tema algumas pistas surgem por meio de estudos e levantamentos feitos por pesquisadores do tema que contribuem sobre a abordagem. Marco Davi de Oliveira em seu livro levanta a questão: por que os negros (em sua maioria) são pentecostais? Há, certamente uma identificação que uni esses elementos.

Inicialmente trataremos de como se constitui a periferia e quais motivos serem as populações negras a maioria nesses lugares. Nesse ponto indicaremos a escravidão; as políticas de não reparação e o racismo como elementos centrais responsáveis pela desestruturação e constituição das desigualdades.

Num segundo momento investigaremos por que a maioria dos negros são adeptos do pentecostalismo. Nossa abordagem se fará a partir da identificação do grupo negro e suas demandas com a proposta do pentecostalismo. Um dos elementos presentes é, certamente, o “empoderamento” que a religião confere a essa população de forma específica e a maneira com que a mesma interage com a realidade a partir de tal experiência.

Periferia brasileira: origens e problemas que são estigmas da sociedade brasileira

As cidades brasileiras têm em sua constituição bairros pobres que compõem sua estrutura. Estes bairros, chamados também de bairros dormitórios, são locais que muitos retornam à noite após um dia de trabalho ou estudo. São nestes locais que muitas histórias sem unem em prol de um sonho de prosperidade de vida que os tirem deste local e lhe dê a oportunidade e viver de forma mais digna.

Podemos observar que há vários problemas relacionados com a segurança, educação e moradia, fazendo parte do cotidiano da periferia. Mateus Pinto Cândido (2017), em sua Monografia *Pentecostalismo e a periferia: aspectos da relação entre a religiosidade* aponta para diversos problemas nos bairros que afetam a formação do indivíduo. Desde problemas na falta segurança, com o aumento de homicídios e do tráfego de drogas que ceifaram muitas vidas, moradores nas comunidades pobres do Brasil “[...]vivem um dia após o outro buscando esperanças para seguir sua existência” (CANDIDO, 2017, p.15).

Mas como se formou estas comunidades? Por que o Estado abandonou a periferia a sua própria sorte? Para isso precisamos compreender a história da formação da sociedade brasileira para responder estas questões.

O Brasil em sua formação tem as chagas da escravidão. Durante o processo de muitos anos, leis abolicionistas foram promulgadas para que se iniciasse o processo de libertação dos escravos. Muitos escravocratas tinham medo de que a revolução

que ocorreu no Haiti⁵³ tornasse real no Brasil e abolicionistas usavam o exemplo do país caribenho como discurso principal pra a libertação da população negra escrava antes que eles mesmo fizessem com a própria mão.

Leis como o a do Sexagenário⁵⁴ ou a Lei do Ventre Livre⁵⁵ promoveram libertação parcial dos escravos. Muitos não podiam deixar suas cidades e alguns permaneciam presos aos seus donos. Todavia, em 13 de maio de 1888, a então princesa regente Isabel assinou a Lei Áurea levando a libertação cerca de 700 mil escravos. Podemos citar que este dia foi o marco da libertação dos escravos, principalmente porque o Brasil era o último país a abolir a escravidão.

Infelizmente o dia seguinte apresenta problemas graves que perdurariam por muitos anos no Brasil. Cerca de 700 mil negros libertos foram excluídos e abandonados sem indenização que pudesse ajudá-lo neste recomeço. O pastor e teólogo Marco Davi de Oliveira, estudioso da temática de racialidade e negritude, declara que

⁵³ A revolução haitiana ocorreu entre 1791 a 1804 onde escravizados haitiano se levantaram contra o domínio colonial francês em prol da abolição e libertação da Ilha de São Domingos.

⁵⁴ A Lei Saraiva-Cotegipe, também conhecida como Lei dos Sexagenários, foi uma lei abolicionista aprovada em 28 de setembro de 1885 que garantia a liberdade a escravos com idade de 60 anos. Esta lei ainda previa uma indenização aos proprietários dos escravos os quais seriam pagos pelo liberto em anos de trabalho.

⁵⁵ Lei Rio Branco, também conhecida como Lei do Ventre Livre, foi uma lei abolicionista aprovada em 12 de maio de 1871 que dava alforria a crianças nascidas das escravas. O proprietário de escravos podia decidir entre liberar a criança com 8 anos – e receber uma indenização de 600 mil réis – ou libertar após 21 anos sem receber alguma indenização.

[...] muitos exaltam o feito da princesa Isabel. No entanto, o problema era muito maior, segundo o professor Hélio Santos: “O dia 14 de maio [...] é o dia que eu gostaria de entender. O dia seguinte, pela manhã, quando 700 mil pessoas foram liberadas de uma só vez”. [...] Infelizmente, a violência do dia 14 de maio de 1888 continua sendo uma triste realidade. Os negros permanecem sem rumo, sofrendo o preconceito, o racismo, a discriminação e a exclusão (OLIVEIRA, 2015, p.49).

Além disso, havia o início do processo de migração que trouxe europeus e asiáticos para substituir a mão de obra escrava. Qualificados e dispostos a vencer, italianos competiam com negros numa disputa desigual o qual o europeu obtinha a vantagem com o seu orgulho e autoestima ao trabalho em detrimento ao novo começo de vida do negro ex-escravo. O sociólogo Jessé Sousa em seu livro “*A Elite do Atraso: da escravidão a Bolsonaro*” faz uma dura e irônica crítica sobre este momento ao afirmar que o negro “[...] foi jogado em competição feroz com o italiano, para quem o trabalho sempre havia sido motivo principal de orgulho e de autoestima. Belo início da sociedade “competitiva” entre nós” (SOUZA, 2019, p. 82).

Sobre este pilar surge as periferias das grandes cidades brasileiras. A favela se tornou uma marca do descaso do Estado até os dias atuais. Décadas depois a abolição da escravatura, o êxodo rural empurrou a população pobre aos mesmos guetos dos ex-escravos e dividiram as mesmas aflições. Oliveira elucida isso ao dizer

[...] com a chegada das pessoas do interior do país para as grandes cidades, ocorreu o fenômeno da expansão da pobreza e da miséria, o que empurrou parte considerável da população urbana para as favelas, refúgio dos negros desde a saída das senzalas (OLIVEIRA, 2015, p.46).

Jose Widle et al. (2020) no debate “Por um paradigma transperiférico: uma agenda para pesquisas socialmente engajadas” relata a constituição entre a favela e seus habitantes quando diz que

As favelas brasileiras, é válido ressaltar, nascem no final do século XIX em função da ausência de uma política habitacional adequada, capaz de acolher principalmente a população escravizada liberta e os migrantes que fugiam da pobreza nordestina (WIDLE et al. 2020, p.1569).

Ademais podemos observar que o surgimento da periferia é um conjunto de fatores históricos que demonstrando todo o descaso que a população pobre teve desde o império brasileiro até a república. Entretanto ainda há mais um ponto a compreender sobre os problemas da periferia. A Constituição Brasileira define os direitos básicos no artigo 6º dizendo que

“são direitos sociais a educação, a saúde, a alimentação, o trabalho, a moradia, o transporte, o lazer, a segurança, a previdência social, a proteção à maternidade e à infância, a assistência aos desamparados, na forma desta Constituição” (BRASIL, 1988, art. 6).

Por acaso estas demandas básicas que são direitos dos cidadãos brasileiros estão sendo atendidas? Candido (2017) elucida pontos importantes com relação o cotidiano nas periferias ao apontar problemas referentes ao bairro Jardim Catarina em São Gonçalo no Rio de Janeiro.

No quesito educação, as escolas do ensino fundamental e médio apresentam problemas por parte de manutenção predial, água, distribuição de merendas e apoio aos alunos. A falta de estrutura se agrava ainda mais quando há períodos de chuva, onde há enchentes que impedem os alunos de assistirem as aulas. A falta de apoio aos alunos ainda compete com problemas de

segurança causado pela violência do tráfico de drogas que, em algumas oportunidades, leva o fechamento da instituição.

Em saúde, Candido indica problemas na distribuição da população com a quantidade de postos de saúde sem pronto atendimento. Não há médicos, medicamentos ou equipamentos. Filas longas que são formadas desde a madrugada para o atendimento de consultas que não são complexas e, dependendo da gravidade, são levados para outros bairros para o atendimento emergencial. A segurança então é precária no bairro de Santa Catarina. O posto policial quase não tem presença policial, mas quando há, são somente para atividades administrativas. Os assaltos, furtos e tráfico de drogas ocorrem naturalmente sem o policiamento do bairro.

O que nos indaga é o fato de que o Estado, através da constituição, nos garante direitos básicos que não são atendidos. Por que estes direitos são surrupiados da periferia não só apenas de São Gonçalo, mas de todo o Brasil? De fato, a herança maldita escravocrata perdura até os dias atuais causando impactos negativos na sociedade. Sousa aborda isso ao definir o termo “ralé dos novos escravos” quando:

A oposição entre o “pobre honesto” e o “pobre delinquente” rasga praticamente todas as famílias e torna muito difícil a existência de formas de solidariedade de classe na “ralé”, as quais são possíveis, por exemplo, na classe trabalhadora. Não por conta de estoques culturais misteriosos, mas por práticas de abandono e de ódio de classe que lograram se reproduzir no tempo e que jamais foram criticadas entre nós. Essa passou a ser, portanto, uma herança que se transfere de geração a geração: a perpetuação da escravidão “dentro dos homens”, gerando a “ralé de novos escravos” de hoje em dia, ainda que,

formalmente, não exista mais a escravidão (SOUSA, 2019, p.84).

O desprezo diante de tantos problemas e do descaso do Estado parece consumir o pobre nas periferias. Entretanto há situações que mostram como alguns da população pobre conseguem ter esperança vivendo em um ambiente caótico. Através de práticas da fé em instituições religiosas, a população pobre da periferia encontra uma forma de ascender diante destes problemas e ter voz em sua comunidade religiosa.

Pentecostalismo: da Rua Azuza a esperança do oprimido no brasil

O pentecostalismo é um movimento religioso que surgiu no final da década 1900 no Estados Unidos. A suas raízes vem também do movimento metodista de John Wesley que pregava o processo de santidade que também atingia o social. Entretanto os Estados Unidos viviam o período de segregação racial advindos da promulgação das leis Jim Crow que separava o uso de ambientes públicos como escolas e transportes entre negros e brancos. Neste período surgiu o professor Charles Fox Parham fundador do instituto Bethel Bible College na cidade de Topeka, Kansas em 1900 onde lecionava o falar de línguas como a manifestação do Espírito Santo (OLIVEIRA, 2015). Todavia após o episódio da aluna Agnes Osman, a perspectiva mudou porque

[...] ela colocou-se no meio da sala e pediu a seus colegas que orassem por ela, impondo-lhes as mãos, para que recebesse o Espírito Santo e falasse em línguas estranhas. Naquele momento, a aluna teria falado em línguas estranhas. Mais adiante, outros estudantes tiveram a mesma experiência, de acordo com os historiadores (OLIVEIRA, 2015, p.26).

Esta experiência fez que Parham abrisse outro instituto, mas agora em Houston (Texas) onde recebeu diversos alunos, dentre eles, William James Seymour. Seymour foi um homem negro filho de ex-escravos que se dedicou aos estudos no instituto mesmo sobre o olhar de desprezo de Parham. Segundo Leonildo Silveira Campos, professor de sociologia da religião no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, em seu artigo “*As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada*” relata a triste situação de um instituto bíblico imerso em uma sociedade racista:

Em 1905 Parham está no Texas, e em Houston inicia uma escola bíblica. Um de seus alunos, o negro William Seymour, que por causa do racismo de Parham assistia às aulas a partir de uma cadeira colocada no corredor do lado de fora da sala, levaria o reavivacionismo pentecostal para Los Angeles (CAMPOS, 2005, p.108).

Seymour tornou-se pastor da Igreja Missão Fé Apostólica na Rua Azuza. Ele pregou sobre a manifestação do Espírito Santo, o falar em línguas (glossolalia) e os milagres como visto em Atos do Apóstolos trazendo grande repercussão na mídia. Contudo um dos fatos sociais mais importantes do movimento da Rua Azuza foi que durante período de segregação racial, brancos e negros sentavam e congregavam juntos em busca da “experiência do Espírito Santo” (CAMPOS, 2005). O pentecostalismo se “[...] se

estabeleceu no meio de pessoas simples e que tiveram experiências distintas em suas vidas, mas que representavam nessas experiências – questionáveis ou não – o anseio de maior liberdade religiosa” (OLIVEIRA, 2015, p.28).

No Brasil diversas Igrejas da temática pentecostais surgiram e ramificaram. A Assembleia de Deus foi fundada pelos missionários Daniel Berg e Gunnar Vingren em 1910, mas com o nome de Missão Apostólica da Fé – o mesmo nome da Igreja de William Seymour – porém alterando para o seu nome atual em 1918. O Brasil naquele momento estava passando por momento onde novas ideias estavam aportando no país⁵⁶ e, encontrava-se também o declínio da Igreja Católica (OLIVEIRA, 2015). Segundo Oliveira (2015)

[...]a região Norte, devido à precariedade das condições de vida, não atraía os padres de então que buscavam permanecer nos lugares de melhor acesso. Como ressalta Hahn: “Deve-se notar que esta parte norte do Brasil estava, de muitas maneiras, particularmente preparada para o advento do pentecostalismo pela escassez de padres e pelo desenvolvimento da religião popular católica, dirigida por leigos, em que a superstição e as curas milagrosas por líderes “carismáticos” e “santos” desempenhavam papel proeminente. Era também uma região dominada por vários tipos de líderes “messiânicos”” (OLIVEIRA, 2015, p.33).

⁵⁶ Com o fim da monarquia brasileira, houve o surgimento de novos grupos religiosos que começaram a interagir protegidos pela constituição brasileira de 1891 (primeira república) através da separação entre Igreja e Estado. Informação disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/artigos/a-influencia-da-religiao-na-ressocializacao-do-apanado/709370686>. Acesso em: 27 de jan. 2024.

Havia uma seara muito grande para propagação do evangelho, mas não havia ceifeiros para que pudesse transmitir a mensagem. Assim muitas igrejas evangélicas pentecostais, como a Assembleia de Deus, se fazem presente em locais cujo muitas igrejas tradicionais não conseguem estar. Tanto as pentecostais como as tradicionais, não tinha como principal missão chegar as pessoas pobres, mas a mensagem propagada fez a diferença entre elas. As Igrejas Pentecostais buscam apresentar a mensagem do Cristo ressurreto para todos independentes de cor, raça e credo.

Entretanto o que faz pessoas excluídas da sociedade a se achegarem a igreja pentecostais em vez de igreja tradicionais como Batistas ou Presbiterianos? Assim como falamos anteriormente, muitos que moram nas comunidades do país buscam prosperar e sair da pobreza. A mensagem das igrejas pentecostais chega aos moradores como um tiro certo de esperança porque busca trazer uma transformação de vida que era anunciada por meios de comunicação. Vale lembrar que o êxodo rural que houve, principalmente de migrantes que saíram do Nordeste para o sudeste em busca de oportunidades de vida, ao se assentarem nas periferias, ouviam nas estações de rádio pregações que enfatizava a fé numa vida material melhor (OLIVEIRA, 2015). Aquele que muitas vezes moram em situações precárias em barracos, sem educação e sem perspectiva de vida, ouve a mensagem que indica que se tiver fé em Deus, ele “[...] fará infinitamente mais do que tudo que pedimos ou pensamos, de acordo com o seu poder que atua em nós[...].” (Efésios 3:20 – TB) irá se entregar de corpo e alma as igrejas.

Não somente o fato da mensagem, ainda a outro aspecto que as Igreja Pentecostais trazem em comparação as Igrejas Tradicionais. Muitos leigos se tornam líderes religiosos por entender que foram chamados por Deus e apresentando os

*carismas*⁵⁷ divinos que o identificam dentro da sociedade. As Igrejas Pentecostais se tornaram os refúgios para os excluídos na periferia porque é nela que o leigo inculto se sente coparticipante da obra divina. Aqueles que são desvalorizados que “[...] não tinha acesso ao dinheiro, à informação ou às oportunidades de crescimento, chegar ao ponto de ser objeto de atuação do Espírito de Deus proporcionava uma sensação de valorização e poder” (OLIVEIRA, 2015, p.47). Vale ressaltar que muitas instituições tentam adentrar na vida das pessoas nas comunidades, porém este conceito de pertencimento e identidade é muito latente nas Igrejas Pentecostais. Candido explica isso sobre as igrejas pentecostais:

A instituição religiosa (pentecostalismo) consegue então suprir ou ao menos reduzir os efeitos negativos dessa carência. Se encontra na Igreja o apoio de companheiros, consolo e aconselhamento pessoal, que a família deveria propor, além da assistência social que muitas das vezes é oferecida por estas instituições. Neste local religioso, o indivíduo se sente membro, tem a sensação de pertencimento que outras instituições sociais não conseguem proporcionar (CANDIDO, 2017, p. 9).

Tanto Oliveira quanto Candido assentem que a população das comunidades tem anseios e desejos. A Igreja acaba fazendo a intermediação através das orientações de caminhos para que possa resolver problemas, quer seja através da fé ou de ações beneficentes. Além disso a testemunhos de membros da comunidade religiosa intensificam e legitimam as práticas de fé demonstrando que em suas próprias vidas exemplo de transformação. Nestas comunidades, há testemunhos de pessoas que largaram os vícios alcoólicos ou entorpecentes, enquanto que

⁵⁷ Carisma é o termo grego para definir os dons do Espírito Santo. No pentecostalismo, a doutrina dos dons do Espírito Santo afirma que eles não cessaram e continuam agir até os dias atuais.

muitos que estavam relacionados ao crime abandonam esta prática para se tornar parte de uma comunidade que o aceita e o oriente numa melhora de vida. A teóloga Viviane Costa, em sua obra “*Traficantes Evangélicos: quem são e a quem servem os novos bandidos de Deus*” afirma que

o marcante avanço do último século aponta para a capacidade de flexibilização e de atualização da linguagem pentecostal em territórios que experimentam processos de crescente urbanização. O *ethos* – ou seja, a forma de pensar e agir na realidade, ou mesmo de pensar no mundo, como uma cosmovisão – pentecostal oferece esperança, libertação, proteção e pertencimento em lugares que enfrentam injustiça, violência, exploração e fragmentação sociais (COSTA, 2023, p.33).

Nas Igrejas Pentecostais encontramos relatos de acesso a penitenciárias. Em reportagem ao jornal Globo⁵⁸, indica um número alto de igrejas pentecostais que adentram nas penitenciárias. Lá dentro, elas funcionam como ferramenta de ressocialização e equilíbrio emocional no meio da população carcerária que procura na fé um norte para mudança de vida além de apoiar presidiários que ao retornarem ao convívio, precisam de apoio. Ex-usuários de drogas tem acompanhamento de perto e orientação de membros das Igrejas Pentecostais que se situam em favelas do país, onde famílias pobres que sofrem deste mal tem apoio, mesmo não tendo condições de colocar o dependente químico em centros terapêuticos.

⁵⁸ Evangélicos marcam território dentro dos presídios do Rio. Informação disponível em: <https://oglobo.globo.com/rio/evangelicos-marcam-territorio-dentro-dos-presidios-do-rio-16251517>. Acesso em: 27 de jan. 2024.

Infelizmente não são todas as Igrejas que querem ter acesso as comunidades mais pobres do Brasil. Muitas delas utilizam mensagens da bíblia para apoiar doutrinas de confissão fé positiva⁵⁹ para que possa melhorar seu status de vida. Desta doutrina, originada nos EUA e tem como grandes pregadores Kenneth Haggin, foi a fonte da teologia da prosperidade que é muito frequente em Igrejas Neopentecostais como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e Igreja Internacional da Graça de Deus. Não corroboramos com esta doutrina por que compreendemos que a graça de Deus procura salvar o homem do pecado e da destruição eterna. Paulo Romeiro, estudioso das doutrinas das Igrejas Neopentecostais afirma

[...] portanto, os bens materiais não devem constituir a prioridade número um na vida do cristão, mas sim o crescer no conhecimento de Deus, de sua Palavra, na comunhão do seu Espírito Santo, servindo o Corpo de Cristo e desenvolvendo intimidade com ele. Não existem riqueza maior que essa (ROMEIRO, 2005, p.107).

Podemos discorrer que existe uma Samaria que separa muitas Igrejas Evangélicas Pentecostais e Igrejas Tradicionais. A Samaria era uma cidade no Israel antigo onde ficava os povos que eram segregados pela sociedade judaica nos tempos bíblicos. Em seu ministério, Jesus Cristo passou por Samaria, quebrando preconceitos e paradigmas, para trazer a mensagem de salvação para os samaritanos, conforme o texto do Evangelho de João, capítulo 4 e o Evangelho de Lucas, capítulo 9. O teólogo e sociólogo Ronilso Pacheco descreve com é tratado as igrejas das periferias a partir do ponto de vista de Samaria:

⁵⁹ A doutrina de confissão de fé positiva ensina que podemos obter qualquer coisa através da fé como por exemplo carro, mansão ou fortuna. Partem do conceito que Deus quer que todos vivam em abundância.

assim como esta Samaria dos evangelhos criminalizada nos aparece, também se criminaliza as “Samarias contemporâneas”, que carregam sobre si o peso da desconfiança, legitimam a repressão, onde o proibido é violentamente reprimido. Só nesses espaços, a chamada “guerra às drogas” é empreendida de forma ostensiva e com força letal, e só nesses espaços, ser morto como suspeito de envolvimento com o tráfico, equivale a ser morto como traficante (PACHECO, 2014, p.30).

Pacheco compreende esta segregação e afirma que muitos casos podem ser tratados a partir da raiz do problema e não somente eliminando o mal existente. As Igrejas Pentecostais muitas vezes trabalham no aconselhamento a vidas que estão em termino de casamento, procurando motivos que o levaram a issol, ou trabalham no suporte a família para que possam tratar problemas que levaram a membros entrarem na vida do crime ou no uso de drogas. De fato as Igrejas Evangélicas Pentecostais acabam atuando próximo daqueles que, como na Samaria dos tempo bíblicos, foram rejeitados e oprimidos pelo Estado. Compreender a formação das periferias e o papel das Igrejas Evangélicas Pentecostais podem levar a uma melhora de vida da população destas comunidades trazendo esperança mesmo em tempos mais difíceis.

Conclusão

Neste artigo abordamos a origem da periferia brasileira. Abolição da escravatura trouxe liberdade para mais de 700 mil escravos que trabalhavam arduamente nos engenhos dos senhores. Entretanto livres, acabaram sem proteção ou apoio do governo para se recolocarem no mercado de trabalho que foi feroz

com a entrada dos imigrantes europeus. Sem um projeto habitacional, muitos foram viver longe dos centros urbanos formando assim as favelas brasileiras. Problemas como habitação, segurança, educação e saúde faz parte do cotidiano dos moradores das comunidades pobres que indicam a falta de esperança para aqueles que querem ascender socialmente.

Vemos então nas Igrejas Evangélicas Pentecostais o expoente de apoio e esperança para os pobres. Elas adentram em locais que igrejas tradicionais outrora não faziam e transforma vidas de pessoas desesperançadas dando a elas um novo amanhã. É através das Igrejas Pentecostais que negros e brancos pobres se assentam como o mesmo direito e, mesmo leigos, acabam tornando líderes de suas comunidades orientando no caminhar das doutrinas da Igreja.

A Rua Azusa transformou pessoas nos Estados Unidos e ramificou no Brasil um braço de esperança para os mais pobres. Cabe salientar que, mesmo que haja igrejas com doutrinas contrárias as práticas bíblicas como as igrejas neopentecostais, ainda há igrejas que obedece a mensagem do “Ide e pregai o evangelho a todos” nos lugares mais pobres onde não há acesso do Estado ou polícia, pois é lá que nasce a fagulha de esperança que ascender o coração dos oprimidos e quebrantados de coração.

Referências

CANDIDO, Mateus Pinto. *Pentecostalismo e Periferia: aspectos da relação entre a religiosidade pentecostal e o contexto de pobreza das periferias*. Niterói - RJ. 2017. Disponível em: <https://app.uff.br/riuff/handle/1/6871>. Acesso em: 15 jan. 2024.

BRASIL. [*Constituição (1988)*]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidente da República, [2023]. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/constituicao1988>. Acesso em: 22 Jan. 2024.

CAMPOS, Leonildo Silveira. As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada. *Revista USP*, São Paulo, SP, Edição 67, p. 100-115p, 11,2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13458>. Acessado em: 25 de jan. 2024.

ELIAS, Alice. *Revolução Haitiana: A Revolução Haitiana foi um movimento de luta pela independência e libertação de escravizados negros*. Universidade São Paulo. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/36495>. Acesso em: 21 Jan. 2024.

OLIVEIRA, Marco Davi de. *A religião mais negra do Brasil: por que os negros fazem opção pelo pentecostalismo?* Viçosa: Ultimado, 2015.

PACHECO, Ronilso. *Igreja, drogas e descriminalização: é possível pensar o possível?* Ed. Ultimato. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/conteudo/igreja-drogas-e->

descriminalizacao-e-possivel-pensar-o-possivel. Acesso em: 27 Jan. 2024.

ROMEIRO, Paulo. *Decepcionados pela Graça de Deus: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal*. 1, ed. São Paulo, SP: Mundo Cristão, 2005.

SILVA, Daniel Neves. *Lei Abolicionistas*. Mundo Educação. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/historiadobrasil/as-leis-abolicionistas.htm>. Acesso em: 21 Jan. 2024.

SOUZA, Jessé José Freire de. *A Elite do Atraso: Da Escravidão a Bolsonaro*. 1, ed. Rio de Janeiro, RJ: Estação Brasil, 2019.

TANNUS, Lara. *Abolição da escravidão no Brasil*. Universidade São Paulo. Disponível em: <https://www.fflch.usp.br/596>. Acesso em: 21 Jan. 2024.

REPRESENTAÇÕES ESPACIAIS E SOCIAIS DA FÉ E DA RELIGIOSIDADE POPULAR NO TRIÂNGULO MINEIRO

Anderson Pereira Portugal

Introdução

Quais as origens da fé? Como ela se constroi em um determinado grupo social? Como se manifesta na vida, na paisagem e no território? Qual seu papel social, político e cultural? A quais interesses se vincula? Por que é tão plural?

São muitas as indagações acerca do fenômeno da fé. Como fato social simultaneamente objetivo e subjetivo, ela enseja uma série de questionamentos e, assim, torna-se objeto de análise das mais variadas ciências, entre elas a Geografia.

Historicamente, a fé inspirou a criação de organizações sociais, institucionalizou-se na forma de religiões ou congregações, pautou relações humanas e assumiu papel de relevância nas esferas do poder político. Sua espacialidade é notável, pois insere e retira elementos das paisagens, dá significado e ressignifica os lugares, forma territórios de domínio, incide sobre a política, articula-se em redes e, ocasionalmente, dá identidade a determinados recortes regionais.

O estudo da fé desde o prisma da Geografia Cultural mostra-se, então, empolgante, vasto e heterogêneo. A análise do espaço oficialmente sacralizado já move muitos geógrafos a

realizarem estudos de grande relevância. A Geografia da Religião, área de especialização da Geografia Cultural de base eurocentradas/norte-americanocentrada, já produziu importantes estudos no Brasil, sobretudo sobre religiões hegemônicas e seus aportes teóricos e empíricos são de fato muito relevantes para se compreender a cultura brasileira.

Por outro lado, a Geografia do Sagrado ainda busca seu espaço nas discussões da Geografia. Ela é uma subárea da Geografia Cultural de base descolonial que estuda a religiosidade popular e as manifestações da fé que ocorrem de forma independente, ocasionalmente tuteladas por religiões dominantes, mas que possuem certo descolamento delas e, portanto, são autônomas em certa medida.

Em outras palavras, o sagrado não é, definitivamente, uma propriedade das religiões. Ele pode existir de forma autônoma, embora as religiões tendem a achar formas de manter o controle sobre aquilo que é sacro, pois onde há sacralidade, de alguma forma, há poder. A fé é um fenômeno social e pode ganhar contornos coletivos ou individuais. Ela é a base de sustentação da religiosidade popular e das práticas religiosas de grupos socialmente segregados, como quilombolas, indígenas e até mesmo refugiados contemporâneos.

Para fins deste trabalho, estamos adotando as concepções de Portuguez (2015), que diferencia a religião da religiosidade. Para o autor, enquanto a religiosidade pode ser expressada individual ou coletivamente por meio da fé, da devoção e de práticas mítico-ritualísticas ancestrais, a religião contemporânea (conceito eurocentrado) seria uma organização formal, com caráter de instituição, podendo, em alguns casos, formatar-se como pessoa jurídica (ou similar). As religiões se constroem a partir de parâmetros organizacionais complexos e em torno de

valores civilizatórios consolidados para o grupo que segue. A religião contemporânea assume, assim, uma forma institucionalizada e dá legitimidade a grupos sociais que defendem um determinado conceito do que é e do que não é sagrado, constituindo um corpo de fiéis que seguem regras estabelecidas pelas lideranças ou sacerdotes (PORTUGUEZ, 2015).

Para este mesmo autor, as religiões tribais, de clãs, de grupos étnicos e outras expressões, que não passam muitas vezes por processos de constituição jurídica também se legitimam como religiões. Podem ser estudadas como tal e devem ser respeitadas como religiões de fato. Porém, podem ser estudadas também como religiosidade popular, justamente pelo seu caráter não hegemônico, ocasionalmente contestador, exatamente por ser uma característica de certos povos ou grupos que são historicamente silenciados, demonizados e tratados com intolerância pelas religiões hegemônicas. São manifestações importantíssimas do ponto de vista cultural, mas que são esquecidas pelo poder público ou são reduzidas a meros folclorismos.

Porém, mesmo com o avanço das religiões (organizações formais), o sagrado popular sempre resistiu e se diversificou no tempo, no espaço e no seu conteúdo. Tem, nas práticas culturais populares de caráter religioso, seus *lócus* de existência, resistência, resiliência e reprodução.

A religiosidade popular é um importante fenômeno cultural relacionado à fé. Durante muitas décadas o termo “popular” foi utilizado para desqualificar práticas religiosas não hegemônicas, ou para dar um certo ar de folcloricidade para aquilo que as elites e os pesquisadores etnocêntricos entendiam ser práticas de fé de minorias culturais excêntricas.

Outros termos também foram utilizados com igual propósito: “culto”, “seita”, “doutrina”,

Advogamos, então, na perspectiva do paradigma da descolonialidade, pela ressignificação do termo “popular” como expressão da legitimidade da fé e da cultura dos sujeitos sociais silenciados, que passou por um esvaziamento de sentidos e desvirtuação de propósitos, inclusive no meio acadêmico de base crítica. Para nós, “popular” é aquilo que ainda pertence aos grupos detentores da cultura, aquilo que ainda não foi devorado pela voracidade do capitalismo. São práticas religiosas que se nutrem da fé e da ancestralidade de um povo, servindo-lhe inclusive de ferramenta de luta contra a pasteurização das consciências impostas em nada a ganhar com

Tem por característica vincular-se identitariamente a uma determinada religião, mas mantendo para si uma certa independência ritualística, mítica e hierárquica. A religiosidade popular é fluida, permeável, polimorfa e dinâmica. Vincula-se não aos saberes oficiais dos sacerdotes, mas aos sentimentos individuais e coletivos e aos costumes regionais. Tudo isso costurado pela devoção.

Com este projeto de pesquisa, buscamos estudar a religiosidade popular na mesorregião do Triângulo Mineiro/Alto Paranaíba (doravante tratada neste projeto por meio da sigla MGTMAP), suas incidências espaciais e sociais desde o prisma da Geografia Cultural de base crítica e, quando cabível, descolonial. Desta maneira, propomos um olhar que integra conceitos geográficos com saberes populares, e conceitos advindos de ciências como: Sociologia, Psicologia e Antropologia. A religiosidade popular nas cidades da MGTMAP

tem resistido bravamente à ampla desvalorização dos traços culturais de minorias étnicas e de classes sociais mais pobres em nosso país, o que tem ensejado ações de resistência e preservação da ancestralidade das comunidades religiosas da região.

Do ponto de vista cultural, esse estudo contribuirá para o registro das práticas religiosas populares do Brasil Central, que une elementos do catolicismo popular (mais especificamente o catolicismo negro)⁶⁰, da Doutrina Kardecista⁶¹, da Umbanda⁶², do Candomblé⁶³, da Jurema Sagrada⁶⁴, Isése Lagbá⁶⁵, da

⁶⁰ O Catolicismo Popular é tema de muitos estudos em todo o Brasil. Para Brandão (2007), ele apresenta um sistema complexo de fé e devoção que se embasa nas tradições da Igreja Católica, mas também se estrutura em bases culturais regionais, o que foge à prática erudita europeizada da Igreja tradicional. O Catolicismo Popular, sobretudo o caipira, ou rural, foge ao padrão rígido da Igreja oficial, mas é, contraditoriamente, por ela controlado.

⁶¹ A doutrina Kardecista difundida em toda a MGTMAP possui importância internacional. Uberaba, cidade de Chico Xavier, é conhecida em todo o mundo pelos kardecistas, graças ao extraordinário trabalho literário do médium brasileiro, considerado o nome mais importante da doutrina desde o desencarne de Alan Kardec no século XIX.

⁶² Principal religião afro-brasileira. Praticada em toda a MGTMAP.

⁶³ Juntamente com a Umbanda, é considerado uma das religiões afro-brasileiras mais importantes. É praticado em diversas cidades da MGTMAP, em especial em Uberlândia, Uberaba, Ituiutaba e Araxá.

⁶⁴ Religião brasileira antiga, de origem nordestina, tem sua base nos conhecimentos indígenas hibridizados com o cristianismo popular e cultos africanos. Praticado em Uberlândia, encontra-se em sua fase inicial de expansão territorial.

⁶⁵ Religião Tradicional Ioruba (matriz africana contemporânea), com diversos templos em Uberlândia.

pajelança, das benzeções, dos movimentos evangélicos populares, do Omolokò⁶⁶, entre outros⁶⁷.

Conhecer as manifestações da fé popular na MGTMAP requer atenções a determinados detalhes que remetem a análise a uma abordagem regional desse fenômeno cultural, pois os conteúdos simbólicos e ritualísticos das práticas religiosas em parte são forjadas nas tradições populares desse recanto do Estado de Minas Gerais. Do ponto de vista pragmático, com base na História das Representações, a pesquisa realizada aportou uma singela contribuição aos registros memoriais das religiões populares do Triângulo Mineiro.

Objetivo geral: estudar, desde o prisma da Geografia Cultural, as tradições populares de caráter religioso da MGTMAP.

- Compreender como as tradições da religiosidade popular se manifestam na vida cotidiana, nos festejos e na espacialidade da fé nas cidades e no meio rural do Triângulo Mineiro.
- Estudar as tradições religiosas de matriz africana/afro-brasileira no Triângulo Mineiro, suas territorialidades e incidências locais.
- Pesquisar as tradições do catolicismo popular na MGTMAP, em especial as Folias de Reis e Congadas.
- Analisar os diálogos que se estabelecem entre as políticas públicas de proteção da cultura e a manutenção das tradições religiosas populares na MGTMAP.

⁶⁶ Religião tradicional de matriz afro-brasileira com diversos templos em Uberlândia.

⁶⁷ Práticas islâmicas, judaicas, evangélicas,

A pesquisa foi realizada em três etapas. Na primeira fase, realizaremos um levantamento em fontes documentais e bibliográficas para compreender os conceitos-chave da proposta de estudo ora realizada. A revisão de literatura e análise documental é uma fase crucial do estudo, pois fornece o embasamento teórico necessário aos primeiros passos na fase de campo, que se constitui na segunda etapa da pesquisa.

A coleta de dados empíricos se deu junto às comunidades religiosas, junto às quais realizaremos pesquisas etnográficas e geográficas. Como o estudo se subdivide em eixos de investigação de acordo com os interesses dos alunos envolvidos, as incursões de campo ocorrerão em períodos variados, a depender das agendas festivas, religiosas ou políticas dos sujeitos sociais envolvidos.

Além disso, cada aluno ou pesquisador vinculado a este projeto submeteu, quando pertinente, seu plano de trabalho e roteiros de pesquisa ao Comitê de Ética em Pesquisa, para as devidas ações de acompanhamento exigidas pelas normas que regem a pesquisa com seres humanos no Brasil. Isso exige, de cada um, uma previsão particularizada de seus cronogramas.

A etnogeografia exige, de quem a faz, um olhar voltado para as pessoas, para os sujeitos sociais do território. Escrever a história dos territórios “de baixo para cima”, como nos ensina Hobsbawm (1998), requer um olhar crítico sobre o que importa aos registros acadêmicos e memoriais; exige que abandonemos a lógica elitista positivista para ver o mundo pela perspectiva dos grupos sociais minoritários (segregados). Tal postura acadêmica se torna cada dia mais necessária como forma de afirmar as expressões de identidade e pertencimento dos diversos segmentos que compõem o mosaico social.

Contar a história das pessoas comuns, desde seus pontos de vista, requer procedimentos adequados e bem ordenados para que o relato seja corretamente coletado, tratado e representado na forma de texto. Para esse trabalho, além dos ensinamentos de Hobsbawm (1998) e Le Goff (2001), valemo-nos da metodologia etnográfica e de observação participante proposta por Angrosino (2009).

Por ocasião da coleta de dados, visitamos não só os espaços sagrados, mas também suas adjacências, suas dependências internas e os locais correlatos aos diferentes tipos de cultos.

Realizaremos entrevistas abertas e semiestruturadas com alguns sujeitos ligados às tramas cotidianas que dão sentido aos territórios religiosos. As entrevistas foram previamente planejadas a partir de temas gerais, com base nos quais as perguntas foram feitas. As respostas foram gravadas, transcritas *ipsis literis* e depois inseridas nos textos já publicados na forma de citações diretas. Partes mais genéricas das gravações foram citadas na forma de citações indiretas.

As narrativas coletadas por meio de entrevistas gravadas são repletas de simbolismos, plenas de emotividade, ricas de memórias acumuladas no decurso do tempo e dotadas de alguns significados secretos. A cultura religiosa, nesse sentido, é o elemento dinamizador do espaço sagrado, onde se resiste para existir e se milita para prosperar.

A cobertura fotográfica, quando permitida, respeitou os princípios éticos da pesquisa e mais: respeitou a ética impostas pelos preceitos de cada religiosidade estudada. Fotografamos os lugares sagrados, áreas impactadas positiva e negativamente pelos cultos, os grupos sociais envolvidos e as estruturas

edificadas em nome da fé. As fotografias, após selecionadas, integram os textos por nós publicados, ilustrando-os.

O mapeamento temático foi um recurso utilizado para a realização das pesquisas. Porém, o tipo de mapa utilizado dependeu das pesquisas específicas de cada aluno envolvido. Em Geografia Cultural, geralmente se utilizam os mapas mentais como forma de representação do espaço, além dos mapas acadêmicos, produzidos a partir de *softwares* especializados, como o QGiz, por exemplo.

Para além dos procedimentos, convém ainda nos situar quanto ao método de pesquisa, que é o qualitativo, de base crítica e, quando cabível, decolonial.

Há que se compreender bem o campo de análise da *Geografia das Representações do Sagrado*, cuja abordagem procuraremos trabalhar e entender com se dão as práticas territoriais físicas e metafísicas envolvidas na religiosidade dos grupos pesquisados. A todo momento procuramos evidenciar como o “lado de cá” e o “lado de lá” se mesclam, se juntam e produzem uma espacialidade complexa, repleta de paralelismos entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Teixeira e Nogueira (1999) descrevem a Geografia das Representações como um movimento intelectual que reconheceu a subjetividade como importante variável de análise da Geografia, que a tornou mais rica e mais diversa. Teria surgido em meados da década de 1960, como um contraponto à Geografia Teorético-Quantitativa. Com base nos princípios da fenomenologia, do existencialismo e outras correntes da Filosofia crítica, a percepção humana sobre o espaço e a subjetividade passaram a fazer parte das variáveis de análise dos geógrafos adeptos a essa

corrente de pensamento, o que influenciou fortemente os estudos culturais na Geografia.

Falar da Geografia das Representações do Sagrado, nessa perspectiva, requer uma abordagem etnogeográfica com base na qual o espaço é descrito a partir da visão de mundo dos sujeitos sociais envolvidos na pesquisa.

Claval (1999) escreveu sobre o olhar da Geografia Cultural a respeito de temas complexos, como por exemplo: o papel dos gestos, das atitudes, dos ritos, dos saberes, dos fazeres, dos sistemas religiosos e outros, na densificação identitárias dos territórios, das paisagens, das regiões culturais e dos lugares.

A pesquisa em campo trouxe para os textos relatos de vivências impossíveis de serem comprovados academicamente em sua totalidade, o que é bem típico dos estudos sobre as representações da religiosidade popular (fatos mediúnicos, visões, aparições, mistérios, milagres e outros). Mas isso de forma alguma lhe furta importância, pois a memória, a história da vida cotidiana vem ganhando cada dia mais atenção de ciências como a Antropologia Cultural, a Sociologia, a Geografia das Representações e História das Representações e a Psicologia.

Para além da abordagem positivista clássica, que trata o sagrado como algo não apreensível pela ciência, a Geografia das Representações do Sagrado (na visão contemporânea) vale-se da fé para entender o mundo visto pelos olhos dos religiosos, o que abre possibilidades distintas para a análise acadêmica.

Há de fato grande subjetividade nas narrativas que serão apresentadas, que se expressa na sistematização de informações que não têm como ser comprovadas, mas que integra o mundo vivido dos sujeitos sociais dos territórios religiosos que serão estudados. Em outras palavras, os espíritos, por exemplo,

existem na fé das pessoas e isso os torna suficientemente concretos para serem minimamente descritos à luz da fenomenologia, ainda que o pesquisador não possa vê-los, tocá-los ou atestar sua presença.

Donald Davidson, filósofo americano, ao escrever sobre o que vem a ser “verdade”, nos lembra que esse é um conceito complexo e de sentido relacional, contextualizado nos parâmetros de quem a defende, o que dá à noção de “verdade” uma ampla possibilidade de interpretações científicas. Aliás, esse pensador deixou claro que a ciência busca interpretações referenciadas de determinados fenômenos e não a verdade em si, como se ela fosse algo absoluto e inquestionável (GHIRALDELLI JR., BENDASSOLLI E SILVA FILHO, 2002).

A fé torna o fenômeno metafísico verídico para as pessoas e isso torna o fenômeno espiritual um fato investigável aos olhos do pesquisador. Em outras palavras, a Geografia das Representações do Sagrado estuda as relações sociais e espaciais do fenômeno religioso, entendendo que é aceitável aquilo que o grupo investigado acredita. A lógica dos fenômenos inerentes à fé, aqui tratados respeitosamente como fatos, media a organização dos espaços sagrados e dita suas normas de acesso e usos.

Do ponto de vista etnográfico, a comprovação científica dos fenômenos metafísicos é tema controverso e inspira muitos debates. O que desejamos é relatar (base descritivista da observação participante) a trajetória dos templos, de seus fiéis, suas práticas religiosas e/ou territoriais e os espaços envolvidos na existência-resistência dos grupos estudados. Daí, buscar as interpretações acadêmicas inerentes ao fato descoberto (análise de inspiração etnográfica), assim como as teorias que sustentam a discussão (ANGROSINO, 2009).

Na fase final da pesquisa, os dados documentais, bibliográficos e derivados da coleta em campo serão confrontados e, a partir da interpretação dos mesmos, os textos serão produzidos.

Religiosidade popular

Iniciamos nossas reflexões falando sobre religiosidade. A nosso ver, ela é a expressão de um conjunto de sentimentos e ações com base no qual os indivíduos estabelecem laços afetivos, culturais e comunitários por meio da prática sistematizada ou não, da fé. A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. Em outras palavras, a religiosidade ocorre nos âmbitos do indivíduo e/ou da coletividade, podendo ou não ser mediada por uma religião estabelecida.

A religião, por sua vez, é por nós entendida como a estruturação formal do sistema de crenças, que se reflete na codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Trata-se de uma organização ritualística, que atribui sentido às normas de convivência de seus membros, assim como os princípios de uso dos espaços sagrados por determinado grupo religioso. Contemporaneamente, as religiões tendem à formalização jurídica, o que lhes atribui alguns direitos e poder junto às esferas políticas dos diferentes estados do mundo.

A própria Constituição da República Federativa do Brasil traz a possibilidade de se entender a religiosidade como algo diferente da religião. Ao assegurar a liberdade de crença, de concepções, de consciência, de expressão e outras, a Constituição

abre amplas possibilidades de proteção jurídica não só das manifestações religiosas no âmbito do Estado laico, mas também a proteção da liberdade de consciência. Interessante ainda extrair do texto constitucional o caráter espacial da religiosidade. O lugares de culto são também protegidos juridicamente. Em seu Art. 5º, lê-e:

Art. 5º. VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

Art. 5º. VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva.

Art. 5º. VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

Para Portuguez (2015), a formação da religião provoca certa alienação do/no sentimento de religiosidade particular de cada indivíduo na medida em que a formalização do sistema de crenças atribui valores e “oficialidade” a determinadas práticas, e não a outras, de modo que no âmbito pessoal ocorre a subtração da possibilidade de relacionar-se livremente com a espiritualidade, ou divindade(s). Desse modo, a religião (instituição social) media a relação do ser humano com o mundo metafísico, de forma que qualquer ritual particular está sempre sujeito à reprovação e/ou simplesmente desconsideração por parte dos sacerdotes e líderes religiosos.

Por exemplo, para a maior parte das igrejas ocidentais, se não houver um ritual específico de casamento, entende-se que o casal não constituiu uma família nos moldes da tradição religiosa, mesmo que um ritual simbólico tenha ocorrido na intimidade das famílias dos noivos. Para ser considerado sacralizado, o casamento deve se dar na forma e na norma da instituição religiosa, não importando os desejos pessoais dos noivos de realizarem uma cerimônia diferente ou pessoal. Segundo Silva (2004, p. 1),

O [...] termo “religião” originou-se da palavra latina religio, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas (SILVA, 2004, p. 1).

Para essa autora, o conceito de religião foi construído histórica e culturalmente no Ocidente, pois em algumas nações orientais sequer existe um vocábulo que corresponda especificamente a esse fenômeno, de forma a permitir uma tradução literal. Asseverou ainda que no Ocidente o conceito de religião adquiriu um sentido ligado à tradição cristã. A autora relata ainda que ao longo da história o vocábulo adquiriu conotações distintas, até porque a própria ciência conferiu sentido ao conceito que, para ela, deve ser aplicado a conjuntos reais de fenômenos históricos que de fato possam ser enquadrados como religiosos:

Por isso, uma definição para uso acadêmico e científico não pode atender a compromissos religiosos específicos, nem ter definições vagas ou ambíguas, como, por exemplo, definir “religião”

como “visão de mundo”, o que pressuporia que todas as “visões de mundo” fossem religiosas [...] (SILVA, 2004, p. 4).

A religião, seja ela tribal ou majoritária em uma sociedade, é histórica e culturalmente produzida. É um fenômeno de grupo e reflete uma maneira de ver a vida, a pós-vida e a própria socioespacialidade de determinado grupo humano.

Segundo Rosendahl (1996), desde os tempos mais remotos da existência humana, a religiosidade existia em diversas sociedades, muitas vezes como forma de explicar os fenômenos do mundo que naquela época eram incompreensíveis para os humanos primitivos, bem como para lidar com a morte, fato derradeiro, que impõe ao homem forte sensação de finitude.

As crenças de cada grupo passaram então a ser representadas por traços culturais que aqui chamaremos de mitos. Eles representavam as narrativas de como as coisas surgiram, como o mundo apareceu onde está; como as pessoas, animais e plantas foram criados e como tudo passou a funcionar de forma integrada e dinâmica. Os mitos, por sua vez, inspiraram os ritos, ou seja, a dramatização dos mitos.

Alguns milênios atrás as experiências anímico-espirituais eram instintivas. Em seu estado de vigília, o homem vivia repleto de imagens oníricas, de imaginações. Foi do íntimo dessa humanidade primitiva que acenderam aquelas imaginações oníricas, que mais tarde assumiram a forma de lendas, mitos, sagas de deuses (STEINER apud FERREIRA, 2003, p. 203).

Com o passar do tempo, muitas sociedades passaram a defender seus sistemas mítico-rituais, apregoando formas tidas como “mais” ou “menos” adequadas de ver a vida, a sociedade, o pós-morte e a natureza. Desses embates surgiram muitos conflitos

e até os dias atuais as contendas são um fato marcante em todos os continentes do mundo, tendo perpassado todos os períodos históricos.

Daí, apreendemos que a religiosidade serviu em um primeiro momento para explicar os fenômenos incompreensíveis do mundo vivido, assim como para aliviar a angustiante percepção de finitude imposta pela morte. Mas com o passar do tempo, a religiosidade se formalizou de diferentes maneiras, dando coesão ao corpo das religiões. Essas, por sua vez, assumiram para si outras funções em diferentes momentos históricos: a normatização da vida em coletividade, o controle moral, a assistência aos necessitados, a divisão de castas e/ou classes e inclusive a guerra, entre outras funções.

Seja como for, a religiosidade (em sentido *lato*) e a religião (em sentido *stricto*) são processos socialmente construídos ao longo do tempo, mediados pela cultura e legitimados por emoções e crenças individuais e coletivas. Ambos os fenômenos possuem forte vinculação identitária com os espaços onde surgiram e se imprimem territorialmente para onde se propagaram. Como nos ensina Capalbo (1999) e Rosendahl (1996), as religiões modelam e remodelam paisagens, adicionando formas de uso sagrado nos mais diferentes recantos da Terra. Quando majoritárias, as religiões criam estratégias de apropriação de determinados territórios, ora por meio de imposições político-ideológicas, ora graças ao poder econômico, ora por força de seus braços militares e, em alguns casos, pela combinação desses fatores.

Por outro lado, quando minoritárias, como é o caso das religiões de matriz afro-brasileira, estas sofrem opressão por parte de setores dominantes da sociedade, são frequentemente demonizadas, perdem seus espaços de culto e muitas vezes têm

seus seguidores e sacerdotes embaraçados em perseguições políticas e/ou até mesmo policiais.

Tudo isso faz com que as religiões e as práticas da religiosidade popular, enquanto fenômenos sociais, se tornem também fenômenos espaciais. O espaço geográfico, nesse sentido, passa a refletir toda sorte de relações humanas decorrentes da prática religiosa, tanto no que diz respeito à territorialização dos grupos religiosos, quanto em relação aos conflitos decorrentes dos usos que fazem. Soma-se a isso, as diferenças de princípios entre distintas religiões, que muitas vezes geram disputas e embates acalorados na sociedade.

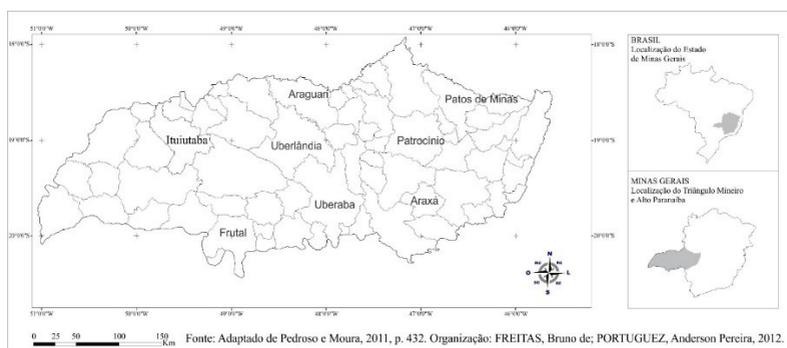
Tudo se projeta no espaço, participando de diferentes maneiras de sua dinâmica estrutural e funcional. O sagrado, como alerta Rosendahl (1996), passa inclusive a servir de parâmetro para se compreender a diferenciação dos lugares, atribuindo sentido sacro a determinados setores da cidade, assim como sentido profano a outros. Nesta acepção, sagrado e profano se tornam termos relevantes para se compreender a mecânica funcional e os simbolismos atribuídos ao espaço por diferentes religiosidades e religiões.

Religiosidade popular no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba

A MGTMAP é uma das dez regiões de planejamento do Estado de Minas. Localizado na porção oeste mineiro, faz divisa com os Estados de São Paulo, Goiás e Mato Grosso do Sul. Pertence ainda, ao que comumente se chama de Brasil Central, sendo uma das regiões mais dinâmicas do Sudeste brasileiro. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE,

2010), Uberlândia, Uberaba, Araguari, Araxá, Patos de Minas, Ituiutaba, Patrocínio e Frutal são as principais cidades deste recorte regional e, ao todo, a região é ocupada por mais de 2,3 milhões de habitantes. Na figura 1, vê-se a localização das principais cidades da MGTMAP.

Figura 1: Estado de Minas Gerais: Mesorregião geográfica do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba.



Falar da religiosidade popular neste recorte regional é tarefa ampla, que exige muitos estudos e uma cuidadosa revisão da literatura existente. A MGTMAP Já conta com um conjunto relevante de estudos acadêmicos, sobretudo sob as perspectivas da Sociologia, da História, da Psicologia e da Antropologia. Embora a Geografia também tenha dado grandes contribuições aos estudos do tema, ainda há espaço para muitas pesquisas novas, sobretudo sobre a religiosidade popular.

A Umbanda, por exemplo, inspirou diversos estudos na Universidade Federal de Uberlândia. Uma busca realizada em seu repositório de teses, dissertações e monografias revelou a

existência de pelo menos 193 trabalhos paroduzidos entre 1998 e 2019. Para o vocábulo Candomblé, identificamos 236 ocorrências neste mesmo repositório, com trabalhos produzidos entre 1997 e 2019. Sobre as Congadas e Folias de Reis, o Repositório UFU aponta pelo menos 80 trabalhos sobre o tema. Estes dados dão apenas uma mostra do amplo trabalho de revisão de literatura realizado pelos discentes envolvidos nesta pesquisa. Além da UFU, a Universidade Federal do Triângulo Mineiro também possui importantes estudos que podem ser utilizados na pesquisa que propomos. No decorrer da pesquisa estes estudos serão devidamente lidos e aportados no relatório final.

Além dos textos, constantes que nas bibliotecas das Universidades e nos repositórios há ainda uma série de obras que trazem estudos específicos sobre a região que estudamos. Das pesquisas e publicações que antecederam este estudo, destacamos apenas, como exemplos, alguns dos mais relevantes:

Pereira (2014) publicou um glossário que registra as relações vocábulo-significado do linguajar dos terreiros. Trata-se de um dicionário que registra as tradições orais dos adeptos de religiões afro-brasileiras. Desta mesma autora, convém destacar uma outra obra paradigmática (Pereira, 2016), que foi produzida para uma experiência pedagógica de combate ao *bullying* em escolas de Ituiutaba onde há alunos umbandistas matriculados.

Portuguez (2015) escreveu uma das poucas obras de Geografia que trata exclusivamente das espacialidades das religiões de matriz afro-brasileira. Embora o livro tenha se aprofundado mais nas questões relativas à Umbanda e ao Candomblé, o autor aportou discussões importantes sobre mais de 25 expressões diferentes da religiosidade negra no Brasil. Este mesmo autor escreveu outra obra importante (Portuguez, 2017), que trata especificamente dos complexos templários do

Candomblé como territórios de resistência cultural e como *locus* de práticas ancestrais de origem afro-brasileiras.

O papel social e a questão da responsabilidade socioambiental dos terreiros foi tema de uma importante publicação institucional da Sociedade Cultural e Religiosa Àse Babá Olorigin (2016). A obra traz registros históricos da instituição, referências sobre a religiosidade negra em Ituiutaba e dados sobre as ações sociais do templo.

Portuguez e Araújo Sobrinho (2018) escreveram sobre uma das comunidades umbandistas mais antigas do Pontal do Triângulo Mineiro. A tenda de Yemanjá, em Capinópolis, possui mais de 70 anos de história e tradição e na obra, os autores realizaram discussões interessantes sobre a visão deste grupo religioso sobre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos desde o prisma da Geografia das Representações.

Portuguez, Araújo e Enoque (org. 2018) reuniram diversos textos que tratam da religiosidade popular em todo o Brasil. A obra traz ainda, discussões sobre as religiões de matriz africana, o judaísmo e sobre o caráter laico do Estado brasileiro. Nesta mesma linha, Portuguez, Araújo e Póvoa (org. 2019) reuniram textos que tratam de narrativas da fé popular, também com estudos de todo o Brasil. Juntas, estas duas obras reuniram mais de 40 artigos sobre a religiosidade popular em mais variadas expressões.

Resultados da pesquisa

Com a presente pesquisa, pudemos conhecer mais a fundo diferentes tipos de religiosidades afro-brasileiras e populares da MGTMAP, de forma a contribuir com a Geografia do Sagrado, com estudos culturais de qualidade e profundidades representativas.

Publicamos artigos em revistas científicas, capítulos de livros, livros autorais, trabalhos em congressos, realizamos projetos de extensão e produzimos um relatório de Iniciação Científica e algumas dissertações de mestrado no âmbito do PPGEP/UFU⁶⁸ (direta ou indiretamente ligadas aos estudos da religiosidade popular). Esses dados podem ser melhor visualizados na tabela 1.

Nossos principais resultados foram:

- Rafael e Poretuguez (2019) estudaram as territorialidades da congada em Ituiutaba. O catolicismo negro é um dos traços culturais mais importantes da cidade e, mesmo após décadas de resistência e militância, os congadeiros ainda lutam para manter suas tradições vivas. O livro resulta da pesquisa realizada pelos pesquisadores no âmbito do PPGEP/UFU, quando a discente defendeu sua dissertação de mestrado sobre mesmo tema.
- Portuguez et al (2019) escreveram sobre as tradições musicais da Umbanda no Pontal do Triângulo Mineiro,

⁶⁸ PPGEP/UFU - Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal (Instituto de Ciências Humanas do Pontal – Universidade Federal de Uberlândia).

com pesquisas de campo feitas nas cidades de Ituiutaba e Capinópolis. Esta obra resulta do Projeto de Extensão intitulado “*Ancestrais de Aruanda: resgate memorial das cantigas tradicionais de um terreiros de Umbanda de Ituiutaba, MG*”, (registro SIEX nº. 19975). Trata-se de um projeto de extensão em interface com a pesquisa que resultou em um registro memorial de fato relevante para o entendimento da Umbanda como expressão da religiosidade popular.

- Portuguese, Araújo e Póvoa (2019) publicaram a obra organizada “*Narrativas da Fé: tradições religiosas ancestralidade e resistência no Brasil Contemporâneo*”. A obra traz os resultados de reflexões de todo o Brasil sobre religiosidade popular.
- Muntaser e Portuguese (2019) estudaram o fenômeno da benção em Ituiutaba. Esta pesquisa foi realizada pelos pesquisadores com os principais benzedores da cidade, buscando entender o sentido cultural, social e religioso do ato de rezar pessoas, animais e propriedades.
- Portuguese, Araújo e Coppe (2020) publicaram a obra organizada “*A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira*”. A obra traz os resultados de reflexões de todo o Brasil sobre religiosidade popular no período pré-pandêmico, quando a covid-19 é era conhecida em todo o mundo e acabara de fazer suas primeiras vítimas no Brasil.
- Alves, Povh e Portuguese (2019) escreveram sobre a Etnobotânica de plantas ritualísticas na prática religiosa de matriz africana no município de Ituiutaba. O estudo foi realizado em uma comunidade de axé de Ituiutaba, na qual dezenas de ervas sagradas foram

catalogadas e classificadas de acordo com dados da academia e da sabedoria popular.

- Torquato e Portuguez (2019) publicaram este trabalho que resume a pesquisa que fizeram sobre a figura política e o mito religioso Padre Cícero. Este texto foi homenageado duas vezes pelos vereadores de Boca da Mata (AL), terra de devoção ao Padre Cícero, onde nasceu um dos pesquisadores.
- Wolf e Poprtuguez (2020) estudaram a Serra do Corpo-Seco, em Ituiutaba. Abordaram o lugar e sua fama de ser habitada por espíritos e assombrações, produzindo, assim, um rico estudo sobre o olhar da população local sobre os mistérios da vida e da morte.
- Portuguez, Araújo e Santos (2021) publicaram a obra organizada “*Religiosidade popular e o desafio da contra-hegemonia no contemporâneo brasileiro*”. A obra traz os resultados de reflexões de todo o Brasil sobre religiosidade popular no auge do período pandêmico.
- Silveira, Souza e Portuguez (2021) escreveram sobre o olhar da Doutrina Espírita sobre a Covid-19. Importante lembrar que, embora a Doutrina Espírita não seja considerada uma prática de religiosidade popular, Uberaba, cidade do Triângulo Mineiro, é um dos maiores centros mundiais de divulgação do espiritismo. Desta maneira esta religião desperta interesse de pesquisa, além de ser uma oportunidade de entender mais sobre a obra do notório médium Chico Xavier, que residia na cidade.
- Souza e Portuguez (2021) estudaram a intolerância religiosa sofrida pelos adeptos da Umbnda e do Candomblé em Ituiutaba. O preconceito religioso

sempre foi um duro estigma carregado pelos candomblecistas e umbandistas em todo o Brasil e, conforme demonstrado pela pesquisa, ocorre também no município estudado. O livro resulta da pesquisa realizada pelos pesquisadores no âmbito do PPGEP/UFU, quando o discente defendeu sua dissertação de mestrado sobre mesmo tema.

- Portuguese e Araújo (2022) publicaram a obra organizada “Territorialidades da fé: religiões, religiosidades e a manifestações do sagrado na natureza, *no urbano e no rural*”. A obra traz os resultados de reflexões de todo o Brasil sobre religiosidade popular, com especial enfoque para as territorialidades que se formam a partir das práticas de fé e devoção.
- Portuguese e Marcelino (2022) relataram experiências de formação continuada de professores abordando a religiosidade afro-brasileira e a educação para as relações étnico-raciais. O texto pautou-se em ações do Grupo de Estudos sobre Cultura, Descolonialidade e Território em parceria com o Núcleo de Estudos e Pesquisas em Educação para as relações étnico-raciais e ações afirmativas - UFUNEABI-UFU.
- Portuguese (2022), com base na obra de J. Campbell, escreveu sobre a festa das Águas de Oxalá e sobre a lenda que a embasa, analisando assim a jornada mítica de Obatalá, o Orixá mais notório do panteão Yorubá.
- Portuguese (2022) escreveu sobre o papel da capelania de matriz afro-brasileira em situações de catástrofes humanitárias e eventos naturais extremos. O texto descreve de forma realmente inédita a figura do

capelão de axé, cuja primeira turma fora formada no Rio Grande do Sul meses antes da publicação do texto.

- Portuguese e Araújo (2023) Publicaram a organização “*Espaço, cultura e memória na religiosidade popular brasileira*”. A obra traz uma série de estudos realizados em vários locais do Brasil sobre a religiosidade popular e seu papel na formação identitária do Brasil.
- Portuguese e Freitas (2023) escreveram sobre o Hoodoo e como esta prática afro-norteamericana de magia popular vem crescendo no Brasil e, inclusive, no Triângulo Mineiro.
- Portuguese, Freitas e Lima (2023) escreveram sobre Quimbanda Brasileira, seus aspectos mais marcantes e como tem se dado sua dispersão territorial no Brasil. Discutiram, em especial, aspectos gerais desta que é uma das religiões afro-brasileiras mais desconhecidas e tratadas com profundo preconceito.
- Destacamos, por fim o lançamento da segunda edição da obra Espaço e Cultura na religiosidade afro-brasileira, em 2023, obra de Anderson Pereira Portuguese. A primeira edição de 2015 encontrava-se esgotada e, por esta razão, a obra foi atualizada, ampliada e republicada pela editora Barlavento.

Considerações finais

Finalizado o processo da pesquisa, pudemos concluir que no Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, há pelos menos duas importantes manifestações da fé popular. A primeira manifestação se refere a um amplo conjunto de religiões

tradicionais de matrizes africana e afro-brasileira: Culto tradicional de Ifá, Cadomblé, Jurema Sagrada, Umbanda, Quimbanda e outras.

A segunda manifestação refere-se ao catolicismo popular: Congadas, Folias de Reis e as festas e procissões de Nossa Senhora da Abadia. Constatamos que há ainda outras manifestações da fé popular, mas estas são menos frequentes ou menos expressivas. Concluimos, por fim, que o espaço geográfico é utilizado pelos grupos religiosos de várias maneiras, o que resulta em significativas transformações na paisagem, além de constituição de territorialidades sagradas com aspectos diversos e ricos do ponto de vista cultural.

A metodologia que adotamos nos trouxe a resposta que buscamos em nossas diversas ações de pesquisa, mostrando-se adequada para alcançarmos os objetivos que outrora colimamos.

A bibliografia consultada, porém, mostrou-se contraditoriamente farta (em quantidade) mas de pouca valia em termos de conteúdo. Constatamos grandes lacunas sobre a religiosidade popular em si, pois as obras existentes frequentemente tratam a fé popular desde o prisma cientificista (eurocentrismo científico) o que lamentavelmente obscurece o olhar e silencia os sujeitos sociais que detêm o saber ancestral responsável pela perpetuação da religiosidade popular como fenômeno cultural.

Constatamos, por fim, a necessidade de mais pesquisas desta natureza, pois de fato é necessário fazer ciência dando voz e protagonismo para as pessoas direta e indiretamente envolvidas na dinâmica da religiosidade popular. Somente assim

entenderemos as práticas espaciais que as caracterizam e as relações de poder que dão sentido às suas territorialidades.

Referências

ALVES, K. C. H. ; POVH, J. A. ; PORTUGUEZ, A. P. . Etnobotânica de plantas ritualísticas na prática religiosa de matriz africana no município de Ituiutaba, Minas Gerais, Brasil. *Ethnoscintia*, v. IV, p. 1-10, 2019.

ANGROSINO, M. *Etnografia e observação participante*. Porto Alegre: Artmed, 2009.

BRANDÃO, C. R. *Os Deuses do povo: um estudo sobre a religião popular*. 3 ed. Uberlândia: Edufu, 2007.

BRASIL – SENADO FEDERAL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: Senado Federal, 1998.

BRASIL – SENADO FEDERAL. *Estatuto da igualdade racial*. Brasília: Senado Federal, 2003.

CAPALBBO, G. Espaço e religião: uma perspectiva filosófica. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 231-247.

CARNEIRO, J. L. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

CLAVAL, P. *A Geografia Cultural*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1999.

CLAVAL, P., O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Z.; CORRÊA,

R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 35-86.

CUCHE, D. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru: Ed.USC, 1999.

FERREIRA, D. *Manual de Sociologia*. 2 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

FREITAS, C. Jr. e PORTUGUEZ, A. P. Magia Hoodoo: das tradições afro-norteamericanas às redes sociais no Brasil. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira e ARAÚJO, Leonor Franco de. (Org.) *Espaço, cultura e memória na religiosidade pópular brasileira*. Ituiutaba: BarLAVENTO, 2023.

DIAS, R. *Introdução à Sociologia*. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2005.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HOBSBAWM, E. *Sobre História*. 3 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GHIRALDELLI JR, P.; BENDASSOLLI, P.; SILVA FILHO, W. J. (orgs.) *Donald Dvidson: ensaio sobre a verdade*. São Paulo: Unimarco, 2002.

GIL FILHO, S. F. Geografia da religião: estudos da paisagem religiosa. In: *Anais do VIII Encontro Nacional da ANPEGE - ENANPEGE*, 2009, Curitiba. Encontro Nacional da ANPEGE. Curitiba: ANPEGE, 2009. v. 1. Disponível em: <http://www.ensino religioso.seed.pr.gov.br/arquivos/File/simposio2011/artigo1gil.pdf>. Acessado em 27/03/2015.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censo demográfico de 2010*. Disponível em: <http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd>

_2010_religiao_deficiencia.pdf. Acessado em 25 de fev. 2015.

LE GOFF, J. *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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.

MUNTASER, L. D. e PORTUGUEZ, A. P. Orai por nós: tradição das benzedoiras e benzedores em Ituiutaba. In: PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. de e PÓVOA, C. A. *Narrativas da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo*. Ituiutaba: Barlavento, 2020.

PEREIRA, M. I. C. *Pedro, o menino Umbandista*. Ituiutaba: Barlavento, 2016.

PEREIRA, C. J. ; GIL FILHO, S. F. Geografia da Religião e Espaço Sagrado: diferenças entre as noções de lócus material e conformação simbólica. *Ateliê Geográfico (UFG)*, v. 6, p. 01-31, 2012.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2015.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. 2 ed revisada e ampliada. Ituiutaba: Barlavento, 2023.

PORTUGUEZ, A. P. e ARAÚJO, L. F. de. (Org.) *Espaço, cultura e memória na religiosidade pópular brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2023.

PORTUGUEZ, A. P., FREITAS, FREITAS, C. Jr. e LIMA, A. J. de. Quimbanda brasileira: a gargalhada que ecoa na noite escura. In: PORTUGUEZ, Anderson Pereira e ARAÚJO, Leonor Franco de. (Org.) *Espaço, cultura e memória na religiosidade pópular brasileira*. Ituiutaba: BarLAVENTO, 2023.

PORTUGUEZ, A. P. *Territorialidades da fé: religião, religiosidade e manifestações do sagrado na natureza, no urbano e no rural*. Ituiutaba: Barlavento, 2022.

PORTUGUEZ, A. P. Obatalá: a viagem do rei negro na perspectiva da “jornada do herói”, de Joseph Campbell. In: PORTUGUEZ, A. P. *Territorialidades da fé: religião, religiosidade e manifestações do sagrado na natureza, no urbano e no rural*. Ituiutaba: Barlavento, 2022.

PORTUGUEZ, A. P. A acção da Capelania de matriz afro-brasileira em situações de catástrofes e eventos naturais extremos. In: PORTUGUEZ, A. P. *Territorialidades da fé: religião, religiosidade e manifestações do sagrado na natureza, no urbano e no rural*. Ituiutaba: Barlavento, 2022.

PORTUGUEZ, A. P., MARCELINO, M. M. . Religiosidade afro-brasileira, educação para as relações étnico-raciais e a formação docente na perspectiva da sociointeratividade. *Revista De Educação Popular*, v. Esp., p. 189-203, 2022.

PORTUGUEZ, A. P. , ARAÚJO, L. F. e SANTOS, E. R. *Religiosidade popular e o desafio da contra-hegemonia no contemporâneo brasileiro*. Ituiutaba: Barlavento, 2021.

PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. e COPPE, M. A. *A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2020.

PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. PÓVOA, C. A. (orgs). *Narrativas da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil Contemporâneo*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

PORTUGUEZ, A. P. et al (orgs). *Minha Aruanda Canta: tambores, saberes e tradições musicais da Umbanda no Pontal do Triângulo Mineiro*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. de e PÓVOA, C. A. *Narrativas da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo*. Ituiutaba: Barlavento, 2020.

PORTUGUEZ, A. P. ARAÚJO SOBRINHO, L. F. *Espaço sagrado, fé e ancestralidade de uma comunidade umbandista de Capinópolis*. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. ENOQUE, A. G. (org). *Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil*. Ituiutaba: Barlavento, 2018.

PORTUGUEZ, A. P. *Espaço sagrado e ritos iniciáticos nos Candomblés de Raiz Ketu*. Ituiutaba: Barlavento, 2017.

RAFAEL, L. R. M. e PORTUGUEZ, A, P. *Ritmos e cores do catolicismo negro em Ituiutaba: As territorialidades das festas de congada entre 1950 e o tempo presente*. Ituiutaba: Barlavento, 2019.

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

ROZENDAHL, Z. *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

ROZENDAHL, Z., O espaço, o sagrado e o profano. In: ROZENDAHL, Z.;CORRÊA, R. L. (orgs.). In: ROZENDAHL,

Z.; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Matrizes da Geografia Cultural*. Rio de Janeiro: Ed.UERJ, 2001, p. 231-247.

SILVA, E.M. da. Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. *Revista de Estudos da Religião*. Nº 2 / 2004, p. 1-14. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acessado em 22/03/2015.

SILVEIRA, M. C. Al., SOUZA, L. S. D. e PORTUGUEZ, A. P. A covid-19 sob o olhar da Doutrina Espírita In: PORTUGUEZ, A. P. , ARAÚJO, L. F. e SANTOS, E. R. *Religiosidade popular e o desafio da contra-hegemonia no contemporâneo brasileiro*. Ituiutaba: Barlavento, 2021.

SOCIEDADE CULTURAL E RELIGIOSA ILE ALAKETU ASE BABÁ OLORIGIN. *Plantando axé: do lugar sagrado ao território da militância e da resistência cultural*. Ituiutaba: Barlavento, 2016.

SOUZA, L. S. D. e PORTUGUEZ, A. P. . *Arerês e fuzuês: a intolerância contra a Umbanda e o Candomblé em Ituiutaba*. Ituiutaba: Barlavento, 2021.

TEIXEIRA, S. K.; NOGUEIRA, A. R. B. A Geografia das representações e sua aplicação pedagógica: contribuições de uma experiência vivida. *Revista do Departamento de Geografia*, São Paulo: Humanistas, v. 13, n. 1, p. 239-257, 1999.

TORQUATO, W. S. e PORTUGUEZ, A. P. A figura do Padre Cícero Romão Batista: milagreiro, religioso e político do sertão nordestino In: PORTUGUEZ, A. P., ARAÚJO, L. F. e COPPE, M. A. *A força da fé: existência, resistência e resiliência da religiosidade popular brasileira*. Ituiutaba: Barlavento, 2020.

TORQUATO, Walisson dos Santos. *Territorialidades da figura política e religiosa do padre Cícero Romão Batista em Juazeiro do Norte (SE), Boca da Mata (AL), e Cachoeira Dourada (MG)*. 2021. 38 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2021.

WOLF, M. I. ; PORTUGUEZ, A. P. Serra do Corpo-Seco, Ituiutaba, MG: o lugar, a assombração e o mito popular a partir da Geografia das Representações. *Brazilian Journal of Development*, v. 6, p. 1421-1475, 2020.

O CRISTO DO AVESSO: ENSAIOS SOBRE O CRISTO NEGRO PERIFÉRICO

Luis Fernando de Carvalho Sousa

Introdução

Qual é a possibilidade em se pensar a proposta de um Cristo negro por meio da relação com a literatura? Faremos isso através de um breve ensaio que visa destacar aspectos do livro *O avesso da pele*, de Jefferson Tenório e analisar as possíveis interações que o mesmo pode estabelecer com aspectos teológicos.

Nossa empreitada visa mostrar como a dinâmica do racismo perpassa as várias esferas sociais e é uma chaga social a ser combatida. Além de tudo isso, do ponto de vista teológico, o racismo é um pecado, pois atenta contra a vida humana e está em desacordo com a vontade divina expressa nas Escrituras Sagradas, uma vez que, Deus zela pela vida.

A proposta possui os seguintes pontos: primeiramente iremos tratar do racismo na obra de Tenório e sua relação com a sociedade. Nesse sentido, sinalizaremos para a abordagem crítica que é destacada através da proposta literária de Jefferson Tenório com o intuito de apresentar as diversas formas que o racismo se apresenta na sociedade e como penetra na mentalidade de pessoas de maneira sutil sem que as mesmas percebam sua nocividade. Para corroborar nossos argumentos utilizaremos alguns referenciais teóricos que discutem a temática tais quais Jessé Souza, Silvio Almeida e Achille Mbembe.

Num segundo momento iremos destacar as aproximações entre teologia e literatura e suas possibilidades de leitura. Por meio de algumas ilações e propostas de leitura que visam identificar o Cristo numa perspectiva humanista, ou seja, que se relacione mais diretamente com a vida e realidade das pessoas oprimidas sinalizaremos leituras tais quais: a identificação do Cristo com os negros; pobres o oprimidos do sistema, assim como, delinearemos possibilidades a serem tratados alguns assuntos. Por fim indicaremos de forma breve e introdutória como uma proposta do “Cristo periférico negro” pode coadunar os elementos elencados.

De forma geral, nosso objetivo é trabalhar a obra de Jefferson Tenório e destacar os elementos que fazem relação com a perspectiva de Jesus de Nazaré e sua existência como sujeito histórico, vítima de um sistema de dominação estruturante e excludente e, portanto, alguém identificável com os dilemas da população negra brasileira.

Nesse sentido o Cristo estaria no avesso do sistema, ou seja, ele não se encontra na estrutura normativa padrão, mas na contradição desse sistema de opressão. O avesso; o revés do sistema; a margem: lugares onde se pode identificar o Cristo.

Racismo e teologia numa perspectiva literária

Por meio da obra *O avesso da pele* iremos delinear a abordagem literária que retrata do dilema da população negra e sua luta por reconhecimento no espaço social. Sendo assim, nos ocuparemos em responder questões tais quais: como entender a relação solidária na periferia negra? Qual é a reivindicação que se pode fazer por meio disso?

O avesso da pele trata do dilema de um jovem negro que passa a retratar de forma narrativa a vida de seus pais (infância, adolescência, faculdade e vida profissional) com o intuito de mostrar as dificuldades enfrentadas pela juventude negra no Brasil (embora o livro seja situado em Porto Alegre anos 1980-1990 trata de temas contemporâneos a ainda não superados).

A trama se desenvolve em torno da vida do professor de língua portuguesa e literatura, pai do narrador; morto numa abordagem desastrosa por parte da polícia militar, que o confunde com um bandido alvejando-o fatalmente. Além disso, a obra discute temas como: ambiente escolar e sociedade; desestrutura familiar; sentimento de pertença; racismo; alienação entre outros.

Trata-se de um texto narrativo que gera a impressão no leitor de uma carta sendo escrita em memória do pai. O obra trata de forma peculiar as questões da juventude e dilemas triviais comuns a jovens que ascendem socialmente, mas não possuem reconhecimento social e continuam vítimas dos sistemas de racismo e preconceito.

Durante a narração são indicados elementos triviais da vida de populações negras e periféricas. Por meio dessas memórias que envolvem a trama destacaremos questões inerentes à sobrevivência humana na periferia.

No geral, o jovem negro possui poucas referências no que diz respeito ao mundo acadêmico. A narração do professor que inspiraria o pai do narrador a também ser professor é feita em torno da figura de outro negro, o professor Oliveira assim descrito:

Será com ele que você tomará a consciência de si e do mundo branco em que está inserido. Oliveira era poeta e professor de literatura. Usava cabelo black power. Barba grande. Você ficou impressionado com

aquele professor que falava se Shakespeare e Ogum com a mesma intensidade e beleza (TENÓRIO, 2020, p.29).

Oliveira é uma referência de resistência e sobrevivência de pessoas negras que ocupam lugares que aparentemente são “destinados” à população branca – uma vez que na dinâmica do racismo somente o trabalho braçal seria o “destino” das populações negras. Essa forma de ser e resistir é algo que servirá para marcar de forma definitiva a vida de um dos personagens principais da trama, uma vez que, se insere na juventude (pai do narrador).

Um dos elementos que integram a tomada de consciência e conhecimento sobre a questão racial, ou ainda, o letramento racial tem relação com as situações que se vive em meio a tantas vicissitudes do cotidiano. “[...] quando naquele almoço de domingo o tio dela de cinquenta e quatro anos, o Sinval, um motorista de Kombi escolar, te chamou de *negão*, você não se importou”.(TENÓRIO, 2020, p.29).

Ao perceber que as pessoas são tratadas de forma diferente conforme a tonalidade da pele as relações críticas vão sendo estabelecidas e elementos vão auxiliando a tomada de posição diante de determinadas realidades. O personagem principal (professor) da trama vai de forma paulatina entendendo como as coisas vão acontecendo e aprendendo com isso a lidar com a hostilidade das pessoas.

A questão racial no Brasil é motivo de controversas e debates ao longo de muitos anos, pois há quem defenda que, ao contrário da África do Sul e dos Estados Unidos, o Brasil não efetivou nenhum dispositivo legal para fomentar a divisão racial que legitimasse tal prática. Contudo, em contrapartida, no pós-abolição às populações negras foi vedado o direito ao trabalho;

escolarização e inserção social de forma justa e igualitária em relação ao restante da população.

As discussões que se fazem em torno desse assunto desenvolvem-se em diversos campos, mas nesse texto daremos enfoque às perspectivas propostas por Silvio Almeida; Jessé Souza e Achille Mbembe.

Almeida discute a tese de um racismo estrutural, que é reproduzido de forma sistemática em mecanismos estruturais da sociedade e não permite com que pessoas negras ascendam aos lugares mais elevados e mantenham-se à margem e/ou segregadas do processo de formação e mudança de classe social. Isso na visão do autor estaria ligado à estrutura escravista do Brasil e sua herança histórica. Sendo assim, apresenta sua tese do que seria o racismo num viés estrutural.

Jessé Souza é outro autor que destaca também a questão do racismo em sua formação e como há um abismo entre a elite e as chamadas classes subalternas. Para Souza, além de outras coisas, a elite brasileira conta com a chamada mais valia de tempo, ou seja, não necessita de horas exaustivas de trabalho e deslocamento desgastantes para alimentar seu orçamento. Sendo assim, dispõem de mais tempo com os filhos. Já as classes inferiores enfrentam jornadas de trabalho longas (além do deslocamento que demandam muito tempo - em alguns casos horas). Isso faz com que o abismo social entre ricos (maioria branca) e pobre (maioria negros e pardos) aumente, pois a diferença salarial somadas às condições de vida se apresentam de maneiras cada vez mais precárias.

Achille Mbembe, por sua vez, apresenta a proposta de necropolítica, que visa o extermínio de minorias sociais e étnicas. No Brasil isso se aplica às populações que estão à margem dos

processos sociais. No caso das populações negras e periféricas essa é uma realidade que se aplica de forma perfeita, uma vez que, explícita como mecanismos de domínio e exploração do trabalho atuam de forma a perpetuar o privilégio de algumas classes.

Para aprofundar nossa discussão iniciaremos com uma explanação sobre a temática por meio da proposta de Sílvio Almeida, que discute o racismo de forma abrangente. O autor pensa na perspectiva estrutural do racismo, ou seja, destaca que o preconceito atinge níveis mais intensos abarcando de forma geral estruturas políticas e sociais, formando assim, mecanismos que vedam (ou dificultam ao máximo) a inserção de pessoas negras em determinados espaços.

O racismo se expressa concretamente como desigualdade política, econômica e jurídica. Porém o uso do termo “estrutural” não significa dizer que o racismo seja uma condição incontornável e que ações políticas e institucionais antirracistas sejam inúteis; ou ainda, que indivíduos que cometam atos discriminatórios não devam ser pessoalmente responsabilizados (ALMEIDA, 2019 p.50-51).

Essa é uma das maneiras que o racismo se apresenta de forma estrutural e sistêmica na sociedade brasileira. Muito disso é devido ao histórico brasileiro escravista e a não reparação devida aos grupos que sofreram com as discrepâncias sociais com anuência do Estado.

É mister salientar que não foi somente a população negra que sofreu com as políticas de penalização de um grupo e privilégio de outros. Os indígenas e “mestiços” sofreram de forma semelhante, uma vez que, o Estado brasileiro visou privilegiar o estereótipo europeu (branco) em detrimento das demais etnias.

Uma das pautas retratadas por Tenório na obra é: destacar que o racismo estrutural está presente de forma inequívoca na sociedade brasileira e tem vitimado pessoas seja de forma fatal, seja em punições como cadeia; trabalho precarizado e privação de tempo de qualidade com a família, por exemplo.

Além do racismo estrutural retratado de forma magistral em *O avesso da pele* outro elemento de destaque diz respeito à desestruturação familiar. Só o tema em si é alvo de uma exploração ampla e complexa, entretanto, quando diz respeito à população negra/pobre ganha outros contornos ainda mais delicados.

Um dos problemas que assolam as famílias pobres brasileira é, certamente, a desestruturação. Quando isso envolve a população negra tem-se o agravante do histórico da escravidão que legou uma desestrutura, sobretudo, às populações pobres, marginas e que não tiveram oportunidades de emprego tal qual a população branca, por exemplo.

Num dos momentos descritos pelo narrador da trama sua mãe encontrava-se grávida e foi morar com o pai. A mãe era branca e o pai negro. Os dois residiam em Porto Alegre (RS) e pela condição socioeconômica do pai foram habitar uma periferia. Dentre poucos anos o casal se separaria por conta da desestruturação familiar. A passagem envolvendo esse episódio é narrada da seguinte forma:

Quando você e minha mãe foram morar juntos, vocês jamais imaginaram que as coisas fossem acabar como acabaram. Você ignorou todos os sinais de que aquilo não iria terminar bem. Eu não o culpo. Também não culpo minha mãe, mas para mim é difícil entender por que me deixaram vir ao mundo numa situação como aquela que vocês se encontravam (TENÓRIO, 2020, p.73).

Uma das coisas evidenciadas nessa passagem é a condição precária que é comum à maioria da população negra brasileira. Não somente a condição de vida de uma casal, mas as consequências que isso gera na vida de seus filhos e pessoas que perfazem os laços de dependência envolvendo tais.

Obviamente que tal legado é fruto de uma construção histórica que penalizou a população negra, não lhe dando oportunidades de trabalho no pós-abolição, fazendo com que alguns direitos como: emprego, moradia, educação, etc. lhes fossem vedados. Consequentemente essa população ficou à margem dos processos sociais e reproduziu em cadeia uma estrutura precária de vida (salvo raras exceções).

Quem ajuda a pensar essa questão e aprofundar os debates em torno do tema é Jessé Souza em **A elite do atraso**. Para este autor a questão que envolve a desestruturação familiar passa por vários recortes sendo o legado da escravidão e o recorte étnico/racial os mais comprometedores.

Jessé argumenta que a elite possui tempo para mostrar a importância dos estudos; incentivar a arte – por meio de viagens, exposições, aquisição de produtos, etc. – fazendo com que as crianças desde a tenra idade sejam estimuladas a convivência com os elementos fundantes da educação. Às populações periféricas, em sua maioria desestruturadas, cabem “às migalhas”.

Mesmo no caso das famílias que aparentemente possuem a estrutura funcional padrão (normativo tradicional ocidental) com pais não divorciados a educação não é tida como prioridade, pois não a narrativa não condiz com a realidade, uma vez que, a educação não se mostra como elemento de transformação ou ligada à ascensão social.

Na família dos excluídos, tudo milita em sentido contrário. Mesmo quando a família é construída com pai e mãe juntos, o que minoria das famílias pobres, e os pais insistem na via escolar como saída da pobreza, esse estímulo é ambíguo. A criança percebe que a escola pouco faz para mudar o destino de seus pais, por que ela iria ajudar a mudar o seu? Afinal, o exemplo, e não a palavra dita da boca para fora, é o decisivo para o aprendizado infantil (SOUZA, 2017, p.97).

Jessé chama isso de mais-valia de tempo. Podemos ampliar o termo aqui para “mais-valia de tempo de qualidade”, isto é, quando se demonstra na prática que o investimento em educação, cultura e lazer poder ser muito prazeroso, pois a construção da imagem da educação; as condições materiais e o tempo dos pais presentes irão fazer a diferença isso na valorização, promoção e benefícios que a mesma pode trazer no ingresso no mercado de trabalho.

Os elementos determinantes para o sucesso das famílias de classe alta, na maioria das vezes composta por pessoas brancas, se explicam entre outras coisas pela presença dos familiares de forma mais constante e o tempo de qualidade que é empregado em atividades físicas, recreativas, lúdicas, etc.

Nas famílias pobres (maioria negra) o que acontece é que os pais empregam grande parte do tempo no trabalho e no deslocamento para o mesmo e possuem pouco tempo com os filhos. E a citação (supracitada) de Jessé é oportuna, pois a criança (negra em sua maioria) ouve os pais falarem de importância dos estudos, mas não observam a efetivação disso na prática cotidiana de seus pais.

As dificuldades da população negra não se encerram na luta pela ascensão social. A permanência em determinadas posições também é um dilema que envolve a sobrevivência. Uma

das formas de o narrador mostrar isso é sinalizando que o professor, personagem principal da trama, não somente passou por dificuldades na vida e em sua formação como sujeito, mas também teve várias limitações em permanecer na posição de professor e, de certa forma, sobreviver como docente.

Como a trama é situada na capital do estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, uma cidade de colonização europeia e com ocupação de cargos e posições “estratégicas” por pessoas brancas. Nos anos 1990 (tempo em que a narração é datada) não era comum ver professores negros e por isso é relatada a dificuldade.

Você simplesmente não sabe como sobreviveu à escola, primeiro como aluno, depois como professor. Não sabe como argumentou todas aquelas situações constrangedoras e violentas que a escola proporciona a todos que fazem parte dela. Entretanto, esse mundo escolar havia uma hierarquia de chateações. Para você, a reunião com os pais estava no topo, nada se comparava às horas perdidas com aquilo (TENÓRIO, 2020, p.129).

De certa forma alguns setores do trabalho são alvos de críticas tanto pelas elites, quanto pela classe média. No Brasil, de acordo com Jessé Souza o ódio é à classe trabalhadora. Isto é, alguns setores são admirados e até mesmo invejados e outros são desprezados e odiados. “A classe média brasileira possui um ódio e um desprezo cevados secularmente pelo povo. Essa é talvez nossa maior herança intocada da escravidão nunca verdadeiramente compreendida e criticada por nós.” (SOUZA, 2017, p.169).

Nesse sentido, quando uma pessoa negra ascende socialmente passa a ser vista como estando fora de seu lugar “original”. Se isso acontece com um professor o que dirá com um médico ou magistrado? São inúmeros os casos em que pessoas

que ocupam função de destaque são questionadas e abordadas nas ruas como se fossem suspeitos em potencial de crimes.

O romance de Tenório visa levantar questões caras à educação (informal) no Brasil e a forma com que a cultura é passada de geração em geração e não questionada da forma devida, uma vez que, não se preocupa em mudar a “ordem natural” das coisas. Parece que para muita gente é conveniente manter a estrutura do preconceito e desigualdade.

Quais as ideias que a elite cultiva sobre as classes subalternas?

Se possível, deve-se humilhá-lo, enganá-lo, desumanizá-lo, maltratá-lo e mata-lo cotidianamente. Era isso que se fazia com o escravo e é exatamente a mesma coisa que se faz com a ralé de novos escravos de hoje em dia. Transformava-se o trabalho manual e produtivo em vergonha suprema, como “coisa de preto”, e depois se espantava que o negro não enfrenasse o trabalho produtivo com a mesma naturalidade que os imigrantes estrangeiros, para quem o trabalho era símbolo de dignidade. Dificultava-se de todas as formas da formação da família escrava e nos espantamos com as famílias desestruturadas dos nossos excluídos de hoje, mera continuidade de um ativismo perverso para desumanizar os escravos de ontem e de hoje (SOUZA, 2017, p.169-170).

As problemáticas que envolvem a vida da população negra não se encerram na limitação social ou nas escassas oportunidades de emprego que são obrigados a enfrentar. Também dizem respeito à violência policial e a pressuposição de que sempre se tratam de pessoas criminosas além de sempre necessitar uma espécie de validação no que diz respeito a não culpado a população negra é trivialmente suspeita.

Avesso da pele vem trazer à tona um debate presente não somente na sociedade brasileira, mas em todas as localidades em que a escravidão foi utilizada como *modus operandi* para gerar lucro em prol do sistema capitalista. Tal estrutura trouxe em seu bojo um legado de preconceito e escravidão.

Você só se deu conta do que estava acontecendo quando um deles falou mais alto e disse para você parar. Era uma abordagem. Sua cabeça ainda estava na sala de aula, ainda estava em Dostoiévski. Ele gritou para você para você parar. Gritou para você ir para a parede [...] o primeiro tiro pegou no ombro, e foi como se você tivesse levado uma pedrada forte. O segundo tiro foi no peito [...] (TENÓRIO, 2020, p.176-177).

A fatídica abordagem policial que encerra a trama e acaba por vitimar um homem negro muito mais do que um romance visa destacar como o racismo, por exemplo, se estrutura do ponto de vista social e se entranha nas estruturas sociais de forma que lhe fazer oposição passa a ser uma necessidade sistêmica.

As aproximações que se pode fazer entre literatura e outras áreas do conhecimento são inúmeras. Dessa forma, a teologia também pode despontar como eixo articulador entre questões sociais e a literatura.

Sendo assim, há referenciais teóricos que nos ajudam a pensar a questão e a refletir sobre temas que são transversais. Um desses referenciais é o princípio pluralista, que é uma forma de propor as relações entre os saberes distintos de forma plural, como o próprio nome sugere.

[...] Ele é um instrumento hermenêutico de mediação teológica e análise da realidade sociocultural e religiosa que procura dar visibilidade a experiências, grupos e posicionamentos gerados nos “entrelugares”, bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades. Ele possibilita divergências e convergências novas, outros pontos de vistas, perspectivas críticas e autocríticas para diálogo, empoderamento de

grupos e de visões subalternas e formas de alteridade e inclusão, considerados e explicitados os diferenciais de poder na sociedade. (RIBEIRO, 2020, p.24-25).

Entender as diversas dinâmicas que perpassam os campos sociais é uma tarefa complexa, que pode ser facilitada quando se consegue articular de maneira coesa os campos em que os saberes convergem. No caso da proposta de Ribeiro, o que se propõe é conjugar os diversos saberes no intuito de fazer uma análise perpassada por um viés teológico a respeito deles.

O avesso da pele trata-se de um romance que visa trabalhar questões raciais triviais por meio de uma narração que é verossímil e poderia ser um livro biográfico retratando os dilemas da população negra e a difícil relação da mesma com setores do Estado (polícia, justiça, etc.) e preconceitos socialmente construídos ao longo dos séculos no Brasil.

A interface que se pode fazer tem como eixo articulador a vida e sua reivindicação, ou ainda, sua afirmação perante os sistemas de morte. Nesse sentido orientaremos um questionamento por meio da seguinte pergunta: como o drama racial descrito em *O avesso da pele* pode gerar interpelações teológicas tendo como prisma a luta racial e dignidade humana?

No que diz respeito à literatura e as questões raciais esse eixo articulador pode servir para sinalizar algumas questões teológicas basilares desse campo. Tendo como premissa a valorização da vida em todas as suas formas “[...] a literatura guarda saberes importantes para a reflexão teológica, que pode superar o vazio deixado pelas ciências. É nesse ponto que o debate sobre os caminhos do discernimento e interpretação da complexidade social se cruza com a reflexão teológica sobre a literatura” (RIBEIRO, 2020, p.189).

Dada essa questão cabe-nos entender como se pode pensar numa relação possível entre teologia, literatura e o racismo. A articulação possível que se pode fazer visa dialogar com esses distintos elementos e apontar para uma acento teológico possível que vise mostrar como a vida e a defesa pela dignidade humana despontam como elementos de grande valor teológico a serem defendidos e definidos numa perspectiva teológica.

A afirmação pela vida e dignidade humana são eixos centrais da teologia – ao menos numa perspectiva pluralista. Sendo assim, assumimos a premissa de Ribeiro quando pontua “[...] o Evangelho leva as pessoas a viverem a lógica do amor e da alteridade. Assim, não podem fugir do mundo (dos relacionamentos), da história (dos compromissos concretos) (deixando de assumir a condição humana). Ou seja, sem a vida comunitária e política não pode haver Evangelho[...]” (RIBEIRO, 2020, p.392).

O Cristo negro e periférico

Ainda que em forma de romance, mas tratando de um tema caro a milhões de pessoas o racismo abordado em *O avesso da pele* traz à tona um debate interessante e problemático se pensarmos do ponto de vista de uma abordagem cristã - pelo prisma da alteridade. O que nos leva a um questionamento: onde estaria o Cristo na perspectiva do racismo descrito na obra⁶⁹?

⁶⁹ Embora não estejamos tratando de um escrito teológico denso e sistemático necessitamos destacar que a ideia do Cristo ou uma perspectiva humana descrita nesse texto diz respeito ao entendimento do ministério de Jesus Cristo de Nazaré e suas implicações cotidianas.

Se entendermos que o Cristo se identifica com os oprimidos do sistema; está nas periferias e manifesta-se na dor dos oprimidos podemos assentir que o Cristo, crucificado, vilipendiado é o Cristo periférico que se revela na dor do negro oprimido pelas estruturas de poder, que é vítima da violência policial; é mais uma vítima do genocídio perpetrado pelos sistemas hegemônicos de morte que operam visando dizimar os fracos e oprimidos do sistema de domínio.

Nesse sentido, a figura do professor negro e periférico com todas as limitações sociais e econômicas é semelhante à figura do Cristo, uma vez que, tratam-se de realidades com sentimentos e lugares de pertença comuns. Pensar na dinâmica negra brasileira é pensar na perspectiva do Cristo periférico, que não se encontra nos lugares de privilégio e muito menos nas estruturas de poder que oprimem as minorias.

Da mesma forma como ocorreu na vida e ministério de Jesus de Nazaré, o Cristo (messias), a localização do Cristo negro e periférico está no “avesso” do sistema, isto é, na periferia nos lugares incômodos que a sociedade insiste em invisibilizar e negar.

Em *Necropolítica* (2018) Mbembe faz um ensaio sobre a gênese do que denomina como *necropolítica* que, em síntese, significa: “governo da morte”, ou ainda, governo orientado para a morte. Nas páginas introdutórias o autor cita o seguinte: “Este ensaio pressupõe que a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (MBEMBE, 2018, p.5).

Essa premissa é muito importante para entendermos tanto a relação de estruturação do sistema injusto que envolve o racismo e a sociedade que o normatiza, quanto a proposta de um

Cristo orientado para as relações periféricas que chegam a contrapor o sistema por sua mera existência. Em síntese isso implica em afirmar que à medida que se destoa do sistema e se insiste em valores que afirmam determinadas pertencas a estrutura normativa se sente ameaçada e visa cooptar ou aniquilar tal proposta.

No caso de Mbembe isso tem relação com o que denomina como necropolítica, que é uma orientação para a morte de determinados grupos. Essas grupos incluem, inevitavelmente, as populações negras e as expressões que se contrapõem o sistema de dominação.

A partir dessa afirmação Mbembe vai buscar fundamentos para sustentar sua tese. Para o autor a necropolítica: “É o resultado de riscos conscientemente assumidos pelo sujeito. De acordo com Hegel nesses riscos o “animal” que constitui o ser natural do indivíduo é derrotado” (MBEMBE, 2018, p.11-12). Trata-se, portanto, de um processo dialético que envolve o humano e seu espaço social. O risco da morte e sua acomodação no sistema passam a ser integrantes do processo civilizatório. Avançando na discussão Mbembe insere Bataille e faz a síntese com a teoria de Hegel.

A vida além da utilidade, diz Bataille é o domínio da soberania. Sendo esse o caso, a morte é o ponto no qual destruição, supressão e sacrificio constituem um dispêndio tão irreversível e radical - e sem reservas - que já não podem ser determinados como negatividade. A morte é o próprio princípio do excesso - uma “antieconomia”. Daí a metáfora do luxo e do “caráter luxuoso da morte (MBEMBE, 2018, p.14).

Onde está o Cristo nessa dinâmica (na perspectiva literária)? Na morte do professor na trágica abordagem policial. Não só na morte fatal, mas na morte sistemática que racismo produz cotidianamente de forma “homeopática” às pessoas.

O Cristo periférico que é facilmente identificado com o dilema do pobre, trabalhador; as pessoas que são vítimas do sistema e não possuem forças políticas para lutar contra tantas atrocidades se somam num grito de lamento com milhares de pessoas ao redor do mundo que clamam por libertação.

A exemplo dos escritos bíblicos, o Cristo se manifesta na periferia do sistema. Nazaré era uma cidade periférica de Jerusalém. Jesus de Nazaré, o Cristo, manifestou-se em favor dos pobres e excluídos, foi morto e crucificado por sua atuação, que ameaçava o *status quo* romano e desestabilizava a religião oficial da época.

A crucificação de Jesus foi um ato violento que ao mesmo tempo é simbólico, pois os sistemas de dominação tendem a repetir a mesma dinâmica quando pessoas ou grupos agem de forma semelhante. No caso em questão o Cristo se manifesta no avesso da história, isto é, ele se identifica com o dilema do professor vitimado por uma abordagem desastrosa.

Além disso, Cristo se identifica com as pessoas pobres e oprimidas do sistema, que são dia após dia vilipendiadas, humilhadas e oprimidas por mecanismos de dominação e supressão de liberdade. A identificação dá-se pelo fato de ser ele mesmo o “avesso da história”, ou seja, está no lado oposto do sistema estruturante.

Em cada ato de racismo e desagravo sofrido por populações em situação de vulnerabilidade; em cada momento de atentando aos direitos humanos, Cristo é também humilhado.

Tal identificação coloca a ação prática de Cristo como contra hegemônica e em desacordo com os sistemas de dominação. Nesse sentido, fica patente que a valorização e estimulação de mecanismos que questionam valores de

segregação e domesticação de corpos são identificados com a proposta de Cristo.

O avesso da pele ajuda a pensar a dinâmica racial e social uma vez que faz uma delimitação precisa sobre o lugar da maioria negra no Brasil, seu sofrimento, e algumas possibilidades de ascensão social por meio da educação, da valorização periférica, do “empoderamento” por meio da autonomia em contar a própria história, etc. Contudo, também deixa explícita a barreira social que é imposta às populações periféricas.

O título “avesso da pele” visa denunciar um certo “padrão” normativo de pele em detrimento de outras tonalidades. Além da pele a perspectiva denunciada por Tenório tem relação com todo um *ethos* periférico, ou seja, não é somente a população negra que é vítima de preconceito, mas todo um espectro que envolve grupos e comportamentos considerados fora do padrão, ou ainda, anômalos quando comparados ao padrão socialmente estabelecido.

O Cristo avesso, negro e periférico identifica-se com o dilema das minorias. Nesse sentido, seu sofrimento e sua missão conferem valor existencial a quem sofre de forma semelhante. Sendo assim, a identificação com os sofrimentos de Cristo ou ainda, a missão de Cristo se faz quando o povo sofredor é vilipendiado pelo sistema e é igualmente vítima dos poderes constituídos.

O avesso tende a se mostrar como o lado certo numa sociedade constituída de relações desiguais, exploradoras do trabalho alheio e fomentadora de mecanismos que privilegiam algumas classes e penalizam outras. Estar em desacordo com esse modelo social, de certa forma, é alinhar-se com a vontade divina, uma vez que, as estruturas corruptas dessa realidade tendem a

estar em desacordo com a primazia dos valores anunciados e identificados como Reino de Deus, que em tese, representa a vontade de Deus para humanidade expressões nos valores como: amor, justiça, solidariedade, igualdade, etc.

Mas a libertação não vive só de lamentos. Uma proposta do Cristo periférico necessariamente visa fomentar: um pensamento consciente sinalizando para a crítica aos sistemas estruturantes de dominação; a noção do lugar em que as populações oprimidas se encontram; um projeto de libertação por meio da fé e nação dos valores do Reino de Deus como principais orientadoras da ação cotidiana.

Uma das formas de se fazer isso está na própria dinâmica de produção do livro, isto é, o autor é uma pessoa negra, que em muitos momentos coloca sua história de vida imbricada nos dramas vividos por personagens de sua obra e com isso estimula seus leitores a pensarem a partir de sua realidade e problematizarem todos os sistemas que não dignificam a vida humana.

A literatura em si desponta como um elemento de contestação social e política e, de certa maneira, sinaliza para a conscientização no sentido de ajudar a situar o debate. As ferramentas da escrita, construção lógica do pensamento, veiculação da ideia literária são exemplos de como a proposta do Cristo periférico pode ser viabilizada favorecendo o debate em torno de algumas questões.

O Cristo negro e periférico⁷⁰ tem a árdua missão de insuflar as massas fazendo com que as mesmas tenham consciência de sua realidade social e possam lutar pela sua emancipação política e social. Uma vez denunciada a opressão há possibilidades de romper por meio de mecanismos que questionem as estruturas injustas: literatura, poesia, rap, valorizam periférica esses e outros elementos perfazem a dinâmica de ruptura com o sistema de dominação que estrutura a desigualdade social.

Entender a dinâmica e a lógica da opressão que o sistema opera é fundamental, contudo, destacar os aspectos da prática e emancipação orientados pelos valores do Reino de Deus são elementos imprescindíveis. Dessa forma se delineia o esboço de um Cristo periférico negro.

Conclusão

Do ponto de vista teórico e metodológico a abordagem da teologia de uma forma a privilegiar os locais marginais, com delimitações precisas e com relevância é um desafio que assumimos nesse breve ensaio. Muitas reflexões podem e dever ser aprofundadas, contudo, nossa contribuição está muito mais no sentido de provocação e despertamento de reflexões do que uma conclusão “acabada”, propriamente dita.

⁷⁰ Utilizado aqui como metáfora a ser vivida por meio de um comportamento mimético, ou seja, por intermédio do entendimento e imitação de atitudes e valores que sinalizam para o exemplo cristão como manifestação da graça divina no cotidiano.

Nosso esforço até aqui foi levantar elementos orientadores para um pensar autônomo e comprometido com as populações periféricas no sentido teológico. Dessa maneira, é inconclusa e inacabada nossa singela proposta, embora, pertinente e necessária. Por isso não ousamos delimitar padrões ou eleger questões a serem trabalhadas preferindo manter o texto como uma provocação sujeita a críticas, questionamentos e ampliações.

A proposta de identificação dos dilemas da população negra brasileira com Cristo não é uma novidade, pois há setores como a Teologia da Libertação que fazem isso há algumas décadas. Nosso intuito é sinalizar como isso pode ser trabalhado numa proposta literária visando fomentar a discussão e conscientização por meio da literatura em si e dos desdobramentos que isso pode gerar quando se concebe a proposta de uma maneira interativa com a realidade.

Referências:

ALMEIDA, Sílvio de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. *Princípio Pluralista*. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

SOUZA, Jessé. *A elite do atraso: da escravidão à Lava-Jato*. Rio de Janeiro: Leya, 2017.

TENÓRIO, Jeferson. *O avesso da pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

POR QUE ESTUDAR O ISLÃ PRÉ-MODERNO NO BRASIL?: ENTRE OS FLUXOS ISLÂMICOS E A HISTÓRIA CONECTADA

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Introdução

O Islã é um tema recorrente no Brasil, tanto pelo exótico, quanto pela suposta ameaça criada ao modo de vida ocidental. O atual trabalho discute tais relações no período pré-moderno islâmico e aponta o papel dessa religião para a criação do que é chamado de ocidente. Além disso, é apontada a importância dos estudos islâmicos para entender a realidade asiática, europeia, africana e até americana. Com críticas e usos da história conectada, é possível ver inúmeras interações imersas nas redes que integravam o *Dār al islām* e o *Dār al ḥarb*. Não distante delas está o Brasil, local que teve acesso a diferentes fluxos de contato com o Islã.

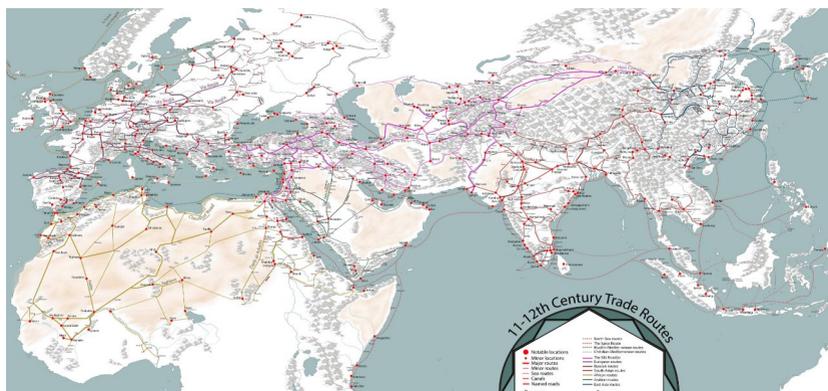
As ligações

Para dar início, é importante pensar nas conexões que haviam, de norte a sul, de leste a oeste, na Idade Média⁷¹. Eram rotas de circulação que deslocavam pessoas e objetos, mas também elementos culturais. O mapa a seguir consegue demonstrar que o assim chamado mundo pré-moderno está conectado por diversas redes comerciais, ou quase isso. Apesar dele apontar como sendo do século XII, ele utiliza Ibn Baṭṭūṭah como fonte, um viajante do século XIV. Então compreende-se como se ele representasse alguns séculos antes da expansão colonialista europeia. A partir dessas redes, é evidente que os Islâmicos interagiam com grande parte dos povos ao redor.

A partir disso, há de se notar que não é possível falar de História pré-moderna sem compreender o Islã, a sua localização e seu papel como produtor, aperfeiçoador e canal de transmissão de conhecimentos.

⁷¹ Utilizar o termo “medieval” para realidades que não sejam europeias é perigoso e é preciso inúmeras ressalvas, como aponta José Rivair Macedo (2021). Neste trabalho, o termo “medieval” ou “Idade Média” fará referência ao período posterior ao avanço das Grandes Navegações e do início da colonização. Entretanto, questiona-se se é possível falar de uma Idade Média africana, islâmica, japonesa...

Figura 1: Rotas comerciais da Baixa Idade Média



Fonte: <https://imgur.com/MsXaOdV>.

A cidade de Cairo, por exemplo, assume uma grande centralidade, o que possibilita o local ter contato com diversas regiões. No século XIII ainda, o Egito recebeu o califado abássida restaurado, abrigando o Califa no Cairo. Como Destaca Jean Claude Garcin (2010, p. 429), Cairo tornou-se a nova Bagdá, sendo capital de todos os países do Islã. Inúmeras rotas que confluem no Cairo: as transaarianas com ouro, sal e outros produtos; a da seda; a do Oceano Índico a partir do mar vermelho; a da península arábica; o contato com cidades europeias. Nesse período retratado, a cidade era importantíssima e assumia características cosmopolitas. Ou seja, uma cidade islâmica estava no caminho do fluxo de diversas pessoas que não necessariamente seguiam tal dogma.

Entretanto, é preciso se atentar a alguns pontos ao pensar nessa noção de história conectada. Otávio Luiz Vieira Pinto (2021) aponta que tal concepção pode passar por cima de locais ativos que supostamente não estavam imersos nessas redes. Os

espaços vazios nesse mapa não estavam necessariamente inabitados, muito pelo contrário. Eles estão demarcados na Europa, ao longo da Eurásia, norte da África, no Sahel, na costa swahili. Porém não no interior da África, nem na Bacia do Congo. Essa área seria isenta de contatos? Pela representação visual, o indicativo é que sim. Mas as pesquisas apontam que eles existiam, afinal a floresta não impediu as relações entre as savanas ao norte e ao sul.

Jan Vansina (1969), por exemplo, em seu estudo sobre sinos mostra que eles cruzavam a floresta equatorial de norte a sul, sendo encontrados em Ifé e no Zimbábue. Além do mais, é imprescindível considerar que “[...]os povos migravam em todas as direções, sem que a floresta impedisse esses movimentos”. (NIANE, 2010, p. 715). Em adição a isso, há a própria expansão bantu, que promove uma interação e contatos em múltiplos locais subsaarianos.

Por isso, Otávio Vieira Pinto destaca que globalizar dessa forma não é suficiente para fugir de armadilhas eurocêntricas. Por isso, não se deve esquecer dos aspectos locais, principalmente em perspectivas próprias. É preciso tomar cuidado para não fazer uma ode ao documento escrito como se ele fosse descrever todas as conexões. Ele é só mais uma fonte para reconstruir o passado, assim como as orais, arqueológicas e tantas outras. Isso não anula as outras relações ou torna mapas como o apresentado acima inválidos. São apenas detalhes que precisam ser notados

Dessa forma, para estudar as relações entre Europa e o Islã, essa noção de história conectada pode ser útil, ainda mais no sentido de integração como pensado por Subrahmanyam (2012). Porém, é preciso fazer ressalvas e compreender que valorizar em demasia métodos e fontes específicas pode invisibilizar conexões importantes dessas conexões. Elas existem e pode-se ter uma

estimativa delas, mas muito mais acontece sem, ao menos, ser obter um resgate preciso desses fluxos, como eles ocorreram e sua intensidade. De certo, em alguns locais é possível estimar melhor, mas outros não. Entretanto, isso não é o suficiente para, na reconstrução do passado, eliminá-los da história conectada.

Ao vislumbrar os grandes centros de trocas como Cairo, Oran, Meca, Aydhab, as cidades europeias, a Costa Shawili, dentre outras, a história conectada pode ajudar a entender a formação da própria Europa, afinal, o continente não estava isolado e participava dessas redes. Muitos viajantes, por exemplo, utilizaram tais rotas e encontraram tais cidades em diferentes situações. Muitos elementos europeus não simplesmente surgiram como invenção imaterial da modernidade; já que foram frutos de um processo que perdurou desde a antiguidade e percorreu diversas culturas.

Nesse sentido, o mundo islâmico exerceu um papel importante como local em que circulava diversos saberes, além de ser contribuidor ativo deles.⁷² A ideia de que o Islã, por si, é contrário à filosofia, a ciência ou não contribuiu ou absorveu de forma ativas tais conhecimentos é uma construção orientalista (AL-ANDALUSI, 2017). Nesses contatos, o Renascimento, como diz Beatriz Bissio.

[..]deve muito ao trabalho desenvolvido pelos sábios muçulmanos, conhecido na Cristandade, fundamentalmente, através da península Ibérica e da Sicília muçulmanas e, em menor grau, pelas cidades

⁷² Um exemplo disso é algumas críticas que podem ser vistas a Hipócrates e Galeno por médicos muçulmanos. (ROBINSON, 2017). Não se pode negar a influência dos gregos, mas não se pode perceber os islâmicos apenas como replicadores de ciências externas

comerciais da riviera italiana e francesa (BISSIO, 2012, p. 36-37).

Ou seja, o mundo islâmico foi uma ponte importante para o contato europeu com diversas contribuições tecnológicas. Ainda no Renascimento,

O trabalho de al-Haytham chegou ao ocidente através da tradução para o latim e promoveu um dos maiores eventos revolucionários na história da arte - a descoberta da perspectiva linear na Renascença italiana (Rooney, 2012, p. 108).

Em consonância a isso, como aponta a coletânea de Louis de Mas Latrie (1865), há em 1186 um tratado comercial almoada, dinastia *amāzīgh* (berbere) islâmica norte-africana, com Pisa. E em 1180-1181, um tratado de paz e comércio entre o “rei” almôada e o rei da Sicília. Justamente nessa época está Leonardo de Pisa, ou Fibonacci, um jovem que costumava viajar com seu pai, um comerciante notário em Bugia. A partir disso, com a escrita do *Liber Abaci* pelo Fibonacci, foi dado o primeiro passo para os europeus passarem a usar os números atualmente utilizados pelo ocidente. Números com origem na Índia e que circulavam no mundo islâmico.

A técnica de plantio do Açúcar chegou a Europa a partir dos muçulmanos. O que seria do controle colonial sem os números indo-arábicos e o cultivo de açúcar? Além desses, há diversos elementos materiais e imateriais utilizados pelos europeus que chegaram a essa parte do mundo graças às redes que passavam por terras Islâmicas.

Nesse sentido, é imprescindível compreender tais contatos e influências ao estudar a história europeia, ainda mais a partir de um local de dominação ibérica com um passado islâmico. Porém, seria eurocêntrico estudar o islã pré-moderno apenas a partir da

sua relação com a Europa. É interessante fazer esse exercício, mas é como se os estudos islâmicos estivessem a serviço da Europa e só fizessem sentido a partir desse continente.

A partir dos contatos com o mundo islâmico os europeus passaram a usar o papel, os números indo-arábicos, a cultivar o açúcar, fizeram descobertas e tratados medicinais, traduções e preservação de filósofos gregos, técnicas de perspectivas para a arte, e inúmeros outros elementos. Mas seguir a lógica de estudar o Islã pré-moderno apenas por seus contatos com a Europa limita os recortes. Por exemplo, os elementos pré-modernos que não chegaram até a Europa antes da chamada Idade Moderna seriam descartados, o que tornaria distante a compreensão das complexidades do Islã.

Ibn Khaldūn, por exemplo, foi traduzido para o francês no século XIX. O conceito de *ʿaṣabīyah* tecido pelo intelectual não faz sentido no contexto europeu pré-moderno, porém é um conceito interessante para entender a história *amāzīgh* interpretada por um polímata do século XIV. Esse é um dos exemplos do porquê estudar o Islã tendo como foco apenas a Europa pode ser limitante e deixar de lado o entendimento do ser islâmico. O mundo islâmico não deve ser unicamente um apoio para entender o europeu.

Ainda nessa noção de história conectada, ao falar da realidade brasileira, o Islã é pintado como uma religião distante que não está tão próxima da formação brasileira. Porém, a situação se mostra mais complexa. Quando se fala em Islã no Brasil, há três principais fluxos de islâmicos ou pessoas em contato com uma cultura islamizada: Os ibéricos, afinal conviveram vários séculos com os islâmicos, obtiveram inúmeras influências e foram os colonizadores responsáveis pela criação das instituições de domínio e poder; os escravizados africanos e

os moradores nos domínios do Império Otomano, mais recentemente, ou então os imigrantes contemporâneos. Como o recorte é no Islã pré-moderno, o enfoque foi nos dois primeiros.

Quanto aos escravizados, é evidente que a Islamização do norte da África e o contato da África subsaariana com o Islã difundiram inúmeros elementos islâmicos entre a população. Como aponta Robinson (2004, p. 28), na África subsaariana, os primeiros contatos assumiram uma islamização chamada de Islã de “minoría” ou “quarentena”. Quando os governantes e membros dos grupos dominantes adotaram o Islã, tais sociedades foram denominadas como Islã de “corte”, no qual a grande minoria não adotou a religião. Mesmo com tal denominação, não se pode descartar que o Islã tinha um contato mais fixo com certas pessoas da população em geral. O professor Paulo Farias (2021), ao analisar uma inscrição anônima em Essuk de um calendário islâmico grafado em uma pedra afirma que para tal, é necessário conceber o calendário e espaço do mundo de forma nova. A partir das fontes disponíveis, mesmo com uma não totalidade islâmica da população, e nem que todos os reinos da região da savana fossem islâmicos, é possível afirmar que alguns elementos islâmicos circulavam o suficiente para proporcionar tal movimento. Isso na época pré-moderna.

Mais ao sul, os Hauçás estavam envolvidos no comércio de longa distância nessas regiões. Zaria, Zazzau, a cidade mais meridional, era a cabeça de ponte em direção às regiões florestais. (NIANE, 2010, p. 708). Como aponta Kipré (2010, p. 364), a maior parte dos centros comerciais que interligam savana e floresta estão no paralelo 8°N e Zazzau está um pouco acima, localizada no paralelo 11°N. Essa rede mostra os inúmeros povos envolvidos e a verticalidades dessas relações, as quais circulavam bens culturais além dos materiais.

Além do período pré-moderno, há muitas informações sobre a circulação de pessoas nessa região no século XVIII. Em tal quadro, o Islã pré-moderno foi crucial para dar seus primeiros passos em uma África Subsaariana. Na Idade Moderna se torna possível conectar, de uma maneira mais precisa, a região com o golfo de Benim. A partir disso, sabe-se que seria provável que elementos islâmicos viessem para o Brasil com os escravizados, sobretudo os dos portos no golfo da Guiné. Evidentemente, eles vinham de várias partes da África e eram seres complexos com inúmeras culturas e, dentre elas, há diálogos com o Islã. Ademais, o porto era apenas o ponto de partida de indivíduos que poderiam vir de diversas regiões do interior.

Quando se fala de tráfico com essa região, o local do Brasil que mais recebeu foi a Bahia, sobretudo dos portos de Ouidah, Lagos, Porto-Novo. (ELTIS; RICHARDSON, 2015) Porém a Bahia não foi o único lugar. Há muitos elementos que mostram que os saberes, as questões, a noção de espaço e tempo que pertencem ao mundo islâmico atravessaram o atlântico pela África. Um exemplo é a revolta de Malês, na qual envolveu escravizados islâmicos na Bahia. As bolsas de mandinga que uniam saberes mandé com islâmicos também atestam isso. José Bonifácio entrevistou escravizados para descobrir o nascimento do Níger e entre eles, há a figura de Francisco, ulemá e letrado em hauçá e árabe (COSTA E SILVA, 2021, p. 40).

A partir disso, pode-se perceber que o estudo do Islã pré-moderno ajuda a compreender, além da Europa, parte da África e também um dos muitos fluxos da diáspora africana forçada. Nesse sentido, a religião, a partir das suas conexões, influenciou inúmeros elementos presentes tanto na África, quanto na Europa. Com a captura de escravizados de regiões próximas a

movimentos islâmicos e o fluxo de europeus para o Brasil, o Brasil integrou tais redes que muito eram influenciadas pelo Islã.

Atualmente, mediante os jogos de poderes, o Islã tem sido repudiado no ocidente. Como aponta Hunt e Lautzenheiser (2012), quanto aos Estados Unidos, o século XXI é um período transitório no que diz a respeito sobre a criação de um novo inimigo para justificar o investimento em militarismo de modo a servir como base das engrenagens da economia política norte-americana. Com a queda da URSS, foi necessário construir um novo inimigo: os Islâmicos.

Além disso, eles foram inseridos no domínio colonial europeu, o que criou inúmeros estereótipos negativos e construções reducionistas que ainda se fazem vivas nos tempos hodiernos. Dessa maneira, além do controle político, inúmeros mecanismos foram utilizados, como bem explicitados por Edward Said (1990).

A partir desses jogos de poder que tendem a produzir uma história única sobre o Islã, se aprofundar na complexidade e imergir nos inúmeros nuances do tema é crucial. Além de se aprofundar na realidade histórica dos indivíduos do sul global, é possível compreender os usos políticos da história e a construção de um *outro* hostil. Porém, para tal, é preciso se aprofundar nas complexidades e não estudar o Islã a partir apenas da Europa, como citado.

Considerações finais

Dessa forma, a história conectada pode servir, mesmo conhecendo os limites dela e fugindo de classificações positivistas, para compreender que os europeus, tiveram influências islâmicas na sua constituição, assim como os africanos. A partir disso, pode-se perceber que as influências estão presentes na cultura brasileira. Porém, o Islã assume uma característica dúbia no Brasil. Ao mesmo tempo em que forma indiretamente a identidade do País, pode-se notar que o local está imerso nesses discursos totalizantes e é um receptáculo das produções culturais que constroem os islâmicos como exóticos ou terroristas.

Mesmo que reducionista, estudar as influências islâmicas na Europa é uma maneira de ir contra a narrativa única de construção de um inimigo. Ademais, também pode ser um ponto de partida para imergir, mais tarde, no *ser* islâmico, considerando o currículo eurocêntrico.

Porém, se não forem aprofundadas questões próprias do Islã, muitos discursos orientalistas sem uma noção de tal religião ainda ganharão força. Um exemplo disso é o mito de que Al Ghazzālī, importante teólogo sunita, decretou o fim da filosofia e da ciência do Islã. Para tal, é importante aprofundar-se na relação do Islã e a ciência, que envolve inúmeras questões ontológicas e também nas relações históricas, como aponta Andalusi (2017) em seu artigo e, para tal, é imprescindível aprofundar-se em questões islâmicas em si.

Para o Brasil, cada vez mais exposto à narrativa estadunidense imperialista, é crucial compreender que os europeus, sobretudo os ibéricos tiveram inúmeras influências

islâmicas, as quais ajudaram na constituição do Ocidente. Por outra via, elas também se fazem presente em alguns escravizados que vieram para o País a partir dos portos do golfo do Benim e da Senegâmbia. De certa forma, estudar o Islã é entender alguns elementos formadores do que chamamos de Brasil. Ademais, isso significa partir do sul e contrapor a história única tecida pelos governos coloniais e imperialistas. Por outro lado, como levantado, para um entendimento completo dessa realidade, o Islã não deve servir exclusivamente para entender alguém externo.

Referências

AL-ANDALUSI, Asadullah Ali. The Structure of Scientific Productivity in Islamic Civilization: Orientalists' Fables. *Yaqeen Institute for Islamic Research*. 2017. Disponível em: <<https://yaqeeninstitute.org/read/paper/the-structure-of-scientific-productivity-in-islamic-civilization-orientalists-fables>>. Acesso em: 21 Nov. 2021.

BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe – A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DA COSTA E SILVA, Alberto. *A África e os africanos na história e nos mitos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2021.

DE MAS LATRIE, Louis. *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l'Afrique septentrionale au moyen âge*. Paris: H. Plon, 1865.

ELTIS, David; RICHARDSON, David. *Atlas of the transatlantic slave trade*. New Haven: Yale University Press, 2010.

FARIAS, Paulo de Moraes. *Conversas (e desconversas) na África Ocidental entre a epigrafia (inscrições), as tradições orais, as crônicas e tratados, e a arqueologia*. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jX7fCqcojKk&ab_channel=ArqueologiaDaAfrica Acesso em: 21 nov. 2021.

GARCIN, Jean-Claude. "O Egito no mundo muçulmano (so século XII ao início do XVI)" In. NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

HUNT, Emery Kay; LAUTZENHEISER, Mark. *História do Pensamento Econômico: Uma Perspectiva Crítica*. 3. ed. São Paulo: Elsevier, 2012.

KIPRÉ, Pierre. "Das lagunas da Costa do Marfim até o Volta" In. NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

MACEDO, José Rivair. *Antigas Sociedades da África Negra*. São Paulo: Contexto, 2021.

NIANE, Djibril Tamsir. "Relações e intercâmbios entre as várias regiões" in NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África, IV: África do século XII ao XVI*. Brasília: UNESCO, 2010.

PINTO, Otávio Luiz Vieira. *Uma Idade Média ao Sul do Saara? Pré-Modernidade Africana, Medievalidade e Periodização*. Curitiba, 2021. Palestra proferida na Universidade Federal do Paraná.

ROBINSON, Chase F. *Civilização islâmica em trinta biografias*. São Paulo: SESC, 2017.

ROBINSON, David. *Muslim Societies in African History*. Cambridge: Cambridge, 2004.

ROONEY, Anne. *A História da Matemática*. São Paulo: Mbooks, 2012

SAID, Edward. *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. São Paulo. Companhia das letras, 1990.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Impérios em Concorrência Histórias Conectadas nos Séculos XVI e XVII*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2012

VANSINA, Jan. The Bells of Kings. *JAH*, 10 (2), 1969. P. 187-197.

A EXPERIÊNCIA DA RELIGIÃO NA VIDA DO SER HUMANO

*José Carlos Quirino
Laércio de Jesus Café*

Introdução

A prática da experiência religiosa é uma constante na história da humanidade, remontando a períodos longínquos, onde buscava-se explicitar e estabelecer conexões com os fenômenos naturais. O anseio pelo sagrado transcende fronteiras geográficas, sendo um fenômeno peculiar que, captado de maneira plural em diferentes regiões, desencadeia respostas diversas, originando as múltiplas tradições religiosas. Apesar das disparidades, certos princípios espirituais, sociais e morais encontram-se entrelaçados em todas as religiões.

Conforme Corrent (2016), a religião não se limita a uma mera crença ou dogma; é uma atitude, conduta e organização que propicia uma convivência harmoniosa entre todos, sem distinções, seja em nome de um líder, santo ou deidade. O conhecimento aprofundado sobre as diversas religiões conduz a uma maior compreensão e menos julgamento por parte da sociedade, possibilitando assim que a religião alcance a todos em seus ensinamentos, promovendo paz e respeito independentemente da fé professada.

Todos os seres humanos carecem de entendimento, percepções, expressões culturais e religiosas, necessitando acreditar em algo que os auxilie na superação de obstáculos e na compreensão de que a existência na Terra transcende a matéria, alcançando o plano espiritual. Independentemente da fé escolhida, a religião é crucial para a socialização entre os homens e, sobretudo, para o respeito à existência.

Este artigo tem como propósito analisar a relevância das religiões na vida humana, sendo necessário, para tal, estabelecer um conceito de religião, discorrer sobre a ausência dela e refletir sobre sua influência na vida social e no comportamento humano. Dada a diversidade de correntes religiosas no mundo e as múltiplas influências culturais no Brasil, resultantes do processo histórico de colonização e migração, destaca-se a importância de discutir e refletir sobre a religião em diversos contextos do cotidiano, promovendo a conscientização da sociedade sobre o respeito à diversidade religiosa ou à ausência de crença.

A metodologia empregada consistiu em um levantamento e análise bibliográfica sobre o tema proposto, configurando este trabalho como uma revisão bibliográfica. Foram selecionadas as bases de dados Google Acadêmico e Scientific Electronic Library Online (SciELO), utilizando os descritores "Religião", "Importância" e "Sociedade" para a pesquisa.

A Ausência de Religião

Assis (2019) esclarece a categoria "sem religião", distinguindo cinco tipos de pessoas: 1) os que, com religiosidade própria, desvincularam-se da religião tradicional e rearranjaram suas crenças com elementos do universo New Age; 2) os "sem

religião" desvinculados que continuam a acreditar em Deus sem fazer novas composições; 3) os "sem religião" críticos às religiões; 4) os "sem religião" ateus; e 5) os "sem religião" tradicionalizados que se declaram assim apenas por não terem tempo de frequentar algum culto.

A categoria sem religião abarca uma configuração ampla e que permite diversificadas abordagens. Portanto, ao declarar-se sem religião, o sujeito não necessariamente abandona o sentido e as práticas religiosas, mas implica a “não-adesão a uma instituição ou identidade religiosa: uma rejeição à religião institucionalizada”, ainda que tal condição seja temporária ou não-definitiva. Assim, os sujeitos que se identificam como sem religião apresentam a crença em Deus e expressam uma religiosidade própria, entretanto não participam das atividades e não se sentem pertencentes a uma determinada instituição religiosa. Dessa forma, a declaração sem religião pode ser considerada, sobretudo, como um “estado de desfiliação religiosa” (MEZZOMO; PÁTARO e BONINI, 2019, p. 235).

Mezadri (2020) destaca, seguindo Karl Marx, que a religião é interpretada como produto da natureza humana, reflexo de uma situação socioeconômica, ideologia alienante e falsa consciência, a ser superada mediante luta revolucionária. A tese central é que "o homem faz a religião; a religião não faz o homem. E a religião é, de fato, a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que, ou não se encontrou ainda, ou voltou a perder-se."

Chaves e Nani (2008) afirmam que, pela religião, buscase proteção contra os males do mundo externo e das agitações provenientes da condição psíquica conflituosa humana. A religião, ao satisfazer desejos, torna-se possível de ser obtida. No entanto, quando ignora a realidade, aproxima-se de uma ilusão

com características infantilizantes, correndo o risco de ser situada nas proximidades do delírio.

Vieira (2014) cita que a irreligião é a não prática de qualquer religião, incluindo ateus, agnósticos, deístas, céticos e livres pensadores. A irreligião manifesta-se como falta, indiferença ou não prática de uma religião, podendo, em alguns casos, ser contrária às religiões, como no anticlericalismo, antiteísmo e antirreligião.

Assis (2019) destaca o fenômeno de rejeição da categoria religião por pessoas com práticas espirituais, místicas ou reflexivas, que consideram suas atividades como filosofia, fé, explicação ou estilo de vida, e não como religião.

De acordo com Vieira (2014), a irreligião, quando distinguida como a rejeição da crença religiosa, inclui o ateísmo e o humanismo secular. Quando assinalada como a falta de crença religiosa, pode abranger algumas pessoas que seriam abarcadas no agnosticismo, não teísmo, deísmo, ceticismo religioso e o livre-pensamento.

Para Alves (2015), percebe-se que existe uma diferença entre as categorias sem-religião, ateus e agnósticos. Muitos dos sem religião são pessoas que não possuem uma religião definida. Isto acontece, por exemplo, com as crianças de 0 a 4 anos, especialmente aquelas em que os pais pertencem a religiões diferentes. Acontece também com as pessoas que transitam entre diversas igrejas e que, em determinado momento, não estão frequentando nenhuma igreja específica. Assim, quanto mais envelhecida for uma população, maior será o percentual de pessoas que não acreditam ou não se importam com a existência de Deus (irreligião).

É complexo respeitar o desconhecido, e, quando se aborda a religião e as diferentes crenças, vivencia-se problemas de compreensão, percepção e respeito às religiosidades. É imprescindível o debate, pois é ele que consente a correspondência entre pares, o conhecimento e a consideração das existências religiosas dos outros e daqueles que não acreditam. Quando o homem se permite conhecer a fé ou a não fé do outro, maior discernimento, respeito e perceptibilidade terão pelo outro.

Um Conceito para a Religião

Silva (2004) cita que a palavra "religião" tem origem no latim e provém da expressão "religio". Seu sentido real, diversidade e referência são motivo de discussão em todo o mundo. Geralmente, a teoria mais aceita no campo da religiosidade é sua ligação com o conceito de "religar". Portanto, a religião seria uma forma de religação do ser humano com o sagrado. Na atualidade, o termo "religião" compreende um conjunto de crenças e visões de mundo que desenvolvem as noções de espiritualidade do homem.

Para Silva (2011), a experiência religiosa é uma prática humana desde períodos longínquos, buscando explicitar e vincular-se com os fenômenos da natureza. A procura pelo sagrado é algo universal e comum, independente da região geográfica. Um fenômeno inusitado, captado e percebido de forma plural de acordo com as diferentes regiões, produz respostas diversas, dando origem às múltiplas tradições religiosas. E, não obstante às diferenças, certos princípios espirituais, sociais e morais são comuns a todas as religiões.

Segundo Berger (2004), as crenças culturais exercem um grande domínio sobre as pessoas, sendo capazes de alterar, de modo real, as regras de um grupo, as formas de intercâmbio entre os componentes de um grupo, a organização familiar e o dia a dia. As crenças ainda podem também deliberar até mesmo sobre a trajetória de vida ou a morte de um indivíduo.

Silva (2011), em seus estudos, apresenta que são diversos os motivos que levam a algum tipo de crença, podendo esta trazer um caráter espiritual ou ritualístico. O desemprego, problemas de saúde, a desigualdade social e a saúde mental, além de incertezas sobre o futuro, dúvidas sobre a vida e morte, e dificuldades na área sentimental, motivam as pessoas a acreditar em elementos ou criaturas sobrenaturais que, por possuírem determinados poderes, podem ser capazes de transformar a história ou a direção da vida desse indivíduo.

A religião é um dispositivo de representação cultural de grande força e potência, uma extensão das representações culturais do mundo, estando sujeita, deste modo, a transformações. Religião e crenças religiosas apenas podem ser deliberadas em determinados contextos espaciais e temporais. Descobrir a cultura é revelar as estratégias e dinâmicas de identidade que compõem cada grupo social. A identidade religiosa constitui parâmetros culturais que influenciam as práticas diárias, os espaços, as relações, as disposições hierárquicas, as atitudes e as representações (SILVA, 2011, p.227).

Para Berger (2004), a religião se concretiza em vinculação com as funções culturais e apresenta a capacidade de inventar símbolos, oferecendo novos sentidos na vida das pessoas. Especialmente, traz a força de alterar as relações sociais das pessoas. É importante analisar as religiões como intercessoras entre o mundo material e o imaterial. Para aqueles que esperam,

a partir do momento em que o cósmico é objetivado, ele se faz presente na cultura dos sujeitos.

Corrent (2016) menciona que é complexo respeitar o desconhecido. Quando se aborda o diverso universo das crenças, vivenciam-se problemas de compreensão, percepção e respeito às religiosidades. Portanto, é de suma importância o diálogo, pois é ele que consente a correspondência entre pares, o conhecimento e a consideração das existências religiosas dos outros. Quando o homem se permite conhecer a fé do outro, maior discernimento, respeito e perceptibilidade terão pelo outro.

A noção de Deus está presente em todas as partes do planeta, mesmo com percepções divergentes, e existem fatores comuns a todas essas religiões, compartilhados universalmente como próprios da condição humana, sejam as experiências da solidão e/ou do conflito. É impossível vivenciar a experiência do outro; todavia, as culturas proporcionam às pessoas vários mecanismos para viver sua experiência dividida com os demais.

A Importância da Religião na Vida do Ser Humano e na Sociedade

Segundo Santos et al. (2020), a religião sempre exerceu forte influência no comportamento humano e no cotidiano da sociedade. Em se tratando do Ocidente, durante muito tempo, os dogmas e preceitos católicos imperaram sobre todos os aspectos, chegando a determinar leis de Direito Civil e, inclusive, a produção de ciência e difusão de informações durante o Período Medieval. Hoje, mesmo que a Laicidade tenha sido instituída em alguns países, esta influência cultural ainda é muito forte,

compartilhada entre pares, envolvendo a difusão de princípios, valores e normas de conduta doutrinária.

Conforme dados do IBGE, 92% dos brasileiros se declaram religiosos (IBGE, 2010). Esta predominância de religiosos em relação a não-religiosos também pode ser encontrada na maioria das nações do mundo, e não há dúvidas de que o comportamento religioso é bastante frequente hoje e ao longo de toda a história. Não se tem notícia de nenhuma cultura humana, mesmo isolada geograficamente, que não tenha alguma forma de religião (SAMPAIO, 2016).

Santos et al. (2020) mencionam que a religião é uma das expressões mais antigas e universais, remetendo a questões sagradas, ligadas a estruturas formais, hierárquicas e, de certa forma, fechadas. Além de estar diretamente envolvida com questões culturais, a religião é constituída por mitos, rituais e pela construção do comportamento moral, refletindo o processo cultural, definindo significados de comunidade e influenciando sobre o que pode e não pode ser feito, ou o conceito de certo e errado.

Silva (2018b) discorre que as religiões são quase universalmente presentes em todas as sociedades, tanto no passado remoto quanto na atualidade. A universalidade da religião entre todos os povos humanos sugere, em tese, a existência de alguma estrutura biopsicológica sensível à sua influência.

Sampaio (2016) destaca que a orientação religiosa de um indivíduo ajuda a compor o modo como vê o mundo, a si mesmo, como interage com outros, seus valores morais e até suas decisões políticas. O comportamento religioso tem um papel central na vida de muitas pessoas, presente em todo o mundo e atravessando

toda a história humana. Regras religiosas controlam muitos comportamentos humanos, incluindo decisões de governantes e formadores de opinião.

Segundo Martins (2014), o ideal religioso impede certas condutas, como as paixões descomedidas, a indolência, a depressão e o desencantamento, incentivando a construção do conhecimento. As fraquezas humanas recebem sentidos positivos. A realidade e o desejo de modificar o mundo para Deus movimentam a vida e ajudam o sujeito a aproveitar todas as oportunidades que descobre ao seu redor.

De acordo com Ferreira (2012), entende-se a religião como uma construção social necessária à sobrevivência do homem, que, por sua vez, cria subsídios para sua existência. Para isso, é o próprio homem quem cria leis e outras exigências com o propósito de validar a religião, e essas normas estabelecidas se tornam eficazes somente quando se inscrevem nas consciências individuais, transformando-se em hábitos.

Para Silva (2018b), tal é a importância da religião na organização das sociedades que se chega mesmo a postular a existência de uma religiosidade natural, isto é, uma religiosidade intrínseca ao homem, constitutiva de sua humanidade e uma humanidade essencialmente boa. A religiosidade inerente ao ser humano, portanto, se expressaria necessariamente no percurso desenvolvimental do homem.

Silva e Silva (2014) apresentam que a religião mostra toda sua força quando sustenta os valores sociais que repousam na capacidade de seus símbolos, e esta simbologia encontra-se presente em cada religião como forma de representação do Sagrado. O ser humano deve ser compreendido como animal

simbólico, capaz de criar a linguagem, os mitos, a arte e a religião por meio dos símbolos.

É na religião que o homem busca o amparo para suas idiosincrasias. É ela, fruto do próprio homem, que dá sentido aos seus próprios problemas. Ela constitui-se o ópio necessário para suportar a divisão, a miséria real. Nas situações de agonia vivenciadas pelo homem, há a necessidade de uma ilusão capaz de compensá-la. Esta ilusão o homem encontra na religião (FERREIRA, 2012, p. 14).

Silva (2018b) demonstra que a religião exerceu uma influência estabilizadora nos diversos espaços de vivência humana ao longo dos séculos, presença esta materializada em crenças e práticas que permeiam os processos de constituição dos sujeitos sociais. Nesta linha, portanto, seria possível pensar em uma religiosidade em estrita relação com o organismo humano.

Ferreira (2012) menciona que os homens têm necessidade dos deuses para existir em sociedade, mas os deuses dependem dos homens, que se dedicam, por meio do culto que lhes prestam, a preservar sua existência. As práticas religiosas e as crenças que racionalizam teologicamente sua necessidade social têm como função reativar regularmente e perenizar a “emoção das profundezas”. Elas relançam a própria dinâmica da vida coletiva, garantindo a “restauração moral” dos indivíduos que retornam à vida profana com mais coragem e ardor.

Silva (2018a) discorre que a religião, com efeito, não é somente um sistema de ideias; é, antes de tudo, um sistema de forças. O homem que vive religiosamente não é somente o homem que se representa o mundo de tal ou tal maneira, que sabe o que os outros ignoram; é, antes de tudo, um homem que experimenta um poder que não se conhece na vida comum, que

não se sente em si mesmo quando não se encontra em estado religioso.

Para Martins (2014), a experiência religiosa reflete em todas as atitudes e diálogos dos homens. Suas próprias fantasias e estratégias de enfrentamento dos infortúnios estão invadidas de representações e convicções religiosas. São concepções e ações reais de uma identidade que se estabelece numa caminhada de fé, como alguém que se deposita, enquanto sujeito, no cerne de uma estratégia de libertação norteada por um ponto de vista religioso de presença e atuação.

A religião não é a crença de apenas uma pessoa, mas está associada a um conjunto de crenças e percepções morais compartilhadas por um grupo de pessoas. A importância da religião e de suas práticas na vida do indivíduo pode ser observada ao perceber que a experiência religiosa tem uma influência direta no cotidiano dessa pessoa, de tal maneira que consegue modificar suas atitudes e comportamentos. Essas experiências apresentam a pessoa a um mundo inteiramente novo, que só pode ser compreendido por aqueles que já passaram pelas mesmas experiências, comungam da mesma fé ou experimentaram dos mesmos rituais (SANTOS et al., 2020, p. 453).

Segundo Durkheim (2008), a religião apresenta coletividade, pois as pessoas compartilham a fé e os ritos. Mesmo que aparentem ser individuais, há uma coesão; o grupo está unido pela concepção comum dos conceitos do sagrado, tendo como característica a igreja, um espaço de encontro e partilha entre as pessoas. Dessa forma, a religião não pode ser entendida como um conjunto de atitudes sem embasamento, sem analisar a influência social.

De acordo com Bernardi e Castilho (2016), a experiência religiosa, mesmo sendo subjetiva, contribui para a vida social, motivando atitudes e comportamentos coletivos em relação ao sagrado. As formas espaciais resultantes exercem influência sobre a vida cotidiana da sociedade.

A religião ocupa um espaço distinto na vida humana, pois além de permitir a racionalidade, sempre esteve na raiz das transformações categóricas na história da humanidade. Através da religião, o ser humano busca desvendar horizontes confusos e inexplicáveis para o homem comum, que pouco reflete sobre os significados das coisas.

Bernardi e Castilho (2016) destacam que o ser humano religioso sente a necessidade de viver em um espaço sagrado e conviver com coisas sagradas. Por isso, constrói lugares e coloca objetos que sacraliza, ou seja, que reveste de sentimento religioso. Evidencia-se que a religião é uma manifestação humana, não sendo percebidos fenômenos religiosos em outros seres, estando presente em todas as sociedades humanas, independentemente de espaço, tempo ou situação geográfica.

A religião surge como um mecanismo regulatório das relações sociais, determinando normas de conduta consideradas corretas pela sociedade, especialmente no Ocidente. Em sua essência, a religião representa a regulamentação dos atos do homem e a explicação do que o homem ainda não conseguiu compreender.

Considerações finais

As religiões desempenham um papel fundamental como alicerce do convívio social e da organização política de um Estado, continuando a exercer influência marcante sobre a coletividade e o comportamento humano no espaço público. A reflexão sobre religião é um convite a contemplar uma diversidade de crenças, cada uma carregando sua própria história, tradição e identidade.

É imperativo reconhecer o contributo da religião para o desenvolvimento da sociedade, proporcionando uma visão coletiva, valores e crenças. A necessidade universal de entendimento, percepção, expressão cultural e religiosidade destaca-se como um elemento crucial. Acreditar em algo que transcende a compreensão material da existência e alcança o plano espiritual torna-se essencial para a superação de obstáculos.

A construção do sagrado e seu espaço, assim como a organização de ritos, oferece uma perspectiva clara da relação entre religião e ser humano. Essa relação implica um vasto conteúdo moral, espiritual e ritualístico que exerce influência significativa no comportamento humano. Independentemente da fé escolhida e da doutrina seguida, a religião desempenha um papel indispensável na socialização entre os seres humanos e, acima de tudo, na promoção do respeito ao ato de existir.

O texto destaca a importância das religiões como fundamentais para o convívio social e a organização política, além de influenciarem diretamente a coletividade e o comportamento humano no espaço público. A pluralidade de crenças é enfatizada como uma riqueza que contribui para a diversidade cultural e identitária. A religião é reconhecida como

um elemento que moldou o desenvolvimento da sociedade, proporcionando uma visão compartilhada, valores e crenças.

A reflexão aponta para a necessidade universal de compreensão e expressão religiosa, destacando a importância de acreditar em algo que transcenda a compreensão material da existência. A construção do sagrado, os rituais e a influência moral e espiritual são ressaltados como fatores fundamentais na relação entre religião e ser humano. Finalmente, a religião é apresentada como essencial para a socialização entre os indivíduos, promovendo o respeito à existência.

Agradecimentos

Agradecemos à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais.

Referências

ALVES, J. E. D. Ventos secularizantes: ateus, agnósticos e pessoas sem religião no censo brasileiro de 2010. *Portal EcoDebate*, 10/04/2015. Disponível em: <https://www.ecodebate.com.br/2015/04/10/ventos-secularizantes-ateus-agnosticos-e-pessoas-sem-religiao-no-censo-brasileiro-de-2010-artigo-de-jose-eustaquio-diniz-alves/>. Acesso em 20 set. 2021.

ASSIS, T. S. ENTRE O RELIGIOSO E O SECULAR: A ESPIRITUALIDADE EM UM MUNDO SEM RELIGIÃO. *CSONline – Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, Juiz de Fora, n. 29, 2019. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/csonline/article/view/17569/19299>. Acesso em 05 set. 2021.

BERGER, P. *O dossel sagrado*. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.

BERNARDI, C. J.; CASTILHO, M. A. A religiosidade como elemento do desenvolvimento humano. *INTERAÇÕES*, Campo Grande, MS, v. 17, n. 4, p. 745-756, out./dez. 2016. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/inter/a/5D44rZBWRJ5d8YCPX4GP83H/?lang=pt>. Acesso em 15 set. 2021.

CHAVES, W. C.; NANI, R. H. G. Considerações a respeito da concepção de religião nos textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "O mal-estar na cultura". *Rev. Mal-Estar Subj.* [online]. 2008, vol.8, n.2, pp. 453-473.

CORRENT, N. Diversidade Religiosa: uma temática em debate. *Revista Científica Semana Acadêmica*, Fortaleza, ano MMXVI, n. 89, 27 set. 2016. Disponível em:

<https://semanaacademica.org.br/artigo/diversidade-religiosa-uma-tematica-em-debate>. Acesso em 23 set. 2021.

DURKHEIM, É. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 2008.

FERREIRA, I. V. A religião como necessidade social. *Revista Cogitationes*, v. 3, n.7, Juiz de Fora, abr.-jul.,2012. Disponível em:

http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/abril2013/ensreligioso_artigos/religiao_necessidade_ferreira.pdf. Acesso em 05 set. 2021.

MARTINS, L. M. C. *Estado laico e ensino religioso nas escolas públicas: entre os discursos da lei e as práticas de ensino*. Uberlândia (1996 a 2014). 2014. 57 fls. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de

Uberlândia, Instituto de História, Uberlândia/MG, 2014.

MEZADRI, F. Sociologia do ateísmo. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, UFPR, v. 9, n.2, p.14-36, 2020. Disponível em:
<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/download/75562/42014>. Acesso em 01 set. 2021.

MEZZOMO, F. A.; PÁTARO, C. S. O.; BONINI, L. F. G. Não tenho religião, apenas a crença em Deus: trajetórias e compreensões religiosas de jovens universitários. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano XI, n. 33, janeiro/abril de 2019. Disponível em:
<https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/download/43487/751375138959/>. Acesso em 25 set. 2021.

SAMPAIO, P. H. F. *O Comportamento Religioso: análise da religião e da religiosidade sob uma perspectiva behaviorista radical*. 2016. 101 fls. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba/PR, 2016.

SANTOS, C. R. S. et al. A influência da religião e suas práticas, mediadas pela personalidade, na atuação do indivíduo no contexto organizacional. *Revista AMAzônica*, v. XXV, n. 2, jul.-dez., 2020, p.449-477. Disponível em:
<https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/amazonica/article/view/7782/5470>. Acesso em 05 set. 2021.

SILVA, E. M. Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões. *Revista de C. Humanas*, Viçosa, v. 11, n. 2, p. 225-234, 2011. Disponível em:
<https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3474>. Acesso em 01 set. 2021.

SILVA, E. M. Religião, Diversidade e Valores Culturais:

conceitos teóricos e a educação para a Cidadania. *Revista de Estudos da Religião*, n. 2, 2004, pp. 1-14. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv2_2004/p_silva.pdf. Acesso em 10 set. 2021.

SILVA, F. A. O que há de religioso no desenvolvimento humano: uma revisão da literatura. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 21, n2, jul./dez. 2018, p. 212-223.

SILVA, J. B.; SILVA, L. B. Relação entre religião, espiritualidade e sentido da vida. *Logos & Existência - Revista da Associação Brasileira de Logoterapia e Análise Existencial*, João Pessoa, UEPB, n. 3, v.2, p. 203-215, 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/le/article/viewFile/22107/12148>. Acesso em 05 set. 2021.

SILVA, J. M. A influência religiosa da família na formação do aluno. *Anais do V Congresso Nacional de Educação – CONEDU*, Recife/PE, 17 a 20 out. 2018a. Disponível em: https://www.editorarealize.com.br/editora/anais/conedu/2018/TRABALHO_EV117_MD1_SA11_ID2715_10092018203746.pdf. Acesso em 05 out. 2021.

VIEIRA, K. A. *Ateísmo, identidades culturais e não religiosas na sociedade contemporânea*. 2014. 61 fls. Monografia (Bacharelado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Instituto de História, Uberlândia/MG, 2014.

EMERGÊNCIA E CONSOLIDAÇÃO DE UM MOVIMENTO ESPÍRITA ECUMÊNICO: ESTUDO DE CASO

Moisés Abdon Coppe

Introdução

O vasto e desafiante campo das religiões exige dos pesquisadores ligados às ciências sociais e humanas, *via-à-vis*, novas possibilidades interpretativas que buscam a amplificação das concepções e garantam uma percepção plausível do referido fenômeno. As tentativas de ampliações da compreensão do fenômeno são múltiplas, mas ao mesmo tempo, não se esgotam. Sendo assim, com base nessa porta sempre aberta, resolvemos visitar o campo do fenômeno religioso numa Comunidade Espírita com amplas características ecumênicas.

Inicialmente, vamos defender a noção de “bricolagem” como uma das expressões que melhor caracteriza o perfil da religião dos brasileiros. Nossa consciência incipiente em relação a essa metáfora é que se trata de uma noção fluída de um fenômeno real e palpável. Faremos uma rápida visita à Teoria da Cultura de Darcy Ribeiro, discutindo “fazimento” e bricolagem, para, finalmente, com base em diversas pesquisas que corroboram com a ideia aqui defendida, apontar o que vem a ser a religião “bricolada” dos brasileiros a partir de um estudo de caso. Esperamos, mediante os argumentos aqui angariados, colaborar

com a ampliação de nossa leitura sobre o modo como os brasileiros vivem suas experiências religiosas.

O conceito de bricolagem

A dificuldade em se ter uma definição mais específica sobre o fenômeno religioso leva pesquisadores das ciências sociais e humanas à busca de metáforas, as mais diversas, com vias a melhor percepção. Metáforas como hibridismo, mosaico e caleidoscópio são frequentemente utilizadas. De fato, toda metáfora possui seu chão argumentativo e favorece a ampliação da percepção do fenômeno em questão. Entretanto, fizemos uma clara opção pela metáfora da “bricolagem”, pois a “bricolagem” é a expressão que caracteriza um processo concluído, mas aberto a novas inserções. Por exemplo, o sentimento de pertença de um sujeito religioso a uma religião não significa que ele não esteja aberto a novas intelecções de fé ou mesmo à adoção de conceitos paradoxais. A assimilação de um modo de pensar calvinista por múltiplos seguimentos do protestantismo histórico é um exemplo. Outro exemplo refere-se ao sujeito religioso católico ou evangélico que assimila noções da doutrina espírita, estabelecendo boa convivência interior. Ora, etimologicamente, “bricole” significa máquina de guerra – possivelmente uma velha designação para uma catapulta montada sobre uma carruagem. Entretanto, a expressão ganhou paulatinamente outros significados, a saber: algo de segunda mão; pequeno acessório; coisa insignificante. Tem também o sentido de um pequeno trabalho ou operação insignificante. Já “bricoler” significa ricochetear ou zigzaguar. Subtende-se o sentido de realizar trabalhos manuais; instalação ou o fazer manutenção de forma

amadora. Em Lévi-Strauss, “bricolage” tem o sentido de um trabalho cuja técnica é improvisada, adaptada ao material e às circunstâncias, estruturando uma cultura.⁷³

O sentido que estamos dando ao termo “bricolagem” é também inspirado no pensamento do antropólogo e educador Darcy Ribeiro. Embora este autor não tenha feito uso da expressão em seus escritos, pelo menos de forma direta, ele aparece na alcunha de outra expressão: “fazimento”. Essa palavra excêntrica, muito presente em seus escritos, aproxima-se de expressões tais como “encontros” e “desencontros” que designam, por sua vez, os entroncamentos favoráveis e conflituosos das diversas etnias no contexto brasileiro, num processo de bricolagem, não de uma forma estruturalista, provocando as construções culturais e, conseqüentemente, as percepções religiosas do novo povo, da nova Roma.

A metáfora da bricolagem e a religião no pensamento de Darcy Ribeiro

O refletir ativo sobre a religião com base em Ribeiro, autor que a princípio, nada tem a ver com a religião, consiste-se em um desafio acadêmico inusitado. De fato, a incursão a que nos propomos é inédita, entretanto, a nosso ver, fundamental para a ampliação dos marcos categoriais das Ciências da Religião.

A Teoria da Cultura de Darcy não nos apresenta nenhuma sistemática sobre a questão da religião, entretanto abre-nos janelas interessantes e leituras outras que dão sustentação à

⁷³ LÉVI-STRAUSS, Claude. O Pensamento Selvagem. Campinas/SP: Papyrus, 1989.

metáfora que estamos defendendo. As percepções sobre a questão da religião em Darcy são passíveis de análise, mediante a tarefa hermenêutica. Não vamos entrar nos pormenores deste percurso, pois exigiria um percurso argumentativo mais elaborado. Destacamos esse tópico para demonstrar a sua importância, mas é preciso desistir dele, pelo menos por enquanto.

A questão do fenômeno religioso em Darcy é percebida nos hiatos reflexivos de suas obras escritas. Em *O Povo Brasileiro*, por exemplo, a obra mais conhecida de Darcy, e que considera a gestação do Brasil como povo *Novo*, a questão do fenômeno religioso é considerada com grande parcela de criticidade. Destacamos dois trechos para exemplificar a leitura que Darcy faz do referido fenômeno:

Para os que chegavam, o mundo em que entravam era a arena dos seus ganhos, em ouro e glórias; ainda que estas fossem principalmente espirituais, ou parecessem ser, como ocorria com os missionários. Para alcançá-la, tudo lhes era concedido, uma vez que sua ação de além-mar, por mais abjeta e brutal que chegasse a ser, estava previamente sacramentada pelas bulas e falas do papa e do rei. Eles eram ou se viam, como novos cruzados destinados a assaltar e saquear túmulos e templos de hereges indianos. Mas aqui, o que viam, assombrados, era o que parecia ser uma humanidade edênica, anterior à que havia sido expulsa do Paraíso. Abre-se com esse encontro um tempo novo, em que nenhuma inocência abrandaria sequer a sanha com que os invasores se lançavam sobre o gentio, prontos a subjuga-los pela honra de Deus e pela prosperidade cristã. Só hoje, na esfera intelectual, repensando esse desencontro, se pode alcançar seu real significado. (RIBEIRO, 2006, p. 40).

Se nessa primeira citação percebemos, mesmo que de forma incipiente, a preocupação de Darcy em relação a religião, na segunda evidenciamos o surgimento de nossa metáfora da “bricolagem”. Segundo este autor:

Nós, brasileiros, nesse quadro, somos um povo em ser, impedido de sê-lo. Um povo mestiço na carne e no espírito, já que aqui a mestiçagem jamais foi crime ou pecado. Nela fomos feitos e ainda continuamos nos fazendo. Essa massa de nativos oriundos da mestiçagem viveu por séculos sem consciência de si, afundada na ninguedade. Assim foi até se definir como uma nova identidade étnico-nacional, a de brasileiros. Um povo, até hoje, em ser, na dura busca do seu destino. Olhando-os, ouvindo-os, é fácil perceber que são, de fato, uma nova romanidade, uma romanidade tardia mas melhor, porque lavada em sangue índio e sangue negro (RIBEIRO, 2006, p. 410).

Mesmo ciente de que a preocupação de Darcy não estava em refletir sobre a questão religiosa, ela surge e se desponta no horizonte acadêmico abrindo janelas importantes e imprevisíveis para a tarefa hermenêutica. Em *Uirá sai à procura de Deus*, Darcy reúne cinco ensaios importantes, sendo que o mais expressivo é o que dá nome ao título. Trata-se de uma abordagem etnológica sobre as crises existenciais de um índio Urubu-kaapor que, inspirado na mitologia dos povos Tupi, saiu em busca de Maíra, ou Deus. Darcy elabora uma interpretação narrativa dos fundamentos sociais e míticos-religiosos do índio Uirá, que em novembro de 1939, depois de uma série de desenganos, se matou na vila São Pedro, no Maranhão, lançando-se às piranhas do rio Tamandaré. Os demais ensaios vão considerar as festas dos índios Urubus, o sistema familiar Kadiwéu, as notícias dos Ofaié-Xavante e o obra indigenista de Rondon. A narrativa lança

importantes luzes para a nossa intuição. De fato, ela mostra as confusões religiosas que podem ocorrer diante dos dramas existenciais e escatológicos nos referenciais simbólicos dos índios.

É no romance *Utopia Selvagem* que a questão da “bricolagem” religiosa aparece de forma mais suntuosa. A partir da fábula, podemos estabelecer um diálogo entre a linguagem romanceada deste autor e as possíveis elaborações simbólicas, configuradas na ideia de Deus e do religioso nas perspectivas étnicas. O caráter inusitado desta abordagem está em analisarmos a referida obra em suas minúcias conferindo uma visão irônica da religião oficial e seu distanciamento da vida prática e existencial das gentes, em geral. Vemos, também, as críticas de Darcy em relação aos conflitos religiosos sofridos pelas personagens – Pitum, Tivi, Uxa, Calibã⁷⁴ – num paraíso que, à priori, não precisava de regras, sequer de (im)posição religiosa. Decorre do diálogo com essa obra uma melhor compreensão da obra darcyniana e as luzes que lança sobre a questão religiosa. A obra *Utopia Selvagem* foi concluída por Darcy em 26 de outubro de 1981 e somente foi publicada em 1982. Em suas Confissões, o próprio Darcy expressa: “*Utopia Selvagem é uma espécie de fábula brincalhona, em que, parodiando textos clássicos e caricaturando posturas ideológicas, retrato o Brasil e a América Latina*”. (RIBEIRO: 1997: 514 e 515). De fato, Darcy elabora uma lúdica caricatura da mestiçagem étnica e dos encontros e desencontros que se confluíram numa espécie de provisoriedade similar ao trabalho dos “*bricoleurs*”.

⁷⁴ Esta personagem é homônimo de um outro Caleban: personagem oriunda da última peça escrita por Shakespeare aproximadamente em 1610 – *A Tempestade*. Ele era um monstro primitivo, adulto e disforme, escravo de Próspero, um deus aristocrata com poderes divinizados.

Em nossa concepção, o que vale á pena em nossa abordagem é a apresentação de um recurso epistemológico que amplie o quadro de abordagens do fenômeno religioso. Enfim, mais do que isso, trata-se de um quadro onde o paradigma é a reflexão teórica de um autor brasileiro.

Uma visão sobre o Centro Espírita Corrente de Amor e Caridade

De posse do referencial teórico esboçado, passaremos à análise de um grupo espírita que, no arcabouço de sua singela estrutura, corrobora com a nossa intuição. Ora, visualizar um tipo religioso a partir de um autor polissêmico como Darcy é uma tarefa intensa e fundamentalmente marcada por dificuldades em relação à segurança do caminho. De fato, essa é uma discussão incipiente que poderá se desdobrar em diversas outras pesquisas entre aqueles que têm se ocupado da tarefa de analisar o fenômeno das construções simbólicas transitórias ou “bricolagens” da religião dos brasileiros. Sendo assim, vamos considerar em nossa fala o Centro Espírita Corrente de Amor e Caridade, uma comunidade instalada em uma casa à Rua Tucano, número 56, no bairro de Guadalupe – RJ. Este centro é um caso emblemático do fenômeno que desemboca, no caso brasileiro, em uma espécie de trânsito religioso, que por sua vez, possui uma carga de provisoriedade. Entretanto, trata-se de um provisório concreto. Segundo Souza:

A intensa “movimentação religiosa” que assistimos na atualidade, o surgimento crescente de novos movimentos religiosos, a relativização de compromisso do “fiel” com as instituições religiosas, o chamado processo de

“destraditionalização religiosa”, mas também o processo de “retraditionalização”, e a desterritorialização do sagrado, são evidências das implicações modernas sobre o campo religioso e, nesse processo evidenciam também a sua reconfiguração. O fenômeno do trânsito religioso e a figura do “sujeito religioso”, além de problematizar o próprio campo religioso, trazem para a área das ciências sociais a necessária discussão dessa “nova imaginação religiosa que emerge da secularização” (SOUZA, p. 159).

É no despertar da nova imaginação religiosa que se ampliam as proposições que absorvem as mutações simbólicas do campo religioso. A falta de uma aderência mais efetiva a este ou aquele movimento religioso, a transitoriedade das diversas pessoas, bem como a assimilação de elementos outros oriundos de outras expressões religiosas, as mais diversas, caracterizam o que aqui chamamos “bricolagem” religiosa. Com a finalidade de melhor compreender o fenômeno do trânsito religioso, Souza estabelece uma tipologia interessante e útil que facilita a aproximação do objeto em questão. Segundo ela, se pode falar de trânsito religioso em pelo menos três situações: o trânsito de pertença, o trânsito pertencente e o trânsito sem pertença.

1. O trânsito ocasionado pela mudança de pertença religiosa, em que o sujeito religioso muda de confissão religiosa, adotando dogmas e doutrinas de sua nova religião. [...].
2. Um segundo tipo de trânsito seria aquele que, apesar de admitir uma pertença religiosa específica, o sujeito de fé admite “visitar” outras expressões religiosas. [...].
3. [...] devido a não admissão de pertença a qualquer expressão religiosa do sujeito religioso (SOUZA, 160 a 162).

Apesar da indicação da tipologia, Souza afirma também que todas as três tipologias poderiam ser classificadas como “Trânsito de pertença provisória”, uma vez que todas elas são indicadores da provisoriedade ou, se preferirem, da *“transitoriedade das relações entre o sujeito religioso e um sistema simbólico específico”*. (Souza, 162). É importante afirmar que o sujeito religioso que se enquadra nas esferas dos referidos trânsitos é sujeito aberto às polissemias religiosas. De fato, a pertinente busca por “novas espiritualidades”, se torna terreno propício para a adesão a este ou aquele sistema religioso, mesmo que provisoriamente.

De qualquer maneira, o ser humano religioso contemporâneo apresenta-se como um fantástico bricoleur religioso à moda de Levi-Strauss (1997: 32-49), realizando sua bricolagem a partir dos elementos escolhidos de sistemas religiosos diversos, configurando uma verdadeira religiosidade de escolha contínua (Souza, 162-163).

O Brasil é um país dotado de uma forte movimentação religiosa. Há, de fato, uma grande demanda simbólica. Tudo isso confirma o fato do que encontra-se no imaginário das pessoas que participam do referido Centro Espírita. Numa visita “in loco”, tivemos a oportunidade de conhecer essa comunidade, percebendo as nuances que, ao mesmo tempo, aproximam-se do espiritismo clássico, abraçando a estrutura inerente ao pensamento de Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), conhecido pelo codinome de Allan Kardec, mas também, rompem-se frente a todas as identidades religiosas que provocam o fechamento hermético de suas estruturas simbólicas.

O mote que balisa o centro que tem por inscrição: “Não somos partidários, fanáticos, nem sectários por nenhuma religião. Somos como abelhas, sequiosos pelo néctar da verdade, que todas

elas apresentam”, se encontra afixado na parede, no hall de entrada da casa. Ora, o centro foi idealizado em 1966 e fundado em 01 de agosto de 1987. Surgiu como consequência de uma reunião de Culto Evangélico do Lar e das dificuldades que o líder, o senhor João José Coppi⁷⁵, tinha para frequentar outros centros na cidade do Rio de Janeiro, por causa do horário de turno do trabalho. Pelo fato dele querer se dedicar à atividade espiritual, resolveu então, junto a um grupo de amigos, criar o Centro Espírita Corrente de Amor e Caridade. O centro passou por uma reforma no primeiro semestre de 2012 e se constitui numa referência para cerca de 40 famílias. O seu líder, já citado anteriormente, é um homem simples que tem por grande ideal fazer o bem às pessoas. Em suas palavras: “Depois de assistir a um episódio desagradável, em que um determinado indivíduo de uma determinada religião estava desejando que o seu semelhante fosse para as profundezas do inferno, e com um agravante, em nome do Cristo, decidi que deveria me preocupar com o bem que cada religião ensina, acreditando, desta forma, que jamais participarei de alguma guerra santa”.

O que mais nos importa em nossa abordagem é a percepção de que no referido centro há um processo – identificado por nós – de fazimento ou bricolagem dos símbolos religiosos. Sem perder o horizonte de que se trata de um Centro Espírita, torna-se interessante afirmar que o grupo aglutina uma série de elementos oriundos dos círculos cristãos e esotéricos. Nas palavras do líder do grupo, o grupo aglutina, então: “Estudo das obras de Teosofia fundada por Helena Petrovni Blavatski, dando preferencia aos autores C. W Leadbeater e Annie Besent; Obras da filosofia Yoga através do Yogue Ramacharaca; Entoamos

⁷⁵ João José Coppi faleceu em 30 de maio de 2020, vítima da COVID-19. Este artigo é uma homenagem memorial a ele.

músicas oriundas dos cenários evangélicos, católico, protestante e espíritas”. Outro exemplo que podemos ressaltar refer-se à aplicação do Reike, que é um método de cura natural pelas mãos. Rei significa universal e Ki a força da energia vital. “Reiki pode ser então definido como “a Arte e a Ciência da ativação, do direcionamento e da aplicação da Energia Vital Universal, para promover o completo equilíbrio energético, para prevenção das disfunções e para possibilitar as condições necessárias a um completo BEM ESTAR”. (<http://www.ab-reiki.com.br/reiki.htm>).

O grupo também aplica o passe, elemento próprio do movimento espírita. Acrescendo a esses atos inerentes aos gestuais próprios da religião, chama-nos a atenção também a abertura que o Centro possui para angariar em sua prática espiritual os elementos positivos de cada expressão cultural religiosa. Por exemplo, quando perguntado sobre quais as ligações e as rupturas do grupo com o Espiritismo clássico, recebemos esta resposta: “Minhas ligações com o espiritismo clássico estão no entendimento daquilo que Allan Kardec estabeleceu como importante plataforma de conhecimentos espirituais, sem jamais me fixar preponderantemente nela. O próprio codificador da doutrina com sua visão de futuro não chamava os adeptos de seguidores, mas de continuadores da obra. Em minha concepção, se houve ruptura, foi por adotar a postura deste último conceito”.

Entrevista com João José Coppi⁷⁶

Questões:

1. Como se deu a sua adesão ao Espiritismo?

R: Após haver me desiludido com os pontos de vista errôneos que eu tinha acerca da vida, parti para a busca espiritual, e o Espiritismo foi a escola que atendeu aos meus anseios.

2. Como surgiu o Centro Espírita Corrente de Amor e Caridade? Datas, Locais e Pessoas.

R: Surgiu como consequência de uma reunião de Culto Evangélico do Lar e do meu horário de turno do trabalho profissional. Como eu queria me dedicar à atividade espiritual, nenhum Centro Espírita atendia as minhas necessidades. Assim, criamos o grupo em horário distinto. Ele foi idealizado em 1966 e fundado em 01 de agosto de 1987, na Rua Tucano, número 56, casa 101, no bairro de Guadalupe, na cidade do Rio de Janeiro.

3. Comente, por favor, o seguinte mote: “Não somos partidários, fanáticos, nem sectários por nenhuma religião. Somos como abelhas, sequiosos pelo néctar da verdade, que todas elas apresentam”.

⁷⁶ Realizada via e-mail por Moisés Abdon Coppe no dia 02 de setembro de 2012.

R: Depois de assistir a um episódio desagradável, em que um determinado indivíduo de uma certa religião estava desejando que o seu semelhante fosse para as profundezas do inferno, e com um agravante, em nome do Cristo, decide que deveria me preocupar com o bem que cada religião ensina, acreditando, desta forma, que jamais participarei de alguma guerra santa.

4. Quais as ligações e as rupturas com o Espiritismo clássico?

R: Minhas ligações com o espiritismo clássico estão no entendimento daquilo que Allan Kardec estabeleceu como importante plataforma de conhecimentos espirituais, sem jamais me fixar preponderantemente nela. O próprio codificador da doutrina com sua visão de futuro não chamava os adeptos de seguidores, mas de continuadores da obra. Em minha concepção, se houve ruptura, foi por adotar a postura deste último conceito.

5. Quais as principais ações desenvolvidas pelo Centro Espírita Corrente de Amor e Caridade?

R: Atendimentos as pessoas que se acham em tratamentos psicológico ou psiquiátrico, bem como àqueles que se encontram desiludidos da vida; Aplicação de Reiki, gratuitamente; Atendimento na área obsessiva; Curso para educar os dons espirituais das pessoas e orientá-las para serviço da caridade, aplicando a máxima: "Daí de Graça o que de graça recebestes"; Reuniões de estudo do Evangelho e outras obras que achamos

importantes para os momentos. usamos, também, um tratamento de Apometria para os casos mais complicados.

6. Quais as influências religiosas, filosóficas e literárias que o Centro adota além da doutrina espírita?

R: Estudo das obras de Teosofia fundada por Helena Petrovni Blavatski, dando preferência aos autores C. W Leadbeater e Annie Besent; Obras da filosofia Yoga através do Yogue Ramacharaca; Entoamos músicas oriundas dos cenários evangélicos, católico, protestante e espíritas.

7. Como vocês percebem o campo das religiões no cenário brasileiro?

R: Com muita ambição financeira e competição, tendendo para a intolerância religiosa. Até parece que Jesus é propriedade de alguém.

8. Como vocês percebem a relação entre religião e cultura brasileira?

R: Percebemos como um conjunto disjuncto. Entretanto algumas faculdades mantém um grupo de corajosos pesquisando a existência da alma.

9. Qual a noção de verdade que perpassa as principais argumentações que ocorrem nas reuniões e encontros com os adeptos do movimento?

R: A verdade é relativa. Cada religião ou filosofia aqui na terra representa informações que aquele grupo de

peças necessita. No entanto, a melhor verdade entre elas é a que liberta o homem do fanatismo, do fundamentalismo e das paixões que o aproximam do reino animal. Em nossa concepção, a liberdade deve ajudar na construção de pontes entre as pessoas. Enfim, que nos conduzam ao bem, cumprindo a máxima do evangelho: “Conhecereis a verdade e a verdade vos libertará”.

10. Há alguma outra questão que o senhor gostaria de abordar nesta entrevista?

R: Primeiramente, que possamos começar a construir o Reino de Deus dentro de nós, tendo responsabilidade externada para com os nossos semelhantes e, em segundo lugar, aprendermos a filtrar o que vem de fora para dentro, mantendo coerência com o Evangelho do Cristo.

Considerações finais

O diálogo entre Darcy Ribeiro e o campo das Ciências da religião, a nosso ver, está aberto. Seja por intermédio da metáfora da “bricolagem” ou de outras como hibridismo, caleidoscópio ou porosidade. Como nos aponta Pierre Sanchis, existe no ambiente gelatinoso das novidades, a teimosia de uma tradição feita da “articulação, nunca reduzida à unidade sistemática de identidades plurais, porosas e relativamente fluídas”. (SANCHIS, 1997, p. 42). Foi essa teimosia que fez-nos visitar e considerar esse Centro Espírita. Enfim, seria-nos impossível abarcar de forma sucinta todo o terreno das novas

religiosidades populares. Por isso fizemos a opção por estudar um caso como emblema, embora seja muito complexo visualizar o todo a partir de uma das partes. De qualquer forma, essa é a lamparina que nós acendemos com o intuito de ajudar possíveis outras abordagens e, quem sabe, ajudar na circunscrição das fronteiras que envolvem o popular e o não-popular. Em nossa concepção, é nessa visita aos espaços das expressões religiosas de cunho mais populares, que reside a possibilidade de percepção do que poderíamos chamar identidade religiosa dos brasileiros, ou seja, identidade “bricolada” da religião dos brasileiros.

Referências

Da MATTA, Roberto. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco: 1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas/SP: Papyrus, 1989.

RIBEIRO, Darcy. *Confissões*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

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

SANCHIS, Pierre. “*O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil*”. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (org.). Petrópolis/RJ: Vozes, 1997.

_____. “*As Religiões dos Brasileiros*”. Belo Horizonte: Horizonte, v. 1, n. 2: 1997.

SOUZA, Sandra Duarte de. “*Trânsito Religioso e Construções Simbólicas Temporárias*”. In: SILVA, Geoval Jacinto da & CAMPOS, Leonildo Silveira (org.). *Imagens de Jesus*. São Bernardo: UMESP, 1985.

SINCRETISMO RELIGIOSO E INTERCÂMBIO CULTURAL EM MÚSICAS DO SANTO DAIME: O HINÁRIO CRUZEIRO

*Thalia Campos de Oliveira
Allan Lopes Farias*

Introdução

O Santo Daime é uma religião surgida no Brasil, proveniente do estado do Acre, e que segundo Oliveira (2021), vem ganhando uma quantidade considerável de adeptos nos últimos anos, além de estar sendo levada a outros países, sobretudo a partir da década de 1970.

A religião possui especificidades no ritual, como: homens e mulheres sentados em lados diferentes da mesa central e do salão, a ingestão da ayahuasca, momento de silêncio e o cântico dos hinos. As igrejas do Santo Daime são chamadas de Centro Livre, tendo esta última palavra a intenção de remeter a uma certa liberdade alcançada pelos fardados (ou mesmo os visitantes) ao participar da cerimônia.

Diante destes breves elementos, esse texto tem como objetivo analisar os elementos de sincretismo religioso em hinos da religião aqui mencionada. O método se baseou na análise documental Marconi e Lakatos (2003) da fonte, que consistiu em três melodias do hinário O Santo Cruzeiro,

produzido por Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime. O processo será balizado por meio da categoria analítica de sincretismo, proposta por Valente (1995).

Cabe ressaltar que este trabalho fez parte da avaliação final da disciplina intitulada Cultura e Religiosidade Popular do Espírito Santo, ministrada no curso de História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes) no decorrer do semestre 2022/1, pela professora Dr^a Leonor Franco de Araújo. Essa discussão está dividida em xx sessões, para além desta introdução e das referências: no segundo momento, será traçado o percurso histórico do Santo Daime e posteriormente, será apresentado o resultado das análises realizadas, para, por fim, se tecer as considerações finais.

O Santo Daime: percurso histórico

Conforme supracitado neste trabalho, o Santo Daime é uma religião brasileira. De acordo com Ferro (2012), a mesma iniciou-se na cidade de Rio Branco, localizada no estado do Acre, na década de 1930. O autor aponta que as primeiras concepções em torno da religião se deram quando Raimundo Irineu Serra, posteriormente chamado de Mestre Irineu, teve contato com a ayahuasca.

A narrativa de fundação, ainda de acordo com Ferro (2012) é que ao ingerir a bebida, Raimundo Irineu teria se encontrado com uma entidade chamada Clara e que esta teria lhe passado a doutrina da Virgem Maria, posteriormente sistematizada no Santo Daime.

No que tange ao aspecto histórico, Silva (2019) elucidou que Raimundo Irineu Serra nasceu no Maranhão e que viveu no período posterior à abolição da escravidão. Teve, nesse contexto, diversos ofícios, como um posto no Exército, agricultor, jardineiro e seringueiro. Após trabalhar muito e ter conhecido Antônio Costa, seu iniciador, sendo que este último

[...] conhecia um grupo de indígenas ou mestiços que faziam uso da ayahuasca e então Irineu Serra decidiu conhecer este ritual. O preconceito existente na época, assim como existe atualmente, fez com que Irineu pensasse que aquilo se tratava de um ritual para o Diabo. Neste ritual se invocava centenas de nomes supostamente do diabo e, a cada nome chamado, Irineu via uma cruz (GRANJEIRO *apud* SILVA 1992).

Tempos depois, Irineu passou a frequentar o CRF (Círculo de Regeneração e Fé), um grupo de pessoas que tomavam ayahuasca, e que eram de maioria negra, com tendências religiosas espíritas e provavelmente influenciadas pelo Círculo Esotérico Comunhão do Pensamento. Posteriormente, após se desentender com Antônio Costa e sofrer com o preconceito religioso e racial por parte de sua companheira e enteado, Raimundo decide ir para Rio Branco. (SILVA, 2019).

De acordo com Goulart (2003), após partir para Rio Branco, Raimundo Irineu teria ingressado como guarda, até 1932. Como Irineu transitou pela região amazônica, incluindo aí o Peru, cabe destacar que

Na Amazônia, diversas são as expressões de fé religiosa, bem como determinados credos espirituais que têm como sua base a mistura de diferentes crenças, intercambiando símbolos e elementos sagrados,

gerando uma nova perspectiva religiosa para aqueles signos de fé. Entre elas, há o Santo Daime, religião acreana que faz uso da bebida indígena sagrada mais conhecida como ayahuasca, o “chá das almas” feito da combinação do cipó mariri (*Banisteriopsis caapi*) e de um arbusto conhecido como chacrona ou rainha (*Psychotriaviridis*) ou outro arbusto de química semelhante que se chama videira chagropanga (*Diplopterys cabrerana*), todas nativas da selva amazônica, infusão cujo registro de utilização é milenar e remonta a civilizações pré-colombianas e ameríndias, na região amazônica que abarca diversos países latino-americanos (OLIVEIRA, 2021 apud SHANON, 2005, p. 124).

Deste modo, Oliveira (2021) destaca que diante do contexto sócio histórico amazônico da época, o Santo Daime se constituiu por meio de elementos de diversas religiões. Entre essas, encontra-se o cristianismo, com a presença de santidades como Nossa Senhora da Conceição e São Miguel, bem como caboclos, como o Tambor da Mina. Há também a importância de considerar elementos não religiosos incorporados pelo Santo Daime, como a questão da farda e a posição dos fardados e visitantes no salão. (OLIVEIRA, 2021).

Estes últimos provavelmente pelo fato de Raimundo Irineu Serra ter feito parte do Exército. Posterior ao falecimento de Irineu, o Santo Daime divide-se em outras denominações, como no Centro Eclético da Fluente Luz Universal (CEFLURIS), (OLIVEIRA, 2021), que teve como dirigente Sebastião Mota, conhecido como Padrinho Sebastião.

Sobre esse amálgama de elementos, cabe destacar que principalmente a partir da influência de Mota na religião, o Santo Daime apropriou-se de outros elementos, como do espiritismokardecista, das incorporações meidônicas e o uso da mesa branca, presente nas casas espíritas kardecistas. (OLIVEIRA, 2021). Paraalém disso, “[...] acrescenta-se o uso da Cannabis sativa, que passa a integrar o rol de plantas psicoativas utilizadas nas ritualísticas daimistas sob o nome de Santa Maria, considerada planta de poder de igual importância dada a ayahuasca.” (OLIVEIRA, 2021, p. 126).

Imagem I: Raimundo Irineu Serra



Fonte: Jornal Grande Bahia, 2015

Uma demonstração de sincretismo existente no Santo Daime é a chamada Umbandaime, elaborada no âmbito do CEFLURIS (GREGANICH, 2011). Nessa direção, a figura de Sebastião Mota foi importante para o sincretismo no Santo Daime por introduzir

[...] na doutrina, o caráter comunitário, messiânico e apocalíptico, composto de trabalhos com incorporações, passes, voltados para cura e doutrinação de espíritos. Os trabalhos de cura compreendem diversos tipos: Trabalho de Estrela, Círculo de Cura, São Miguel e Cruzes. No tempo do Mestre Irineu, os trabalhos de cura eram, basicamente, de Concentração. Já o Padrinho Sebastião, acrescentou uma seleção de hinos que foi, aos poucos, se ampliando até chegar à atual versão do Hinário de Cura. O trabalho de Mesa Branca passou a fazer parte do calendário oficial a partir de 1997, sendo normalmente realizado no último sábado de cada mês. Possui grande influência do espiritismo Kardecista, no qual Padrinho Sebastião trabalhou um tempo como médium, sendo também conhecido como banca aberta, já que se abre a mesa para receber todo e qualquer tipo de espírito (GREGANICH, 2011, p. 79).

Quanto à questão das origens, seus adeptos defendem o viés cristão, cuja base seria a Sagrada Família. (GREGANICH, 2011). Assim,

A Virgem Santa Mãe é a Rainha da Floresta, de quem Mestre Irineu recebeu o hinário Cruzeiro, que reinterpreta a cosmologia cristã, sendo considerado pelos daimistas o Terceiro Testamento ou a Terceira Revelação. A primeira revelação teria sido dada a Moisés, no Monte Sinai, dos antigos profetas, concretizada no Antigo Testamento. A segunda revelação seria a do Mestre Jesus aos apóstolos,

concretizada no Novo Testamento. A terceira revelação seria a de Juramidam, dada ao Mestre Irineu, que seria o próprio consolador prometido por Jesus, conforme diz o Evangelho de João. Então, os hinários são o Terceiro Testamento (GREGANICH, 2011, p. 80).

Diante dessa breve exposição histórica acerca da religião, cabe destacar um de seus elementos fundamentais: o uso da bebida *ayahuasca*. É importante ressaltar que dentro do contexto da religião, a bebida é chamada justamente de Daime. A bebida foi e é consumida por tribos indígenas da região amazônica, justamente onde Raimundo Irineu Serra esteve presente, além de ser usada em outras religiões próximas ao Santo Daime, como a Barquinha e a União do Vegetal (UDV), bem como em rituais xamânicos. Nesse sentido, cabe ressaltar que

[...] vários grupos fazem uso ritualístico do chá produzido pela decocção do caule do cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas da Chacrona (*Psychotria viridis*) que eventualmente pode conter outras plantas. Esta substância recebe uma grande variedade de denominações, entre elas Ayahuasca (*Hyahuasca*), Hoasca, Yagê (Iagê), Mariri, Natema, Pindé e Rami, dependendo do país (ARAÚJO, 2009 *apud* GARRIDO E SABINO, p. 45).

Por tratar-se de uma bebida psicoativa, cujo conteúdo contém Dimetiltriptamina (DMT), muitos a classificam como uma droga. Contudo, o uso da mesma em rituais religiosos foi fruto de debates em torno da legislação brasileira. (COSTA et al, 2020). Assim, a Portaria 334/98/MS permite o uso da bebida em contextos religiosos, visto que se enquadra na “liberdade de pensamento, crença e religião, tutelado na Constituição da República de 1988” (COSTA et al. 2020, p. 99). Nos rituais

religiosos, os adeptos acreditam que, ao tomar *ayahuasca*

[...] a bebida possui propriedades que estimulam a percepção facilitando o contato com o divino, onde de acordo com o merecimento de cada um pode-se alcançar uma cura tanto de males espirituais como físicos, sendo o chá capaz de livrar o corpo e a alma de toda impureza, abrindo a comunicação com antepassados e as forças da natureza. Outro ponto interessante a se narrar é o fato da bebida ser considerada um sacramento eucarístico cristão, onde os adeptos comungam o ser divino que para eles habita no líquido (MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 05).

Raimundo Irineu Serra, ao servir a bebida nos rituais chamados de concentração, tinha o intuito de que as pessoas, nos rituais, se concentrassem a favor dos necessitados e doentes. Como a religião passou por processos de mudanças e significações, posteriormente os rituais passaram a ser de três tipos: a concentração, o bailado e a Santa Missa. (MENDONÇA. TRABULSI, 2012). Em relação ao trabalho de Santa Missa, cabedestacar que

[...] é um rito para os mortos, é realizada no primeiro domingo de cada mês ou quando algum membro da igreja faz a passagem e ainda sétimo dia, mês ou ano em que a mesma se realizou. Durante este trabalho é rezado o terço e entoados hinos escolhidos pelo Mestre Irineu para esta ocasião específica. Geralmente neste tipo de ritual não se utiliza nenhuma farda e não se comunga o daime, mas pode ocorrer que se tome a bebida em quantidade reduzida para *harmonizar* (MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 06) *Grifo dos autores*.

Já em relação ao trabalho de bailado, este só foi instituído a partir de 1938, em que os participantes do ritual dançavam os hinos com o uso de maracás, sendo essa dança composta de passos de valsa, marcha e mazurca. De acordo com os adeptos, a ideia do bailado teria sido revelada a Raimundo Irineu Serra por meio da Rainha da Floresta. Assim, diz-se que no bailado os participantes são como soldados desta última. (MENDONÇA; TRABULSI, 2012). Esse tipo de trabalho é realizado em datas específicas, a contar Nossa Senhora da Conceição (08 de dezembro); o aniversário do fundador (15 de dezembro); o Natal, o dia de Reis (06 de janeiro); São José (19 de março); Santo Antônio (13 de junho); São João (24 de junho); São Pedro (29 de junho); o dia do falecimento de Mestre Irineu (06 de julho) e também na data de aniversário do dirigente da igreja (MENDONÇA; TRABULSI, 2012, p. 07).

As danças do Santo Daime possuem uma gama de elementos sincréticos, do ponto de vista cultural e religioso. Conforme Mendonça e Trabulsi (2012, p. 8).

[...] a proximidade de elementos da doutrina com um folguedo denominado de Baile de São Gonçalo na Baixada Maranhense, que é um festejo realizado como pagamento de promessa onde os participantes bailando recitam versos em louvação a São Gonçalo. Mestre Irineu teria possivelmente se inspirado nesta manifestação para compor alguns elementos do bailado de sua doutrina [...]

A partir do contexto histórico e do *modus operandi* da religião, na próxima sessão será apresentado os resultados das análises do sincretismo religioso em dois hinos do hinário O Cruzeiro.

O Cruzeiro: sincretismo religioso

Conforme supracitado em sessão anterior, nos rituais do Santo Daime realizados por Raimundo Irineu, o foco era apenas a concentração após a ingestão de *ayahuasca*, sem hinos ou outrasmúsicas. Assim, cabe retomar que a religião passou por processosde transformações em seu percurso histórico, e uma dessas metamorfoses foi justamente a inserção dos hinos nas cerimônias. Neste trabalho, optou-se por analisar o hinário Cruzeiro Universal, cuja autoria é do próprio Raimundo Irineu Serra.

De acordo com Ferro (2012), no Cruzeiro Universal consta importantes elementos no que tange aos valores do Santo Daime, constituindo-se enquanto uma produção de natureza mediúnica elaborada ao longo dos anos.

Devido à extensão do hinário, composto por 132 hinos, pensou ser conveniente analisar três músicas da obra: os hinos *Formosa, Sol, lua e estrela* e *Eu vim da minha armada*. Vale ressaltar que algumas palavras dos hinos estão escritas de forma coloquial, pois prezou-se pela reprodução fidedigna das letras. Nohino Formosa, tem-se a figura de Tarumim, associada como umamãe d'água

Formosa, formosa, formosa É bem formosa
Formosa, é bem formosa
Tarumim, tu sois formosa
Formosa, é bem formosa
Formosa, formosa, formosa É
bem formosa
Tarumim, estou com sede
Tarumim, tu me dá água

Tarumim, tu sois mãe d'água
Tarumim, tu sois formosa
Formosa, formosa é
bemformosa.
(Hino 4 - Cruzeiro Universal)

Lê-se no hino acima a figura de Tuperci. Conforme Bonfim (2006) Tuperci faz parte do imaginário religioso indígena. Provavelmente, o hinário também sofreu com as influências culturais pelas quais Raimundo Irineu Serra passou. A seguir, lê-se o hino *Sol, lua, estrela*

Sol, lua, estrela
A terra, o vento e o mar É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar
É só quem eu devo amar Trago sempre na
lembrança É Deus que está no céu Aonde
está minha esperança
A Virgem Mãe mandou para mim esta
lição
Me lembrar de Jesus Cristo E esquecer a
ilusão
Trilhar este caminho toda hora e todo dia O
Divino está no céu
Jesus, filho de Maria
(Hino 29 - Cruzeiro Universal)

A partir do hino, observa-se menções a elementos do cristianismo, como os nomes Virgem Maria e Jesus Cristo. É um hino que está no mesmo compilado que o hino formosa, com elementos indígenas. Dessa forma:

[...] o Santo Daimé apresenta uma flexibilidade em suas adesões cosmológicas religiosas, com uma proposta de união, de somatização, visando a um conhecimento espiritual universal e um amplo entendimento entre as várias religiões (GREGANICH, 2011, p. 80).

A seguir, verifica-se o próximo hino de análise, *Eu vim daminha armada*

*Eu vim da minha Armada trazer fé e amor
A minha Mãe que me mandou eu ficar firme aonde
estou
Vou seguindo os meus passos
Se eu achar firmeza eu vou não despreza os teus
irmãos Amostra tua luz de amor
Sou filho da verdade e do poder superior
A minha Mãe que me mandou Trazer fé e amor.
(Hino 86 - Cruzeiro Universal)*

Neste hino, nota-se aspectos que remeter a uma organização militar, como armada e firmeza. Possivelmente, é mais um elemento do contexto cultural de vida de Raimundo Irineu, visto que o mesmo fez, durante certo tempo, parte do Exército Os hinos podem ser vistos a partir da ótica de sincretismo elaborada por Valente (1955), ao analisar a constituição deste processo no Brasil. O autor o caracteriza enquanto uma mistura de elementos culturais, no sentido de

[...] uma verdadeira simbiose, em alguns casos, entre os componentes das culturas que se põem em contacto. Symbiose que dá em resultado uma fisionomia cultural nova, na qual se associam e se combinam, em maior ou menor proporção, as marcas características das culturas originárias. (VALENTE, 1955, p. 42)

Valente (1995) ainda infere que, no Brasil, a categoria de sincretismo tem o intuito de conciliar conflitos culturais. Além disso, discorda de autores que usam o termo amálgama como sinônimo de sincretismo, pois “[...] a constituição de uma descendência racial distinta não constitui fase final e de caráter obrigatório no desenrolar de sua formação.” (VALENTE, 1955, p. 42).

Considerações finais

O Santo Daime, uma religião brasileira, surgiu da influência de diferentes culturas pelas quais seu fundador, Raimundo Irineu Serra, teve contato. Ressalta-se que Irineu, um homem negro, viveu o período posterior à abolição da escravidão no Brasil e teve que passar por muitos lugares, sofrer com o racismo, com o preconceito religioso e ocupar muitos ofícios para se sustentar. Logo, é dessa trajetória de vida que a religião nasce. Além disso, tem como aspecto peculiar o uso da ayahuasca, chá com princípio psicoativo, cujo uso é permitido em contextos religiosos pela legislação brasileira.

Desde sua criação até a atualidade, a religião passou por muitas mudanças e apropriações, para além do que Raimundo Irineu Serra elaborou. Diante disso, há outros hinários, em que a composição é de autoria de outros padrinhos da religião, como são chamados. Diante do exposto, percebe-se que outros autores já haviam sinalizado a presença do sincretismo religioso na religião, criada num momento de vasta efervescência cultural e religiosa, dada as diversas manifestações existentes em seu bojo.

A partir da leitura do *Cruzeiro Universal* e análise dos hinos, fica perceptível que a trajetória de Raimundo Irineu influenciou na composição das músicas, que mesclam elementos da religião cristã e das religiões indígenas, a citar como exemplo referências a divindades e florestas, para além de diversas referências à Sagrada Família nas composições. Assim, percebe-se que o percurso histórico do autor do hinário às suas composições musicais, como assim se reproduziram na organização dos rituais da religião.

Longe de esgotar o tema, e a partir de toda a referência bibliográfica utilizada, o trabalho pode se desdobrar em mais pesquisas sobre aspectos históricos, culturais e religiosos do Santo Daime.

Referências

ABREU, Júnior Josué Silva. *A cura no Santo Daime: concepções de saúde e doença em linhas do Alto Santo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2016. Acesso em julho de 2022.

BOMFIM, J. O Jardim de Belas Flores. *O Hinário O Cruzeiro Universal do Mestre*, 2006.

FERRO, Kelem Carla Alves. *A música nos rituais de cura do Santo Daime*. Orientadora: Sonia Maria Moraes Chada. 2012. 146 f. Dissertação (Mestrado em Artes) - Programa de Pós-Graduação em Artes, Instituto de Ciências da Arte, Universidade Federal do Pará, Belém, 2012. Disponível em: <http://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/7607>. Acesso em:

julho de 2022.

GARRIDO, G, R. SABINO, D, B. *Ayahuasca: entre o legal e o cultural*. Saúde, Ética & Justiça. 2009;14(2):44-53. Disponível em <<https://www.revistas.usp.br/sej/article/view/44921/48545>

> Acesso em agosto de 2022

GOULART, Sandra Lucia; DE TRABALHO, Grupo; DO SAGRADO, Fronteiras. *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. Florianópolis: V RAM, 2003.

GREGANICH, J. *O Axé de Juramidan: a aliança entre o Santo Daime e a Umbanda*. Debates do NER, Porto Alegre, ano 12, n.

19 p. 77-106, jan./jun. 2011. Disponível em <<https://www.seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/25786/15055> > Acesso em julho de 2022

MARCONI, M de A. LAKATOS, E. M.. *Fundamentos da metodologia científica*. 5º Ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MENDONÇA. I. TRABULSI, T, M. *O bailado do Santo Daime*. Anais Dos Simpósios Da ABHR, 13. Recuperado de <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/473> Acesso em julho de 2022.

OLIVEIRA, T, C, B. *Santo Daime: uma miscelânea religiosa cabocla, afro-ameríndia e cristã*. DAS AMAZÔNIAS, Rio Branco–Acre, v.4, n.2, (Jul-Dez) 2021, p. 123-128. Disponível em: [https://revistas.ufac.br/index.php/amazonicas/\(...\)3475](https://revistas.ufac.br/index.php/amazonicas/(...)3475). Acesso em julho de 2022

SERRA, Raimundo Irineu. *O Cruzeiro*. Ciclumig Flor do Céu. 2005.

VALENTE, W. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. Companhia Editora Nacional. São Paulo, 1955.

SIGNIFICADOS E SIMBOLOGIAS DO CASAMENTO POMERANO LUTERANO TRADICIONAL NO MUNICÍPIO DE SANTA MARIA DE JETIBÁ - ES

Eduarda Helena Fernandes Toniato

Introdução

O presente artigo tem por objetivo, com base na bibliografia já produzida acerca do casamento pomerano luterano em Santa Maria de Jetibá (Espírito Santo) e percepções e indagações próprias que perpassam a temática, demonstrar e analisar aspectos históricos, sociais, religiosos e simbólicos que se entrelaçam durante este evento, tido como de extrema importância para as comunidades pomeranas locais.

A Imigração Pomerana para Santa Maria de Jetibá

Convencionou-se à segunda metade do século XIX, a chegada de um grande contingente de imigrantes no estado do Espírito Santo. Ao tratarmos especificamente da imigração de pomeranos para a Província do Espírito Santo, o ano de início de tal povoação é 1859. Por detrás do movimento migratório, algumas questões devem ser levadas em consideração.

O governo brasileiro no século XIX, compreendido no período histórico do Segundo Reinado, observou na intensificação da imigração a resolução da problemática recente da proibição do escravismo e da conseqüente falta de mão de obra.

Além de todo o exposto, as políticas que visavam o embranquecimento da população brasileira também tiveram papel de destaque na intensificação da imigração branca para o país. Para justificar tal fenômeno, podemos recorrer à análise da questão do medo como elemento de uma paranoia, proposta por Célia Marinho de Azevedo e analisada brilhantemente por Maria Aparecida Silva Bento: “O medo do diferente e, em alguma medida, o medo do semelhante a si próprio nas profundezas do inconsciente.” (BENTO, p.7, 2002).

Medo este, que se configura como essência do preconceito e das convenções sociais precipitadas que fazemos dos diferentes. Esse medo pode ser exemplificado pela tentativa de branqueamento da população brasileira: quando os governantes e a população branca que aqui residiam preocuparam-se - sentiram medo – com a grande presença de negros no país, rapidamente buscaram maneiras de intensificar a imigração europeia – branca – para o local.

O grupo aqui tratado, com construções históricas e sociais semelhantes entre si derivam do etnônimo - termo utilizado para designar um determinado grupo étnico - *pommerer*, advindos de comunidades germânicas e eslavas. Estes habitavam uma região denominada Pomerânia, situada nos dias atuais entre a Polônia e Alemanha, ao longo da costa do Mar Báltico (Tressmann, 2005).

Ao final do século XVII, o território habitado pelo povo pomerano passa a ser dominado pela Prússia. Com o desenvolvimento desta área - revolução agrícola e industrial -, e a consequente necessidade de mão de obra especializada, além da apropriação de muitas terras, antes cultivadas por camponeses pomeranos, por grandes latifundiários, aqueles que até então viviam exclusivamente do cultivo da terra em âmbito familiar começaram a passar por tempos de escassez tremenda. Muitas foram também as guerras até 1850, quando a região se tornou

parte do império alemão (JACOB, 1992). Todo o exposto colaborou para que a população residente no território visse na migração uma possibilidade plausível.

Estes migraram para diferentes locais da Europa e da América. No caso do Brasil, ocuparam, principalmente, os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Espírito Santo (Tressmann, 2005). No estado capixaba, os municípios cuja prevalência se deu são: Domingos Martins, Santa Leopoldina e Santa Maria de Jetibá - estes são os mais recorrentes nas obras analisadas e cuja prevalência de costumes parece ter se dado de maneira mais intensa -.

A viagem até o solo capixaba foi árdua. Mesmo após a chegada, haveria muito trabalho pela frente, seja para construir suas habitações, igrejas e escolas, quanto para recolocar os laços sociais e as práticas religiosas e culturais nos novos moldes impostos pela mudança brusca de território.

Contexto social do casamento

Dinoráh Lopes Rubim Almeida, aponta para a prevalência da religião luterana entre os pomeranos, mesmo que esta não seja unanimidade. Atrelada ao luteranismo temos a questão do trabalho, relação de extrema importância na análise que se segue e que será constantemente trazida à tona.

De acordo com Cione Manske (2021), os descendentes de imigrantes pomeranos que habitam Santa Maria de Jetibá, perpetuam e reconfiguram práticas sociais, culturais e religiosas dotadas de simbologia e significados,

Elas permeiam as cerimônias fúnebres, os enlaces matrimoniais, a relação familiar, a educação escolar bilíngue, a alimentação, a interface entre a religiosidade cristã e a crença em magia, a presença marcante das línguas pomerana, portuguesa e alemã e o vínculo dos habitantes com as vendas da localidade (MANSKE, 2021, p.34).

Muitas são as características e significações atribuídas aos casamentos pomeranos luteranos tradicionais no município de Santa Maria de Jetibá, portanto, darei foco aos que acredito ainda terem grande prevalência nos dias atuais e que são facilmente observáveis por espectadores de fora da ótica social pomerana. Vale salientar também, que muitas são as interpretações e inconstâncias acerca das simbologias e significações de muitos dos ritos que serão aqui mencionados, deste modo, busco apresentar aqueles que são constantes em suas similaridades a partir dos autores selecionados para a explanação que se segue.

A vida social pomerana é marcada por questões religiosas e costumes advindos destaem todos os momentos. Tal grupo dá destaque primordial ao batismo, confirmação (1ª Eucaristia), casamento e questões funerárias. Todos os citados são eventos importantes tanto para aqueles que os vivem diretamente, quanto ao que tange à mudança/ruptura social que estes causam em um âmbito mais geral dentro da comunidade local. Portanto, são tratados nos mínimos detalhes visando seguir a 'tradição' e com o máximo respeito e cuidado.

Algumas questões ocorrem em menores proporções na atualidade, mas jamais devem ser desconsideradas no que tange a suas significações e possíveis explicações acerca das relações sociais, culturais e religiosas que se estabelecem durante o fenômeno do casamento.

Matrimônios interétnicos como uma ameaça a forma de viver pomerana tradicional, tendo como problemática central a religiosidade, costumes, concepção de trabalho e a própria

língua, são comuns no trabalho de Joana Bahia, que buscou analisar etnograficamente tal população, relatos no que tange à prevalência da religião do marido à da esposa, onde enuncia os relatos que presenciou em sua pesquisa, "[...] prevalece a conversão da mulher à religião do homem, pois a mulher deve educar os filhos na religião do homem [...]" (BAHIA, 2000, p. 155) e da concepção de que os brasileiros ou não pomeranos, não trabalham da mesmamaneira. Apesar da etnografia apresentada ter sido realizada a mais de duas décadas - e tendo em vista que trata-se de uma comunidade em constante transformação -, ambos os aspectos, a meu ver, ainda são características encontradas com facilidade em muitas comunidades pomeranas do interior do município de Santa Maria de Jetibá.

A preparação para o casamento

A preparação para o casamento nas comunidades pomeranas é mais ampla que a cerimônia religiosa ou a preparação da festa que a antecede e sucede. Esta se inicia com a construção e organização da casa no qual os jovens recém-casados irão habitar e de onde irão tirar boa parte de seu sustento, em muitos caso - tendo em vista que a agricultura ainda é a atividade econômica mais realizada por esses indivíduos em Santa Maria de Jetibá, atrelada nos dias atuais, às inúmeras granjas de todos os portes presentes na região -.

No trabalho de Bahia também é possível observar a preferência já notável a mais de duas décadas atrás e que permanece nos dias atuais, à não habitar a mesma casa que os pais ou sogros. Mesmo que habitem um mesmo terreno, é importante que cada casal tenha seu espaço bem delimitado no que tange à privacidade de seu lar, como podemos observar no provérbio enunciado durante o trabalho etnográfico de Bahia: “É bom preparar primeiro o ninho, para depois chocar os ovos.” (BAHIA, 2000, p.171).

Tal separação primordial também pode ser justificada quando tratamos do limiar tênue encontrado entre avareza e economia nas comunidades pomeranas, que deve ser equilibrado constantemente dentro do ambiente familiar pelas mulheres. Uma mulher que esbanja demais, seja em qualquer aspecto do cotidiano - em especial no que tange à roupas e indumentárias - , dificilmente será tida como uma boa esposa dentro do contexto tradicional pomerano.

Por vezes ouvi relatos de esposas que, apesar de trabalharem durante todo o dia na lavoura com seus maridos e ainda cuidarem da casa e dos filhos, ao desejarem uma roupa, acessório ou bens para a casa, adquiriam-os escondido de seus maridos. Para assim, evitar uma discussão, tendo em vista que a ação de comprar algo 'supérfluo' não seria bem vista ou agradaria seu companheiro. Entretanto, é durante o casamento que tal 'exagero' é momentaneamente permitido, sendo um dos eventos onde os recursos econômicos da família são claramente mobilizados.

A preparação para o casamento pomerano tradicional é deveras contrastante à concepção de casamento ocidental católico; enquanto no segundo a maior parte dos convidados e familiares apenas se preocupam com as roupas que usará no dia do casamento e com um presente para os noivos, no casamento pomerano à toda uma articulação e mobilização das famílias e comunidades envolvidas, seja para a própria construção/organização do local de habitação, quanto para a preparação e execução dos três dias de festa que marcam o grandioso evento pomerano.

O envolvimento da família e da comunidade assume um papel de imenso destaque, tanto que figuras como as cozinheiras, o músico, o organizador, as senhoras que quebram as louças e os copeiros são escolhidos de maneira minuciosa e cuidadosa, representando uma honra àqueles escolhidos. “É na ocasião de casamento que são reatualizadas e reforçadas as redes de parentesco.” (BAHIA, 200, p. 173) E também, de sociabilidade, comunidade e amizade.

As funções de organizador e cozinheira são atribuídas àqueles que conhecem fielmente as tradições pomeranas, geralmente indivíduos de mais idade. O primeiro é responsável por organizar todos os utensílios necessários ao casamento - louças, por exemplo -, é este também que realiza o orçamento e as quantidades de bebida e comida necessárias mediante ao número de convidados e pessoas esperados no evento, além de cuidarem de toda a organização durante os três dias do evento.

Já os copeiros, são em geral, primos e amigos de idade semelhante aos noivos - em sua maioria solteiros -. São eles que [...] servem as refeições, lavam a louça e mantêm as mesas constantemente arrumadas. São os mais jovens e fazem esta tarefa como uma espécie de treinamento para a vida social e para o conhecimento da tradição do casamento.” (BAHIA, 2000, p. 181). Também é atribuído aos copeiros que organizem e enfeitem os caminhões utilizados no caminho que a cortejo irá seguir até a igreja, onde costuma ocorrer a cerimônia.

A proporção deste evento também é imensa, quando comparamos a casamentos católicos de grupos que não seguem a tradição pomerana, por exemplo. Um casamento não pomerano, do ponto de vista comumente observado, com mais de trezentos convidados já é considerado um grande evento. Ao tratarmos de um casamento pomerano no Município de Santa Maria de Jetibá na história recente, são comuns relatos de mais de três mil pessoas - não necessariamente todos convidados do casal -. A característica apresentada parece prevalecer também no trabalho de Bahia (2000), que retrata ter recebido relatos de casamentos quemobilizaram cerca de quinhentas famílias - cada família com cerca de cinco pessoas, totalizando algo próximo a duas mil e quinhentas pessoas - em contextos onde a família dos noivos possui boas condições financeiras.

Primeiro dia de festejo

Na atualidade a característica apresentada por Bahia, do casamento pomerano tradicional ser um evento que mobiliza a comunidade durante cerca de três dias, se mantém. Frequentemente as comemorações se iniciam na sexta-feira, onde dois elementos não costumam faltar: sopa de miúdos de galinha para o jantar de todos e a cerimônia do Quebra-Louças.

A sopa de miúdos de galinha, apesar de parecer apenas uma forma de aproveitamento das vísceras dos animais que serão consumidos nos posteriores dias de festa, apresenta uma simbologia dotada de significado. Na cultura pomerana a galinha é frequentemente tida como um animal que detecta e afasta coisas ruins - espíritos de outros - ao ciscar. Dentro do contexto do casamento, seria uma vigilante das possíveis questões que possam atravancar a vida do novo casal (BAHIA, 2000).

O ritual do Quebra-Louças é tido como um ritual sagrado, uma garantia indispensável de boa sorte para o futuro casal. Na maior parte dos casos, duas mulheres são escolhidas para professarem a oração e atirarem as louças. Estas costumam ser tias da noiva, desde quecasadas, mães e conhecedoras da tradição pomerana - ‘conhecedoras’ do contexto real experienciado, dentro dos moldes da comunidade onde vivem.

Estas se dirigem ao salão e arremessam a louça no chão enquanto pronunciam a oração, contida abaixo. Durante o ritual, as mesmas senhoras entregam aos noivos presentes, que claramente explicitam o lugar social de cada um deles dentro do novo arranjo social - casamento -. Ao noivo, comumente é dado

cigarros ou vinho como uma espécie de alerta para que este se torne um bom marido - nos moldes tradicionais pomeranos - e não ceda aos vícios (BAHIA, 2000).

De certo modo, o álcool é bastante consumido pelas comunidades pomeranas de Santa Maria de Jetibá e, com moderação, não carrega consigo atributos que possam afetar a visão social da comunidade acerca de um homem, desde que este não deixe de trabalhar. É importante frisar que, sendo o trabalho o eixo central da vida de comunidades pomeranas, o alcoolismo e demais vícios explícitos, são visto como um impeditivo ao trabalho e consequentemente uma problemática intimamente ligada à ideia de dignidade - no que tange ao comprometimento com o trabalho e família -.

Durante o Quebra-Louças, para a noiva, geralmente, são ofertados objetos para a casa, em especial para a cozinha. O intuito deste é também que esta se torne uma boa esposa: que se torne exímia cozinheira e que cuide da casa, do marido, dos filhos. Após a entrega dos presentes, a quebra da louça e a pronúncia da oração continua.

Após a quebra de toda a louça pelas duas senhoras e a pronúncia de toda a oração, esta geralmente pronunciada uma vez em pomerano e outra em português, os convidados se juntam para dançar sobre os cacos formados. Os cacos representam as felicidades do casal após o casamento e, ao serem pisoteados, tais felicidades - cacos - são multiplicados pela comunidade. Durante o pisoteio, o papel dos noivos é, com o auxílio de vassouras, juntar todos os cacos, enquanto os convidados tentam impedi-los. Desse modo, “[...] quanto mais rápido eles juntarem os cacos, mais rápido eles crescerão em sua vida conjugal.” (BAHIA, 2000, p. 204).

Também é comum que o fato de varrer os cacos juntos seja relacionado à ideia de que tomarão todas as decisões familiares juntos, em uma significação mais recente. Talvez seja esta, uma nova ressignificação das tradições, realizada em um contexto mais atual onde os papéis de gênero parecem estar sendo reformulados também dentro do contexto tradicional pomerano, fortemente marcado por uma disputa de autoridade.

Com o fim do Quebra-Louças, e após o casal de noivos varrer todos os cacos do salão, o primeiro dia de festa termina. Além de todas as significações já apresentadas acerca do ritual do Quebra-Louças, a guarda dos cacos após o casamento também é de extrema significância, como vemos em:

Os cacos que foram acumulados pelos noivos não são jogados fora. Estes serão guardados na nova casa, pois o tempo de duração destes significa a longa duração do casamento. Muitos casais enterram os cacos na terra em que irão morar, pois estes constituem um símbolo de multiplicação dos bens da Land. (BAHIA, 2000, p.204)

Segundo dia de festa - Casamento na Igreja Luterana

O segundo dia de festividades, ousado dizer, o dia mais longo, tendo em vista que as comemorações se iniciam com o nascer do dia e o início dos preparativos e só se findam com o término da dança da noiva, conforme veremos a seguir, é quando ocorre o cerimônia de casamento ‘oficial’ na igreja Luterana. São muitas as superstições que rondam este dia, de acordo com Joana Bahia:

O noivo não poderá vê-la até a hora do casamento, pois dá azar. "Caso algo caia da mão da noiva no dia de seu casamento", significa que é "um filho que se perde na vida". "Quando se tranca uma porta no dia do casamento", isto significa que é "um neném trancado na barriga" (BAHIA, 2000, p. 207).

A ida dos noivos para a igreja é um momento singular. Os copeiros são responsáveis por ornamentar os caminhões que servirão de transporte para os noivos e membros mais próximos da família no trajeto até a igreja. Estes costumam ser ornamentados com arcos de bambu enfeitados com flores e folhas diversas. Na atualidade, o cortejo é um momento de comemoração e euforia constante, atraindo olhares até mesmo daqueles que não estão envolvidos no casamento ou mesmo desconhecem a tradição pomerana no município.

A noiva costuma vir à frente em um caminhão junto de sua família, seguido pelo noivo e seus parentes. Ambos acompanhados pelos demais participantes logo atrás. Os copeiros são os responsáveis pela algazarra nesse momento, batem bambus enfeitados no chão dos caminhões acompanhando e cantando junto com os músicos.

Ao fim da cerimônia luterana, todos retornam ao local da festa. Este costumava ser na casa do pai da noiva (BAHIA, 2000), entretanto, observamos mudanças significativas neste quesito. Devido ao número grande de pessoas esperadas nesses eventos e a incorporação de decorações mais 'sofisticadas' e terceirizadas, na atualidade é comum que sejam realizados em galpões, pousadas e demais locais que comportem este grande quantitativo de pessoas no município - em especial no segundo dia de festividade, que é quando se espera um contingente ainda

maior de pessoas -. Entretanto, vale salientar que, apesar das áreas de eventos serem uma possibilidade, estas não excluem em definitivo os casamentos realizados em casa.

A opção por áreas maiores e com uma estrutura já pré-montada para receber o grande contingente de pessoas, também pode ter relação com o pagamento de entrada por aqueles que quiserem participar do evento, mas que não foram convidados. É uma prática bastante comum atualmente no município, que é explicada por muitos pela dificuldade econômica em pagar um casamento tão grandioso por conta própria. A opção então seria contar com a ajuda da comunidade - pagamento de uma taxa fixa para adentrar ao casamento - ao invés de meramente excluí-los da oportunidade de presenciar e fazer parte de um momento tão importante religiosamente e culturalmente para esse grupo em questão.

No local da festa, um grande café é servido e embala as conversas e danças até o anoitecer. É neste momento que outro aspecto importante componente é explicitado: a fotografia. Fred Pereira Alves, ao analisar a biografia e as fotografias realizadas por Ervin Kerckhoff, destaca

Os casamentos parecem ter sido prósperos para comercialização de seus serviços, por serem festividades marcantes na cultura pomerana, com diferentes rituais que levam, no auge da celebração, a três dias de festa, reunindo toda família dos noivos, parentes distantes e amigos da região. É possível observarmos o aproveitamento desses encontros festivos, para o qual era contratado, para a realização de registros de toda uma família, assim como a dos membros individuais da mesma família.[...] Nesses eventos, a utilização de roupas boas, não desgastadas ou sujas pelo trabalho na lavoura, é mais um motivo

positivo para a contratação e realização desses retratos pelos convidados, pois são eventos para os quais as pessoas destinam suas melhores vestes (ALVES, 2014, p. 85).

Mais que uma simples imagem, as fotografias no contexto do casamento pomerano apreendem os papéis sociais - e não os indivíduos singulares -, ou seja, as várias mudanças sociais proporcionadas/induzidas pelo casamento, são registradas (BAHIA, 2000).

A foto, como o casamento, é o tempo de uma ruptura com as práticas anteriores, que neste momento são abandonadas. São registrados no momento do casamento, o fim dos bailes, do tempo do namoro, a separação da casa paterna, a separação dos amigos solteiros e o encontro com parentes que há muitos anos não são vistos. É tempo de ruptura e transformação (BAHIA, 2000, p. 182).

O baile do segundo dia de festividades costuma ser o mais aguardado e duradouro. É neste momento que ocorrem as danças com a noiva. Após dançar com o noivo e demais membros próximos da família recém formada, a noiva se dispõe a dançar com os convidados. No casamento etnografado por Joana Bahia, esta atesta que ambos os noivos dançaram com todos os homens e mulheres da festa. O mesmo, a meu ver e segundo relatos obtidos, não se aplica de forma generalizada na atualidade.

Entretanto, a dança com a noiva ainda se mantém enquanto um ritual bastante importante e irrevogável para muitos convidados. Ao dançar com a noiva, se mantém a tradição de retribuir com uma quantia em dinheiro, esta seria uma forma de ajudar com as despesas com os músicos da festa. Até hoje no município é comum ouvir falas masculinas que atestam que a

ida a um casamento só se concretiza se dançarem com a noiva.

Terceiro dia de festejo

O terceiro dia do ritual do casamento pomerano costuma se encerrar cedo, após os dois dias agitados de festejo. Entretanto, é no terceiro dia que o ritual do tiro ao alvo em um mastro de bandeira é realizado. Após um dos participantes acertar o alvo e ganhar um prêmio em dinheiro, o noivo é responsável por derrubar o mastro.

Este se configura como a encenação final da aptidão do noivo de cumprir as suas obrigações socialmente construídas após o casamento e conseqüentemente, marca o fim das comemorações e o início de uma vida a dois baseada no trabalho. Seria então, nas palavras de Joana Bahia: “[...] o momento de passagem dos noivos para uma nova condição e ratifica um dos valores étnicos mais importantes entre os pomeranos: o ethos do trabalho.” (BAHIA, 2000,p.218).

O vestido da noiva

O uso de um vestido de cor preta com um laço verde bandeira amarrado à cintura da noiva, é uma das tradições mais conhecidas e comentadas do casamento luterano pomerano. Na maior parte dos casamentos realizados atualmente no município de Santa Maria de Jetibá não será possível visualizar o uso do vestido típico, tendo em vista que este parcialmente foi sendo substituído por um vestido branco. Entretanto, tal substituição

não se expande a todos os casos, em algumas localidades do município, em especial aquelas mais afastadas, o uso do vestido preto com laço verde ainda é tradicional em cerimônias de casamento.

As explicações que visam justificar tal tradição são inúmeras. Alguns atribuem a cor preta às condições climáticas vivenciadas por esse grupo - pomeranos - antes da imigração para o estado - o frio da Pomerania -, à uma espécie de protesto contra o período feudal, no qual eram obrigadas a passar sua primeira noite pós casamento com o senhor do feudo em que trabalhavam - e não com seus maridos - e até mesmo o luto por abandonar os pais e a morte social propiciada pelo casamento.

Apesar das possibilidades apresentadas, concordo com Joana Bahia (2000), ao relacionar a cor preta à ruptura de uma série de redes sociais e relacionais, uma mudança de ordem social gigantesca, para a criação de outras redes - agora acrescida do marido e sua família, além dos filhos -. Ou seja,

O preto simboliza morte social, a separação da noiva de sua família, pois, diante da regra de residência patrilocal, quem se desloca da sua rede de parentesco é a mulher. A morte, separação, é seguida de transformações e da aquisição de um novo papel social (BAHIA, 2000, p. 203).

Conclusão

Nos ritos que tradicionalmente embalam os três dias de comemoração do casamento pomerano luterano em Santa Maria de Jetibá, podemos perceber uma multiplicidade de significados. Tais significações são de ordem social e religiosa,

simultaneamente. Em um mesmo evento podemos notar os entrelaçamentos entre magia - simbologia do Quebra-Louças, sopa de miúdos e até mesmo os provérbios preferidos - e cristianismo - casamento na igreja luterana - de maneira explícita.

Referências

ALMEIDA, Dinoráh Lopes Rubim. *A Colônia Pomerana no Espírito Santo: A Manutenção de Identidades e Tradições*. Anais do Colóquio Internacional de Mobilidade Humana e Circularidade de Ideias. Periódicos Ufes, 2016. Disponível em:

<<https://periodicos.ufes.br/lemm/article/view/12568>> . Acesso em 05 de agosto de 2022.

ALVES, Fred Pereira. *Uma memória dos pomeranos sob as lentes de Ervin Kerckhoff: produção, guarda e circulação de imagens*. Dissertação. Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro, 2014.

BAHIA, Joana. *O tiro da Bruxa: identidade, magia e religião entre camponeses pomeranos do estado do Espírito Santo*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2000.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. Disponível em:

<<http://www.media.ceert.org.br/portal3/pdf/publicacoes/branqueamento-e-branquitude-no-brasil.pdf>>. Acesso em 05 de agosto de 2022.

JACOB, J. K. (1992). *A imigração e aspectos da cultura pomerana no Espírito Santo*. Vitória:Departamento Estadual de Cultura.

MANSKE, Cione. *A Venda Pomerana no Espírito Santo: Lugar Sociopolítico, Econômico e Identitário (1857 - 2021)*. Tese. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021.

TRESSMANN, I.. *Da sala de estar à sala de baile: Estudo etnolinguístico de comunidades camponesas pomeranas do estado do Espírito Santo*. Tese. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

A BINARIEDADE DE LOGUNEDÉ

*Fern Rocha Castiglioni Rangel Lisboa
Rafael Alves Azevedo*

*É Logun Edé, o Orixá da formosura É o
caçador, que se aventura na mata É toda
água, que despenca na cascata É o
macho em cada fêmea
É a fêmea em cada macho
Logun Edé, em teu segredo eu me acho!*

Introdução

Logunedé, um orixá dual. É como a mãe e como o pai, caçador e pescador, rege os caminhos prósperos. Falaremos não só disso, como também da história e do espaço físico da Nigéria, de onde ele veio. Temos por objetivo nos aprofundar um pouco mais nos estudos de africanidades e gênero, bem como discutir isso pelas vias histórico-sociais.

A metodologia de pesquisa foi entrevistas (história oral) e a leitura de várias fontes bibliográficas, como *A mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001) (onde se reúne diversas histórias, de muitos locais da África), além de artigos e estudos de estudantes e professores de outras universidades brasileiras.

Este tema foi escolhido não por nós autores, mas sim trazido pelo próprio Logunedé até nossas mãos, e de muito agrado acatamos. Logun ô akofá!

História e Espaço Físico

Antes de discorrer sobre a religião em si, faremos uma pequena passagem geográfica e histórica nessa região ocidental da África, de onde vem nosso Orixá, a Nigéria. Fazemos isso, pois reconhecemos o quanto o ensino de africanidades é defasado e diminuto, tanto nas séries primárias, quanto na graduação. Nosso objetivo é situar geograficamente e historicamente o leitor, antes de entrarmos nos diálogos sobre gênero e religiosidade.

A Nigéria é um país na África Ocidental, no Golfo da Guiné. O estado territorial tem um tamanho de 923.770 km² e uma linha costeira total de 853 km. Este tamanho corresponde a cerca de 11% do Brasil. A Nigéria situa-se a uma altitude média relativamente baixa de 380 metros acima do nível do mar. O pico mais alto da montanha (Chappal Waddi) está a 2.419 metros acima do nível do mar. O país inclui cerca de 20 ilhas. Existem fronteiras nacionais diretas com os 4 estados vizinhos de Benin, Camarões, Chade e Níger. Sua capital se chama Abuja. (Visentini, 2011)

Nesta localidade existe um clima tropical. Não há diferença entre as estações. A duração do dia dificilmente varia e as diferenças de temperatura entre o verão e o inverno também são menores. Dependendo da estação do ano, as temperaturas médias máximas diárias variam de 30 e 36 graus. Em algumas partes do país, os valores atingem até 41 graus

durante o dia. Nos meses mais frios, a temperatura cai para uma média mensal de 19°C à noite, dependendo da região. O país é rico em recursos naturais, dos quais se destacam o petróleo e o gás natural. O petróleo constitui seu principal produto de exportação, colocando a Nigéria entre os membros da Opep. (Visentini, 2011)

A cobertura vegetal da Nigéria se divide em faixas latitudinais da seguinte maneira: Mangueses Pântanos ao sul, na faixa litorânea, com Florestas Tropicais logo na sequência, e vegetação de Savana do centro até o norte do país. Seus principais rios são o Níger, um dos maiores rios do continente africano, e o rio Benue. Além deles, destacam-se os rios Sokoto, Kaduna e Gongga. (Visentini, 2011).

Historicamente, este território foi primeiramente ocupado pela civilização Nok, que viveu no Neolítico e na Idade do Ferro. São famosos por suas esculturas de terracota, onde são retratados rostos e figuras humanas, a primeira civilização a fazê-lo, além de ser a primeira cultura subsaariana a aperfeiçoar a tecnologia de fundição de ferro. Isso permitiu os Nok dar um salto direto da Idade da Pedra para o Ferro, pulando a Idade do Bronze, um estágio típico do desenvolvimento em outros lugares do mundo. (A Cultura Nok. Disponível em: <<https://www.worldhistoryorg/trans/pt/1-13533/a-cultura-nok/>>.)

Do século XI em diante, houve uma transformação na sociedade, onde a criação de cidades-Estado, reinos e impérios, incluindo os reinos hauçás e a dinastia Borno, no norte, e os reinos Oyó e Benin no sul, aconteceu.

Os Reinos hauçás formavam um grupo de pequenas cidades-estados independentes do norte da África Central entre o Rio Níger e o Lago Chade, que prosperou entre os séculos XV e XVIII EC. As origens dos haussa são desconhecidas, entretanto hipóteses sugerem que eles constituem um grupo de povos indígenas que se uniram em torno da língua comum, haussa , enquanto outra teoria explica sua presença pela consequência de uma migração de povos nativos do sul do Deserto Saara. As cidades se desenvolveram graças ao comércio local e regional de produtos tais como o sal, metais preciosos, couro e escravos. (Cartwright, 2019).

Tratando agora de outro reino, acredita-se que o desenvolvimento de Oyo tenha sido mais influenciado pelos Estados vizinhos da savana – Borgu e Nupe – que pelos Estados iorubás da região florestal. Ele teve de se afirmar primeiro frente a seus rivais do norte, antes de poder lançar-se à conquista dos iorubás. Pela lista de reis de Oyo, supõe-se que o reino tenha sido fundado no começo do século XV. O abandono da capital, sob a pressão dos Nupe, durante o segundo quarto do século XVI, está bem determinado. A evidência arqueológica mais antiga até hoje descoberta parece remeter a um período posterior à reocupação da capital, por volta do final do século XVI. Em resumo, é pouco provável que Oyo tenha atingido grande importância no fim do século XV.

O reino do Benin, localizado nas florestas do sul da África Ocidental (moderna Nigéria), é formado pelo povo edo. Prosperou entre os séculos XIII e XIX EC. A capital, também chamada de Benin, era um centro de comércio controlado exclusivamente pelo rei, ou obá, que mantinha relações com mercadores portugueses que buscavam ouro e escravos. Benin entrou em declínio durante o século XVIII EC, atormentado

por guerras civis, e foi finalmente conquistado pelos britânicos em 1897 EC.

Contudo com o advento do tráfico negreiro, entre os séculos XVI a XIX, comandado por Portugal, que sequestrou essas pessoas para que trabalhassem nas plantações do continente americano, além de outros locais, a situação desses estados foi alterada.

Em 1850, o Reino Unido estabelece presença e consolida sua autoridade sobre a região, que se transformou na Colônia e Protetorado da Nigéria. É apenas em 1960 que o país passa a ser independente. Mas, alguns anos depois, mergulhou em uma guerra civil cujos reflexos são perceptíveis até hoje em sua sociedade. Desde sua independência, alternam-se no comando da nação governos civis democraticamente eleitos e ditaduras militares, sendo que apenas as eleições presidenciais de 2011 foram consideradas as primeiras a serem realizadas de maneira razoavelmente livre e justa. (Cartwright, 2019b).

Figura 1: Madeira entalhada representando Logunedé, Carybé.



Fonte: Museu Afro-brasileiro, BA.

Logunedé

Voltando agora nosso olhar para Logunedé (Logun Edé), o príncipe Orixá, vamos buscar revelar uma noção geral sobre ele, sua família, seu axé, seus símbolos, entre outras coisas. Iremos entender mais dos seus dois lados, o que faz ele ser ele mesmo, mas ter forte influência dos pais Oxóssi e Oxum, potências opostas. No final ele é caçador e pescador, semjamais deixar de ser Logunedé.

Ele é considerado o orixá da riqueza e da fartura, designado, principalmente, a garantir a subsistência da comunidade, já que na mata caça com o pai, e no rio pesca com a mãe.

No Brasil, por ter uma relação muito próxima com sua progenitora, é também a deidade dos relacionamentos duradouros, dos sentimentos, o que entende as coisas que se passam nos corações dos humanos. Assim como cada orixá é conectado com os elementos da natureza e o ciclo da vida, Logunedé é caçador, e tem a capacidade de se transformar em peixe, fazendo parte do rio, e ligado ao elemento (água).

Filho de Oxum e Oxóssi, da água e da floresta, se veste de azul turquesa e amarelo ouro, e seus símbolos são a Balança, Ofá e Abebè. Contam que ele é um dos mais belos orixás, pois teria os traços dos belos pais. Rei de Ilexá, caçador habilidoso e príncipe soberbo, Logun Edé reúne os domínios de Oxóssi e Oxum. Ele passa seis meses com a mãe, e seis meses com o pai. Depois de ser retirado de Oxum, ele teria sido criado como filho por Ogum e Iansã, os quais ele se daria muito bem. Seria por esse motivo, que é comum o Juntó de Logunedé e Iansã, como pais de cabeça dos iniciados lgbt's no candomblé.

Seus animais são o cavalo-marinho, pavão, coelho, e animais pequenos como pássaros. Pertencem a Logunedé as plantas Hortelã, salsa, malva, lavanda e verbena, suas flores consistem em Lírios, rosas amarelas, palma, girassol e todas as flores miudinhas. Já suas frutas englobam melão, laranja, coco, ameixa amarela, manga, banana-maçã, mamão.

Sua dualidade se dá em nível comportamental, já que em determinadas ocasiões pode ser doce e benevolente como Oxum e em outras, sério e solitário como Oxóssi. Logun Edé é um orixá de contradições; nele os opostos se alternam, é o deus da surpresa e do inesperado. dizem que protege os navegantes de água doce. Em algumas representações das religiões dematriz africana, Logun Edé também é representado como uma figura jovem e infantil.

Agora o itã de concepção de Logunedé, retirado do livro A Mitologia dos orixás(Prandi, 2001):

Logum Edé nasce de Oxum e Erinlé

Um dia Oxum Ipondá conheceu o caçador Erinlé e por ele se apaixonou perdidamente.

Mas Erinlé não quis saber de Oxum. Oxum não desistiu e procurou um babalaô.

Ele disse que Erinlé só se sentia atraído pelas mulheres da floresta, nunca pelas do rio.

Oxum pagou o babalaô e arquitetou um plano:

Embebeu seu corpo em mel e rolou pelo chão da mata.

Agora sim, disfarçada de mulher da mata,

procurou de novo o seu amor.

Erínlé se apaixonou por ela no momento em que a viu.

Um dia esquecendo-se das palavras do adivinho, Ipondá convidou Erínlé para um banho de rio.

Mas as águas lavaram o mel de seu corpo e as folhas do dísfarce se desprenderam.

Erínlé percebeu imediatamente como tinha sido enganado e abandonou Oxum para sempre.

Foi-se embora sem olhar para trás.

Oxum estava grávida; deu à luz Logun Edé. Logun Edé é metade Oxum, a metade rio, e é metade Erínlé, metade mata.

Suas metades nunca podem se encontrar e ele habita num tempo o rio e noutro tempo habita o mata.

Com o ofá, arco e flecha que herdou do pai, ele caça.

No abebé, espelho que recebeu da mãe, ele se mira (Prandí, 2001).

Ainda falando da perspectiva familiar, nos terreiros, é muito comum que quando Oxum está manifestada em alguém, Logunedé também se faça presente. Com Oxóssi o mesmo ocorre, e, ao contrário de algumas divindades que não podem por algum motivo (como desentendimentos), os três podem estar manifestados ao mesmo tempo. Isso vem para reforçar a imagem de família, de harmonia.

Nos terreiros, Logunedé é muito quisto, bem como seus filhos. Isso se dá pois é considerado muito belo, e seus filhos também. São tidas como pessoas belíssimas e que chamam atenção, diferentemente de outras divindades que muitas vezes

tem uma beleza tida “exótica” , estranha, não muito palatável. Isso cria um espaço de terreiro que reproduz os discursos coloniais, que é uma lógica que acaba separando alguns grupos e não acolhendo. Isso cria situações que existem então divindades que são amplamente aceitas, e outras não. Acontece então que as pessoas acabam querendo ser iniciados para algumas deidades, enquanto para outras não, esquecendo a máxima do terreiro que diz: não escolhemos, somos escolhidos.

Além disso, seus filhos se mostram sempre precisos, como caçadores, novamente trazendo a dualidade de Oxum (beleza, visão estratégica) e Oxóssi (precisão, agressividade). Mas não é apenas isso, a dualidade se mostra também nas vestimentas (indumentárias), na dança, nas práticas dentro dos terreiros de candomblé.

Utilizamos a história oral, ou como diz Hampaté Bâ (2010) , a tradição oral, para qualificar as informações trazidas neste texto . Nossa principal fonte oral foi Pai Maycon Bernardo. Iniciado no Candomblé por proximidade familiar, sua mãe frequenta há mais de 40anos a religião e é filha de Iansã, e seu pai frequenta a Umbanda por mais de 50 anos, e é filho de Exú.

Pai Maycon incorporou pela primeira vez, com 11 anos, o Exú dele, na porta do cemitério. Tem 10 anos que é iniciado. Ainda não possui sua própria casa de Axé, mas planeja construir. É formado no bacharelado e licenciatura de Ciências Sociais pela UFES, e se encontra no Mestrado. Sua monografia teve a temática de iniciação de crianças no terreiro de candomblé Angola, onde fez pesquisas junto aos povos quilombolas.

Aqui introduzimos a fala do Pai Maycon acerca do assunto:

Sua masculinidade seria dada pelo seu pai, pois é um caçador, um homem viril, e sua feminilidade vem do fato de sua mãe ser uma orixá muito feminina, ligada (principalmente no Brasil, por conta da diáspora) a beleza, a suavidade, a como uma mulher deveria ser, na perspectiva colonial e machista.

Agora um pedaço de um outro itã, falando sobre o seu “gênero”, novamente retirado do livro *A Mitologia dos Orixás* (Prandi, 2001):

Logum Edé é salvo das águas

Logum Edé era filho de Oxóssi com Oxum. Era o príncipe do encanto e da magia. Oxóssi e Oxum eram dois orixás muito vaidosos. Orgulhosos, eles viviam às turras. A vida do casal estava insuportável e resolveram que era melhor se separar. filho ficaria metade do ano nas matas com Oxóssi e a outra metade com Oxum no rio. Com isso, Logum se tornou uma criança de personalidade dupla: cresceu metade homem, metade mulher (Prandi, 2011).

Pai Maycon ainda discorre mais sobre:

[...] Na mitologia brasileira, ele está diretamente ligado a Oxóssi, mais especificamente a Erinlé, que seria uma

qualidade de Oxóssi, e a Oxum... E ele aqui no Brasil ele tem necessariamente essa perspectiva da “guarda compartilhada” dos pais, né, a partir dessa lógica a gente tem uma binariedade. Pessoas trans, gays, não binárias costumam ser associadas a essa divindade dentro dos espaços de candomblé por conta de sua mitologia, sua história, isso explicaria o jeito que você é [...]

Gênero

A partir dos estudos sócio-históricos apresentados é visível e evidente que a imposição de categorias de gênero ocidentais a partir do discurso iorubá, vem afirmando estigmas e estereótipos que se originam no contexto ocidental referente a gênero e binariedade. Tal imposição resulta em uma mudança da nítida fundação epistemológica das culturas iorubá, e essa mudança epistemológica é muito bem apresentada e desenvolvida pela socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, nascida em 1957 de origem iorubá.

A socióloga nigeriana defende sua tese em 1993, que resultou no livro *A invenção das mulheres* (2021), trazendo discurso que visa documentar como o gênero veio a ser construído na sociedade iorubá do sudeste da Nigéria. Ela também aborda questões como quais são as relações entre as distinções bioanatômicas e as diferenças de gênero como parte da realidade social, e levanta o questionamento “as construções de gênero como que quem observa traz para uma situação particular observada?”. É a partir desse questionamento que consideramos possível dialogar sobre a binariedade de Logunedé.

Aqui trazemos um pouco de como a socióloga Oyèrónké Oyèwùmí (2021) enxerga e defende sua análise sobre como o Ocidente interpreta a sociedade iorubá e suas suposições sobre

diferenças sexuais:

Questiono as maneiras pelas quais as suposições ocidentais sobre diferenças sexuais são usadas para interpretar a sociedade iorubá e, nesse processo, criam um sistema local de gênero. Minha análise problematiza várias ideias, algumas mencionadas acima, comuns em muitos escritos feministas ocidentais:

- 1- As categorias de gênero são universais e atemporais e estão presentes em todas as sociedades, em todos os tempos. Muitas vezes, a ideia é expressa em um tom bíblico, como se sugerisse que “no princípio era o gênero”.
- 2- O gênero é um princípio organizador fundamental em todas as sociedades e, portanto, é sempre proeminente. Em qualquer sociedade, o gênero está em todo lugar.
- 3- Há uma categoria essencial e universal, “mulher”, que é caracterizada pela uniformidade social de seus membros.
- 4- A subordinação das mulheres é universal.
- 5- A categoria “mulher” é pré-cultural, fixada no tempo histórico e no espaço cultural, em antítese a outra categoria fixada: “homem”. (Oyèwùmí, 2021)

Por conta de sua criação e seu desenvolvimento dual como um orixá, as suposições ocidentais sobre diferenças sexuais dentro da sociedade iorubá, criam um sistema local de gênero. É nesse local criado e imposto pela sociedade ocidental que Logun começa a ser interpretado como um orixá não-binário, esse discurso tem com base o resultado de pesquisas que mostram que corpos físicos são sempre corpos sociais em sociedades ocidentais. No Ocidente as categorias sociais obtêm uma longa história de incorporação e imposição desde o processo de colonização europeia, tanto sobre África quanto sobre o Brasil.

Assim conceitos como generificação⁷⁷, e binariedade⁷⁸, reforçam a interpretação colonializada sobre corpos não ocidentais.

Diante essa imposição generificada ocidental surge conceitos como sexo e gênero, tais conceitos diante da sociedade atual ainda se fazem um pouco confusos. O conceito de sexo refere-se as características biológicas e anatômicas que o corpo humano apresenta, e como a sociedade ocidental relaciona tais características ao “feminino” ou “masculino”. Já o conceito de gênero se diz respeito aos papéis e atitudes sociais que são impostas culturalmente, pelo pensamento ocidental sendo associadas ao sexo biológico. A antropóloga Shelly Errington desenvolve uma tese aonde, ela destrinxa um pouco mais sobre o conceito de “sexo” aonde a mesma levanta “Sexo” com o ‘S’ maiúsculo para representar? o sistema de gênero do Ocidente, porém a própria continua esse debate com a afirmação de que Sexo não é a única maneira de se classificar os corpos humanos e nem a única forma de se significar o sexo.

Aqui introduzimos o pensamento da antropóloga Shelly Errington (1990) sobre o conceito de “Sexo”:

“Sexo (com um ‘S’ maiúsculo) é o sistema de gênero do Ocidente”

“Mas o Sexo não é a única maneira de classificar os corpos humanos nem a única maneira de significar o sexo. É fácil imaginar diferentes classificações justificativas culturais

⁷⁷ O conceito de generificação representa o processo de socialização ocidentalista diante das normas impostas de gênero dominante. Pode se referir também ao processo de construção de uma identidade de gênero alternativo que o mundo ocidental define como “fluidez de gênero”.

⁷⁸ O conceito de binariedade remete-se a algo que se constitui em algum aspecto dual- quer dizer, que é constituído por dois aspectos podendo serem complementares ou opostas.

para categorias de gênero, cenários diferentes que igualmente levem em consideração as evidências que nossos corpos fornecem.”

Quando se olha para o caso iorubá, o cenário obtido é muito diferente, trazendo a perspectiva de que o corpo humano não precisa ser constituído como generificado, ou até ser percebido como uma evidência para a classificação atemporal.

Dentro de sociedades iorubás as distinções [corporais] eram superficiais, já que não assumiram nenhuma dimensão hierárquica social como no Ocidente, onde as categorias derivam principalmente de um dimorfismo sexual observado no corpo humano. O conceito de dimorfismo sexual é usado para representar o processo de diferenciação dos corpos “machos” e “fêmeas”, quando suas formas e/ou tamanhos são notavelmente diferentes.

Normalmente, a classificação de indivíduos era definida, em primeiro lugar, pela senioridade, determinada pela idade relativa. Na sociedade iorubá, antes da instalação forçada das categorias ocidentais, as posições sociais das pessoas mudavam constantemente em relação a com quem estavam interagindo, e essa instabilidade de posições sociais resultava consequentemente em uma identidade social relacional e não essencializada.

Diante do exposto, ainda que discutível por pensadores como a socióloga Oyèrónkè Oyěwùmí (2021), que desenvolve e implanta o debate crítico, a partir desse processo de instalação de categorias ocidentais de gênero, diante a cultura iorubá, podemos considerar que a sexualidade humana, quase sempre é traduzida a partir do sistema de crenças e de mitologia sobre os orixás oralmente aprendida, transmitida e assim por diante, dentro de um fluxo de variados rituais ou mesmo fora do espaço sagrado. Quem defende muito bem tal argumento é o Doutor em Antropologia

Social pela UNICAMP, Milton Silva dos Santos, que desenvolve seus estudos discorrendo sobre a “construção social de pessoa” junto com os dispositivos operacionais empregados pelo povo-de-santo, que visa classificar, reconhecer ou integrar as pessoas, de “dentro” e de “fora”, querendo situá-las na estrutura dos cultos, o antropólogo apresenta tal debate principalmente no livro “Mito, possessão e sexualidade no candomblé”, publicado em 2008 pela revista Nures. Aqui é inserido um pouco de como o antropólogo levanta o debate sobre a sexualidade humana e suas crenças e mitologias:

Essenciais no cotidiano dos terreiros, os deuses afrobrasileiros personificam aspectos da natureza, se relacionam com determinadas atividades humanas e comportam arquétipos que informam seus feitos, domínios, atributos e personalidades. Acredita-se que os arquétipos são herdados pelos filhos-de-santo, ou seja, os duplos dos orixás no mundo terreno. Esses conteúdos são oralmente transmitidos e apreendidos por intermédio da experiência religiosa. São dispositivos operacionais empregados pelo povo-de-santo para classificar, reconhecer ou integrar as pessoas, de “dentro” e de “fora”, com intuito de situá-las na estrutura dos cultos. Para isso, utilizam categorias correspondentes ao ethos e à visão de mundo peculiar aos adeptos. São dispositivos simbólicos úteis na medida em que podem ser representados em diversos objetos rituais ou substâncias litúrgicas – por exemplo, noções de “masculinidade” e “feminilidade” são simbolizadas em louças, folhas ou num determinado tipo de vestimenta, pano de cabeça, insígnias ou outros paramentos simbólicos que revelam as características dos orixás descritas pelos mitos (Santos, 2008).

Por mais que ninguém confirme a possibilidade de uma identificação plena ou absoluta entre o sujeito e orixá, muitos sacerdotes preocupam-se com o poder da saia, que é uma peça normalmente usada por representações que são consideradas “femininas”, pois tem receio de que os orixás possam interferir na sexualidade de seus filhos cís-binários. Tal receio é carregado pela posição ocidental machista e heteronormativa, imposta durante o período de colonização e estruturando as relações sociais a partir de então. É notório que em cultos dedicados a certos orixás, não prevalece o sexo biológico do iniciante.

Como um exemplo para concretizar tal pensamento nos referenciamos no culto dedicado ao orixá Xangô, na cidade de Oyó (Nigéria), onde não prevalece o sexo biológico do iniciante, corpos identificados como masculinos ou femininos serão chamados de “noiva” (iyawo) do deus. Independente de sua identificação, todos iniciantes usam adereços em geral utilizados por corpos que se identificam como uma representação feminina, fora do sacerdócio de possessão.

O termo “cosmovisão”, tanto utilizado pelo ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, capta o privilégio ocidental do visual. O uso de tal termo se faz utilizá-lo para descrever culturas que podem privilegiar outros sentidos. Ao nos aprofundarmos nos estudos sobre a cultura iorubá consideramos que o melhor termo inclusivo a ser utilizado é o apresentado pela socióloga Oyèrónké Oyěwùmí (2021), que construiu o termo “cosmopercepção”. Ela utiliza o parâmetro como uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais.

Um pouco mais sobre como a socióloga atua com o termo “cosmopercepção” na sua tese intitulada ‘A invenção das mulheres’:

[...]“cosmopercepção” será usada ao descrever os povos iorubás ou outras culturas que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo, uma combinação de sentidos. Isso dificilmente representa a visão recebida da história e do pensamento social ocidentais. Muito pelo contrário: até recentemente, a história das sociedades ocidentais tem sido apresentada como uma documentação do pensamento racional em que as ideias são enquadradas como agentes da história. Se os corpos aparecem, eles são articulados como o lado degradado da natureza humana (Oyěwùmí, 2021).

Considerações finais

Durante o desenvolvimento do artigo nós conseguimos aprender e mergulhar nos estudos sobre a geografia, história da Nigéria, buscando referências que dialogassem diretamente com a região central dos temas, para compreendermos o ciclo ecossistêmico, vegetação e desenvolvimento cultural dessas regiões, passando de um período neolítico até sua independência.

Nossa ênfase foi dada ao orixá Logunedé, e procuramos produzir uma análise crítica as formas ocidentais de interpretar seus atributos e atribuições, desenvolvendo um diálogo firme sobre sua dualidade e suas formas de ser interpretada. Nosso aprendizado se aprofundou na pedagogia preta do terreiro, quando paramos para ouvir a sabedoria e aprendizados de pai Maycon Bernardo, que hoje, como muitas pessoas das matrizes africanas, é Babalorixá, formado no bacharelado e licenciatura da Ciências Sociais pela UFES, cursando o Mestrado, e preservando e multiplicando a sabedoria de seus ancestrais.

Referências

Independência da Nigéria é tema de mesas-redondas virtuais promovidas por grupo de estudos da UFPE - Notícias UFPE. Disponível em: <https://www.ufpe.br/agencia/noticias/-/asset_publisher/dlhi8nsrz4hK/content/independencia-da-nigeria-e-tema-de-mesas-redondas-virtuais-promovidas-por-grupo-de-estudos-da-ufpe/40615>. Acesso em: 12 dez. 2023.

BA, A. Hampaté. "A Tradição Viva" In. KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África I, Metodologia e pré-história da África*. Brasília: Unesco, 2010

CARTWRIGHT, Mark. "Hauçalândia" In. World History Encyclopedia, 2019. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18189/haucalandia/#google_vignette> Acesso em 29 dez. 2023.

CARTWRIGHT, Mark. "O Reino do Benim" In. World History Encyclopedia, 2019b. Disponível em: <https://www.worldhistory.org/trans/pt/1-18189/haucalandia/#google_vignette> Acesso em 29 dez. 2023.

ERRINGTON, Shelly. "Recasting Sex, Gender, and Power", in ATKINSON, Jane; ERRINGTON, Shelly (eds.). *Power and Difference: Gender in Island Southeast Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1990.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. 2021. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Trad. Nascimento, Wanderson Flor do. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. São Paulo, Companhia das Letras, 2001. Visentini. Paulo Fagundes. *O Livro na Rua: Nigéria*. Brasília: Thesaurus, 2011

SANTOS, J. R. L. *A indumentária de Lógunède e a diversidade de gênero na cosmopercepção Iyorùbá*. Revista Calundu, v. 7, n. 1, 9 jul. 2023.

SANTOS, M. S. DOS. *Mito, possessão e sexualidade no candomblé*. Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade (NURES), n. 08, 2008.

FOLIAS DE REIS NO MUNICÍPIO DE MUQUI

Gabriel Bolognini Benedicto

Introdução

As Folias de Reis em Muqui são festividades bastante tradicionais e mesmo institucionalizadas pelo governo do município. Muqui é sede do maior evento folclórico do Brasil, o Encontro Nacional de Folias de Reis, um evento que reúne grupos de foliões das mais diversas regiões do país. É natural que haja bastante interesse local pela festividade.

É esse interesse que tento satisfazer aqui, debruçando-me um pouco sobre as características desse evento, investigando sua origem, qualidade, especificidades. Nesse caminho tento investigar como a memória dos foliões se configura enquanto ferramenta de transmissão do costume, através da história oral. Também saliento os aspectos rituais e simbólicos envolvidos; bem como o papel dos cânticos ou toadas, símbolo de caráter ímpar na Folia que complementa a solenidade.

A Folia de Reis

Manifestação cultural popular, as folias de reis representam a devoção cristã através da encenação bíblica do percurso tomado pelos três reis magos em direção a Belém para

anunciar e louvar o nascimento do menino Jesus, como descrito no texto bíblico do livro do evangelista Mateus. Os adeptos das cerimônias, conhecidas no meio como jornadas, então partem em procissão visitando residências dos locais ao longo do percurso, trazendo consigo um aparato simbólico rico representado pelos ritos, símbolos e músicas envolvidos na Folia.

As Folias de Reis estão disseminadas em várias regiões do Brasil e, muito por conta disso, recebem designações diferentes como Reisado, Folia de Santos Reis, Reis-de-Boi e, naturalmente, apresentam características diferentes como a presença de bichos como o tradicional Boi. No sul do Espírito Santo e sobretudo na região de Muqui, espaço recortado que nos interessa aqui, o termo comum é Folias de Reis.

As festividades têm origem católica europeia da região ibérica e foram trazidas pelos portugueses, sendo disseminadas mais intensamente na região sudeste e sobretudo nos estados de Minas Gerais e do Espírito Santo. Os jesuítas introduziram os Santos Reis como um dos inúmeros entes sagrados que viriam a substituir os entes nativos. Sabemos por relatos que esse primeiro momento da folia no Brasil era composto por danças que acompanhavam as procissões religiosas. O contato, embora forçado, do indígena e do negro com esses rituais de dança e canto se aglutinou ainda às festas de padroeiros em algumas regiões do Brasil e deram às Folias, junto com o aspecto teatral, essa forma exclusivamente brasileira ao ritual. As folias se afastaram das celebrações litúrgicas e se aproximaram do campo e das ruas quando a Igreja a dissociou do espaço eclesiástico.

A partir desse momento, quando me referir às Folias, estou querendo falar daquelas especificamente localizadas no município de Muqui. As celebrações atualmente ocorrem sempre aos sábados e a quantidade de finais de semana varia

regionalmente, mas no sul do Espírito Santo predomina o período entre os dias 24 de dezembro e 20 de fevereiro, dia de São Sebastião com um destaque para o dia de Reis no dia 06 de janeiro. No território capixaba, existe o registro de 65 folias de Reis pelo Atlas do Folclore Capixaba. Um padrão que pode ser identificado em Muqui é que as folias costumam ter nomes que fazem alusão às estrelas que guiaram os Reis Magos ou à comunidade católica a qual frequentam, neste caso, com o santo em questão adquirindo um espaço mais protagonista na cerimônia.

Os cantos das toadas e a interpretação dos eventos que ocorrem ao longo das jornadas, como os itens que compõem os presépios nas casas, são as duas principais maneiras que a profecia é contada nas Folias. Voltaremos a estes dois pontos com mais detalhes.

A forma predominante que compõe as Folias em Muqui é composta por grupos de onze apóstolos, uma espécie de líder espiritual, um mestre de folia, principal líder e organizador do grupo, todos com chapéus iguais; e os palhaços, que costumam ser os soldados do rei Herodes no sudeste, mas no Espírito Santo, excepcionalmente, fazem a personagem de Satanás. Cada personagem tem sua função e vestimenta específica. A bandeira, que representa os Magos Gaspar, Baltazar e Melchior sempre é posta à frente, pela sua importância maior, e a peregrinação deve ser conduzida sempre pensando na sua proteção. É uma espécie de estandarte que também pode conter o santo devoto do grupo folião. Receber a bandeira dentro de sua residência evidentemente é considerada uma grande honra para além do aspecto religioso. Algumas residências são pré-determinadas para receberem a Folia e também dispõem de uma bandeira nas portas, que não

deve ser confundida com a bandeira representativa dos grupos de Folia.

As personagens usam fantasias cuidadosamente produzidas com muitas cores e adereços, além do uso das máscaras, sobretudo pelos palhaços, que por fazerem versos engraçados e estarem vestidos de maneira icônica, têm bastante atenção do público por conta de seu papel. Os palhaços têm o papel de anunciar à porta a chegada do grupo folião e perguntar ao dono se aceita a presença da Folia. Se a casa tiver presépio ou imagens de santos, não é permitida a entrada dos palhaços. Utilizam roupas vermelhas e chama atenção o seu aspecto profano em contraposição com o sagrado da cerimônia. São também responsáveis por colher aquilo que é ofertado ao grupo pelos donos da casa.

O Atlas também nos revela que no Espírito Santo, existe uma predominância pela disseminação do saber confeccionar as máscaras de palhaços através de pais para filhos, que observam os mais velhos. A confecção utiliza dos mais diversos materiais, a depender da criatividade do artesão. No documento também se pode identificar a maior parcela de auxílio a compra dos itens pelo Poder Público Municipal.

A procissão caminha então em direção à Matriz de Muqui, a Igreja São João Batista acompanhada por locais e turistas. A capela que foi construída entre os séculos 19 e 20, dá nome ao padroeiro da cidade. Todos, com exceção dos palhaços, são convidados a entrarem no recinto e prestigiar a sequência final da cerimônia.

Muqui foi uma das regiões que abraçou a manifestação, pois em algumas localidades as jornadas não eram autorizadas pelos delegados. O prefeito da cidade entre os anos de 1947 e

1951 reconheceu a riqueza cultural do evento e instituiu em 1950 o dia 06 de janeiro para o Dia do Encontro das Folias de Reis, feriado em Muqui bem como o Torneio de Folias, um concurso que se realizaria anualmente a partir de 1952.

Desde a década de 1950, portanto, acontece em Muqui o maior evento folclórico do Brasil, reunindo moradores, turistas e estudiosos especialistas de diversas partes do mundo para prestigiar a competição do chamado Encontro Anual de Folias de Reis, reunindo mais de 90 grupos de foliões de diversas origens.

Mémórias, mitos e símbolos

Um dos registros acerca do fenômeno das folias de Reis no Espírito Santo se encontra no Atlas do Folclore Capixaba. Aqui percebemos, entre outros dados estatísticos, a predominância da hereditariedade como forma de transmissão desse patrimônio. Isso indica que existe uma memória compartilhada que perpassa gerações. Esse fato não significa, contudo, que a tradição caminhe ao longo do tempo intacta. As folias de Reis despertam o interesse de estudiosos de campos diversos como os da sociologia, artes, geografia e história, o que revela um arcabouço teórico-metodológico cuidadoso no trato das transformações constantes dos grupos de folias. Entender a cultura circulante dentro das folias é perpassar pelos espaços sociais que esses grupos ocupam compreendendo como a sua cultura se constitui como única. É preciso entender as narrativas, os ritos e todo arcabouço que a sustenta para compreender melhor este universo.

Dada a devida importância da memória, podemos afirmar que a história vivida por gerações e gerações de foliões se relaciona com a memória na medida em que o grupo, na busca por conservar as experiências passadas de preparações, ensaios, confecções de fantasias trazem essas memórias reconstruindo o passado a partir de elementos de sua própria cultura. Como instrumento essencial nas narrativas de mitos, a memória em seu exercício produz o folclore porque está ligada nesse processo oral de narrar o que eram as coisas, como eram e por que eram. Essa sabedoria passada de pais para filhos, de avós para netos é a própria história, sem as bengalas dos livros ou dos documentos, mas é ela mesma documento.

Dada a devida importância da memória, podemos afirmar que a história vivida por gerações e gerações de foliões se relaciona com a memória na medida em que o grupo, na busca por conservar as experiências passadas de preparações, ensaios, confecções de fantasias trazem essas memórias reconstruindo o passado a partir de elementos de sua própria cultura. Como instrumento essencial nas narrativas de mitos, a memória em seu exercício produz o folclore porque está ligada nesse processo oral de narrar o que eram as coisas, como eram e por que eram. Essa sabedoria passada de pais para filhos, de avós para netos é a própria história, sem as bengalas dos livros ou dos documentos, mas é ela mesma documento.

Agnaldo Gonzaga (2017) evoca Le Goff para explicar a relevância da memória coletiva. O historiador francês então explica que os mitos de origem, no nosso caso, o mito da peregrinação dos Reis Magos à Belém, são fundamentais na medida em que estão entre os primeiros acessos da memória coletiva, isto é, é no mito de origem em que a memória coletiva se cristaliza. A partir desse mito inicial também se originam todos

os outros. A memória e conhecimento histórico podem ser compreendidas se tomarmos que:

As lembranças, as ideias, os gestos, os rituais dos foliões e devotos estimulam a memória, que produz conhecimento histórico, valendo-se das narrativas orais como instrumentos utilizados na exposição dos enredos que retratarão essas diversas situações. Por meio dela, da memória, os embaixadores das folias e demais foliões vão exteriorizar suas cantorias apresentando seus símbolos, na execução dos rituais próprios de cada folia. A memória se faz instrumento principal na construção de material e dados (GONZAGA, p. 106).

É possível encontrar no site institucional da prefeitura de Muqui informações a respeito das folias de Reis no município. No meio do levantamento estão relatos de foliões participantes. Tomo um como destaque que narra a ocasião em que relata o mestre José Inácio, da folia Estrela da Paz, na qual os foliões se aproximavam de uma residência na zona rural do município e o cachorro no quintal latia incessantemente com a presença da multidão. O mestre diz que, ao prosseguirem com as toadas, surpreendentemente o animal começou a latir de maneira sincronizada com a canção, como se tivesse mesmo participando da folia.

Relatos mitológicos como esse e como qualquer outro de qualquer representação mítica, como vimos, são importantes pilares sustentadores. Gonzaga explica através do professor Eliade (2007), que viver os mitos significa a reiteração das pessoas com elas próprias: “o indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles” (ELIADE, 2007, p. 22). Os mitos de base das folias de Reis trazem diversas interpretações que por meio das músicas ganham vida no universo real.

A pobreza do contexto do nascimento do menino na manjedoura contrasta bem com a recepção de Reis Magos e anjos. O mito fundador, para Gonzaga, portanto, representa mais que lembrança ou recordação, mas base de apoio para onde os foliões podem reviver a trajetória daqueles personagens, passando por lares pobres ou abastados, indiferentemente, levando a benção e a proteção.

Nesse sentido, a folia de Reis é o mito ritualizado. Os símbolos são elementos que comumente acompanham essa configuração. Eles carregam diversos aparatos de significados e trazem consigo sentimentos, emoções e memórias. Gonzaga usa Bourdieu (2005) para explicar que o símbolo exerce poder sobre as pessoas, mesmo que os ignorem. Esse poder simbólico é capaz de construir uma realidade que dá sentido ao mundo.

Figura 1: Bandeira sendo carregada numa folia no 66º encontro de Folia de Reis em Muqui.



Fonte: Divulgação PMM.

Na folia, temos por exemplo a bandeira que se encontra no topo do patamar da importância. Ela deve ser protegida a todo instante e nunca se deve dar de costas a ela. Outros símbolos envolvidos nas Folias são os palhaços, as fantasias e as canções.

Toadas

Penso que as músicas, conhecidas no meio das Folias como toadas, merecem uma dedicação à parte pela riqueza de conteúdo que carregam consigo. Voltando às questões relativas ao mito e aos símbolos, é comum tomar-se como dom divino o grande repertório de versos que o mestre folião domina, além da habilidade de utilizá-los nas ocasiões mais oportunas. É o próprio porta-voz dos foliões com os Reis Magos. O que confere qualidade portanto à toada é a sua capacidade de comunicação com os santos durante a performance.

Aqui entramos em outra área que Diogo Goltara (2010) elucida sobre a forma dos cânticos. Embora versados em português, é bastante difícil interpretar o que é versado nas Folias de Muqui porque existe uma maneira característica em que são utilizados. Essa é uma discussão que, aponta o autor, ganhou força na medida em que os festivais de Muqui se popularizaram. Discute-se por um lado, se a presença de um público alheio ao universo cotidiano das Folias faria sentido diante da peculiaridade linguística característica das folias e sobretudo das toadas. Por outro, parece ao autor que os interesses mercadológicos do turismo acabam falando mais alto nesses casos.

As toadas das folias são o que fazem ganhar corpo os versos. Elas podem ser lentas ou rápidas dependendo da escolha do mestre. As toadas lentas tendem a ser mais fáceis de se

compreender por aqueles pouco habituados a ouvirem, como por exemplo, os donos dos lares anfitriões da Folia, convidados ou que estão recepcionando-os pela primeira vez. Mas outras ocasiões também fazem com que o mestre as escolha, como a presença de um enfermo por exemplo. As toadas têm por característica a complementação de vários elementos, de maneira com que a sua forma final seja diferente variando, por exemplo, apenas o ritmo ou a ênfase de alguns fonemas.

As ocasiões tornam cada toada única porque cada jornada oferece uma combinação de elementos gerando interpretações singulares dos mestres de folia. Momentos antes da entrada do grupo na casa, o nome do conjunto é gritado junto ao nome de seu santo devoto. A disposição do presépio na casa, como o uso de alguns objetos ou a ausência de outros, são as guias para o mestre puxar a toada. Há o costume de se passar por todos os elementos do presépio o que torna a duração da toada extremamente variada. A disposição de três rosas vermelhas no altar, por exemplo, evocaria às “três Marias”, assim como três copos de água fariam referência à Arca de Noé. Da mesma forma, se por ocasião a porta estiver fechada após o fim da estadia, os palhaços saem cantando de maneira retaliada.

Goltara explica, utilizando Feld (1982) que essa interação entre o que veio do exterior com elementos do interior, nesse caso, da residência, incluindo as músicas, os recursos linguísticos tornam o que o autor chama de “completude icônica”. Isto é, os símbolos passam de meros inspiradores a constituintes do próprio rito da jornada, a folia torna-se parte da casa, alcançando dessa forma a desejosa benção.

A música, nesse sentido, possibilita num sentido mítico a presença dos Reis Magos. A toada para os foliões é o processo pelo qual se alcança o sagrado, não tendo nela mesmo um fim,

proclamando e anunciando o nascimento de Jesus. (GOLTARA, 2010). Para o autor, os signos são evocados e ativados a partir do momento que as toadas entram em ação, colocando as esferas limitadas do símbolo enquanto puramente objeto para um sentido mais profundo.

Considerações finais

As Folias de Reis no Município de Muqui constituem um aparato cultural riquíssimo do Espírito Santo. Estado com características bastante religiosas, seria natural que fenômenos como os da Folia de Reis crescem no fértil solo da cultura religiosa capixaba.

Na nossa investigação, pudemos constatar por meio da história oral como é fundamental o elemento da memória na conservação da cultura. É por meio dela que as técnicas, os dispositivos, os ritos e as músicas podem sobreviver por gerações.

Vimos que é por meio das toadas que o grupo folião se comunica com o mundo externo. Ademais, constatamos como as toadas apresentam um leque de significância. Junto aos demais elementos do rito, ela permite ao mestre folião acessar as bênçãos dos Reis. Representam, portanto, o meio de anunciar e possibilitar a chegada dos Reis Magos.

Referências

ESPÍRITO SANTO (Estado). Secretaria de Estado da Cultura. *Atlas do folclore capixaba*. Vitória, 2009. Disponível em: <<https://observatoriodoturismo.es.gov.br/Media/observatorio/Publicacoes/Livros/Atlas%20do%20Folclore%20Capixaba.pdf>>.

Acesso em: 11 de ago. de 2022.

GOLTARA, Diogo Bonadiman. *Santos Guerreiros* Relatos de uma experiência vivida nas jornadas das Folias de Reis do Sul do Espírito Santo. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2010. Disponível em: <https://repositorio.unb.br/handle/10482/7263>>. Acesso em: 11 de ago. de 2022.

GONZAGA, Agnaldo Divino. *Milagre e Castigo* Mito e memória nas folias de reis de Itaguari-GO. 2017. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiás, 2017. Disponível em: <<http://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7642>>. Acesso em: 11 de ago. de 2022.

HISTÓRICO DA FOLIA DE REIS. *Câmara Municipal de Muqui*. Disponível em: <<https://www.camaramuqui.es.gov.br/pagina/ler/369/historico-da-fofia-de-reis>>. Acesso em: 11 de ago. de 2022.

CANDOMBLE KETU NO ESPÍRITO SANTO: INVESTIGAÇÕES INICIAIS NA GRANDE VITÓRIA

*Joyce Febek Grippa
Kevinny de Oliveira de Almeida
Leonor Franco de Araujo*

Introdução

Esse texto foi produzido como parte inicial do projeto de pesquisa *Matrizes Religiosas Africanas no Espírito Santo: O Candomblé Ketu na Grande Vitória*, e tem como objetivo estabelecer o “estado da arte” sobre as produções bibliográficas e textuais que contemplam a temática.⁷⁹

A revisão bibliográfica inicial nos permitiu produzir um texto onde ressaltamos a nossa delimitação teórica e metodológica visibilizada no que estamos conceituando como Candomblé, especialmente o nosso objeto de estudo que é a Nação Ketu, também conhecida como Ioruba ou Nagô, para melhor entendimento dos leitores, já que existe uma imensa diversidade de Candomblés no Brasil. Mapeamos, e através de análise e contextualização textual, consideramos as fontes e bibliografias do que até agora se produziu sobre o Candomblé

⁷⁹ Projeto de pesquisa intitulado MATRIZES RELIGIOSAS AFRICANAS NO ESPÍRITO SANTO: O CANDOMBLÉ KETU NA GRANDE VITÓRIA, registrado na PRPPG/UFES: sob o número 11097/2021, sob a coordenação da Professora Doutora Leonor Franco de Araujo, Departamento de História/UFES.

Ketu na Grande Vitória, infelizmente em pouquíssimo número e de difícil acesso para a pesquisa.

A análise historiográfica busca reconstruir a tradição Ketu no Espírito Santo, em especial na Grande Vitória, e sua relação com as outras Nações de Matrizes Africanas e a sociedade em geral. Temos também como objetivo destacar o papel da população negra nessa construção, ressaltando suas (re)existências e permanências territoriais, considerando o processo de escravização e a perversidão do racismo com relação as vivências negras no estado.

O Candomblé no Brasil, a Nação Ketu e a Pureza Nagô.

O Candomblé, religião brasileira de matriz africana, tem suas origens na diáspora africana, movimento euro-escravista que disseminou africanos sequestrados das mais diversas partes da África em várias partes do mundo, com ênfase nas Américas, entre os séculos XV ao XIX.

A escravidão deslocou milhares de pessoas que foram sequestradas de suas terras, em várias regiões da África, para realizar trabalho escravo nos canaviais, nas plantações de café, nas construções, e em milhares de outras funções, pois a mão de obra negra foi utilizada para a edificação desse país. Porém, nesse doloroso processo, formas de resistência foram criadas para que esse povo mantivesse e celebrasse sua humanidade, e a reificação na Diáspora do culto aos seus ancestrais foi uma das principais delas.

Durante vários séculos o mercantilismo e o colonialismo europeus ocasionaram e se encarregaram da transferência de grandes contingentes humanos de várias regiões da África negra para as Américas. Povos em sua maioria da Costa ocidental, escravizados e embarcados nos portos do Golfo da Guiné – El Mina, Popo, Badagri, Uidá, Lagos - constituíram a base da população litorânea do Brasil. Apesar das relações sócio-jurídicas impostas pela escravidão e mesmo depois da abolição, dominados e discriminados no conjunto das relações sociais, particularmente no que se refere a participação no poder estatal, os africanos e seus descendentes souberam transplantar, numa coexistência dialética, singular conjunto civilizatório que permeou toda a sociedade brasileira em bem organizadas associações. (SANTOS e SANTOS, 1993, P. 42)

A triangulação trans-atlântica entre África, Europa e Américas transportou mais que mercadorias, transportou seres humanos que nas suas relações pessoais, colonialistas e violentas, interagiram em seus territórios de origem, assim como nos territórios que passaram a ocupar, sendo “senhores” ou “escravos” (entre aspas porque esse conceito tem variações múltiplas de onde se olha). Ninguém fica incólume após o encontro, sempre se leva e se deixa algo ao outro. A Diáspora Negra afetou profundamente esses três continentes que hoje são resultado desse encontro. A resistência negra nas Américas e na Europa a escravização dos corpos africanos, se fez na perpetuação das suas memórias ancestrais que hoje reverberam nas nossas matrizes africanas.

A região da Iorubalandia, nossa principal área geográfica de estudo pela presença dos iorubás, foi alvo do comercio escravagista português, assim como as regiões do Congo/Angola,

pasteurizadamente⁸⁰ chamadas de Bantu. Os Bantu foram trazidos primeiro (séculos XVI ao XVIII principalmente) e em maior número que os iorubas. Esse encontro proporcionou trocas e novas incorporações culturais nas suas existências com suas peculiares sabedorias ancestrais, construindo pertencimentos múltiplos no Brasil. Além desses, inúmeros outros povos que foram trazidos pelo tráfico negreiro, também conviveram e se amalgamaram,. Autores clássicos como Luiz Vianna Filho, Roger Bastide, Arthur Ramos, Pierre Verger, Alberto da Costa e Silva, Nina Rodrigues, escreveram sobre as regiões e povos trazidos ao Brasil.

1. As civilizações sudanesas representadas especialmente pelos ioruba (nagô, ijexá, egbá, ketu, etc.) pelos daomeanos do grupo gêge (ewe, fon) e pelo grupo fanti-ashanti chamado na época colonial mina, enfim pelos grupos menores dos krumans, agni, zema, timini;
2. As civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhis, pelos mandingas, pelos haussá e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi;
3. As civilizações bantos do grupo angola-congolês representadas pelos ambundas de Angola (cassangues, bangalas, imbangalas dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaira, os benguela dos quais Martius cita numerosas tribos escravizadas no Brasil;
4. Por fim as civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos). (BASTIDE, 1989, p. 67.)

⁸⁰ Os europeus nomeavam territórios imensos com uma só designação, para facilitar sua dominação simbólica inclusive, sendo que aí habitavam povos das mais diferentes etnias.

O termo ioruba foi utilizado de diversas formas por diversos autores. Segundo Ayoh'omidire (2005, p. 56) o termo inicialmente designava os grupos que falavam o dialeto iorubano de Òyó e depois o conjunto de povos que reivindicou a ancestralidade comum de Odudua, “historicamente, ao fato de terem sido oriundos desse grupo os primeiros missionários que fizeram a transição da língua *yorubana* para a escrita, usando seu próprio dialeto para catequizar no idioma (A. B. Ellis, 1894; Samuel Johnson, 1921).” Os iorubas, também chamados Nagô⁸¹ ou Ketu⁸², foram o último grupo a se estabelecer no Brasil (final do século XVIII e primeira metade do XIX) e o fizeram, na sua maior parte, na Bahia e no Rio de Janeiro, nos núcleos urbanos principalmente.

Nestas comunidades foram radicados costumes, hierarquias, literatura, arte, mitologia, comportamentos, valores e ações que, mesmo dinamicamente reelaborados na diáspora, correspondem aos diversos reinos e regiões de ontem procederam. O complexo cultural nagô no Brasil remonta suas origens às regiões que correspondem hoje ao sudeste e centro da Nigéria e ao sul e centro da República do Benim (ex Daomé). [...] Incorporando traços dos fons,

⁸¹ Os Yorubá do Daomé, de onde provém a maior parte dos Nàgô brasileiros, estão constituídos de populações que se consideram descendentes de Ifè, irmanados por um mesmo mito genético. São conhecidos com o nome genérico de Nàgô, Nagónu ou Anagónu, pessoa ou povo ànàgô, nome constituído de Ànàgô + nu, sufixo que, em Fon, significa ‘pessoa’. Por extensão, chamam-se Ànàgónu, no Daomé, todos os iniciados e os sacerdotes praticantes da religião que cultua as entidades sobrenaturais de origem Nagô. (SANTOS, 2012, p. 29)

⁸² Os Ketu, pertencentes a grande designação ioruba e habitantes da cidade-estado Ketu, foram os principais atingidos pela expansão do Daomé, os daomeanos de Abomey, sobre os territórios iorubanos. Embarcados nos portos de Huida (Ajuda) e Cotonu, esse contingente marcou a herança afro-baiana com grande fidelidade a sua cultura de origem. Foram tão proeminentes que muitas vezes a designação Ketu é utilizada como sinônimo de iorubas/nagô.

adjas, huedás, jeguns, malis e outros conhecidos no Brasil com o nome genérico de Jejes (SANTOS e SANTOS, 1993, P. 42).

Todos esses diversos grupos provenientes do sul e do centro do Daomé e do sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yorubaland*, são conhecidos no Brasil sobre o nome genérico de *Nàgô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde eles se originam. Os *Kétu*, *Sabe*, *Òyó*, *Ègbá*, *Ègbado*, *Ijesa*, *Ijebu* importaram para o Brasil seus costumes, suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E sobretudo trouxeram para o Brasil sua religião. (SANTOS, 2012, p. 28)

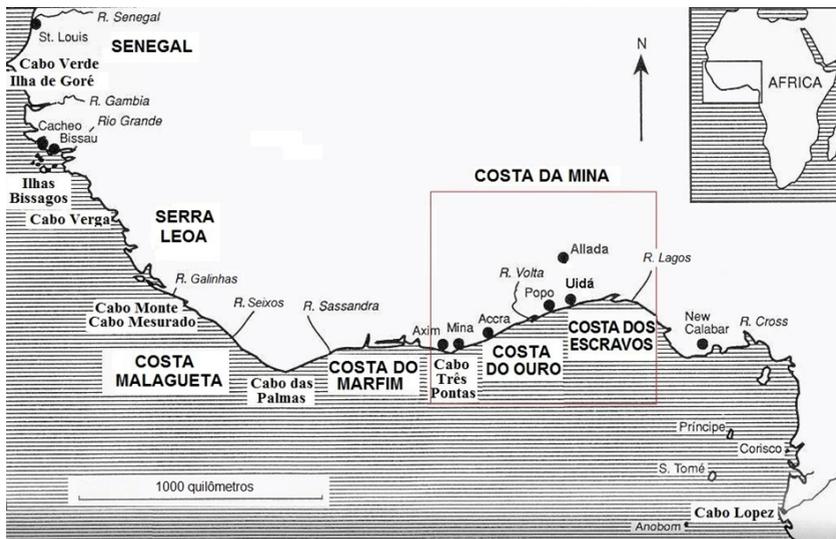
A tradição citadina dos iorubanos tende a explicar sua concentração nas Vilas e capitais brasileiras, como Salvador e Rio de Janeiro, como destacam alguns autores. Isso não quer dizer que não estiveram presentes nas *plantations* açucareiras e cafeeiras.

Já o caráter urbano dos iorubás chamou a atenção de diversos observadores e cronistas dos séculos XVI ao XIII, assim como dos pesquisadores do século XX. Como sabemos, essa é uma das características mais marcantes de quase toda região da África Ocidental. Mesmo existindo uma forte vida rural, os centros urbanos, tanto nos Estados sudaneses, como na região litorânea do Golfo da Guiné ou da confluência dos rios Níger e Benue, são presenças marcantes. Talvez a construção dessas cidades iorubás, concentrando-se mais nas regiões florestais e menos nas savanas tenha sido um dos motivos de grande admiração encontrada nos citados relatos. De acordo com Basil Davidson (1981:126), “ainda hoje não existe nada mais

surpreendente na terra dos iorubás do que o tamanho e vigor destas cidades na floresta”. (OLIVA, 2005, p. 154)

A Costa da Mina designava o litoral da África Ocidental que se estendia a leste do Castelo de São Jorge da Mina, na atual Gana, incluindo as antigas Costa do Ouro e Costa dos Escravos. A Costa do Ouro se estendia do Cabo Três Pontas até o Rio Volta, e a Costa dos Escravos, do Rio Volta até o Rio Lagos, ou seja, o território iorubano.

Figura 1: Costa da Guiné no século XVII.



Fonte: adaptado de Barbot on Guinea.

<http://costadamina.ufba.br/index.php?/conteudo/exibir/11>

Achamos importante destacar tal fato, porque em muitos lugares do Brasil a utilização da designação “*negro mina*” foi muito utilizada, e algumas vezes sem fazer uma relação mais consistente com a tradição ioruba. No caso da região sudeste, tomando como referência o Rio de Janeiro e o Espírito Santo, a designação *mina* predominou sobre as designações *nagô/ketu*.

[...]ao longo do tempo, houve uma variação de predominâncias linguísticas, étnicas, e que o que todos tinham em comum era a procedência da Costa da Mina. Assim sendo, cada um desses indivíduos pertenceu no passado a um grupo étnico, alguns deles podiam estar novamente reunidos na cidade do Rio de Janeiro, mas o que tinham como perspectiva era a organização de grupos identitários baseados num passado étnico; num multilinguismo a que já estavam habituados em seus territórios ancestrais; e, por fim, na possibilidade de constituir uma nova identidade calcada na procedência comum (Costa da Mina) que lhes foi atribuída pela situação de escravização. Mas, em meio a essa designação genérica, muitas particularidades foram preservadas e são fundamentais para uma adequada compreensão do modo como esses africanos se organizaram na cidade do Rio de Janeiro, tirando proveito de uma identidade comum alargada que veio a ser conhecida como “mina”. Ao longo do século XVIII, a documentação indica uma predominância de escravos egressos das áreas de línguas pertencentes ao tronco gbe (fon, ewe, mahi, entre outras). Já no século XIX, cresce progressivamente a presença de escravos vindos das áreas de predominância da língua ioruba. O que acontece nesse processo de substituição é que, quando esses novos escravos de língua iorubá começaram a chegar em maior número à cidade, especialmente a partir da década de 1830, adotaram a terminologia *mina* já existente para os demais africanos da

costa ocidental, não reivindicando, pelo menos de modo exclusivo, a identidade nagô, como aconteceu na cidade de Salvador, onde os africanos da Costa da Mina até então igualmente do tronco gbe eram majoritários. De todo modo, as primeiras investigações sobre os escravos mina no Rio de Janeiro seguiram na contramão dos estudos sobre a escravidão e o comércio de escravos na cidade do Rio de Janeiro onde, ao longo de toda a vigência do sistema escravista, predominaram os escravos vindos da costa centro ocidental (angolas, benguelas, cabindas e congos). Nos últimos anos, até mesmo de modo desproporcional do ponto de vista demográfico, cresceu o interesse pelos minas e a historiografia da cidade hoje carece de trabalhos sobre os escravos africanos que compuseram a grande maioria da população cativa urbana vindas de outras partes da África, especialmente da costa centro ocidental. (FARIAS e SOARES, 2017, p.49)

Os diversos e pioneiros estudos sobre o Candomblé no Brasil localizam seu desenvolvimento inicial na cidade de Salvador/BA, com escritores e acadêmicos, como Pierre Verger, Mestre Didi (Descoredes M. Dos Santos), Martiniano Eliseu do Bonfim, Artur Ramos, Juana Elbein dos Santos, Vivaldo da Costa, Júlio Braga, Edison Carneiro, entre tantos, que produziram farto material sobre a Nação Ketu e suas tradições existenciais.

Tal fato não se repete no Espírito Santo, onde os poucos e iniciais estudos tem como maior foco a Umbanda e a Nação Angola, maiores manifestação de matrizes africanas no estado, juntamente com a Nação Ketu. Essa é uma forte justificativa para a realização dessa pesquisa.

Muitas vezes esses estudos foram tomados como “universalistas”, ou seja como se contemplasse toda a rica gama das matrizes africanas no Brasil, o que originou o termo “

Superioridade Nagô”, “Pureza Nagô”, como se os iorubanos fossem “régua e compasso” (bem ocidental) para todas as outras vivências reificadas e ressignificadas a partir de nossa ancestralidade africana. A priorização da matriz iorubana, a invocação da “Pureza Nagô” nesses estudos recebeu amplas, diversas e muitas vezes contrapostas explicações e contestações. Autores, com obras referenciais como J. Lorand Matory, Beatriz Góis Dantas, Luiz Nicolau Parés, Stefania Capone, Paul Gilroy, Alejandro Frigerio, Piter Fray, entre muitos outros, podem ser consultados para leituras sobre essa questão que continua atualíssima e desperta muitas paixões.

Vejam que estamos tentando “delimitar” nossa produção a partir do *Candomblé ketu*, *nagô*, *jeje-nagô* (África Ocidental, Costa da Mina), por considerar que essas vivências estão ligadas intestinarmente aos ensinamentos ancestrais dos iorubanos, como a Tradição de Ifá⁸³.

Essa pretensão metodológica não nos exime de saber que o grande amalgama ocorrido entre os africanos trazidos para o Brasil, fez com que tivéssemos e ainda temos, cada vez mais, o diálogo transcultural das diversas matrizes africanas. Ou seja, hoje nos referimos aos *Candomblés* no Brasil, devido a riqueza instituída nos milhares de terreiros brasileiros com o amalgama infinito das tradições africanas trazidas pela Diáspora. Não estamos em busca da “*pureza Nagô*”, buscamos mapear e visibilizar os terreiros Ketu que assim se intitulam no seu sentimento de pertença afro-brasileira.

⁸³ Ifá é considerado por nós um Sistema Filosófico que reúne as matrizes civilizatórias iorubanas contidas no seu “*Corpus Sagrado*”, num texto secular composto por 252 ODUS.

Origens do Candomblé no Espírito Santo

As pesquisas sobre as religiões de Matrizes Africanas no Espírito Santo foram iniciadas na década de 90 do século XX, e de maneira muito tímida. Somente nos últimos 15 anos é que temos acumulado estudos mais sistemáticos.

Nesse cenário um dos primeiros a escrever e publicar sobre as religiões de matrizes africanas foi o Historiador e pesquisador Cleber da Silva Maciel, nascido em Cariacica em 2 de junho de 1948, negro, atuante no movimento negro e professor da Universidade Federal do Espírito Santo, no Departamento de História.

Cleber Maciel teve papel fundamental nas pesquisas com temas africanos e afro-brasileiros. Seu livro “Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: Práticas Culturais religiosas e afro capixabas”, publicado em 1992, pouco antes de sua morte, é um divisor de águas na produção capixaba sobre religiões de Matrizes Africanas. O livro é resultado de uma extensa pesquisa, realizada em 40 terreiros, com membros do candomblé e umbanda no Espírito Santo. “Este trabalho é a parte de apresentação escrita dos resultados de 1 ano e 6 meses de pesquisas realizadas na região da grande Vitória. Durante os anos de 1988 e 1989, dentro do projeto. Práticas culturais afro-brasileiras no Espírito Santo a religião em questão, com financiamento do CNPq.” (MACIEL, 1992, P.15)

Na primeira parte do livro intitulada “Perspectiva Religiosa da Formação Histórica de uma Cultura Afro-capixaba”, ele escreve sobre a formação histórica e religiosa da cultura negra capixaba. Na parte seguinte, chamada “Candomblé e Umbanda: As práticas religiosas atuais”, aborda, de maneira introdutória, as

práticas tanto do candomblé, quanto da umbanda, “A intenção foi abrir uma porta para o estudo da cultura afro brasileira, localmente ainda inexplorada” (ibidem, idem, p. 16). A terceira parte, com o título de “O que estão dizendo os jornais”, destaca alguns relatos em notícias veiculadas pela imprensa local sobre essas religiões, nos anos de 1988 a 1990. Por último o capítulo de “Conclusões e Fontes”, apresentando a documentação utilizada e as considerações analíticas sobre o estudo. O que fica explícito, é que a obra de MACIEL se tornou base primordial para qualquer trabalho sobre o assunto, posterior ao seu. A consulta a obra permitiu que levantássemos informações fulcrais para formação do Candomblé no Espírito Santo.

Assim como temos a dificuldade de determinar a origem dos africanos escravizados chegados ao Espírito Santo, não há como se precisar exatamente, quando surgiu o primeiro terreiro de candomblé na região da Grande Vitória.

Conclusivamente, então pode-se dizer que a origem dos negros capixabas é difícil de ser determinada de forma pormenorizada. Entretanto, temos como aceito que a maioria dos africanos que chegaram eram principalmente da grande etnia Banto, muitas vezes chamados de Angola e de Minas, mesmo entendendo que sob estas denominações estavam diluídas muitas culturas e mesmo etnias. Assim aparecem outras denominações como Cabindas, Benguelas, Caçanjes e Congos. [...] Aliás, nesse sentido, é necessário considerar que a mobilidade migracional da população negra durante o século 20 foi muito grande. Muitos baianos, Mineiros, cariocas e de outros estados por aqui passaram ou aqui se estabeleceram. Desta forma, falar de uma cultura afro capixaba é pensar os remanescentes de muitas culturas africanas somadas às suas modificações sofridas ao longo do tempo (MACIEL, 1992, p. 31).

As informações, de maneira geral, relatam que o nosso candomblé tem uma forte influência do candomblé que é praticado no Rio de Janeiro, e traz também uma mistura de umbanda, que é a religião de matriz africana mais praticada no estado, e com o maior número de casas. Entretanto, mesmo com essa influência, segundo a pesquisadora Arlette Freitas, as características que foram herdadas dos ancestrais permanecem.

Nesse caso, enquadram-se várias Casas. Dentre elas, destaca-se uma que foi identificada pela sua responsável como Barracão de Candomblé. Observando um culto, foram percebidos muitos elementos ritualísticos que identificavam as práticas umbandistas, embora significativos outros elementos desse ritual fossem específicos do culto aos Orixás, como feito nos Candomblés. Contrariamente, percebe-se que em grande número dos Barracões de Candomblé há “Congás” de Umbanda montados e, como dizem os praticantes, “aqui também se toca Umbanda”. Parece que os Candomblés Angola são os menos ortodoxos e, nesse aspecto, e em vários deles, são percebidas nítidas características de Umbanda. Provavelmente porque antes de serem candomblecistas, a maioria dos praticantes eram umbandistas (MACIEL, 1992, p. 94).

Em nossa pesquisa com as casas de Candomblé Ketu confirmamos essa afirmação da passagem dos iniciados primeiro pela Umbanda, e muitas casas que tocam para ambas as religiões. Um dos entrevistados, que não quis se identificar⁸⁴, nos disse que na sua casa o toque para Umbanda rendia mais contribuições para a manutenção do terreiro; questionado por essa afirmação explanou: “O racismo no estado é grande, as pessoas aceitam mais a Umbanda que o Candomblé, por identificarem a Umbanda

⁸⁴ Citado com pseudônimo nas referências.

com o Catolicismo e demonizarem o Candomblé, principalmente na figura do Orixá Exu.” (informação verbal)

Os primeiros terreiros, segundo FREITAS (2019), foram fundados por filhos de santo vindos do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia.

Alguns representantes dessas nações no referido estado, conforme verifico em pesquisa, constroem, baseando-se na oralidade, suas relações de parentesco de santo, recorrendo às genealogias que remontam às hierarquias religiosas em que os pais, avós e bisavós de santo se encontram nos estados do Rio de Janeiro, São Paulo e Bahia. Desses estados, as lideranças religiosas remontam a uma origem imaginada, cuja nação se encontra na África. A filiação religiosa do iniciado a uma nação de origem fundada e recriada nos mencionados estados e à África confere credibilidade e prestígio às casas de candomblé (BATISTA, 2014, p. 72).

As práticas eram repassadas oralmente e assim foi dada a base para os filhos de Santo, iniciados, que chegaram ao estado, construir os primeiros terreiros. Ela também fala sobre alguns nomes, que foram importantes no registro da obra de Cleber Maciel, para a consolidação do candomblé:

Foi através da forte influência de sacerdotes de outros estados no Espírito Santo, que nasceram os primeiros iniciados de Candomblé na região da Grande Vitória. Em seus estudos Maciel destaca alguns nomes importantes e pioneiros no âmbito do candomblé capixaba, são eles: Iyadolamim (Cenira Ferreira Castelo), Oyá Tolá (Maria do Cabral), Diaguerembê (Rogério de Iansã), Alá Jhe By, Fomo de Oxóssi (Fia), Roberto do Obaluaê, Ganzuarê entre outros. Muitos já faleceram e atualmente suas casas

são dirigidas pelos herdeiros do axé (FREITAS, 2019, p.32).

MACIEL no relato sobre as Nações de Candomblé do Espírito Santo, registra as raízes das Casas Ketu e seus fundadores.

Da Nação Keto, com grande representatividade, pode-se destacar, primeiro, a raiz deixada pelo ancestral Luís da Muriçoca que tem grande expressão nos nomes da Ialorixá Oiatolá, Dona Maria do Cabral e seus inúmeros filhos, além do Ogã Orlando Santos, presidente da UNESCAP. Esta é a mesma raiz de Olga do Alaketu e Menininha do Gantois, da Bahia. Em segundo lugar, dentro da nação Ketu, destaca-se o Barracão Ilê Thory Ashé Oshalufã, do Ebame Alá Jhe By. [...] Outro representante da Nação Keto é Gelson de Xangô Airá, que tem o Ilê Ashé Vodum Obá Airá. [...] Também Keto são a Ialorixá Dofono de Omolu, Saturnina da Conceição, do Centro Espírita Omolu com Iansã e Ebame Roberto de Obaluaiê, ambos com Barracões de grande importância e prestígio. Há ainda Dona Beth que, por enquanto, não abriu Barracão. [...] Também da Nação Nagô são o Ogã Levindo de Logum-Edé, presidente da S'CEABRA-ES e o Ogã Dofono de Oxóssi. Há também João de Aruanda que dá consultas particular (2014, p. 114/115).

Dentro desse palco, a dissertação da cientista social Milena Xibile Batista (2014), se torna uma grande aliada para o melhor entendimento da formação e configuração do candomblé no solo capixaba. Se amparando numa base de especialistas da oralidade, ela traz uma pesquisa que lembra em alguns aspectos a de MACIEL, porém traz novas informações e nos atualiza, colocando o candomblé capixaba no século XXI.

Entende-se que a relevância do presente trabalho se justifica na realização de uma pesquisa que demonstre que as tradições afro-brasileiras, como prevê a Constituição Federal do Brasil de 1988, fazem parte da formação social e cultural do povo brasileiro. A etnografia se propôs descrever os processos de construção de identidades e de visibilidade dessas religiões de matriz africana e desconstruir as concepções estereotipadas e preconceituosas em relação a esses segmentos religiosos, sobretudo as que associam às práticas ritualísticas à realização de malefícios. A descrição do cotidiano de uma comunidade de terreiro, como está posto aqui, pode se tornar um exercício de construção de uma imagem menos carregada de preconceitos em relação a essas religiões. A oralidade transmitida nos relatos das memórias dos integrantes das comunidades de terreiro, bem como nas narrativas míticas expressas nos cantos ritualísticos, serão temas de um exercício interpretativo importante, pois na perspectiva das etnografias das comunidades e grupos étnicos, empreendidas desde Barth (2000 [1969]), a manutenção de uma tradição oral nos rituais dessas comunidades pode ser analisada como um dos sinais diacríticos eleitos por suas lideranças para demarcar as fronteiras sociais do pertencimento e a identidade dessas comunidades (BATISTA, 2014, p. 24).

Através de uma série de entrevistas com Babalorixás e Yalorixás, ela obtém um mapa riquíssimo de todos os terreiros de candomblé da grande Vitória, compreendendo Serra, Vila Velha, Viana e se entendendo até Guarapari, como podemos observar abaixo:

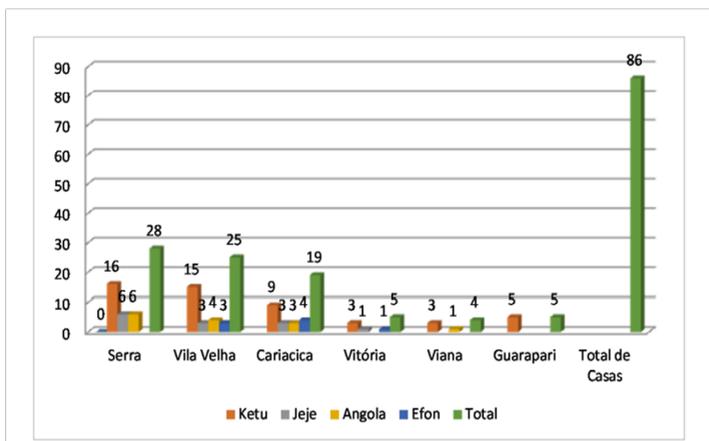
Contabilizando na época da pesquisa, 2014, a região da Grande Vitória, que conta com seis municípios, possuía 86 casas de Candomblé sendo 28 na Serra; 25 em Vila Velha; 19 em Cariacica; 4, em Vitória; 4 em Viana e 5 em Guarapari.

Figura 1: Mapa dos terreiros de candomblé na região da grande Vitória.



Fonte: Dissertação, BATISTA. (2014, p. 78)

Figura 2: Gráfico mostrando quantitativamente os terreiros de candomblé na Grande Vitória



Fonte: Dissertação BATISTA (2014)

Percebemos com o gráfico que entre as nações Ketu, Jeje, Angola e Efon, a que possui maior quantidade de casa é a Ketu, 56 no total. Essa realidade é resultado de uma modificação ocorrida entre o final da década de 90 do século XX e a primeira década do século XXI, já que antes dos anos 90 a Nação Angola tinha o maior número de casas, “A Nação Angola é a que tem maior representatividade” (MACIEL, 1992, p. 113)

Em especial chama atenção Guarapari, por exemplo, onde todas as casas são Ketu, Serra também se destaca nessa nação, seguida de Vila velha e Cariacica. Vitória, mesmo sendo uma cidade com grande índice populacional, possuía, na época da pesquisa em 2011, apenas cinco casas; hoje só conseguimos acessar 03 casas funcionando.

Tal fato se deve a fatores históricos e culturais como o fato de os barracões sempre serem alvo de olhares preconceituosos e racismo religioso; a violência e o ódio gratuito contra os terreiros e seus membros, sempre estiveram presentes. Alegam que o barulho do tambor é muito alto, que se trata de coisa do “diabo”, macumba, magia negra, a lista é imensa. Os reflexos da escravização são feridas que frequentemente são abertas, esse é apenas um dos exemplos.

O livro “Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades e patrimônio cultural” organizado por Cleide Amorim e Osvaldo Martins de Oliveira, resultado do Programa de Extensão Africanidades realizado durante os anos de 2015 e 2016, é uma das obras mais recentes com dados de mapeamento realizado em 84 (oitenta e quatro) Casas de Candomblé da Grande Vitória.

O quadro a seguir, baseada em dados de AMORIM e OLIVEIRA (2017), foi preenchida com dados das 45 casas de Candomblé da Nação Ketu.

TERREIROS DE KETU NA GRANDE VITÓRIA	
Dados retirados de AMORIM e OLIVEIRA (2017)	
MUNICÍPIOS	CASAS
CARIACICA 11	Ilé Asé Okin Iya Asagba – Mãe Adeci
	Ilé Asé Omo Oxum – Pai Ari de Oxum
	Ilé Asé Ofanireque – Baba Áureo de Odé
	Ilé Ònmìnrà- Pai Carlão
	Ilé Axé Ara Fum Alá – Pai Edson de Oxalá

	Egbé Asé Lógunèdé – Pai Fernando de Lógunèdé
	Ylè Àse Ìyà Omin Osum Ìjimum – Pai Geraldo Ty Osùn
	Ilé Asé Oyatoju – Pai Nsumbo de Iansã
	Ilé Asé Osun – Yá Leida de Osun
	Ilé Asé Lufan – Pai Kajá
	Ilè Asè Azauani– Pai Paulo de Omolù
FUNDÃO 01	Ilé Asé Odé Toju Omó- Baba Gildo de Odé
GUARAPARI 02	Ilé Axé de Oyá – Mãe Suely de Oyá
	Ilè Àsé Azauani – Pai Washington de Omolú
SERRA 16	Ilé Axé Ibá Odé – Baba Anderson de Oxossi
	Kwe Lei – Mãe Carmita de Oxum
	Hease Ogun Alakail - Mãe Dejinha de Ogum
	Ilé Axé Palácio de Oxalá- Baba Edson de Oxaguiã
	Terreiro de Mãe Flavia de Oyá
	Ilé Asé Oba Inã- Mãe Karla de Iansã
	Ilé Axé Igbô Oxoguian- Pai Marcelo Benykan
	Ilé Asé Igba Osun- Mãe Michele de Oxum
	Ilê Axê Ibá Ogum- Mãe Naná de Ewá
	Ilé Asé Ibá Oyá- Pai Pablo de Omolu
	Ilé Axé Oba Ayra- Pai Mogbá
	Ilé Asé Ìyá Omin Éwa- Mãe Rita de Oxum
	Ilé Asé Ìgba Àlágúnnón- Pai Robson Alajarê
	Ilé Asé Oya Messan Orun- Pai Rogério de Iansã
	Ilé Asé Tafa Awure- Pai Washington de Oxóssi
	Ilé de Oxóssi e Oxum- Pai Wilson de Oxóssi
VIANA 01	Ilé Asé Ibá Ogum Ilé Asé Obaluaê – Mãe Gitolu

VILA VELHA 11	Ilé Obá Ibó – Mãe Anacè de Oxossi
	Ilé Asé Igbé Edé – Pai Arô
	Apagodô de Iansã – Mãe Célia de Iansã
	Ilé Ase Omin Olowmo – Pai Jô de Oxum
	Ilé Asé Odé Nila – Pai Jorge de Oxossi
	Ilé Asé Mådàrà – Pai Jorge Kakauane
	Ilé Tory Asè Oxalufan – Mãe Lucinete
	Ilé Togum Biorum – Pai Marcio de Ogum
	Ilé Asé Oyá Nilá- Mãe Marta T'I Oyá
	Ilé Axé D' Ogum – Pai Onilé
	Ilé Owon Omi Ya Ti Baba – Mãe Solange de Iemanjá
VITÓRIA 03	Ylé Agbo Omulu Asé Oxumaré- Mãe Dorinha
	Casa de Iansã – Mãe Matilde de Oyá
	Ilé Abassa da Oxum e Oxalá – Pai Marquinho de Oxum

Analisando quantitativamente os dados podemos concluir que as Casas da Nação Ketu seguem sendo maioria na Região da Grande Vitória, sendo expressivas nos municípios da Serra, Vila Velha e Cariacica.

Com relação ao caso específico de Vitória, uma realidade que permanece através dos tempos com reduzido número de casas, nossas investigações nos mostram que diversas contingências impactaram no reduzido número de Barracões. Como Vitória é a capital do estado, a maior parte da elite reside nesse município; elite essa que tem orgulho e divulga a ideia de um estado branco, ocidental, cristão, advindo da imigração alemã e italiana ocorrida no século XIX. Evidente que o racismo e a religiosidade cristã, o catolicismo foi estruturante das relações sociais e políticas até a metade do século XX quando iniciamos o grande crescimento das Igrejas Protestantes, principalmente as

Neopentecostais, são poderosos no estado e principalmente na capital. Em Vitória os Centros Espiritas e a Umbanda foram minimamente tolerados, mas os Barracões de Candomblé não se estabeleceram. Fica claro, quando mapeamos e representamos geograficamente os endereços dos Barracões, que os poucos que se mantem em Vitória estão na periferia do município.

Em contra partida, segundo análise feita por BATISTA com os membros dos terreiros da grande Vitória, ficou claro que depois da legislação de 1988, que reforçou institucionalmente a liberdade religiosa, pequenas mudanças puderam ser percebidas, mesmo tendo ocorrido também um avanço das igrejas Neopentecostais, que tentam de várias formas atrair membros das religiões afro.

Em nosso ordenamento legal, somente em 1988 há uma alteração significativa em relação ao ensino religioso e a Liberdade religiosa. A atual Constituição federal de 1988, traz em seu bojo uma regulação bem clara a respeito. Da Carta Magna destacamos o artigo V, inciso VI, que estipula ser inviolável a Liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias. O inciso VII afirma ser assegurado, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva. Sobre a liberdade religiosa. O inciso VII do artigo V estipula que ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos os impostos e recusar-se a cumprir prestação alternativa fixada em lei(AMORIM e OLIVEIRA, 2017, p. 359).

O relato de um dos entrevistados, mostra que grande parte dessa mudança se deve também a muita luta e resistência, como podemos observar a seguir:

“Olha, o Candomblé no Espírito Santo já passou por muitas fases. Eu passei por muita perseguição aqui no bairro. Hoje eu não tenho mais problemas. Eu hoje praticamente não era pra lutar por nada, não. Primeiro, eu sou respeitado, ninguém me incomoda, eu tenho a minha vida organizada... Eu não tenho necessidade de nada. Eu estou tranquilo, entendeu? Mas eu não consigo ficar tranquilo porque eu sei que muitos outros não estão. Então, as fases, a transformação do Candomblé aqui, ela se deu a partir do momento que a gente começou a colocar, a pôr a cara na reta, por exemplo, em mil novecentos e oitenta e... acho que em oitenta e dois ou oitenta e três, foi feito, nós criamos, juntamos um grupo e fomos fazer uma exposição de orixás. Menina, deu pano pra manga, mas foi o primeiro evento público. Daí surgiu o pessoal da UFES, mais os estudantes de história, o Cléber, e começaram a se interessar e aí, o segundo movimento público foi um seminário que aconteceu na UFES. (depoimento de Rogério de Iansã, 2013)” (BATISTA, 2013, p. 87.).

Mais uma vez, a fala do entrevistado reforça a importância do professor Cleber Maciel e do apoio da instituição federal (UFES) nessa jornada e celebra a abertura de espaço e o respeito.

As Federações e Associações organizativas das Matrizes Africanas no estado existem desde a década de 60 do século XX, e tiveram importante papel na defesa dos terreiros junto as instituições promotoras de políticas públicas. Infelizmente apenas algumas hoje ainda resistem, e tal decadência já era assinalada por BATISTA em 2014, ano de publicação do texto. Algumas inferências nos auxiliam na compreensão de tal decadência, que

acabou afetando a organização política das religiões de Matriz Africana no ES. O primeiro ponto observado é a grande rotatividade nos cargos de liderança das federações e associações, que de acordo com membros e adeptos das religiões que englobam as instituições, se dá pela falta de consenso nas reuniões ou organização de eventos. Existe uma luta de egos constante entre os filhos de orixás. À pureza das tradições é constantemente questionada por algum membro, ou até zelador de santo. E como se pudesse e devesse haver apenas um candomblé, e todo resto está errado, porém são várias pessoas com esse pensamento, o que leva há tantos desentendimentos.

Falta o entendimento histórico de que as religiões, em especial o candomblé, apesar de manterem na maioria dos casos sua essência preservada, que é reflexo das raízes africanas, sofreu e sofre alterações ao longo da história, por razões as mais diversas, e que serão exploradas em outra parte do estudo. MACIEL já afirmava claramente, com base nas suas pesquisas que deram origem ao seu livro, que “a pureza africana não existe. Há sim uma tendência a tentativa de caracterizar os candomblés na busca de uma africanidade perdida.” (1992, p.105) Com essa informação e resultados da pesquisa de Batista entendemos que os conflitos nas terras capixabas em relação a originalidades das nações e suas práticas são antigos.

O candomblé tal como outros fenômenos sociais, sofre modificações. As diversas nações interferiram e interferem umas nas outras e já não se pode dizer que elas se diferenciam em especificidades que as caracterizam de forma inconfundível. Na realidade, uma nação copia práticas da outra (MACIEL, 1992 p. 117.).

É importante frisar que nas pesquisas o fato de os autores serem ou não adeptos da religião, pode trazer grandes mudanças no entendimento em relação a mesma, afinal quem está de fora ainda carrega, mesmo que involuntariamente, a perspectiva mais ocidentalizada do que os membros já iniciados. BATISTA que é candomblecista, destaca que esse fato passa também mais confiança e segurança para os entrevistados.

É partindo dessas perspectiva, que vamos analisar algumas partes da entrevista de um Zelador de Santo da nação Ketu, feitas por BATISTA, em 2013. Vamos navegar por mares de memórias nem sempre em sua ordem cronológica, mas sempre trajadas de relevância para melhor entendimento do candomblé no solo capixaba. A entrevista é realizada com Rogério Carlos Orsi, conhecido também como Rogério de Iansã. Ele é Babalorixá do terreiro Ile Ygda Oya Mesam Orum, localizado no bairro Vista da Serra II, fundado em 16.09.1980.

Ele expressa sempre uma afinidade muito grande com seu Orixá, Iansã, ou Oiá no Candomblé, essa força feminina é considerada na África a Deusa do Níger, ela é responsável pelo domínios dos ventos, traz furacões, ciclones e tempestades, mas também acalmaria e o ar puro. Rogerio fala dela sempre com muito amor:

Querem me matar... Querem tirar o meu ar...’, mas, não conseguem, pois eu sou a filha da dona do ar’. Então é Iansã é o ar que eu respiro, a minha vitalidade e a minha coragem. Não tenho medo de nada. Nunca soube dizer, não consigo dizer pra você o que significa medo. Eu sempre fui muito audacioso. Eu acho que isso sim, são as características que eu trago do meu orixá, né? (BATISTA, 2014.p.103.)

Figura 4: Festa de Candomblé na casa de Rogério de Iansã.



Figura 5: Babalorixá Rogério dançando com orixá na Serra.



Fonte: Dissertação, BATISTA (2014).

Fonte: Dissertação, BATISTA (2014).

A esquerda: Festa de Candomblé na casa de Rogério de Iansã e direita: O Babalorixá Rogério dançando com orixá, em Serra. Fonte: Dissertação BATISTA, 2014, p101.

Nascido em Cachoeiro de Itapemirim em 4 de fevereiro de 1950, filho de Italiano, Rogério se define como “um homem de luta e fé”. Na época da entrevista estava afrente de vários movimentos de cunho religiosos, político e social, como a vice presidência da Federação Espírito Santense de Cultos e Entidades

Afro, presidente do Conselho Municipal do Negro e filiado ao Partido dos Trabalhadores, entre outras experiências.

Ele começa contando como foi a sua infância, e aparentemente gosta de falar sobre ela, mesmo tendo sido marcada por dificuldades. Uma das partes mais marcantes de seu relato é quando ele fala que ainda criança ouvia vozes, conversava sozinho, tinha pesadelos e seguidos desses eventos veio sua primeira incorporação:

E eu tinha uma visão, assim, tive um pesadelo, uma coisa muito ruim e, certa noite, era Missa do Galo, nossa casa era praticamente embaixo da torre dos sinos da igreja, quando aqueles sinos começaram a tocar, aí eu acordei e o que, que eu via em sonho, eu vi em realidade assim, aquilo me apavorou, era uma mulher pegando fogo e um homem montado a cavalo. Eu corri para dentro da igreja, onde estavam os meus pais e todos da nossa família e quando eu botei o pé dentro da igreja, eu tive a primeira incorporação (BATISTA,2014, p. 104).

Depois desse evento sua família ficou muito assustada e preocupada, sendo todos católicos, um irmão prestes a ser padre, Rogerio foi chamado de maluco, e se o racismo religioso ainda é grande hoje, imagina há mais de 50 anos. Porém sua família não poderia imaginar que justamente nesse lugar seus primeiros passos foram dados em direção ao parecia ser inevitável:

Minha avó arranhou uma casa distante, me colocou e minha mãe lá, afastados de todos, mas mal sabiam eles me levaram pra perto do terreiro onde estava, onde eu tinha que ser iniciado. Foi coisa de orixá. Todo dia na parte da tarde, o tambor tocava que era de dia, eu ficava louco com aquele som. Um belo dia, eu subi num pé de goiabeira, assim e, eu vi aquele movimento e eu fui pra lá. E aí, não

saí mais (risos). Fiquei muita raça de ano nessa casa, entendeu? (BATISTA, 2014.p104).

Se faz necessário lembrar que ao falarmos de “entidade” estamos falando de umbanda, e ao citarmos o termo orixá, estamos nos referindo ao candomblé. Com isso é possível identificar que a primeira incorporação de Rogerio foi com uma entidade da umbanda chamada Labareda. Ao longo do tempo Babalorixá Rogério de Iansã, mesmo sendo iniciado para o candomblé, teve suas passagens pela umbanda que também teve grande significado em sua vida. A entidade que ele menciona na sua entrevista segundo ele relata, adquiriu grande respeito por ela, e até o momento da entrevista conta que realiza uma festa em homenagem a mesma.

No cenário capixaba ao analisar a pesquisa é possível perceber que grande parte dos Babalorixás e Yalorixás tem, em algum momento, uma relação com a umbanda, É notável por parte dos Zeladores de Santo o respeito e carinho que acabam adquirindo, assim como Rogerio que realiza uma festa em homenagem a Labareda, outros terreiros de candomblé acabam trazendo e incorporando algo da umbanda.

Considerações finais

Ao realizar essa primeira parte da pesquisa, baseada na leitura e análise da documentação e bibliografia disponível sobre a temática, foi possível conhecer um pouco mais do candomblé Ketu na Grande Vitória, que infelizmente, no momento atual, ainda possui pouquíssimas pesquisas publicadas, o que tornou

esse trabalho ainda mais necessário, e difícil. As fontes mais atuais sobre o mapeamento dos terreiros, suas nações, Zeladores de Santo, são de 2017 e esses fatos evidenciam o quanto ainda é preciso progredir em termos de pesquisa nesse campo.

Referências

AMORIM, Cleyde Rodrigues. OLIVEIRA, Osvaldo Martins. (org.) *Africanidades e seus zeladores: identidades, religiosidades, e patrimônio cultural*. Vitória: UFES, PROEX, 2017.

AYOH'OMIDIRE, Félix. *Yorubanidade mundializada: o reinado da oralitura em textos yorubá-nigerianos e afro-baianos contemporâneos*. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal da Bahia. Orientada por Professora Dra. Florentina da Silva Souza. 2005.

BATISTA, Milena Xibile. *Angola, Jeje e Ketu: Memórias e identidades em casas e nações de candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)*. Dissertação de mestrado, Ano de Obtenção: 2014, UFES. Orientador: Dr. Osvaldo Martins de Oliveira.

BATISTA, Milena Xibile; OLIVEIRA, Osvaldo de. *Candomblé: Memória e transmissão cultural em uma comunidade religiosa de Matriz Africana*. Anais do Seminário Nacional da Pós-graduação em Ciências Sociais – UFES, vol. 01, número 01, p. 01 a 25, 2011.

BASTIDE, Roger. *As Religiões Africanas no Brasil*. 3ª edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

FARIAS, Juliana Barreto. SOARES, Mariza de Carvalho. *De Gbe a Iorubá: Os Pretos Minas no Rio de Janeiro, Séculos XVIII–XX*. Revista África(s), v. 04, n. 08, p. 46-62, jul./dez. 2017.

FREITAS, Arlette. *Mulheres Do Axé: Atuação da mãe de santo Matilde de Oyá no Candomblé Ketu em Vitória - ES*. Vitória, 2019.

KILEUY, Odé. OXAGUIÃ, de Vera. *O candomblé bem explicado: Nações Bantu, Ioruba e Fon*. Rio de Janeiro, 2009.

MACIEL, Cleber da Silva. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: Práticas culturais religiosas afro-capixabas*. Vitória, Departamento Estadual de Cultura, 1992.

OLIVA, Anderson Ribeiro. *A invenção dos iorubás na África Ocidental. Reflexões e apontamentos acerca do papel da história e da tradição oral na construção da identidade étnica*. Estudos Afro-Asiáticos, Ano 27, nos 1/2/3, Jan-Dez 2005, pp. 141-179.

SANTOS, Juana Elbein. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e culto Ègun na Bahia*. Tradução: Universidade Federal da Bahia. 14.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, D. M. dos, & SANTOS, J. E. dos. (1993). A cultura nagô no Brasil - Memória e continuidade. *Revista USP*, (18), 40-51. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i18p40-51>

Entrevistas

ODÉ, Egbomi. Entrevista I. [jan. 2023]. Entrevistadora: Leonor Franco de Araujo. Vitória, 2023. 1 arquivo.mp3 (60 min.). A

entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Apêndice A do relatório final da Pesquisa MATRIZES RELIGIOSAS AFRICANAS NO ESPÍRITO SANTO: O CANDOMBLÉ KETU NA GRANDE VITÓRIA, registrado na PRPPG/UFES: sob o número 11097/2021.

REVISITANDO O CONGO: O CONGO MIRIM EM NOVA ALMEIDA

Renata Nogueira Coutinho

Introdução

Este artigo versa sobre o Congo capixaba, em especial, aborda a banda de congo mirim de Nova Almeida, no município da Serra, estado do Espírito Santo. O objetivo é identificar as motivações que levaram à criação das bandas mirins, bem como identificar e ressaltar a importância que elas adquirem na preservação da cultura e da memória, destacando o seu papel enquanto agente de transmissão cultural.

Para alcançar o objetivo proposto, o trabalho foi desenvolvido por meio, sobretudo, de pesquisa bibliográfica. Esta deu-se basicamente por meio de material disponível para consulta na internet, como livros, artigos e documentários, conforme exposto nas referências, mas também com o auxílio de entrevistas, que foram vitais para a compreensão e apreensão da realidade das bandas, especialmente, das bandas mirins. Foram entrevistados o senhor Vacinto do Rosário Bento, o Mestre Zé Bento, considerado o fundador da primeira banda de congo mirim do Espírito Santo e a senhora Elinete Antunes do Nascimento, a tia Neném, rainha e atual coordenadora das bandas de congo de Nova Almeida. As entrevistas foram desestruturadas permitindo aos entrevistados exporem livremente sobre o assunto. Nelas, o Mestre Zé Bento e a tia Neném, me contaram um pouco de suas histórias e experiências dentro do congo, da história do congo, da fé, da devoção e dos desafios que encontraram e ainda encontram para, junto com os demais congueiros e devotos, manterem viva a sua tradição.

A opção por este recorte temático deve-se a importância que as bandas mirins adquirem na continuidade e preservação do congo. Elas estão incumbidas de levar adiante a cultura, a memória, a devoção, e os saberes dos seus antepassados. Seus integrantes constituem-se como os mais jovens portadores deste saber que, ao menos em relação aos registros, já beira seus duzentos anos. A escolha por Nova Almeida deveu-se ao seu pioneirismo em constituir uma banda mirim e a proximidade geográfica, o que facilitou o contato com os entrevistados.

Breves considerações sobre o Congo Capixaba

O Congo é uma manifestação cultural capixaba que inclui cantos, danças, batuques, trajes típicos, mito fundador e um cortejo ritualístico no qual se revive e se ressignifica o seu mito fundador e as tradições a ele vinculadas. Este conjunto de práticas, saberes, expressões e celebrações foi reconhecido, por unanimidade, pelo Conselho Estadual da Cultura (CEC) como Patrimônio Cultural Imaterial do Estado do Espírito Santo em novembro de 2014⁸⁵, e oficializado como tal através da Lei nº 10.363 de 06 de maio de 2015.

Atualmente, busca-se o seu reconhecimento enquanto patrimônio cultural imaterial nacional, para tanto, professores da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e da regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN-ES) promoveram pesquisas a fim de produzir os registros necessários para o reconhecimento, os resultados foram apresentados no Seminário de Devolutivas da Pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo em novembro de 2021.

As origens do Congo são incertas e discutíveis, sabe-se, porém, que vêm do sincretismo entre as tradições indígenas, africanas e europeias. Os registros mais antigos datam de meados do século XIX,

85 G1, 20 nov. 2014.

quando, em 27 de fevereiro de 1835, a Assembleia Provincial aprovou a Lei nº 15 que proibia a puxada e fincada de mastros⁸⁶.

Ademais, o professor Cleber Maciel menciona o registro de uma festa em que houve a apresentação da banda de Congo na região de Queimados no ano de 1854; também menciona que, “nesse mesmo ano, em Nova Almeida, havia sido aprovada uma lei que proibia os batuques, danças, e ajuntamento de escravos” (MACIEL, 2016, p.150).

Levy Rocha também registra apresentações de bandas de congo em Nova Almeida e em Santa Cruz, na ocasião da visita de Dom Pedro II à região, em 1860 (ROCHA, 2008, p.163-165, 172-173). Os registros de D. Pedro II apontam para o sincretismo existente: “dança de caboclos com as suas cuias de pau de [regos] para esfregarem outro pau pelo primeiro” (ROCHA, 2008, p.163), e

Tocam também com as mãos em tambores de toros escavados com peles dum lado, e chocalham um cestinho cheio de pedrinhas. A dança parece que é o bendenguê dos negros, assim como a música o batuque do Engenho [ilegível]. Os caboclos ainda têm algumas feições características da raça, que é a tupi [...] Notei que só dançam os índios de alguma idade. (ROCHA, 2008, p.172).

Em relação ao sincretismo religioso, característico do congo, é comum associar à cultura branca europeia a devoção aos santos católicos; aos indígenas e africanos os instrumentos de percussão, o ritmo, o estilo de canto e de dança; os trajes também são associados a cultura africana, bem como a relação com o santo de devoção, em especial, São Benedito, cuja relação expressa proximidade e se relaciona a ancestralidade.

86 A lei é mencionada em reportagem da ALES e também na dissertação de mestrado do Michel Dal Col Costa, intitulada Caminhos da Emancipação. Redes solidárias de libertação de escravos na região central do Espírito Santo oitocentista, de 2013.

A relação com São Benedito é tão intensa que, popularmente, definem-se as Bandas de Congo e as Festas do Mastro como se fossem uma coisa só. No entanto, o professor Cleber Maciel as distingue:

[...] as Bandas de Congos são grupos que utilizam instrumentos sonoros muito simples, feitos de madeira oca, barris, taquaras, pele de cabra ou de boi, latas ou outros materiais. Podem ser tambores, bumbos, cuícas, chocalhos, ferrinhos ou triângulos de ferro e pandeiros. Ao som desses instrumentos, as vozes, finas e grossas, claras ou fanhosas, de homem e de mulher cantam antigas ou novas músicas, nas quais são feitas referências a fatos do passado, como a escravidão, a guerra do Paraguai, os santos da devoção popular, os Orixás relacionados aos elementos da natureza, como o mar, as estrelas, o vento, a chuva, ou ao ser humano, cobrindo desde amor e morte até fatos políticos e sociais. Essas músicas podem ser alegres ou tristes, mas quase sempre são cantadas de forma semelhante, onde se destaca o fato de alongarem-se as sílabas finais dos versos (MACIEL, 2016, p.151).

Em muitas regiões do Espírito Santo, principalmente nas áreas dos municípios de Vitória, Cariacica, Serra, Aracruz, Fundão, Timbuí, Acioli, Ibirapu, Alfredo Chaves, Guarapari, Colatina, São Mateus e Conceição da Barra, são realizadas Festas do Mastro, quase sempre divididas em duas partes: cortada e puxada do mastro. [...] À festa comparecem o Festeiro, os integrantes da Banda de Congo, os devotos do Santo e as pessoas do povo. [...] A festa é uma procissão sem a imagem e sem o andor do Santo (MACIEL, 2016, p.152-153).

No Atlas do Folclore Capixaba (2009), o Congo está relacionado junto às demais danças tradicionais do Estado e assim é definido:

Congo ou banda de congo é um conjunto musical típico do Espírito Santo. As bandas de congo se apresentam em festas de santos, principalmente em homenagem a São Pedro, São Sebastião e São Benedito, notadamente nas puxadas de mastro ou em outras ocasiões festivas (p.68).

Após fazer a descrição das bandas de congos existentes no Estado e de seus saberes tradicionais, o Atlas menciona as festas tradicionais em que as bandas se apresentam, tornando a mencionar as Festas do Mastro. Fica evidente a estreita relação entre ambas. As Festas do Mastro são realizadas em homenagem a São Benedito e têm intensa participação das bandas de congo. Entretanto, esta distinção, embora só seja possível conceitualmente, é vital para compreendermos que o Congo não se limita às festas do mastro nem a devoção a São Benedito.

Em Roda D'Água, município de Cariacica, por exemplo, ocorre, anualmente, o Carnaval de Congo de Máscaras em homenagem a Nossa Senhora da Penha. Durante a entrevista, Mestre Zé Bento comentou a este respeito:

Sempre quando se festeja alguma coisa é em nome do padroeiro E aqui na Serra os padroeiros são diferentes quem é comemorado é outro. O padroeiro daqui é Reis Magos e a festa maior aqui é de São Benedito. Na Serra, a padroeira da Serra é Nossa Senhora da Conceição e a festa maior também lá é de São Benedito (Mestre Zé Bento, 04/03/2022).

Em função destas diferentes devoções, a própria motivação e as datas das festas variam. As demandas e os calendários locais também influenciam nas datas das festas. Além disso, nem mesmo a devoção a São Benedito tem a mesma origem. Em suas pesquisas, Name e Ortigão (2021) identificaram dois mitos aos quais a devoção ao santo se liga: o

episódio do naufrágio em Nova Almeida e a distribuição de alimentos aos pobres. De qualquer forma, “São Benedito passou de santo catequizador a um santo companheiro” (SANTOS In MACIEL, 2016, p.225). Esta fé está para além da religiosidade cristã, pois envolve a certeza de que o santo participa da vida como um antepassado

Nesta visão de mundo peculiar, a vida não está somente pautada pelas relações sociais que regem o trabalho, a família e o indivíduo, pois, como sincretismo, não é somente a esfera desta vida que está em jogo, mas também a relação com os antepassados. Neste contexto, a vida é perpassada pela presença dos antepassados e pela fé nos santos. Esta fé não se filia à denominação católica, ou qualquer instituição religiosa. É antes a certeza de que o santo participa da vida como um antepassado. A fé nos Santos do Congo é semelhante a fé nos Orixás. Os Santos são essas forças ancestrais que interferem no mundo e guiam as decisões morais e éticas. (NAME e ORTIGÃO, 2017, p.7-8).

A diversidade característica do Congo extrapola o sincretismo que o originou, há diversidade nas suas vestimentas, nas suas composições, nos instrumentos, nas suas organizações, enfim, nas palavras de Name (25/11/2021), “não existe nenhuma particularidade do congo que seja universal”. No entanto, conforme destaca José Elias Rosa dos Santos (SANTOS In MACIEL, 2008, p.223), durante muito tempo houve uma homogeneização e o congelamento das bandas de congo por parte de alguns pesquisadores “como se não houvesse uma constante transformação decorrente das tensões sociais estabelecidas nas várias estâncias da sociedade”, contudo,

[...] estudos mais recentes tanto têm mostrado a imensa diversidade existente entre as diferentes bandas, quanto têm destacado as consideráveis mudanças das bandas no decorrer do tempo. As variações – tanto numa perspectiva sincrônica, quanto na diacrônica – são relativas à

organização interna, à forma de tocar, de se relacionar com as instituições etc (SANTOS In MACIEL, 2008, p.223).

Esta diversidade já estava evidenciada no trabalho supracitado do professor Cleber Maciel, quando ele fala da presença das bandas de congo, para além das celebrações a São Benedito, no Cucumbi e no Ticumbi, no entanto, ele observa que “as congadas ou Bandas de Congo, embora sejam parte dessa lembrança dos antigos reinados africanos, atualmente têm suas atividades mais ligadas à devoção a São Benedito, como acontece por todo o Espírito Santo” (MACIEL, 2016, p.148). A professora Nadia Serafim também aponta para a diversidade ao dizer que “quando falamos em Congo na Serra, estamos falando de “Congos” não só no sentido dos vários bairros onde se movimentam essa cultura, mais de seus detalhes, de suas similaridades e diferenças” (SERAFIM, 2020, p.50).

Em adição, podemos considerar os resultados das pesquisas de Name e Ortigão (2021), cujas conclusões foram apresentadas durante o Seminário de Devolutivas da Pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo, ocorrido nos dias 24 e 25 de novembro de 2021, e disponível através do canal do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional) no *Youtube*, os resultados da pesquisa demonstraram e corroboraram a constatação dos autores mencionados anteriormente de que, o Congo, em suas várias manifestações pelo Estado, apresenta similaridades e distinções em suas práticas:

Não tem nenhum elemento no congo que seja universal [...] O que une os congueiros então é uma autoconsciência de ser do Congo, uma autoconsciência de pertencer a uma história de antepassados e de reproduzir esta história como aquilo que eles sabem de fazer, aquilo que eles vieram... a obrigação, fazer o congo é a minha obrigação. A gente entende esta obrigação como uma função no mundo. E esta obrigação congueira, esta forma de louvar congueiro ela é uma forma festiva (NAME e ORTIGÃO, 24/11/2021).

Desta forma, uma perspectiva homogeneizadora só pode ser fruto de um olhar distante e preconcebido que não permitiu o mínimo de aproximação necessária para a percepção e para a compreensão desta manifestação cultural tão múltipla em seus saberes e práticas.

Embora haja variações nas suas formas de organização, também há similaridades. É imperioso a todas as bandas um Mestre. O Mestre é aquele que “puxa” o Congo: reúne o grupo, lidera os ensaios, marca o início, o fim e o ritmo das toadas durante as festas e celebrações, ensina as letras, o ritmo, as histórias, as origens das devoções, as tradições, enfim, ensina os saberes e as práticas que constituem e caracterizam o Congo, desempenhando, portanto, papel imprescindível na preservação e na transmissão desta manifestação cultural de geração em geração.

Além do Mestre, constituem as bandas de congo, instrumentistas, dançarinas e cantores, em quantidade variada a depender da disponibilidade de instrumentos e de devotos. Os instrumentos mais comuns às bandas são a casaca, o bumbo, os tambores, triângulos e cuícas, algumas possuem apitos e pandeiros, comumente, mantêm-se as características rústicas de produção. Atualmente, no município de Serra, a Associação das Bandas de Congo (ABC) abriga uma oficina onde os diferentes instrumentos são produzidos tanto para as bandas de adultos quanto para as bandas mirins.

Aos instrumentos, também se relacionam mitos, conta-se que o som da cuíca, um tambor com uma vareta interna que produz som ao ser puxada ao mesmo tempo em que se esfrega um pano molhado nela, serve para rememorar a escravização, o som é relacionado ao choro dos escravizados ao serem surrados pelos senhores (tia Neném, 13/03/2022).

A casaca, também conhecida por reco-reco, é um instrumento, típico do Espírito Santo, possui um pescoço e uma cabeça esculpida, para tocar, segura-se no pescoço e raspa-se a vareta nas ondulações que

ele possui, conta-se que a cabeça simboliza os senhores escravocratas e que, ao tocar, ele está sendo esgoelado (Mestre Zé Bento, 04/03/2022).

Os tambores são de base, repique e marcação. O apito é utilizado pelo mestre e ajuda a marcar o ritmo, o início e o fim das toadas. De acordo com as pesquisas de Name e Ortigão (24/11/2021), nem todas as bandas possuem apito, e em algumas, o apito, assim como outros instrumentos, inclusive a casaca, só chegou por meio das interações entre as bandas. Tal afirmativa torna-se mais compreensível quando levamos em conta a realidade das bandas, a cultura local e a liberdade de fazer mudanças e adaptações.

Quanto ao número mínimo de instrumentos e tocadores, Mestre Zé Bento (04/03/2022) explicou que houve um tempo em que a quantidade era 25, assim como 25 pessoas foram salvas do naufrágio por São Benedito, mas, atualmente, não existe uma quantidade definida, pois uma quantidade maior de instrumentos, deixa a apresentação mais animada e bonita, ele também explicou que as toadas podem ser iniciadas ao som do apito, da casaca ou do tambor.

Breves Considerações sobre o Congo em Nova Almeida

Como dito anteriormente, a tradição do congo em Nova Almeida, remonta, de acordo com os registros, ao século XIX. Os relatos entrelaçam suas origens às origens da devoção a São Benedito. A origem da devoção a São Benedito na região e nas suas proximidades está ligada ao episódio mítico de um naufrágio no litoral de Nova Almeida.

De acordo com o mito, houve um naufrágio de uma embarcação na entrada da barra do qual 25 negros escravizados se salvaram segurando-se ao mastro após clamarem por São Benedito (por isso, puxa-se o barco com o mastro dentro nos cortejos). Após o episódio, eles prometeram manter a devoção ao santo em forma de agradecimento. Para cumprir sua promessa, o negro Cipriano, teria

iniciado e difundido o congo a partir de Putiri (região próxima de Nova Almeida e da Serra Sede), sendo sucedido pelo seu filho, o Mestre Zé Maria (Mestre Zé Bento, s/d). Deste então, os devotos revivem o mito realizando um cortejo festivo a cada ano em homenagem ao santo.

Mestre Zé Bento (04/03/2022) e tia Neném (13/03/2022) contaram que havia duas bandas de congo na região em meados do século passado, uma em devoção a São Benedito e outra em devoção a São Sebastião, mas com a morte do Mestre Manoel Ramos, o Mestre Egídio Rosa assumiu ambas. Mais tarde, houve a união das bandas dando origem a atual Banda de Congo São Benedito e São Sebastião. A banda de congo mirim compartilha o nome e a devoção.

Como podemos perceber, as bandas da região estão, intrinsecamente, relacionadas a Festa do Mastro, de forma que só é possível distinguir uma da outra de forma conceitual, uma vez que a festa tem sua origem, motivação, promoção e manutenção através dos congueiros. Como dito anteriormente, as bandas de congo existem para além das festas do mastro, no entanto, a festa do mastro só existe por causa das bandas de congo e de sua devoção.

A Festa do Mastro ocorre em várias etapas, primeiro ocorre a cortada e a derrubada do mastro: os congueiros escolhem e derrubam uma árvore para prepará-la e transformá-la no mastro, depois o mastro é escondido por alguns dias, durante este período ele será ornamentado para a festa. Daí vem a outra etapa da festa, a puxada e fincada do mastro, quando os congueiros saem a procurar pelo mastro, eles levam barcos para transportá-lo do local em que está escondido até a igreja onde ocorrerá a missa, o mastro será fincado em frente a igreja e lá permanecerá até o fim da quaresma.

A banda de congo participa de todas as etapas da festa que também é acompanhada pelos moradores locais e visitantes. Os festejos ocorrem entre os meses de dezembro e de janeiro, com variação de datas de acordo com o local. Na Serra Sede, a festa inicia-se em 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição. Em Nova Almeida, inicia-se no dia 06 de janeiro, dia de Reis, com a cortada do mastro, no

dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião, ocorre a fincada do mastro e, após a quaresma, no Sábado de Aleluia, ocorre então a última etapa da festa que é a retirada do mastro de defronte a igreja. A variação das datas é explicada pelo Mestre Zé Bento, durante a entrevista, em função da interação que há entre os festeiros – as bandas de congo de Nova Almeida participam das festas na Serra Sede e vice-versa, portanto, as datas não podem ser coincidentes. Afora a festa do mastro, as bandas de congo se reúnem para ensaios, apresentações em palestras e eventos culturais, quando convidados.

Mestre Zé Bento

Vacinto do Rosário Bento, o Mestre Zé Bento é referência para o Congo capixaba. Filhos de mineiros, nascido, criado e ainda hoje morador de Nova Almeida, Mestre Zé Bento aprendeu e vivenciou a devoção com seu tio, o Mestre Manoel Ramos.

Grande incentivador da participação e integração das crianças no congo por meio das bandas mirins, ele é considerado o fundador da primeira banda mirim do Estado, a Banda de Congo União Jovens dos Reis Magos (1984), e tem papel atuante na fundação e na manutenção de várias bandas. Em Nova Almeida, ele fundou as bandas: Estrela do Mar, formada apenas por mulheres; Gigantes do Congo, formada apenas pelos mais velhos, “os veteranos”; Jovens em Prol da Cultura, uma espécie de banda intermediária entre a mirim e a adulta, para jovens de 16 a 20 anos egressos da banda mirim; Recongo; a banda mirim Canto das Gaivotas, fundada em 2000, dentro do Projeto Gaivota, uma Organização Não Governamental (ONG) sediada em Nova Almeida, e da qual ele era presidente na época. Também fundou a Banda de Congo da Pestalozzi em Jacaraípe. Além disso, há cerca de 25 anos, atua com Fábio Carvalho e Alcione Dias nos projetos Congo na Escola e Congo na Ilha, na Ilha das Caieiras, município de Vitória.

Além de mestre das bandas de congo de Nova Almeida, ele foi o organizador das festividades locais ao longo de 45 anos. Sua atuação foi reconhecida e homenageada pela Assembleia Legislativa do Estado Espírito Santo (ALES) em Sessão Solene em Homenagem aos 165 anos da Revolta do Queimado⁸⁷, em março de 2014, pela Câmara Municipal da Serra, em fevereiro de 2021, onde recebeu Voto de Congratulação⁸⁸, pelo V Festival Torta Black em março de 2021, onde recebeu o Troféu Lameirão⁸⁹. A coordenadora do festival, Alcione Dias, em entrevista ao jornal A Gazeta publicada em 22/02/2021, justifica a homenagem: “a relevância do trabalho do Mestre Zé Bento em perpetuar a tradição foi o que tornou decisiva a escola de seu nome para o prêmio. É inegável a contribuição dele para a cultura negra e capixaba. Ele não só criou a primeira banda mirim, como iniciou outras duas”.

A Banda de Congo Mirim São Benedito e São Sebastião

A primeira referência às bandas de congo mirins apontam para os anos 1940. De acordo com Michel Dal Col Costa (2012, p.163), por esta época, o Mestre Antônio Rosa montou na Serra Sede uma banda formado por garotos chamada de “conguinho”. Costa também relata que no início dos anos 1980, o Mestre Zé Carlos, da banda Konshaça, formou uma banda mirim para participar de uma parada militar anual na Serra Sede, e, posteriormente, montou uma banda no bairro Santo Antônio, mas não foi adiante.

Assim, considera-se que a primeira banda mirim a ser constituída de fato, foi fundada em Nova Almeida em 13 de junho de 1984, pelo Mestre Zé Bento, era a Banda de Congo Mirim União Jovens dos Reis Magos, da qual ele foi mestre até 2014, quando ele se afastou das atividades congueiras na região. Atualmente, a banda mirim se

87 ALES, 20 mar. 2014.

88 RVC Nº 06/2021.

89 V FESTIVAL Torta Black, 05 mar. 2021.

denomina Banda de Congo Mirim São Benedito e São Sebastião, embora possua um nome diferente, ela representa uma continuidade da banda anterior. Da banda mirim, originou-se a Banda Jovens em Prol da Cultura, hoje inativa, para receber os adolescentes com idades de 16 a 20 anos, que estavam grandes demais para ficar na banda mirim e jovem demais para a banda adulto.

A motivação que levou o mestre Zé Bento a fundar uma banda de congo formada por crianças está relacionado ao seu desejo de ver a preservação desta cultura tão rica. Ele relata, que antes as crianças não integravam as bandas, apenas adultos, e receava que a cultura morresse com eles já que não via interesse nos jovens, de maneira que, quando ele foi convidado pelo Mestre Antônio Rosa a liderar uma banda de congo em Nova Almeida, ele fez a opção de ensinar às crianças. “Por que trabalhar com o congo em 1984? Porque eu senti [que] se eu não trabalhasse no congo com a criança, o congo acabava. Aí eu resolvi criar bandas de congo mirim”. Ele relata que explicou ao Mestre Antônio Rosa na época a sua opção da seguinte forma:

[...] em primeiro lugar, as bandas de congo que tem hoje na Serra só trabalham com pessoas já de idade, 40 anos acima, ai quer dizer, em Carapina tinha banda de Congo, seu Antônio, já acabou, em Carapebus tinha banda de congo, acabou, em Manguinhos, a banda de congo adulto, também acabou, e se a gente não trabalhar a criança, o congo vai acabar na Serra.

Antes das bandas mirins, as crianças aprendiam, geralmente, com seus pais e familiares, com os quais acompanhavam os festejos, só mais tarde, quando fossem adultos, integrariam a banda. O próprio Mestre Zé Bento conta que participava do congo junto com o seu tio, Mestre Manoel Ramos, do qual aprendeu muito do que sabe: tocar, cantar, as letras das toadas, as histórias do congo e suas tradições, o conhecimento sobre os instrumentos. Todo o aprendizado que teve, ele passa adiante nos ensaios das bandas. A tia Neném, da mesma forma, passa o seu conhecimento adiante. Ela também conta que desde a infância acompanhava o congo com sua mãe e aprendia sobre ele, mas

apenas em 2010 passou a integrar a banda como dançarina, atualmente, além de rainha do congo, ela coordena as bandas de congo da região.

Atualmente, as bandas de congo da Serra contam com uma banda mirim, Terezinha Pimentel, ex-presidente da Associação das Bandas de Congo da Serra, explica: “criamos as bandas de congo mirins em comunidades já antigas onde já existiam bandas de adultos como forma de preservar a tradição” (In Congo o canto da alma, encarte, 2019).

As bandas mirins constituem um espaço próprio para as crianças, onde, desde cedo, elas a integram a banda, o que tornou a participação das crianças mais ativa. De acordo com o Mestre Zé Bento e com a tia Neném, a partir de 4 anos a criança já pode integrar a banda mirim, permanecendo nela até a adolescência, aproximadamente aos 15 anos, daí migra para uma banda de jovens ou de adultos. Para participar da banda, é necessário o consentimento da família.

As apresentações da banda mirim costumam ocorrer em dias diferentes das bandas de adultos, geralmente, no dia anterior, isso se dá em função de questões práticas: os coordenadores, mestres e instrutores costumam integrar a banda de adultos como dançarinos, tocadores ou mestres, logo, não é possível dar conta das duas ao mesmo tempo, as festas em que as bandas de adultos estão costumam receber um volume maior de visitantes e espectadores, muitos dos quais ingerem bebida alcoólica, portanto, nestas ocasiões a criança pode até participar da festa, mas com a família e não como integrante da banda. Elas também participam de apresentações como convidados. Além disso, a Associação das Bandas de Congo da Serra, promove, anualmente, na Serra Sede, um encontro das bandas mirins.

Ao longo do ano ocorrem os ensaios, em Nova Almeida, devido a ausência de uma casa de congo ou de um espaço cultural, os ensaios ocorrem na casa da coordenadora. Nestes encontros, eles aprendem a tocar, dançar, marcar o tempo e o ritmo, são ensinados as histórias, as toadas e as devoções, tornam-se espaços de compartilhamento de saberes, de transmissão da memória, de educação e formação dos

indivíduos. Estas vivências estimulam o sentimento de pertença, a construção e o fortalecimento de identidades, a valorização da cultura e do patrimônio local, a preservação da memória coletiva. As bandas mirins adquirem importância na continuidade, manutenção e preservação do congo, elas estão incumbidas, como detentoras do saber, de levar adiante a cultura, a memória, os saberes:

Eu costumava dizer para eles: eu estou ensinando a vocês e depois eu vou sentar na praça para ver a banda passar. E eu posso sentar hoje que a banda passa. [...] Os meninos que estão a frente do congo hoje, são mestres hoje, fui eu que ensinei no fundo do quintal, são eles que estão no comando. Aquelas pessoas antigas não tem mais ninguém no congo [...] só o Carioca (Mestre Zé Bento, 04/03/2022).

E a banda de congo [mirim] ela funciona deste jeito, é para não deixar acabar a cultura. Dar continuidade. Porque nós, adultos, nós morremos. [...] Então, nós vamos envelhecendo, uns morrem [...] ai, se a gente não tiver preparando outro grupo, ai o congo acaba (tia Neném, 13/03/2022).

Mestre Zé Bento relata que a sociedade se beneficia com o congo mirim. Enquanto estão nos ensaios, as crianças deixam de ir para rua, que atualmente representa um ponto de contato com drogas ilícitas, além disso, um dos critérios para participar é o desempenho escolar, as crianças precisam “ir bem” na escola, sendo está uma forma de incentivar a escolarização e a permanência na escola. Há de se considerar ainda o despertar para a musicalidade que, por vezes, influencia na futura vida profissional deles.

Dificuldades de existência

As bandas de congo enfrentam muitas dificuldades, falta de financiamento ou um financiamento mínimo, o que afeta a manutenção e a aquisição de instrumentos e vestimentas; a falta de um local próprio para reuniões e ensaios, geralmente, eles ocorrem na casa do mestre do congo ou na casa dos coordenadores da banda, de forma que, se algo acontecer ao anfitrião, pode interferir na organização da banda.

Atualmente, uma dificuldade enfrentada pela banda de congo mirim em Nova Almeida, e, provavelmente, pelas demais bandas, decorre do afastamento imposto pelo pandemia do covid-19. Como as regras sanitárias para prevenir a contaminação da doença prevê o distanciamento social, os ensaios estiveram parados. A banda não acabou, mas encontra-se dispersa. Com o relaxamento das normas sanitárias em função dos progressos feitos em relação ao controle da doença e em função ao avanço da vacina, tia Neném prevê o retorno aos ensaios após o período de quaresma. Mestre Zé Bento também aponta esta dificuldade ao contar que suas atividades nas Ilha das Caieiras e na Pestalozzi de Jacaraípe também estão paradas em função das normas sanitárias.

Contudo, estes problemas estão longe de ser os maiores problemas encontrados pelos congueiros. O que realmente compromete sua existência e continuidade é o racismo, que se atrela e se sustenta a partir da inferiorização e da desvalorização de culturas não-brancas, invisibilizando-as.

Como consequência das políticas escravocratas, das políticas de branqueamento, do mito da democracia racial e do racismo estrutural e ontológico, que representam um amplo processo de expropriação e aculturação, a população capixaba, em sua maioria negra⁹⁰, teve suas

90 De acordo com a reportagem de A Gazeta, publicada em 25/11/2017, 61% da população capixaba é negra (a categoria inclui pretos e pardos). Disponível em

raízes culturais apagadas gerando o atual desconhecimento e distanciamento de suas próprias raízes e história. Afetando a construção de identidades e de vínculos, a noção de pertencimento e o orgulho de ser o que se é.

A falta de visibilidade, a desvalorização e inferiorização das culturas e dos saberes de origem indígenas e africanas, contribuíram e contribuem para o desconhecimento delas, favorecendo as definições preconcebidas que, muitas vezes, demonizam suas práticas e tradições. A inferiorização da cultura de origem negra foi denunciada pelo professor Cleber Maciel como prática racista:

No Brasil, em termos religiosos, as práticas dos negros sempre foram vistas pelos racistas mais como feitiçarias e magias do que como religião. Afinal, religião, no entendimento dos dominantes, correspondia apenas as suas próprias práticas, tidas como verdadeiras, para a realização do bem e salvação das almas. (MACIEL, 2016, p. 122).

Para a professora Nádia Serafim, “é indiscutível que as disparidades sociais e racismo que existem hoje, foram gestados por um processo colonizador arbitrário fundamentado na escravização de seres humanos” (2020, p.55).

Por sua vez, a ascensão do protestantismo, em especial na sua vertente neopentecostal, favorece o aumento, ou, pelo menos, uma maior percepção do racismo religioso. Existe uma tendência de demonização das práticas religiosas e culturais afro-brasileiras e indígenas e, também, dos santos católicos por parte dos protestantes. Além disso, o protestantismo é uma religião proselitista e que prega uma ruptura com os modos de vidas anteriores a conversão. De maneira que, se algum congueiro se converter ao protestantismo, ele será

<<https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/11/populacao-negra-aumenta-no-espirito-santo-1014108693.html>>. Acesso em 18 mar. 2022.

incentivado a deixar o congo, contribuindo para o seu esvaziamento numérico.

Entretanto, reitero, a repressão às práticas culturais afro-brasileiras e indígenas já eram visíveis e notórias nas políticas coloniais, imperiais e republicanas. A exemplo disso, temos a proibição dos festejos do congo em 1835 e em 1854, citada anteriormente. Podemos citar também, entre vários exemplos, a proibição e criminalização da capoeira em 1889, a proibição do uso da língua materna em 1758 pelo Marques de Pombal.

Em adição, a exemplo do racismo religioso, podemos citar o uso do termo macumbeiros para referir-se aos congueiros. Nota-se que aqui pode haver alguma identificação estética com as origens afro-brasileiras, contudo, o termo é usado de forma pejorativa com intuito de demonizá-los:

Existe ainda um preconceito em relação ao congo, tem pessoas que não é daqui, que é de outros lugares, que a cultura dele é outra, ele até pensa que o congo é macumba [...] por causa dos tambores e por causa das mulheres dançando. É uma cultura totalmente diferente. (Mestre Zé Bento, 2022).

Macedo (2013) também menciona esta associação pejorativa:

Alcides [Mestre de Congo da Barra do Jucu] passava por muitas dificuldades financeiras e sua esposa Ignácia tinha sérios problemas de saúde. Vizinho de uma igreja evangélica, foi aconselhado por um pastor a se desfazer dos tambores, pois segundo ele estavam associados “à macumba”, o motivo pelo qual a vida do casal não estava bem. Com o passar do tempo sua situação agrava-se e ele resolve vender os tambores e ingressar à religião evangélica (p. 91).

É necessário enfatizar que os termos macumba e macumbeiros são usados aqui a fim de reproduzir a fala preconceituosa e racista em relação à cultura afro-brasileira e na tentativa de compreender dada realidade. Não representa uma tentativa de desvincular do Congo das suas origens e de suas relações com as religiões de matrizes africanas e suas características sincréticas. Durante a entrevista, tia Neném (13/03/2022) observou que o preconceito está além da estética: “não é o traje, não é a música, não é o batuque, o grande problema da banda de congo é que o que vem do negro é maléfico”.

Outra forma pejorativa de referir-se aos congueiros é chamá-los de cachaceiros, em uma tentativa de reduzir a celebração a uma festa qualquer, esvaziando-a de sentido. O consumo de álcool não é incomum, tampouco uma prática recente. Mestre Zé Bento conta que era comum fazerem as paradas da banda nas proximidades de bares e os donos doarem bebidas alcoólicas. Macedo também traz relatos que corroboram o costume. No entanto, ela destaca que “[...] mesmo sendo um elemento parte da festa, nota-se a insatisfação dos conguistas quando o consumo exagerado de álcool provoca consequências para o desenvolvimento tanto das apresentações informais quanto dos festejos de São Benedito”. No entanto, há de se enfatizar que o consumo de bebida alcoólica não invalida a fê e a devoção das pessoas. Ainda assim, as bandas têm feito esforço de mudança, deixando a comemoração com bebida alcoólica para depois do cortejo (Mestre Zé Bento, 04/03/2022).

Há de se mencionar ainda a falta de um conhecimento aprofundado, teórico e sólido sobre o assunto. O dito conhecimento científico ignora estas manifestações e incorpora os preconceitos, na contramão do papel que lhe é esperado exercer. Desta forma, nas escolas, em geral, o assunto ou é ignorado ou é tratado de forma preconceituosa, agravando ainda mais a situação. O trabalho da professora Nadia Serafim vêm no sentido de ajudar a suprir esta lacuna:

Julgamos que a cultura imaterial, precisa ser melhor compreendida e trabalhada na educação, como forma de derrubar preconceitos. Pois, esses patrimônios culturais têm resistido as detratações e invisibilidades consequentes

de uma organização social desigual, centralizada em modelos herdados do período colonial. No Brasil, temos a cultura eurocêntrica como marca histórica que, por força ideológica e física, atravessou as outras culturas aqui constituídas. Essa realidade impôs um alijamento e deturpação da cultura imaterial ou cultura popular, oriunda dos afrodescendentes e indígenas, o que gerou um entendimento embaçado, estereotipado de nosso Patrimônio cultural. (SERAFIM, 2020, p.23).

No sentido de buscar sim, a valorização e reconhecimento do patrimônio cultural local, principalmente os patrimônios oriundos das culturas afrodescendentes e ameríndias, que foram silenciadas e detratadas em nossa sociedade no percurso do tempo. Procuramos assim, favorecer a aproximação de professores e educandos, dos estudos e experiências com o patrimônio cultural popular, forjando encaminhamentos para transcender aos velhos preconceitos, principalmente relacionados à cultura afrodescendente, que ainda persistem entre nós. (ibidem, idem, p.51).

Diante de tantos empecilhos, a cultura afro-brasileira não sucumbiu, sendo portanto um símbolo de resistência que, apesar de tantas tentativas de apagamento e silenciamento, se reinventa e, assim, permanece.

Considerações finais

O Congo se mantém vivo e atuante de geração em geração por meio da oralidade e da memória coletiva que compartilha. Resistindo às imposições. Ressignificando suas práticas e identidades. Buscando novos caminhos e alternativas. Uma das alternativas ora encontrada são

as bandas mirins. Elas carregam a esperança da continuidade da tradição, da devoção, a esperança de que os saberes e práticas não serão esquecidos.

Historicamente, negros e indígenas sempre apareceram associados à escravidão, aparecendo dominados, subjugados, contribuindo apenas com força braçal, os demais contribuições são omitidas. Recentemente, temos vistos uma movimentação na academia no sentido de trazer à tona as contribuições negras para formação brasileira, contribuições nos campos da ciência, tecnologia, culinária, arte, e outros. Um esforço que representa mais que um resgate histórico, representa um resgate do orgulho identitário.

As bandas mirins têm crescido e se fortalecido paralelamente a este resgate. Espera-se que o reconhecimento do Congo enquanto Patrimônio Cultural Imaterial Capixaba e Nacional, incentivem e auxiliem a proteger as suas práticas congueiras e reforcem a luta contra o racismo, de maneira que seu legado continue chegando às próximas gerações.

Referências

61% DA POPULAÇÃO capixaba é negra. A Gazeta. 25 nov. 2017. Disponível em <<https://www.gazetaonline.com.br/noticias/cidades/2017/11/populacao-negra-aumenta-no-espírito-santo-1014108693.html>>. Acesso em 18 mar. 2022.

BENTO, Vacinto do Rosário. *O congo em Nova Almeida*. 2022. Entrevista concedida a Renata Nogueira Coutinho, Serra, 04 mar. 2022.

CÂMARA MUNICIPAL DA SERRA. Voto de Congratulação. RVC N° 06/2021.

<<http://www3.camaraserra.es.gov.br/spl/processo.aspx?id=66231&tipo=121&autor=15>>. Acesso em: 19 FEV. 2022.

CAPAI, Humberto (Coord.). *Atlas do Folclore Capixaba*. Espírito Santo: SEBRAE/ES, 2009. Disponível em <<https://observatoriodoturismo.es.gov.br/Media/observatorio/Publicacoes/Livros/Atlas%20do%20Folclore%20Capixaba.pdf>>. Acesso em 01 fev. 2022.

CONGO é oficializado como patrimônio imaterial do Estado. G1. 20 nov. 2014. Disponível em: <<https://g1.globo.com/espírito-santo/musica/noticia/2014/11/congo-e-oficializado-como-patrimonio-imaterial-do-es.html>>. Acesso em 02 fev. 2022.

COSTA, Michel Dal Col. As bandas de congo mirins: ensino popular e vivência de cultura afro-brasileira na Serra (ES). In: *Revista História Hoje*. v.1, n. 1, p. 157-178, 2012. Disponível em <<https://rhhj.anpuh.org/RHHJ/article/view/14>>. Acesso em 19 fev. 2022.

DIA 1 – Seminário de Devolutivas da Pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo. IPHAN, ES, 24 nov. 2021. Vídeo. [2h58m57s]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RFg3eeYiZIO>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

DIA 2 – Seminário de Devolutivas da Pesquisa de Identificação do Congo do Espírito Santo. IPHAN, ES, 25 nov. 2021. Vídeo. [3h10m31s]. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=AC6ngrMlaXE>>. Acesso em 19 fev. 2022.

ESPÍRITO SANTO (Estado). Lei nº 10.363, de 06 maio de 2015. Declara as bandas de congo patrimônio imaterial do Estado do Espírito Santo. Disponível em: <<http://www3.al.es.gov.br/Arquivo/Documents/legislacao/html/LE1103632015.html>>. Acesso em 12 mar. 2022.

FESTIVAL homenageia fundador da 1ª banda mirim do ES. A Gazeta. 22 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.agazeta.com.br/entretenimento/cultura/festival-homenageia-fundador-da-1-banda-de-congo-mirim-do-es-0221>>. Acesso em 06 fev. 2022.

MACEDO, I. N. (2013). *A espetacularização do Congo no Espírito Santo*. In: Revista Do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES, ano 3, v.3, n.7, dezembro de 2013, p. 87–106. Disponível em <<https://periodicos.ufes.br/colartes/article/view/7686>>. Acesso em: 06 fev. 2022.

MAIORIA no ES é descendente de africanos. ALES. 26 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.al.es.gov.br/Noticia/2020/12/40200/maioria-no-es-e-descendente-de-africanos.html#:~:text=Hoje%2C%20segundo%20o%20Instituto%20Brasileiro,de%2050%25%20da%20popula%C3%A7%C3%A3o%20capixaba.>>. Acesso em 18 mar. 2022.

MACIEL, Cleber. *Negros no Espírito Santo*. 2. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016. Disponível em <<https://ape.es.gov.br/colecao-canaa>>. Acesso em 07 fev. 2022.

MESTRE de congo Zé Bento, Nova Almeida – Serra – ES. s/d. Vídeo. [3m1s]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=3p9RouM_KyM>. Acesso em 03 mar 2022.

NASCIMENTO, Elinete Antunes. *A banda de congo mirim em Nova Almeida*. 2022. Entrevista concedida a Renata Nogueira Coutinho, Serra, 13 mar. 2022.

NAME, José Otavio Lobo; ORTIGÃO, Elisa Ramalho. “O dossiê da pesquisa e seus resultados”. In: *O Congueiro – congo do Espírito Santo*. 2020. Disponível em: <<https://ocongueiro.com/2020/12/08/o-dossie-da-pesquisa-e-seus-resultados/>>. Acesso em 01 mar. 2022.

NAME, José Otavio Lobo; ORTIGÃO, Elisa Ramalho. *Congo do espírito santo e a permanência da experiência tradicional*. Trabalho apresentado no II Colóquio sobre o Congo do Espírito Santo no PPGA/UFES. ES, 2012. Disponível em: <https://6666f5e3-b57b-4e2e-921f-898790c96f73.filesusr.com/ugd/7ef599_960e040eaa664d11b3f874f8a0a46225.pdf>. Acesso em: 01 mar. 2022.

ROCHA, Levy. *Viagem de Dom Pedro II ao Espírito Santo*. Vitória: Governo do Estado do Espírito Santo, 2008. Disponível em: <<https://ape.es.gov.br/colecao-canaa>>. Acesso em 01 mar. 2022.

SERAFIM, Nadia Juliana Rodrigues. *Cultura imaterial e diversidade étnico-racial da Serra na formação docente: pelos caminhos do Congo e da Folia de Reis*. PPGA, IFES, 2020. Dissertação de mestrado. Disponível em: <https://repositorio.ifes.edu.br/handle/123456789/25/discover?filter_rtype_0=subject&filter_relational_operator_0=equals&filter_0=Educa%C3%A7%C3%A3o&filtertype=author&filter_relational_operator=equals&filter=Serafim%2C+Nadia+Juliana+Rodrigues>. Acesso em 06 fev. 2022.

SESSÃO solene reforça luta contra preconceito. ALES. 20 mar. 2014. Disponível em: <<https://www.al.es.gov.br/Noticia/2014/03/25715/sessao-solene-reforca-luta-contra-preconceito.html>>. Acesso em: 19 fev. 2022.

V FESTIVAL Torta Black – 1º dia. 05 mar. 2021. Vídeo. [3h3m22s]. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=BqzEWgbYzds>>. Acesso em 03 mar 2022.

A PALAVRA E A VERDADE NA RELIGIÃO IORUBÁ

Naemi Costa Carvalho dos Santos

Introdução

Este artigo surge a partir do interesse da autora em aprofundar os conhecimentos acerca da religiosidade africana Iorubá, percebendo suas diferenças em relação ao Candomblé brasileiro que se origina como uma derivação da tradição africana, e o seu contraste com o cristianismo no Brasil.

As compreensões de verdade e o valor atribuído à palavra se fazem base para a compreensão destas diferenças apresentadas nos dois contextos sociais. Visto que o uso da palavra e o comprometimento com a verdade possuem um caráter primordial dentro da tradição Iorubá.

Na sociedade brasileira mesmo o Candomblé sendo uma prática de derivação direta da matriz africana, devido às condições em que se desenvolvem os cultos aos Orixás, ocorrem com determinadas mudanças.

Veremos que a configuração do culto sofre uma alteração ao chegar no território brasileiro, pois os escravizados que aqui chegaram foram forçados a conviver em conjunto mesmo que em

África fossem de comunidades inimigas, que não cultuavam as mesmas divindades.

E é deste ponto, onde a convivência forçada acabou por unir diferentes cultos aos Orixás africanos, que vão surgir os terreiros, onde todos eles podem ser cultuados ao mesmo tempo e no mesmo espaço.

Eu, como uma mulher negra que cresceu dentro de um lar cristão, com parte da família, toda negra, sendo evangélica e a outra parte sendo católica, nunca fui próximo as religiões de matriz africana.

Por vezes escutava, quando criança, algum comentário preconceituoso e desconfiado sobre as divindades africanas. Acontece que o cristianismo no Brasil prega o medo aos Orixás e atribui a Exú a figura do Diabo cristão, fazendo com que tenhamos medo até de conhecê-los.

Somente na fase adulta que pude me aproximar do Candomblé e então conhecer as divindades africanas. Nada do que tinha me sido ensinado sobre uma fé maligna, de face oculta e perversa, foi constatado por mim nas experiências que tive.

Apesar de não ter ocorrido uma mudança de religião da minha parte, foi somente através deste convívio que perdi o medo de algo até então desconhecido para mim. Não fui iniciada, mas aprendi a enxergar a beleza de uma fé diferente da que me foi ensinada, dentro do meu seio familiar.

Este texto busca quebrar estes estigmas negativos sobre figuras divinas africanas, percebendo a beleza dos fundamentos religiosos, que valorizam a verdade e perpassam os conhecimentos e tradições de forma oral e fidedigna, sendo os relatos históricos totalmente confiáveis.

Tendo em vista que a religião Iorubá possui uma base de valores tão nobres e benéficos para a sociedade africana, é uma lástima a imagem deturpada que se formou por parte significativa da sociedade brasileira atual. Que descende destes povos.

A Palavra e a Verdade

Por muito tempo a tradição oral africana teve sua credibilidade e importância desmerecidas por povos que possuíam como base documental apenas registros escritos. Nestes lugares o que recebe valor é o que está escrito. Logo suas leis, registros importantes como os de nascimentos, casamentos e óbitos são registrados todos de forma escrita.

No entanto, na sociedade africana o que se tem maior valor é a palavra. Nela se funda a documentação de todo um povo. É através da fala que as informações são transmitidas, tendo total credibilidade para aquele que escuta.

A falta de valor atribuída a tradição oral africana pelas sociedades que se baseiam pela escrita foi justificada, por vezes, por uma possível alteração dos dados e informações que se estava contando, no entanto, mesmo os documentos escritos podem apresentar pequenas adaptações correspondentes ao entendimento que o autor teve da informação coletada.

Para além disto, outro motivo de dúvida sobre a real capacidade de perpetuação das informações pela tradição oral africana se dá a partir do olhar do outro, que não possui uma memória que lhe permita gravar de forma fidedigna todas as informações que lhe são passadas ao longo da vida, o que não é uma realidade para os povos de tradição oral.

Sendo comum nos dias de hoje, nas sociedades que se fundamentam no valor da escrita, uma pessoa esquecer os detalhes ou até mesmo toda uma história que lhe foi contada, poucas horas depois de escutá-la.

Entretanto, já na sociedade de tradição oral africana, o que se percebe no povo é uma memória capaz de guardar todos os detalhes de uma história tendo a escutado uma única vez, podendo a replicar por toda sua vida de forma idêntica à que escutou.

Esta diferença tão grande de valor atribuído à palavra pode ser entendida a partir do conhecimento do valor que a tradição africana atribuía à palavra. Segundo a tradição africana, perpetuada através da figura do Komo aos jovens, a criação do universo e do homem, se deu a partir de Maa Ngala a força infinita, que criou o homem, chamado então de Maa.

Maa recebeu como herança de seu criador o dom da palavra, esta por sua vez, possui o poder de juntar e de destruir, de trazer o bem ou o mal, dependendo de como for utilizada por quem a profere.

A respeito do caráter sagrado atribuído à palavra dentro das sociedades africanas, o tradicionalista Amadou Hampâté Bâ vai dizer que:

Como provinham de Maa Ngala para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco de sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. Assim, sacralizada pela Palavra divina, por sua vez a corporeidade emitiu vibrações sagradas que estabeleceram a comunicação com Maa Ngala.

A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente (BÂ, 2010, p. 171-172).

Desta maneira, podemos constatar que há uma percepção divina da palavra tanto para quem fala quanto para quem escuta, em África, para além disto, a realidade é construída sempre a partir de suas convicções religiosas

Esta valorização presente em África, do que é dito e ouvido, muito se distancia do valor que tem a palavra, em outras regiões que valorizam muito mais a escrita. Nestes locais uma pessoa uma vez tendo assinado um documento, ali atesta o seu comprometimento com o que nele está registrado.

Um empresário, por exemplo, que não cumpre com o que foi estabelecido em um contrato comercial pode até estar cometendo um crime, e terá sua carreira manchada pela sua desonestidade.

Já dentro das sociedades africanas, as pessoas prezam por sua reputação se mantendo longe de mentiras ou inverdades, assim o que sai de sua boca sempre terá valor e reconhecimento por aqueles que o escutam.

Para além do auto zelo que se tem mantendo-se longe das mentiras, os africanos protegem ainda sua comunidade. Há um entendimento que a mentira significa uma mancha no caráter de quem mente, e aquele que diz coisas diferentes do que de fato está sentindo ou pensando está se distanciando de si próprio.

São conhecidos como tradicionalistas aqueles que se dedicam à tradição oral na África, os responsáveis pelos relatos mais fiéis das histórias mais antigas ou complexas. Eles lembram de todos os detalhes de um relato, do contrário não o repetiram.

Os tradicionalistas iniciados conhecidos como Doma, são os principais responsáveis pela transmissão fiel das palavras, de forma tamanha, que através destes, pode-se retornar a Maa, o primeiro homem, que recebeu de seu criador o poder da palavra.

A função do Doma de perpetuar a palavra de forma fidedigna é tão séria que a mentira ou inverdade não é tolerável de forma alguma, aquele que assim faz não pode mais ser considerado um Doma. Caso algo seja intencionalmente acrescentado ao relato feito, o Doma avisará que está proclamando sua própria opinião.

Antes de falar, o Doma, por deferência, dirige -se às almas dos antepassados para pedir-lhes que venham assisti-lo, a fim de evitar que a língua troque as palavras ou que ocorra um lapso de memória, que o levaria a alguma omissão (BÂ, 2010, p. 180).

Já os Dieli, muito conhecidos também pelo termo francês griot, possuem o direito de “enfeitar” as histórias que contam a fim de torná-las mais atrativas, desta maneira, não se espera de um Dieli correspondência total dos fatos durante uma história, mas sim que a mesma seja o mais atrativa e cativante possível.

Os Dieli são os convidados quando se busca diversão, vindo deles a mentira não carrega o mesmo peso e é compreendida como uma forma de tornar a história mais cômica.

Por lhes serem permitido voltar atrás com a palavra, desdizendo o que outrora afirmaram, o que é terminantemente proibido aos nobres, um Dieli pode assumir a culpa de um erro no lugar de um nobre, que estaria acabado caso sua palavra perdesse o valor.

A partir dessa óptica, pode -se compreender melhor a importância que a educação tradicional africana atribui ao autocontrole. Falar pouco é sinal de boa educação e de nobreza. Muito cedo, o jovem aprende a dominar a manifestação de suas emoções ou de seu sofrimento, aprende a conter as forças que nele existem, à semelhança do Maa primordial que continha dentro de si, submissas e ordenadas, todas as forças do Cosmo (BÂ, 2010, p. 178).

Dentro da perspectiva africana, o conhecimento de como e de quais palavras devem ser utilizadas, proferidas em um ritmo específico, é considerado magia. Diferente de outras civilizações que percebem a magia como algo maligno, em África a magia é neutra podendo ser utilizada tanto para o bem quanto para o mal, a depender da intenção daquele que a está praticando.

Para se tornar um tradicionalista Doma, além da fidelidade dos fatos que se profere, da boa memória para guardar todos os relatos com seus mínimos detalhes e passar pela iniciação, é imprescindível que o tradicionalista viaje para conhecer novas histórias, com novos mestres, de cidades diferentes.

Entendimento de Religião em África

Tendo em vista que diferentes locais irão apresentar interpretações distintas sobre uma mesma temática, este segmento se dedica a compreender a diferença do entendimento que se tem sobre “religião” na África Ocidental e no Brasil.

Buscando assim perceber como cada território compreende, assimila e vive a/ às sua(s) religião/ religiões. Não se pretende julgar determinadas religiões em detrimento de outras, nem ainda esgotar a análise religiosa destes territórios.

Vale ressaltar que este segmento tratará de territórios consideradamente vastos, logo, pode se ter uma análise branda e mais generalizada, sendo menos específica com cada cultura, tradição e culto aqui mencionados.

Outra questão que deve ser ressaltada é a pouca vivência/ interação e logo um não aprofundamento pessoal da autora com as religiões e cultos africanos. Mantendo assim um olhar do outro, que está fora desta realidade. Citando o tradicionalista Amadou Hampaté Bâ:

A educação tradicional, sobretudo quando diz respeito aos conhecimentos relativos a uma iniciação, liga -se à experiência e se integra à vida. Por esse motivo o pesquisador europeu ou africano que deseja aproximar -se dos fatos religiosos africanos está fadado a deter -se nos limites do assunto, a menos que aceite viver a iniciação correspondente e suas regras, o que pressupõe, no mínimo, um conhecimento da língua. Pois existem coisas que não “se explicam”, mas que se experimentam e se vivem (BÂ, 2010, p. 182).

Já ressaltadas as principais limitações da autora em construir esta análise religiosa, vamos a tal.

O Brasil se forma como nação a partir de misturas culturais, onde muitas delas acontecem de forma forçada. Além dos cultos dos povos originários, com a chegada dos europeus, que posteriormente trouxeram de forma forçada os africanos para as terras brasílicas, temos uma mistura religiosa.

Assim como em outros segmentos da vida, o âmbito religioso foi diretamente influenciado pelos séculos de escravização indígena e africana. Com o início da utilização da mão de obra indígena, estes foram obrigados pelos colonizadores europeus a se converterem através da catequização ao cristianismo.

Com a chegada dos africanos para uma substituição da mão de obra forçada, até então indígena, os colonizadores proibem que os africanos que aqui chegavam mantivessem seus costumes religiosos, sendo então obrigados a abandonar seus Orixás e cultuar as figuras cristãs.

Para que o culto aos Orixás fosse possível, os africanos aqui escravizados utilizaram do sincretismo religioso. Estando eles cultuando seus Orixás, os patrões acreditavam que estavam cultuando os Santos da igreja Católica.

Manifestações dos escravizados, conhecidas como batuques, eram por vezes permitidas pelos patrões que viam nela uma forma de manter as rivalidades dos diferentes povos que aqui estavam sendo obrigados a conviver em conjunto.

Apesar da rivalidade que estes povos possuíam enquanto estavam na África, quando chegavam nas terras brasileiras e sofriam juntos nas mãos dos senhores, uma união ia se formando, o que muito preocupava os colonizadores.

Voltando aos *batuques* aprovado pelo conde dos Arcos, a constituição dessas sociedades de divertimentos teve como resultado mais claro manter o culto às divindades africanas. Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados as suas antigas crenças. Essas associações lhes permitiam manifestá-las às claras. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África (VERGER, 2012, p. 23).

Sendo o cristianismo uma religião monoteísta que tem um Deus principal cultuado, tendo as outras figuras um papel “secundário”, a interpretação de que as religiões de origem africana eram politeístas e cultuavam vários deuses ao mesmo tempo, foi um uma motivação de discriminação destas religiões.

Além disso, as práticas religiosas africanas foram frequentemente associadas à magia de uma forma pejorativa, tendendo ao mal. Estando muito mais interpretada como um ritual do que uma religião.

Foi criada uma verdadeira demonização das religiões de matriz africana no Brasil. Esta visão infelizmente tem suas marcas até os dias de hoje, de modo que o Candomblé e a Umbanda ainda são muito discriminadas no país.

Comumente podemos ver brasileiros, de todas as mais distintas aparências, proferindo falas preconceituosas sobre as religiões de matriz africana. Utilizam de figuras cristãs como Satanás ou o Diabo para se referirem aos costumes vindos de África.

O cristianismo no Brasil, seja em sua vertente católica ou na evangélica, possui princípios fundamentais semelhantes. A Bíblia cristã tem seus dez mandamentos no livro de Êxodo, e no livro de Mateus uma síntese do que Deus espera do cristão:

“Respondeu-lhe Jesus: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma, e de todo o teu entendimento. “Este é o grande e primeiro mandamento. “E o segundo, semelhante a este, é: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Destes dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas” (Mt 22, 37-40).

No entanto, mesmo o Brasil sendo um país onde a fé dominante é o cristianismo, o ódio e o desprezo estão latentes na sociedade. Quando por exemplo, terreiros são vandalizados por aqueles que são contrários à fé proclamada nestes espaços.

Tendo em vista o contexto religioso africano Iorubá, esta se manifesta de forma que:

Sabendo que no imaginário yorubá e descendente os sistemas divinatórios constituem o processo pelo qual se entra em contacto com as divindades, o fator comunicacional é primordial nesta experiência religiosa. Sabemos que é através de tais métodos que no presente imaginário se conhece o passado, o presente e o futuro, é com estes processos de adivinhação que os sujeitos interagem com os deuses, mas também atuam no seu cotidiano, ou, por outro lado, é através de tais processos divinatórios que os sujeitos conhecem os fatores exógenos à sua condição presente e dessa forma comunicam com as divindades em função dos dados do cotidiano. Na tradição yorubá os sujeitos consultam o sistema divinatório para conhecer os dias propícios para todas as atividades, para conhecer os desígnios das divindades e

quem agiu sobre si com recurso ao extra-humano (DIAS, 2013, p. 460).

Aos africanos que são da religião Iorubá é comum que antes de tomarem qualquer decisão ou ação, consultem antes o sistema divinatório, não fazendo nada que não tenha sido previamente aprovado por suas entidades.

Dentro desta perspectiva é criado um senso social na comunidade, sendo diferente da esfera criada em territórios cristãos. Estas a partir desta interação religiosa, formam uma espécie de compromisso social. É através dos cultos oficiais que as populações fortalecem seus laços comunitários.

Uma forma de comunicação ou de agradecimento as divindades cultuadas pelos Iorubás são as oferendas. Uma vez conhecido o desejo de determinada entidade, dá-se a ela o que foi solicitado e em troca recebe-se o que quer. Esta é uma forma utilizada para se conseguir o que quer, ou como aprendemos com nossas aulas de África, se manter o equilíbrio da vida.

Enquanto na religião Iorubá podemos constatar que aquele que pede algo para uma entidade e não é atendido, vai em busca de outra para conseguir o que quer. No Brasil, dentro do Candomblé o que acontece é uma maior aceitação quando não se é atendido, até porque alguns iniciados expressam a ideia de que se não foi atendido o pedido era equivocado. Orixá não se equivoca nas suas ações.

No Iorubá é a divindade de Exú que fica responsável pelas trocas, ele quem leva e traz as oferendas daqueles que estão em busca das mais diferentes coisas. Exú é ainda o responsável pela comunicação, pelos caminhos e encruzilhadas e pela proteção.

Por esta função que Exú exerce, é costume que os mercadores Iorubás ofereçam parte de seus lucros a ele, esperando em troca que ele não deixe faltar as trocas comerciais. E que os viajantes lhe ofertem sacrifícios a fim de serem orientados durante a viagem, sobre qual melhor caminho para seguirem.

Estaria então a religião Iorubá dentro do conceito de religiões de estrutura onde o foco está nas coisas boas que se tem na vida, sendo elas o equilíbrio, o conforto, a prosperidade, o bem estar, a fertilidade e a saúde. São as coisas pelas quais os Iorubás prezam. É uma religião do presente, pragmática e que tem o sagrado dominando o seu cotidiano.

Já as religiões de salvação, que se distinguem das religiões de estrutura, são aquelas em que os praticantes mantêm o seu foco principal em serem salvos no pós-vida. Passam suas vidas se afastando do pecado para alcançar uma salvação de suas almas.

Ainda tendo em vista as crenças dos Iorubá, para eles, as divindades estão diretamente ligadas aos acontecimentos infelizes de suas vidas. É por intermédio dos métodos divinatórios que eles buscam compreender e alterar o curso da situação. Acreditando que todas as coisas podem de algum modo se alterar.

Já dentro do Candomblé brasileiro aqueles que recebem um chamado para se iniciar e não o fazem, podem receber um castigo dos Orixás. Isto pois dentro dessa crença, as divindades exercem poder sobre tudo, podendo ser generosas com quem os agrada e subtrair de quem não os obedece. Uma visão parecida com a que se tem do Deus dentro do cristianismo, como aquele que dá, mas também toma de seus "filhos".

De outra maneira, no Iorubá o culto aos Orixás se dá de forma natural, sendo quase uma obrigação para aqueles que são membros da sociedade local, não podendo se escolher praticá-lo ou não. Não sendo desassociados a compreensão de tradição e de dever, todos devem participar dos cultos/rituais.

O conhecimento da ancestralidade é de suma importância, ocupando uma posição social central. No âmbito familiar, os mais velhos são os mais respeitados, reconhecidos como os detentores dos conhecimentos a serem repassados.

No Candomblé brasileiro, a noção familiar, de uma grande importância para aqueles que são mais velhos, é reproduzida com caráter religioso. Quanto mais a pessoa já viveu mais conhecimento ela adquiriu ao longo da vida. Os conhecimentos adquiridos são transmitidos principalmente de forma oral.

Deste modo, podemos notar que apesar da influência direta que o Candomblé brasileiro possui do Iorubá africano, ao chegar no continente americano os costumes e tradições originais foram modificados e adaptados para se manifestarem aqui.

A respeito da compreensão de religião que se tem no Iorubá, João Ferreira Dias em “A religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião” em África e o caso Iorubá”, vai dizer:

Vemos, pois, que, na linguagem yorùbá, o que se compreende por “religião” tem pouca coincidência com as definições oriundas das línguas latinas. O imaginário yorùbá é marcado pelo “dever”, pelo “fazer”, pelo “matrimônio”, pela “tradição”, pelo “conhecimento”. Assim, *èsìn* é também *ìmo*, recorrendo à terminologia própria yorùbá. A propósito do último termo, vemos que no Dictionary of Yoruba Language da Church Missionary Society (CMS), de 1918, teologia traduz-se por *Ìmo*

Òlòdrún, o que literalmente significa “conhecimento daquele que é senhor do espaço inteligível” e que correntemente é traduzido por “teologia” (DIAS, 2013, p. 465-466).

Estando as principais diferenças marcadas pelas influências que a América pós colonização vai adquirir, muitas vezes, fazendo com que o Candomblé apresente traços semelhantes ao cristianismo.

Sincretismo religioso

O conhecido sincretismo religioso brasileiro surge de uma necessidade do povo negro que aqui foi feito escravo, de conseguir manter sua fé original sem que os seus senhores descobrissem, uma vez que a manifestação de suas crenças religiosas estava proibida.

Como uma forma de mascarar, para poder permanecer com o culto às suas divindades, os africanos, por exemplo, cultuavam a Virgem Maria e a Nossa Senhora dos Navegantes ao que parecia aos seus senhores, mas na verdade sua fé e culto eram direcionados a Iemanjá.

Desta maneira, cada Orixá foi assimilado a uma representação santa do catolicismo, possibilitando assim que os negros escravizados mantivessem sua fé e cultos as escondidas sem levar a castigos. A paz era mantida uma vez que aparentemente a vontade do senhor estava sendo respeitada sem dificuldades.

No entanto, com o passar do tempo e a mudança de geração o sincretismo religioso que se origina de forma obrigatória para que a fé africana pudesse permanecer no território brasileiro, acabou por se tornar natural, sendo comum que os fiéis entendessem os Santos e os Orixás como uma mesma divindade, apenas com nomes diferentes.

O culto aos Santos católicos pelos descendentes dos africanos se torna então comum e sincero, possuindo uma fé real e permanecendo até os dias de hoje. Não é raro que um terreiro apresente além do seus Orixás alguns Santos católicos. A capacidade dos povos que descendem dos africanos de acolher uma fé que não o pertenciam originariamente não gerou grande espanto e muito menos deslegitima a fé mantida nos Orixás.

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas. Ele representa, para seus adeptos, as tradições dos antepassados vindos de um país distante, fora de alcance e quase fabuloso. Trata-se de tradições, mantidas com tenacidade, e que lhes deram a força de continuar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo de que eram objeto suas religiões, além da obrigação de adotar a religião de seus senhores.

O *Candomblé* torna-os membros de uma coletividade familiar, espiritual, para a qual são atavicamente preparados. Essa forma de organização social proporcionava-lhes uma segurança e uma estabilidade que nem sempre reencontraram em nossa civilização.

Existem poucos países onde os descendentes dos negros libertos da escravidão tenham conservado, como na Bahia, o orgulho de sua origem africana e não tenham procurado dar uma impressão de ascensão social, renegando abertamente suas tradições e adotando aparentemente as de classe dominante (VERGER, 2012, p. 24).

O Candomblé se formula no Brasil sendo uma religião e forma de culto diferente da que se apresentava no continente africano, justamente pelo seu caráter de junção de fês distintas, uma vez que ele é formado pela fé de escravizados que vinham de diferentes localidades, com cultos a diferentes Orixás.

A estigmatização de Exú

Pierre Verger no capítulo “Definição dos Orisa e Vodum” da obra “Notas sobre o Culto dos Orixás e Voduns”, vai nos dizer que:

Lembremos que os cultos prestados aos *Orisa* dirigem-se, em princípio, às forças da natureza. Na verdade a definição de *Orisa* é mais complexa. É verdade que ele representa uma força da natureza, mas isso não se dá sob sua forma desmedida e descontrolada. Ele é apenas parte dessa natureza, sensata, disciplinada, fixa, controlável, que forma uma cadeia nas relações dos homens com o desconhecido. Outra cadeia constitui-se por meio de um ser humano, divinizado, que viveu outrora na Terra e que soube estabelecer esse controle, essa ligação com a força, assentá-la, domesticá-la, criar entre ela e ele um laço de interdependência, através do qual atraía sobre ele e os seus a ação benéfica e protetora dessa força e direcionava seu poder destruidor para seus inimigos; em contrapartida, esse ser humano fazia a essa parte da força fixada, sedentarizada, as oferendas e os sacrifícios necessários para manter seu poder, seu potencial, sua força sagrada, denominada *ase* (VERGER, 2012, p. 37).

Como já mencionado anteriormente, ao ser transportado para as terras brasileiras, o culto aos Orixás acaba sofrendo algumas alterações. Uma das mudanças principais foi a união do culto de diversas divindades em um só local, o que só vai ocorrer a partir do processo de escravização e transporte forçado dos africanos.

O desaparecimento de alguns orixás ou a diminuição de sua importância no culto brasileiro também são aspectos relevantes dessa resignificação cultural. Orixás como Iansã, Iemanjá e Oxum tiveram suas características reorganizadas e devido à distância geográfica perderam sua ligação com seus rios, tendo que assumir novas características (AZORLI, 2014, p. 59).

Os terreiros surgem como um local comum para que os diversos Orixás que chegavam ao território brasileiro pudessem ser cultuados. Em África, cada local cultuava um Orixá diferente, podendo estes terem nomes de elementos da natureza, como por exemplo receber o nome de um rio.

Assim era marcado que aquele Orixá era cultuado dentro daquela territorialidade. Mas ao serem trazidos para o Brasil, os africanos que aqui chegavam se viam obrigados a se reunir, mesmo possuindo divindades diferentes, em um mesmo local, para que pudessem manter a tradição viva.

Se tornando então um local de manifestação religiosa múltipla, o terreiro fica marcado pela reunião de africanos de diferentes nacionalidades e cultos. O Candomblé vai se formar como um culto religioso múltiplo, onde se encontram vários Orixás.

Enquanto em África o Orixá Exú é diretamente associado aos caminhos, um guardião das casas e das cidades, sendo um verdadeiro mensageiro que deve receber a devida oferenda pela prática que exerce.

Ao chegar no Brasil, ele sofre uma deturpação de sua imagem, sendo frequentemente relacionado ao Diabo cristão, aquele que vem para o mal, roubar e destruir. Sendo temido por sua suposta crueldade.

Se referindo as cerimônias festivas de matriz africana Pierre Verger vai dizer:

Os dois elementos - ritmo e melodia - associam-se durante as cerimônias públicas, quando o som dos atabaques é acompanhado de cantigas.

No início, despacha-se Esu Elegba. É o mensageiro dos outros deuses e, como ele tem um caráter difícil, é preciso contentá-lo em primeiro lugar para evitar problemas e dificuldades no decorrer da cerimônia (VERGER, 2012, p. 29).

Nesta passagem Verger vai evidenciar o estigma de uma divindade difícil que a figura de Exu vai carregar, mesmo dentro dos cultos com herança africana.

Tendo em vista a realidade atual brasileira, não podemos esquecer que a figura de Exú corresponde a uma divindade africana negra, assim como todos os Orixás são negros.

A sociedade brasileira se acostumou com o passar dos anos a discriminar tudo aquilo que vinha e vem do povo negro, sejam entidades religiosas, ritmos musicais, danças, formas de lazer, e tudo mais o que for.

Foi o racismo e a aversão de tudo aquilo que veio do povo negro que fez com que as religiões de matriz africana sofressem tamanha demonização, que no século XIX o samba fosse considerado crime, que o funk nos dias de hoje sofra tanto preconceito sendo frequentemente associado ao crime organizado e que até hoje a maconha seja criminalizada.

Todo este estigma construído em cima do que é originário do povo negro, acaba contribuindo para que mesmo que as vidas negras não sejam mais oficialmente propriedades dos brancos, eles possam destruir os locais de cultos, invadir os locais de lazer, e tirar a vida com a justificativa de que é para o bem da sociedade.

Considerações finais

Este presente artigo pretendeu compreender algumas das percepções fundamentais presentes na religião Iorubá africana, destacando seu caráter belo, admirável e que se preocupa com a sociedade geral.

O intuito da análise aqui elaborada, não focou em depreciar uma fé em detrimento de outra, mas apenas constatar características fundamentais para a manifestação dos cultos aos Orixás em território Iorubá e quando chega ao Brasil, traçando ainda algumas semelhanças, influências e diferenças com o Cristianismo brasileiro.

Sendo uma pesquisa inicial, a análise entre as religiões não acontece de forma aprofundada e presencial. Sendo um trabalho ainda inicial que se baseou em fontes escritas e não em relatos orais e presenciais.

O trabalho abordou a importância da tradição oral para a religião Iorubá e o povo africano, que possui como uma característica de seu povo a valorização do que é dito. Não sendo aceitável o uso da mentira pelos membros da comunidade.

A mentira dentro da realidade social africana traz vergonha a aquele que a profere e ainda a aqueles ao seu redor. Apenas aqueles com licença para contar histórias com exageros não são julgados ou discriminados por contar mentiras.

Quando pensamos em religião a compreensão que se tem dentro do Continente Africano vai ser diferente da que temos aqui nas Américas, mesmo nas religiões que tem matizes africanas.

Em África toda a vida das pessoas passa pelo caráter religioso, sendo um costume de que nenhuma decisão seja tomada e nada seja feito sem que antes as divindades ancestrais sejam consultadas.

As divindades africanas estão diretamente associadas aos elementos da natureza como as águas e em seus cultos é comum que oferendas sejam oferecidas.

Ao chegar no Brasil para serem escravizados os africanos tiveram que unir o culto a diferentes Orixás em um único local e em uma única fé e religião. Assim surge o Candomblé brasileiro.

O sincretismo religioso foi por muito tempo uma ferramenta importante para que este culto pudesse acontecer sem que os senhores e o governo da época punissem os escravizados. No entanto, o culto aos santos católicos acaba se tornando sincero e muitas vezes as figuras religiosas são percebidas como uma mesma entidade.

Os Orixás, em especial Exú, sofreram e sofrem muito preconceito pelas religiões cristãs, que ao longo dos séculos promoveram uma verdadeira demonização das divindades africanas.

Para além das divindades religiosas, tudo aquilo que provem do povo negro, no Brasil, acaba por sofrer um grande estigma. Sejam danças, ritmos musicais, a fé, tudo o que vem do negro é entendido como ruim, mal, inapropriado e que se deve manter distancia.

Discursos de demonização da cultura negra são utilizados há séculos para justificar o massacre diário sofrido pelo povo negro, que segue perdendo espaço, direito a fé, lazer, qualidade de vida e muitas vezes a própria vida, por não se adequar ao desejo dos dominadores.

Referências

AZORLI, Diego Fernando Rodrigues. *Mapa dos orixás: uma análise da desterritorialização e reterritorialização dos orixás da África Ocidental para o Brasil*. 2014. 68 f. Trabalho de conclusão de curso (bacharelado - Geografia) - Universidade Estadual Paulista Julio de Mesquita Filho, Câmpus Experimental de Ourinhos, 2014.

BÂ, Hampaté Amadou. *A tradição viva*. In: História Geral da África. Editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. Brasília: UNESCO, 2010.

BÍBLIA, Português. A Bíblia Sagrada: Antigo e Novo Testamento. Tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

DIAS, João Ferreira. *A religião se faz com a colheita da terra: problematização concetual de “religião” em África e o caso yorùbá*. *Etnográfica* [en linea]. 2013, 17(3), 457-476.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Notas sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África* / Pierre Verger; tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura - 2. ed., 1 reimpr - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

HISTÓRICO E ATUAÇÃO DA FRATERNIDADE TABAJARA

*Lucas Pereira da Silva
Matheus Freire Viola*

Introdução

Este presente artigo, tem como foco principal, discorrer sobre a Fraternidade Tabajara, seu processo histórico e suas contribuições para com o bairro Tabajara, localizado no município de Cariacica.

Em um primeiro momento, é importante destacar o conceito de uma fraternidade umbandista, sendo mais do que só um espaço onde possa ser praticado seus cultos e rituais religiosos, mas também, um local de interação social e compartilhamento de sentimentos entre os envolvidos. A fraternidade não se restringe necessariamente ao âmbito religioso, mas sim, as mais diversas áreas de atuação social, realizando diversos trabalhos e ações em prol da comunidade local, se tornando um espaço livre, acessível e acolhedor a todos aqueles que buscarem ajuda, tanto no sentido espiritual quanto no social. A caridade é aí praticada com toda a comunidade local sem distinção religiosa, sexual, ou qualquer que seja.

Portanto, para entender melhor o funcionamento da fraternidade, quanto o seu histórico, foi-se utilizado como base metodológica, uma entrevista com um dos representantes da fraternidade, Luiz Augusto Labuto, médium chefe, que atua a

vários anos no local. Além do próprio site da fraternidade, matérias de jornais, artigos de Maria Luiza de Barros Rodrigues (2016) e Neuza Angelim Rodrigues (2016).

Nosso objetivo geral é traçar um histórico da fraternidade, trazendo informações desde a sua fundação até os dias atuais. Traremos relatos sobre a sua fundação, a escola Maria de Lourdes Poyares Labuto, que tem grande importância na história da fraternidade e do bairro, por fim, apresentar algumas ações e departamentos de atendimentos, promovidos pela fraternidade ao longo dos anos, tanto quanto, suas contribuições ao bairro Tabajara.

Fundação da Fraternidade Tabajara

A partir da entrevista realizada com o Luiz Augusto Labuto, médium chefe da fraternidade Tabajara, foi possível realizar um levantamento sobre a fundação e um breve histórico do local.

A Fraternidade Tabajara foi fundada a partir da orientação do Espírito do Pai João da Bahia ao irmão Otávio Pereira Paes, que rotineiramente o cultuava na cidade do Rio de Janeiro, que deveria abrir uma casa de Umbanda, em Cariacica. A partir dessa orientação espiritual recebida, Otávio, comprou uma fazenda, no local que hoje corresponde ao bairro Vila Prudêncio, se tornando a primeira sede da fraternidade, inaugurada no dia 02 de fevereiro de 1940. O culto era realizado em um espaço da propriedade de Otávio, em uma simples cabana de sapê, com tocos de madeira, onde as pessoas podiam se sentar.

O Grandioso Espírito Pae João de Aruanda deu início às primeiras reuniões-etapas da Fraternidade Tabajara e convocou o Espírito Tabajara para dirigir a Grande Obra, de alta importância espiritual, que se iniciava na Terra. As primeiras reuniões eram realizadas na propriedade do Irmão Fundador na Terra, Octávio Ferreira Paes, na Vila Tabajara, numa humilde cabana de sapé, com assentos em tocos de madeira (<http://www.fraternidadetabajara.org.br/historia>).

Figura 1: Representação do local onde eram feitas as primeiras reuniões



Fonte: Acervo de pesquisa de RODRIGUES (2016)

Depois disso foi construída uma casa com salão de alvenaria, onde já se iniciaram os trabalhos de atendimento ao público. Até que em 1945, os filhos de Otávio venderam a fazenda, onde eram realizados os trabalhos, e a fraternidade ficou um breve período sem funcionamento.

Na década de 50, no ano de 1952, a médium Maria de Lourdes Poyares Labuto (1914 – 1975), que já trabalhava no terreno e se tornaria a médium chefe durante 30 anos, recebeu orientação espiritual para a construção de um templo em um terreno próprio, sendo esse o local onde a Fraternidade se encontra até os dias atuais, construída em formato de cruz.

O ambiente fez com que a Irmã Lourdes ficasse maravilhada. Oravam na mesa o Irmão Paes e sua esposa. A médium Maria de Lourdes foi, então, descrevendo através a clarividência, o ambiente espiritual e, logo após, manifestada com o espírito Tia Maria, foi levada à mesa dos trabalhos. Através da psicografia documentada foi dada ordem para que fosse reaberta a Casa Tabajara para os trabalhos espirituais. (RODRIGUES, 2016 p.2)

Assim, em 25 de dezembro de 1952 ocorreu a inauguração de parte do novo Templo Tabajara (atual Santuário de Umbanda Tabajara). As obras foram coordenadas pelo construtor Irmão Becacicci “sob determinios dos Mentores Espirituais por intermédio da médium Maria de Lourdes. Nesta data foi criado o Departamento Juventude Tabajara e o Jornal O Tabajara, hoje parte do Departamento Comunicação Social Tabajara. No dia 24 de junho de 1953 foi inaugurada a Pia Batismal, no Congá de Pae João e o Vitral Sagrado no Setor de Fluidificação de águas” (<https://www.fraternidadetabajara.org.br/história>).

Uma Vila foi se estabelecendo em volta do templo e logo a região passou a ser chamada de Tabajara, correlacionando o nome do bairro com o próprio santuário, firmando uma forte ligação com o desenvolvimento do bairro e os moradores mais antigos.

O Templo tem o formato de uma grande cruz, com cantos arredondados, com três cúpulas, todo edificado em tijolos, inclusive as cúpulas, que são de tijolos em pé. Imponente na sua cúpula central uma estátua do índio Tabajara, que com seus braços abertos rende homenagens ao Monte Mochuara, símbolo geográfico e histórico do Município de Cariacica. Em uma época onde a maior parte do município era rural, uma pequena vila começou a surgir em volta do santuário. Logo, a região passou a ser chamada de Tabajara, o que destaca a identificação dos moradores mais antigos com a fraternidade (<https://www.ipatrimonio.org/cariacica-templo-espirita-tabajara>).

A partir dessas análises e afirmações dadas pelo médium chefe da fraternidade é possível estabelecer que a fraternidade contribuiu diretamente para o surgimento do bairro, e na pré-disposição geográfica daquela região, graças aos trabalhos realizados pela fraternidade para a sociedade, fazendo com que as pessoas se acomodassem e tivessem suas moradias construídas em volta daquele local.

Em 2014, a prefeitura municipal de Cariacica, através da sua lei orgânica, no artigo número 227, passa a reconhecer a fraternidade Tabajara como um patrimônio histórico do município, ocasionando o seu tombamento, sendo considerada como uma das 7 maravilhas do município de Cariacica. É de grande importância o reconhecimento de uma instituição espírita por parte do estado, visto que, ainda presenciamos diversos casos

de racismo religioso envolvendo as religiões de matrizes africanas, a partir do momento que uma fraternidade de umbanda, tem esse tipo de reconhecimento por parte do município, se tornando um patrimônio histórico e ponto turístico de Cariacica, de grande importância no desenvolvimento da cidade, podemos assimilar um olhar mais “acolhedor” para essa religião.

A Fraternidade Tabajara é um templo imponente, localizado em um dos locais mais movimentados de Cariacica, isso desperta a curiosidade e o interesse daqueles que passam, podendo ou não, ser positivo, mas que contribui com um olhar de “assimilação” para com as religiões de matrizes africanas.

A Escola Maria de Lourdes Poyares Labuto

A fraternidade Tabajara trouxe diversas contribuições ao município de Cariacica, uma delas seria a escola de ensino fundamental e médio, “Maria de Lourdes Poyares Labuto”, que leva o nome da médium que foi chefe da fraternidade durante 30 anos.

Em 1963, Maria de Lourdes fundou com recursos próprios a primeira escola da região, inicialmente funcionava dentro da própria fraternidade, tendo aulas ministradas pela própria Maria de Lourdes, que tinha formação como professora. A escola era singular, de modo que funcionava a primeira, segunda, terceira e quarta série, todas dentro da mesma sala.

Ao longo dos anos, a demanda de alunos foram ficando cada vez maiores, devido aos loteamentos realizados no bairro e o crescimento populacional, a escola passaria a ocupar diversos setores da fraternidade, sendo necessário a construção de um

prédio anexo, com 10 salas de aula e 2 banheiros, para que pudesse funcionar minimamente a escola. Em certo momento, a quantidade de alunos chegou a se tornar um problema para os administradores do local, visto que haviam diversos departamentos de setores espirituais e sociais que também tinham suas demandas. Nesse sentido, foi necessário que o médium chefe da fraternidade recorresse ao estado para solucionar esse problema, a fraternidade que funcionava como escola, não teria mais condições para tal, mesmo tendo um anexo construído com recursos próprios, a demanda fez com que fosse solicitado a desocupação do prédio que funcionava como sala de aula, inclusive, os administradores da fraternidade sofreram com processos judiciais por conta da desapropriação do local que funcionava como escola. Ou seja, mesmo trabalhando para um bem social, a fraternidade teve problema com o estado, quando precisou requerer aquele espaço que a pertencia por direito.

Até que em 2004 o estado consegue a construção de um espaço apropriado para que funcionasse uma escola de ensino médio e fundamental, localizado em frente a fraternidade e recebendo como nome “Maria de Lourdes Poyares Labuto”, em homenagem a fundadora da escola e primeira professora.

Os Mentores da Fraternidade Tabajara

A fraternidade Tabajara conta com 5 principais mentores, incluindo o do Caboclo Tabajara, cujo da o nome a fraternidade, além de, Pae João de Aruanda, Tia Maria, Cabocla Rosa de Jurema e Caboclo Rosas, de acordo com a página da própria Fraternidade, o Patrono desta obra espiritual é o Espírito João

Baptista, sendo o maior dentre os nascidos do ventre de uma mulher.

O Caboclo Tabajara começou a sua missão no Brasil com sua vinda para a Amazônia, até encontrar a índia, Rosa, passando a conviverem juntos até que formaram a tribo Tabajara, juntamente com outros irmãos encarnados e expandindo a tribo pelo Norte de Nordeste do Brasil, expandindo os ideais de seus progressos materiais e espirituais. Ao longo de suas encarnações, através de seus laços com os espíritos amigos, levaram adiante o propósito de evolução espiritual. O espírito do caboclo Tabajara não necessita mais da reencarnação, trabalhando no Astral e através de vários médiuns espalhados pelo Brasil e outros países, trabalhando em prol da Humanidade, atuando em vários setores caritativos, dedicados a todos Seres Humanos

A Planície Tabajara é, sob a égide dos mais evoluídos espíritos Mentores da Terra, ambiente de trabalhos diversos no socorro espiritual, no desenvolvimento da Natureza, das artes, das ciências, de pesquisas, possui reformatórios, abrigos, hospitais, laboratórios, escolas, ministra palestras, enfim, todas as atividades necessárias para a evolução espiritual da Terra inteira e de tudo a ela relacionado (RODRIGUES, 2016 p.5).

O Pae João de Aruanda é o Espírito idealizador da Fraternidade Tabajara, sendo mentor chefe da Umbanda Tabajara. Ele tem conhecimento de diversas religiões orientais e ocidentais, contribuindo com os conhecimentos de rituais dessas religiões para o auxílio das pessoas, com um grande conhecimento das ciências e a prática da Fé, esperança e a caridade, sendo um grande esclarecedor dos textos bíblicos, do ponto de vista espiritual. Juntamente com o espírito amigo Tabajara, ao chefiar os trabalhos da Fraternidade, estabeleceu que o lema seria Fé, Esperança e Caridade. (RODRIGUES, 2016)

Tia Maria é um Espírito muito iluminado, com muitas experiências de reencarnação e evolução espiritual, utilizando esse conhecimento para auxiliar aqueles que buscam essa evolução espiritual. Ela comanda vários espíritos puros, que fazem tarefas em prol dos seres humanos e a natureza com propósitos de evolução. Durante suas reencarnações, ela esteve ligada aos espíritos de Tabajara e Pae João de Aruanda. (RODRIGUES, 2016)

Cabocla Rosa de Jurema, conheceu Tabajara nos primórdios da tribo, passando a ser sua companheira, auxiliando nas mais diversas situações. Comanda a Cidade Juremá, na Planície Tabajara, com muita firmeza e bondade, sendo um setor de socorro espiritual permanente, de preparo de irmãos para novas missões, com orientação espiritual, palestras e várias outras atividades, visando um progresso espiritual constante. (RODRIGUES, 2016)

O Caboclo Rosas, conhecido também como Ogum de Nagô, um espírito que foi conhecer Tabajara no Ceará, o acompanhando até o atual templo da fraternidade Tabajara, onde o mesmo desencarnou. Espírito estudioso e pesquisador, foi poeta, médico e cientista, no Brasil.

Apresenta-se sempre com muita vibração de uma alegria contagiante e bondade infinda, demonstrando muito amor por todos e muito amado por todos encarnados ou desencarnados que tenham oportunidade de contato com ele. Procura sempre tirar os espinhos dos caminhos de todos, através de seus trabalhos espirituais e a despertar a beleza e alegria do existir em todos (RODRIGUES, 2016).

O Caboclo Rosas é responsável por diversos departamentos da fraternidade Tabajara, especialmente os dedicados aos jovens e crianças, orientando em sua formação como pessoa.

Departamentos da Fraternidade Tabajara e suas contribuições para a sociedade

Atualmente a Fraternidade Tabajara conta com diversos departamentos que trabalham em apoio a população, são departamentos, tanto de amparo social/econômico, educacional, espiritual e até mesmo setores que atuam como áreas de saúde para as pessoas.

Os departamentos presentes são: o de Comunicação social, Tattwa Tabajara, Umbanda Tabajara, Juventude Tabajara, Serviço social Tabajara, Departamento Jurídico Tabajara, Ambulatório Tabajara e Artesão Tabajara.

O departamento de Comunicação seria responsável na difusão e publicidade da Fraternidade, inclusive através da criação do Jornal “O TABAJARA”, criado em 1952. (RODRIGUES, 2016).

O Tattwa Tabajara consiste no esoterismo, ou seja, em um conjunto de tradições e interpretações religiosas da Umbanda, assimilando as funções mentais de cada envolvido. (RODRIGUES, 2016).

A Umbanda Tabajara, criado em 08 de maio de 1954, está mais ligado ao departamento dos trabalhos ritualísticos propriamente dito, dando assistência religiosas aos departamentos e a aqueles que frequentam as sessões. No site da

Fraternidade é possível consultar normas, direitos e deveres daqueles que aqueles que forem atuar como médium, devem cumprir. (RODRIGUES, 2016).

A juventude Tabajara é um projeto que visa acolhimento de crianças e adolescentes, projeto esse que tem o intuito de aprimorar conceitos como a moral, direitos e deveres, concepções sociais, cultural, além dos conhecimentos espirituais. A função principal é educar os jovens, projetos que visem além da escola, a prática de esportes e atividades manuais, como: bordado, pintura, teatro, musicalização. É importante também considerar, a importância da fraternidade na composição da primeira escola do bairro Tabajara, que graças a esse trabalho educativo iniciado desde 1952, hoje temos a escola Maria de Lourdes Poyares Labuto, que se localiza ao lado da Fraternidade.

O Serviço social do Tabajara, criado em 25 de agosto de 1963, podemos dizer que é um dos carros chefes da fraternidade. Um departamento que visa ajudar todas as famílias em vulnerabilidades socioeconômicas, que fazem parte ou não da fraternidade. Existe um cadastro social realizado junto a fraternidade, onde é possível ter um controle maior das famílias que precisam ser ajudadas, principalmente através de cestas básicas, de acordo com o site da fraternidades Tabajara, existem 80 famílias cadastradas no cadastro social da fraternidade, que são ajudadas rotineiramente, não só com recursos materiais, mas também ajudas espirituais e encaminhamento a órgãos competentes de amparo, do estado, “atende a comunidade em termos de distribuição da cesta básica, que está sendo feito hoje, todo sábado temos o bazar em que vendemos roupa a comunidade a preço de 1, 2, 3, 4, 5 reais” (Entrevista, 2022). Conforme relatado pelo médium chefe Luiz Augusto Labuto, são diversas formas de ajudas para benefícios da comunidade.

O serviço social também conta com diversos projetos que auxiliam as pessoas nos mais diversos âmbitos, ajuda tanto a crianças mais carentes, quanto a idosos que precisam de amparo, além de projetos de melhorias de vida relacionado a saúde dos envolvidos e assistências jurídicas. Há também projetos de incentivo a venda de materiais artesanais, produzidos através de oficinas, promovidas pela própria fraternidade

O departamento de ambulatório também é um setor fundamental na Fraternidade, com objetivo de assistência à saúde, física, mental e espiritual, aos necessitados

[...] se for caso de saúde a gente tenha acompanhamento na área de cura, aqui tem um anexo que tem 7 Macas e lá em cima temos 14 macas, as pessoas são atendidas aqui, elas recebem todo um acompanhamento, aqui por exemplo tem uma ficha de uma pessoa ela tem a Pressão Arterial, glicose aferida, ela tem um acompanhamento de todos os medicamentos que o médico passou, exames que a pessoa já fez e os conselhos espirituais dentro da medicina natural e o espiritual, visando a cura (Entrevista, 2022).

Figura 2: Ambulatório da Fraternidade Tabajara



Fonte: Acervo da Fraternidade

Considerações finais

Por fim, podemos concluir que a Fraternidade Tabajara tem uma grande importância no município de Cariacica, mais especificamente no bairro Tabajara, bairro esse que recebeu o nome graças a fraternidade, crescendo em torno do templo, interagindo com ele e seus frequentadores, em consequência dos serviços, contribuições e ações que a fraternidade leva à população do local e até de pessoas de fora do estado. A Fraternidade, que foi fundada em 1940, contribui diretamente na formação de crianças e adolescentes, além de amparar economicamente e espiritualmente, aqueles que estão desamparados.

O templo que é uma das 7 maravilhas de Cariacica, tem grande importância e valor cultural para o município, resistindo ao racismo religioso presente em nossa sociedade.

Entrevista realizada com o Mèdium chefe da Fraternidade, Luiz Augusto Labuto

Figura 3: Luiz Augusto Labuto



Fonte: Jornal A Gazeta, 2020.

Como a fraternidade Tabajara surgiu?

O dono do terreiro, Otávio Pereira Paes, esteve nessa casa lá no Rio de Janeiro algumas vezes, aí uma vez em 1939 mais ou menos, o guía dela falou para ele que tinha que abrir uma casa aqui em Cariacica. Ele era profissional, muito trabalhador, aí ele

comprou uma fazenda que hoje em dia é o bairro Vila Prudêncio, com essa fazenda, ela ia aonde tem aquele galpão, aqui do bairro Vila Prudêncio que vai até Flexal, não existia essa rodovia José Sette, a rodovia BR 101, está vendo a Casa Branca lá embaixo? com uma varanda assim pra virada pra cá, então, ali era a casa sede da fazenda, naquela casa é uma casa antiga e mais ou menos naquele morro aonde tem aquela torre ali foi o primeiro, em 2/02/1940, começou com uma cabanazinha de sapê com tocos coisas e tal, pro pessoal sentar, aí começou os trabalhos assim, depois foi feito logo uma casa com salão de alvenaria, aí isso foi em 1940 e estava funcionando a casa lá, atendimento ao público, depois a em 1945 a minha mãe começou a trabalhar lá e depois em 1950 mais ou menos, os filhos dele começaram a falar pra ele vender a fazenda né, aí foi esse negócio de vende a fazenda, não vende, coisa e e tal, aí trouxe para cá, aí foi lançada a Pedra fundamental aqui do sustento e arguido o sustento tá, então primeira pergunta aí, como foi e quando, 02/02/1940 e surgiu desse jeito.

Como eram os primeiros trabalhos pela fraternidade e como é no dia de hoje?

Nessa coisa antiga também era realizado os trabalhos de umbanda, tinha abertura, era feita

naqueles balcões que tem lá em cima, eles existem desde 1940, esses bancos também existem desde 1940, então o povo sentava nesses bancos que os médiuns ficavam lá, depois tinha um terreiro e atendimento, é claro que hoje em dia a gente ampliou muito mais né é a casa da mãe é muito maior, a população cresceu muito mais, então a quantidade de atendimentos é muito maior, nos tempos antigos o atendimento era somente no domingo, depois passou por ser só domingo e quarta-feira, e hoje em dia tem segunda, quarta, sexta, sábado, domingo. Só não tem de atendimento de umbanda, na terça-feira tem um médico homeopata, a casa hoje em dia tem vários setores de trabalhos, ali fora hoje está distribuindo cesta básica para as pessoas que estão cadastradas no serviço social tabajara.

Quais são as principais mudanças que ocorreram na fraternidade ao longo dos anos?

Houve a mudança em termos de espaço, a contar em pouco tempo a história de 82 anos é difícil, então o espaço mudou, hoje em dia nós temos vários setores de trabalho, a pessoa chega na casa ela vem aqui na mesa de atendimento viu, aqui ela pede para conversar com um dos guias, que atendem no terreno e dão orientação para a pessoa, cada pessoa

que passa pela casa passe pela aquela sala azul para evangelização, passa naquela sala rosa para fazer as suas preces, cada um faz sua prece individual, naquela sala também são realizados batismos e tudo, é a pessoa também pode de acordo com a situação dela pode ser encaminhada para a sala de descarrego, que seria a Sala Verde logo ali, se for caso de saúde a gente tenha acompanhamento na área de cura, aqui tem um anexo que tem 7 Macas e lá em cima temos 14 macas, as pessoas são atendidas aqui, elas recebem todo um acompanhamento, aqui por exemplo tem uma ficha de uma pessoa ela tem a Pressão Arterial, glicose aferida, ela tem um acompanhamento de todos os medicamentos que o médico passou, exames que a pessoa já fez e os conselhos espirituais dentro da medicina natural e o espiritual, visando a cura, até médicos da medicina já foram tratados aqui. A Emescan no seus 50 cinquentenário, eu estive lá para dar uma palestra também e foi relatado aqui, na frente de todos os professores da emescan e eles falaram que já conhecia a história de um médico que perante a medicina só ia levantar da cama, talvez andar ou talvez não andar mais, dependendo, após um acidente de carro e com 1 ano e 2 meses de tratamento aqui ele levantou, o que tem a saúde bem até hoje, Isso é um dos muitos casos, envolvendo inclusive a própria medicina material.

A escola Maria de Lurdes Poyares tem alguma ligação com a fraternidade?

Naqueles bancos lá que você viu, funcionou uma escola, começou a funcionar nos bancos, depois funcionou aqui em cima e a primeira professora foi Maria de Lurdes Poyares Labuto, naquele tempo era a escola singular e ela tinha o primeiro, segundo, terceiro e quarta série todos na mesma sala, ela era minha mãe né, ela era professora formada, ela começou a dar aulas nessa escola e foi através dela que iniciou essa escola aí depois que ela faleceu começou a crescer a escola porque fez o loteamento Vila Prudêncio e o loteamento Parque Tabajara a população cresceu muito, nisso a mamãe já tinha desencarnado, isso foi em 1975, eu estava com a escola ocupando vários setores aqui dentro, espirituais, para poder funcionar a escola, então aí eu comecei a construir esse prédio, então foi construído esse prédio com um banheiro e 2 salas de aula, aí no ano seguinte construir mais 4 salas de aula, depois no ano seguinte mais 4 salas de aula, foram 10 salas de aula, chegou um tempo inclusive tem que ser feito uma cabaninha ali atrás para ficar 11 salas, só que isso tudo obra e construção da fraternidade e como a fraternidade cresceu em termos de vários é departamentos, de várias pessoas frequentando, eu acabei precisando de setores aqui fora para funcionar, então aí eu pedi ao estado os

prédios de volta, que foi construído com o dinheiro da fraternidade e o terreno da fraternidade, pedi os prédios de volta e isso gerou processo na justiça, até que eles construíram a escola do lado de lá e colocaram o nome Maria de Lourdes Poyares Labuto, merecidamente da primeira professora da escola.

As principais contribuições da fraternidade com o bairro de tabajara?

A principal contribuição que a gente faz é atendimentos espiritual gratuito, tem vários tipos de trabalho, nós temos departamento juventude tabajara e atende as crianças em termos de evangelização, trabalhos manuais, artes, esporte, atende a comunidade em termos de distribuição da cesta básica, que está sendo feito hoje, todo sábado temos o bazar em que vendemos roupa a comunidade a preço de 1, 2, 3, 4, 5 reais, essa aqui e a sala que eu te falei da juventude Tabajara que é feito a evangelização todos os domingo do mês, uma sala preparada para isso, várias coisas pra crianças e jovens, além do departamento de artesanatos, para as irmãs realizar corte, costura, bordados e crochê, tudo aberto ao público para aprendizagem e benefícios da comunidade.

Referências

A GAZETA, Conheça as 7 maravilhas de Cariacica, município que completa 129 anos, A Gazeta, 2019, Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/es/gv/conheca-as-7-maravilhas-de-cariacica-municipio-que-completa-129-anos-1219>. Acesso em: 10/08/2022.

CARIACICA, Lei Orgânica de Cariacica, art. 227, 2014, Cariacica, ES.

COLUNA DA FÉ, Fraternidade Tabajara: santuário de Umbanda celebra seus 80 anos, A Gazeta, 2020, Disponível em: <https://www.agazeta.com.br/colunas/coluna-da-fe/fraternidade-tabajara-santuario-de-umbanda-celebra-seus-80-anos-0120>. Acesso em: 10/08/2022

FRATERNIDADE TABAJARA, Fraternidade Tabajara, 2022. Disponível em: <https://www.fraternidadetabajara.org.br/>. Acesso em: 10/08/2022.

Ipatrimonio. Cariacica, Templo Espírita Tabajara. <https://www.ipatrimonio.org/cariacica-templo-espirita-tabajara/#!/map=38329&loc=-20.30148604342729,-40.393742816160135,17>. Acesso em : 13/07/2022.

PREFEITURA DE CARIACICA, É Descobrir e se Apaixonar: Fraternidade Tabajara, em Tabajara, Cariacica, 2014. Disponível em: <https://www.cariacica.es.gov.br/noticias/9519/e-descobrir-e-se-apaixonar-fraternidade-tabajara-em-tabajara>. Acesso em: 10/08/2022.

RODRIGUES, Maria Luiza de B. O Contexto Urbano e o Terreiro de Umbanda: Estudo sócio espacial na Fraternidade Tabajara, Espírito Santo, UFES, 2016.

RODRIGUES, Neuza Angelim. O TABAJARA, órgão oficial da Fraternidade Tabajara, Espírito Santo, 2016.

SIMBOLOGIA DE PODER: A ARQUITETURA DOS TEMPLOS RELIGIOSOS E SUAS NARRATIVAS

Rodolfo Max Vieira de Castro Filho

Introdução

Os espaços vividos são formadores de uma identidade que permeia a vida de todos aqueles que o utilizam. Ao pensarmos na cidade, em sua formação e organização, precisamos exercer a leitura de diferentes óticas, alternadas pelos diferentes agentes que produzem a cultura e suas manifestações distintas. De acordo com Ana Fani, sobre o espaço público, ela diz:

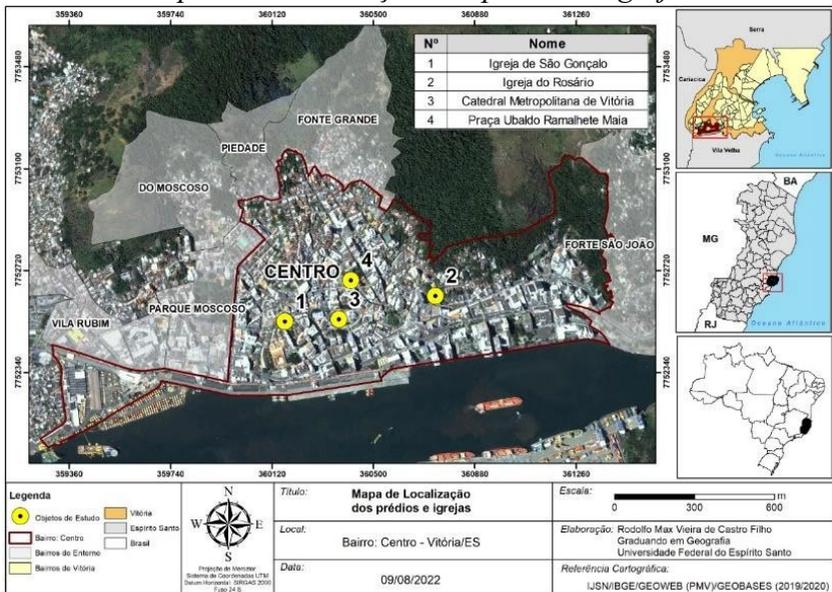
Aqui, produz-se uma visibilidade que cria identidades – A identidade que humaniza as relações por laços de convivência e pela sensação de “pertencer” ao grupo e ao lugar. Isso porque o uso guarda a dimensão da vida.” (CARLOS, 2012, p. 174)

Assim, o pertencimento que é expresso nas relações entre as pessoas, como também entre o meio é potencializador para que narrativas sejam construídas e respeitadas por meio da pluralidade que conseguem coexistir no mesmo tempo e espaço.

Para compreender e observar essas expressões foram realizadas pesquisas de campo nas igrejas em questão, fazendo um levantamento de relatos pessoais e consultas ao site do IPHAN sobre sua história e seu tombamento, assim como a observação da visita técnica ao terreiro que tivemos durante a

disciplina de Cultura e Religiosidade Popular no Espírito Santo, ministrada pela professora Leonor Franco de Araujo.

Mapa 1 – Localização dos prédios e igrejas



Fonte: Elaborado pelo autor, 2022.

Para Paul Claval (2017) orientar-se e reconhecer-se no espaço é comum a todas as pessoas, mas vivido de maneiras diferentes. Reconhecer-se seria memorizar as paisagens através, principalmente, do visual e algumas vezes pelo som ou cheiros, e saber se ali já esteve ou em algum lugar parecido. Já o orientar-se seria a maneira de se situar nos lugares, usando referenciais fundamentados por demais culturas. (CLAVAL,

2007. p.189).

Assim, diferentes simbologias ajudam a ser humano a se reconhecer no globo. Uma pessoa no deserto, onde as dunas vêm e vão durante os períodos do dia, não podem se guiar através de marcos físicos como os prédios ou praças de uma cidade, assim como ser guiado pela vegetação como no campo não se aplica aos habitantes das regiões polares do globo.

O local de cultura define a organização espacial e a simbologia do pertencimento no meio, pelo reconhecimento. Em uma mesma região, temos diferentes estilos de vida, de se apropriar do espaço e manifestar sua cultura e seus saberes, tomemos o exemplo dado pelo antropólogo brasileiro Roque de Barros Laraia em seu livro “Cultura, um conceito antropológico”.

Ele nos mostra primeiramente o exemplo dos lapões e dos esquimós, que habitam na mesma calota polar norte, mas respondem culturalmente de maneira diferente ao meio. Enquanto os esquimós constroem suas habitações e utilizam-se da pele dos animais para revestir por dentro, quando necessário abandonam-na para trás levando apenas seus pertences. Os lapões, por sua vez, demandam mais esforço em retirar todo o gelo de suas tendas feitas de pele de renas e transportar seu acampamento juntamente com eles, mas fazem isso graças a criação e domesticação das renas, enquanto os esquimós aproveitam apenas o despojo da caça as renas. (LARAIA, 2001. p.21-22).

Já no Brasil, ele nos dá o exemplo de duas tribos que habitam o mesmo limite do Parque Nacional do Xingu, os xinguanos se apropriam mais da pesca e da caça de aves enquanto os Kayabi (ao norte do parque) são excelentes

caçadores e preferem a caça de animais de grande porte (LARAIA,2001. P.22), isso vem refutar a ideia do determinismo biológico e geográfico, que buscava explicar as limitações humanas apenas pelo ambiente que ele estava inserido ou pelo seu biológico.

Com a estruturação colonial do Brasil após a chegada dos Portugueses, e a presença da cristandade romana através das ordens religiosas, com destaque para os jesuítas, uma nova simbologia surge para garantir o perdão dos pecados e exercer influência sobre a sociedade.

As igrejas católicas trazem diferentes narrativas, são elas que detém a sonorização que dita o ritmo para as pessoas, através dosino da igreja os moradores sabem a hora de acordar e de dormir, dos casamentos, dos enterros, de incêndio, do fogo, entre tantos mais, além de sua localização privilegiada próximo ao mar, ponto estratégico para controle dos corpos que chegavam pela costa do território, além de ser um ponto mais elevado dos demais, para acobertar maior aérea de vigilância da própria colônia,além da praça da igreja sempre presente em sua frente para cumprir também o papel descrito anteriormente.

A cidade

Durante a formação da cidade, diferentes momentos e padrões históricos são criados e passam a coexistir em um mesmo espaço (Figura 1). Observe a imagem abaixo:

Figura 1 – Praça Ubaldo Ramalhete Maia



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A fotografia retirada durante uma aula de campo no Centro de Vitória, na praça Ubaldo Ramalhete Maia, nos traz uma relação de temporalidade e narrativas diferentes apenas por sua arquitetura visível na fachada dos prédios em questão, enquanto a esquerda podemos ver os prédios de janelas largas, com varandas, bem convidativo ao espaço, sua expressão parece ser aberta a rua, ao público, a vivência do Centro da cidade. Pois a função social até então é a de moradia, de boemia, de manifestações culturais que são realizadas nos espaços públicos, nas ruas, em cinemas, teatros. Quando nossos olhos encontram o prédio a direita, temos uma diferença temporal, e como fruto de sua época, mudança no padrão arquitetônico (**Figura 2**). Observe:

Figura 2 - Praça Ubaldo Ramalhete Maia



Fonte: Acervo do autor, 2022.

O prédio em questão foi construído durante a ditadura militar no Brasil, com isso, sua ideia não é mais de participação da rua e sim de reclusão da mesma. As janelas não querem mais serem abertas para o que vem de fora, é preciso se fechar dentro de si. A varanda, não quer mais desenvolver diálogo, não quer estabelecer convívios, não quer dar acesso as vidas, agora, ela precisa individualizar o ser, reprimi-lo aos seus quartos, sua sala, seu banheiro, sua cozinha. Logo, as narrativas de poder presente nos discursos da época, conseguem transformar as moradias e a estética de uma cidade.

A Igreja

A igreja é transpassada em diferentes momentos pelos processos culturais, quando olhamos para o exterior de cada uma delas, podemos notar traços de semelhanças e diferenças seja pela temporalidade que estão inseridas, mas também pelas narrativas existentes que a moldaram no espaço.

Para melhor compreensão, façamos um recorte na cidade de Vitória, mais especificamente no Centro Histórico de Vitória, onde temos presente três igrejas históricas que permanecem até os dias atuais, que expressaram um recorte racial em período colonial e pós colonial no estado. Para isso, foi realizado uma ida a campo no dia 02/07/2022 para pesquisar e colher relatos em cada igreja.

A igreja de Nossa Senhora do Rosário (Figura 3), inicia sua construção em 1765 pela Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos sendo mais afastada das demais possivelmente pela função racial que ela espacializa, visto que, a igreja foi levantada por homens negros que foram libertos, e com pedra e cal fizeram sua fundação. Devotos de São Benedito, o santo preto, se constrói uma primeira narrativa, onde a igreja expressa uma simbologia racial, onde a semiótica passa a ser pela identificação que aqueles homens negros tem com o santo, podendo expressar sua devoção como também conseguindo agregar uma função social com a Casa Leilão, construída ao seu lado, para arrecadar recursos para compra da alforria de escravos.

Figura 3 - Igreja Nossa Senhora do Rosário.



Fonte: Acervo pessoal Isaac Santos, 2022.

A importância da identificação é tamanha, que em 1833 ocorreu o episódio onde a imagem de São Benedito, que era dividida anualmente entre a Irmandade de São Benedito do Convento Franciscano de São Francisco e a Igreja do Rosário, provocou a cisão entre as duas irmandades. A imagem estava em posse do Convento e devido aos maus tempos de chuva, o primaz do convento disse que lá ela permaneceria, não tendo a procissão. A Irmandade da Igreja do Rosário dos Pretos não podia imaginar que pudessem ficar mais um ano sem a imagem, mais um ano sem louvar “Bino Santo” em sua igreja. A medida

adotada foi roubar a imagem do Convento e levar para a igreja, causando conflitos entre as duas irmandades. O episódio gerou uma rivalidade secular entre as duas irmandades que passaram a apelidar uns aos outros; os Peroas – peixe de pouco valor na época, era a maneira que a Irmandade de São Francisco apelidou os Rosários; em resposta surge a expressão Caramurus – peixe agressivo, que era usado para caracterizar seus rivais, e era a designação dos membros da elite imperial no Rio de Janeiro, ou seja, mais uma vez as questões raciais e econômicas rotulavam grupos sociais. Neste período, as procissões se tornam disputas de festividades, cores, azuis e verdes, passam a simbolizar e diferenciar os dois grupos, entre tantos outros processos que se dão a partir da simbologia que afere significados latentes em cada um, expressados de diferentes maneiras.

A igreja de São Gonçalo (Figura 4), construída em 1707 pela Irmandade de Nossa Senhora do Amparo e da Boa morte, conhecida até hoje como a igreja dos casamentos duradouros, é constituída por homens pardos que também pela identificação, consagram ao santo pardo São Gonçalo. Por quase vinte anos exerceu a função de Catedral, devido a demolição da antiga Igreja Matriz, novamente levantando uma narrativa do que é aceito pela elite branca de Vitória. A Igreja Matriz que representava a elite dos homens brancos, e sabemos que não seria aceitável que pudessem celebrar juntamente aos negros na Igreja do Rosário, logo, o aceitável durante o processo foi de se reunirem com os pardos, não os pretos.

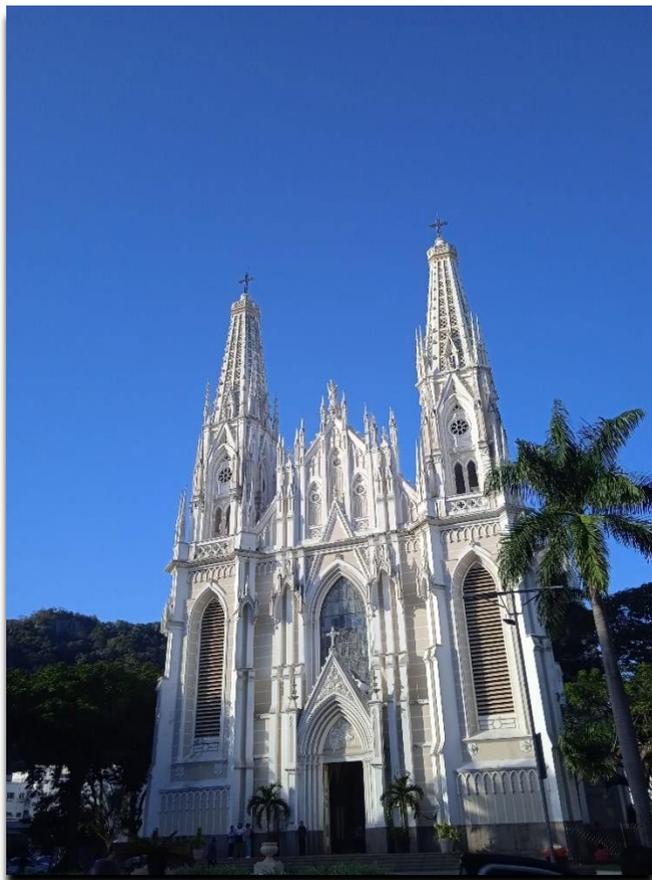
Figura 4 – Igreja de São Gonçalo.



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A Catedral Metropolitana de Vitória, antiga Matriz,(Figura 5), construída entre as décadas de 1920 – 1970, se torna o destaque nas relações de poder da cidade. Construída para ser a maior igreja e que nenhum outro templo pudesse alcançá-la, sendo a encarnação das relações de poder reproduzido pela igreja e pela sociedade local, está localizada geograficamente a mesma altura do Palácio Anchieta, se igualando aos poderes políticos, gerando uma narrativa de relevância e prepotência arquitetônica, estimulada pela própria igreja católica que determina, no início do século XX, o estilo neo-gótico para as construções das catedrais no Brasil, num claro plano decisório de reconhecimento nacional do poder da igreja católica. Em sua construção, planta inicial de Paulo Motta depois ligeiramente modificada por André Carloni, podemos notar através dos belíssimos vitrais, obra do italiano Formentti, os diferentes nomes de famílias e organizações que doaram para seu adorno construtivo, mas muito além disso, os utilizaram para imortalizar os seus nomes e construir juntos o discurso da identidade do poderio religioso e político de Vitória.

Figura 5 – Igreja Metropolitana de Vitória



Fonte: Acervo do autor, 2022.

O Terreiro

De maneira geral, os escravizados que vieram para o Brasil de alguma maneira foram forçados a abandonar sua religião de origem, ou pelo menos criar estratégias para poder praticá-las sem a repressão dos colonizadores. As diversas tentativas de apagamento da cultura e tradições dos africanos escravizados foram feitas para a construção narrativa do cristianismo, e das diversas expressões do racismo e colonialismo dos brancos ocidentais cristãos. Anos de apagamento, criminalização e racismo religioso marcam os povos africanos como também suas manifestações com o sagrado, o religioso.

Enquanto, em primeiro momento, podemos observar a proeminência dos templos católicos, a localização e investimentos públicos em suas construções, seus diálogos de poder na cidade, do recorte feito no Centro de Vitória, e até a permanência de uma igreja feita por pretos e para pretos, que mostra a tolerância apenas com aqueles que aceitam, pelo menos externamente, o processo catequizador do seu algoz; no segundo momento, apesar de toda agressão colonialista, há uma resistência e permanência das culturas afro no Brasil que se mantiveram, ainda que camufladas, no cotidiano brasileiro.

Temos como exemplo os terreiros de candomblé, e também os centros espíritas e umbandistas. Quando passamos por suas fachadas arquitetônicas, pouco se nota de sua presença. As fachadas ou frente dessas instituições, são sempre comuns, e até se confundem com as casas dos bairros que estiverem inseridos, camuflados entre o ordinário da cidade, mas interiormente relevantes e vivos. Uma medida de sobrevivência e

permanência, para fugir dos diferentes tipos de violência, onde apenas aqueles que sabem ou são guiados pelo som, conseguem distinguir o diferente em meio ao comum expresso no exterior.

Em visita técnica ocorrida no dia primeiro de junho de 2022, durante a disciplina de Cultura e Religiosidade Popular no Espírito Santo, ministrada pela professora doutora Leonor Franco de Araujo da Universidade Federal do Espírito Santo, na casa “Ilé Axé Ará Mádará”, localizada na rua Cabo Hermindo Costalonga, nº55, Ponta da Fruta, município de Vila Velha (Figura 6), observamos a semelhança de apenas uma casa no exterior e também no interior, que compreende essa narrativa histórica de perseguição aos cultos afro no Brasil, pois observamos o mesmo padrão arquitetônico em diferentes casas e terreiros.



*Figura 6 e 7 – Casa Ilé Axé
Ará Mádará*

*Fonte: Google
Street View, 2018, 2020.*

Conclusão

Para concluir é necessário desconstruir pensamentos e gerar conhecimento. O apagamento histórico só é revisto e abordado através de uma nova perspectiva quando os agentes ganham voz e conseguem dialogar no campo dos saberes e transmitir através de suas vivências aquilo que é sentido e experimentado pelo seu eu todos os dias.

A cultura precisa se mantida e preservada, assim como, precisa ser respeitada e compreendida nas mais diferentes manifestações. A construção do diálogo é fundamental para o recuperar e o preservar das culturas marginalizadas e segregadas pelos processos colonizadores do nosso país, não apenas reconhecer e reafirmar através de placas, mas estabelecendo meios para que a todos cheguem as diferentes produções de narrativas.

O ensino religioso escolar não pode estar fundamentado apenas nas diferentes faces do cristianismo, mas sim, abranger a pluralidade e a riqueza das diferentes religiões no Brasil. O livro didático não deve excluir a África como berço da humanidade e nem apagar sua relevância nos mais diversificados campos do saber. É através de um entendimento coletivo que vamos conseguir respeitar a cultura do outro e a sua expressão no meio, De acordo com Milton Santos, "...a forma só se torna relevante quando a sociedade lhe confere um valor social." (SANTOS, 1992. p.54), assim, o reconhecimento da sociedade, o respeito a pluralidade e a valorização da mesma as diferentes formas de apropriação e resistência que conseguiremos em conjunto, preservar e aceitar que a leitura de mundo do outro também constrói em conexão com a minha

própria.

Referências

CARLOS, Ana Fani Alessandri. *Novos Caminhos da Geografia*. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

CLAVAL, P. Orientar-se e reconhecer-se. Marcar, recortar, institucionalizar e apropriar-se do espaço. In: CLAVAL, P. *Geografia Cultural*. Florianópolis: EDUSFC

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Igreja Catedral Metropolitana. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/vitoria-catedral-metropolitana/#!/map=38329&loc=-20.319900999999973,-40.337105,17> IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Igreja de São Gonçalo. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/vitoria-igreja-de-sao-goncalo/#!/map=38329&loc=-20.320143000000012,-40.339380000000006,17>

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Igreja Nossa Senhora do Rosário. Disponível em: <http://www.ipatrimonio.org/vitoria-igreja-de-nossa-senhora-do-rosario/#!/map=38329&loc=-20.318741543352964,-40.330177545547485,16>

LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008.

SANTOS, Milton. *Espaço e Método*. São Paulo: Nobel - Coleção Espaços, 3. ed. 1992.

A IDEIA DE MORTE COMPARTILHADA ENTRE OS POMERANOS ASSENTADOS NA CIDADE DE SANTA MARIA DE JETIBÁ

Lohaine Regina Boening Salomão

Introdução

O presente artigo pretende descrever os diferentes significados compartilhados sobre a ideia de morte pelos pomeranos localizados na cidade de Santa Maria de Jetibá. Seguidores do luteranismo, formam um grupo étnico que migrou da Pomerânia histórica, província da Prússia, em meados do século XIX para o Brasil, onde construíram simbolismos, mitos e ritos em torno da ideia de agradar o morto e preservar sua continuidade na esfera física por meio de procedimentos fúnebres.

Uma das formas de se compreender a cultura de um determinado grupo étnico é por meio da aproximação que se faz da sua noção de morte. Nesse caso, os pomeranos, povo camponês, desembarcaram no Brasil em 1859 e puderam desenvolver um papel de destaque na maneira de interpretar e dar significado ao sentido de morte, por exemplo, ao demonstrar o cuidado com os mortos por meio da construção da ritualística mortuária.

Os pomeranos, que majoritariamente se professam luteranos, desenvolveram antes da imigração, em sua terra natal, uma religiosidade popular que foi perpetuada no Brasil, em especial, no Espírito Santo, no município de Santa Maria de Jetibá, no qual a morte possui uma visível relevância através da religião luterana e da valorização do cemitério como um espaço sagrado.

Nesta cidade, puderam demonstrar que a vida e a morte são inseparáveis, por isso concedem importância aos sortilégios divinatórios, a manutenção dos símbolos do falecido no mundo dos vivos, preservam o cuidado com os cemitérios quando os visitam, onde buscam manter os túmulos limpos e enfeitados, principalmente em datas religiosas, de modo que, possam dar continuidade no contato com o falecido mesmo após o seu sepultamento.

Mais do que determinar o fim, a ritualística mortuária pomerana celebra a continuidade. O contato com o ente falecido não cessa com a morte e com o sepultamento, prossegue durante a vida dos vivos. A morte é um fato do cotidiano que rompe um elo social, que deve ser reconstruído logo após o sepultamento (CUNHA, 2010, p. 57).

Uma breve contextualização do grupo étnico pomerano

O Brasil do século XIX, abriu as portas para a entrada de imigrantes europeus, que tinha como objetivo principal branquear a população brasileira como solução para a mão de obra, visto que

o governo desejava afastar os negros libertos dos postos de trabalho ao investir em estrangeiros. Portanto, um dos grupos que aqui desembarcaram no ano de 1859, foram os pomeranos, um povo camponês que migrou da Pomerânia no século XIX para o Brasil, região que era conhecida como Província Pomerana da Prússia.

De acordo com Cunha (2010), a palavra *Pomerano* tem sua origem no termo *Pomorje*, que significa “os que habitam próximo ao mar” (p. 77), logo, a Pomerânia se encontrava próxima ao mar báltico, que hoje corresponde ao norte da Polônia e a atual Alemanha (KOELER, 2014, p. 37).

A Pomerânia, segundo Cunha (2010), por muito tempo foi palco de diversos conflitos e disputas entre suecos, eslavos, poloneses e outros estados eslavos e teutos (p. 37). No ano de 1720, quase todo o território da Pomerânia passou a pertencer a Brandemburgo-Prússia, entretanto com a II Guerra Mundial ela viveu uma verdadeira diáspora, que forçou os pomeranos a migrarem para o Brasil (KOELER, 2014, p. 39).

Os primeiros pomeranos partiram do porto de Hamburgo e enfrentaram uma dura viagem até chegarem no Brasil. Ao desembarcarem, alguns deslocaram-se para a província do Espírito Santo por ordem do Império e passaram a ocupar as colônias imperiais de Santa Leopoldina, que posteriormente deu origem a cidade de Santa Maria de Jetibá e também se deslocaram em direção a colônia de Santa Isabel, hoje conhecida como Domingos Martins.

No município de Santa Maria de Jetibá, especialmente, os pomeranos preservaram sua língua e seus costumes, de modo que, em cada esquina da cidade é possível ouvir o pomerano sendo falado (CUNHA, 2010, p. 37). Este grupo étnico chama a atenção

não só por falar uma língua estrangeira no Brasil e preservar sua cultura, mas pela religiosidade que preserva anterior ao período de imigração, quando já no século XII ocorrera o processo de cristianização na região da Pomerânia histórica.

Mais do que luteranismo

A maioria da população pomerana veio para o Brasil confessa do Luteranismo. Nesse sentido, no contexto de imigração, aquele que se declarava protestante, por exemplo, luterano, sofria restrições cívico-religiosas, visto que o Brasil nesse período era oficialmente católico (AMBROZIAK, MANSKE, 2021, p. 122), portanto, muitos protestantes não tiveram nascimentos e casamentos reconhecidos por lei, e não podiam ocupar cargos públicos por não serem declarados católicos.

Desse modo, em uma sociedade majoritariamente católica, o luteranismo foi um dificultador no processo de integração do imigrante pomerano na sociedade, mas também foi um agente que estimulou a preservação dos costumes ligados a religiosidade pomerana (AMBROZIAK, MANSKE, 2021, p. 122). Segundo Cunha (2010), a força da religião dos pomeranos não estava apenas no protestantismo inspirado no reformador alemão Martim Lutero, mas na religiosidade popular que ultrapassa os limites da igreja, nos hábitos oriundos de um período anterior ao da imigração (p. 38).

Assim, entende-se que uma das formas de o pomerano/luterano preservar suas tradições étnicas foram e são os rituais fúnebres nos cemitérios, onde a morte ligada às crenças

e superstições, encontrou um lugar especial dentro da religiosidade pomerana e nisso “os pomeranos-luteranos, em termos da religiosidade oficial, acatam o ensino da Igreja, mas têm suas crenças e práticas que vão além da simplicidade existente no sepultamento eclesiástico” (CUNHA, 2010, p. 40).

Os ritos de morte

Os pomeranos, diferente de alguns protestantes do Brasil como os ‘protestantes de missões’, termo utilizado por Cunha (2010), tratam com muita seriedade o rito de morte e concedem significado à dignidade do corpo daquele que faleceu. Para este grupo étnico, há uma relação inseparável entre a ideia de vida e morte, de modo que, a morte mexe com toda a estrutura do universo religioso pomerano, que está ligado a elementos mágicos (p. 41).

Quando um indivíduo está para morrer, os pomeranos acompanham todo o processo ritualístico para preparar esse ‘moribundo’ para o seu destino. Portanto, para que o falecido tenha uma boa morte e possa encontrar descanso, deve-se ouvir os últimos desejos do falecido, como por exemplo, tomar a Santa Ceia, ouvir os hinos que apreciava, se despedir de entes queridos, dentre outros, para que assim encontre refrigério na morte e não se torne uma ‘assombração’ por não ter tido seus desejos atendidos (CUNHA, 2010, p. 41).

Quando este sujeito morre, principalmente em zonas rurais, a tradição dos pomeranos é parar todos os relógios presentes na casa, não só para que marque o horário do óbito, mas para que mostre que “a vida se findou nesta hora” (CUNHA,

2010, p. 41). Portanto, quando o membro da comunidade morre, os sinos da igreja começam a tocar para avisar o ocorrido, de modo que, os moradores logo interpretam que houve um falecimento e dependendo do toque do sino já sabem se foi um adulto, um idoso ou uma criança. Além disso, quando um indivíduo morre, todos os espelhos da casa passam a ser cobertos. Como destaca Cunha (2010):

Segundo um informante, que é agente funerário em Santa Maria, tem sido comum encontrar nos domicílios a que ele chega em ocasiões de morte não somente os espelhos cobertos, mas também televisores, aparelhos de som e outros eletroeletrônicos. O espelho, na cultura pomerana, é símbolo da vaidade e do apego às coisas desta vida, portanto um instrumento do Diabo. Cobri-lo significa evitar que a alma do falecido deseje permanecer entre os vivos (p. 43).

Portanto, tudo o que for possível deve ser feito para que o defunto possa descansar em seu sono de morte e não volte ao plano físico para importunar aqueles que ficaram. De acordo com Cunha (2011), para os luteranos/pomeranos a morte não termina com a ‘última pá de terra’, eles não deixam de pensar na morte, cuidam dos seus mortos, mas não como um culto aos mortos, onde buscam algum contato com eles, mas na crença de que o mundo espiritual é mais real que o mundo físico, que os mortos podem se relacionar com os vivos por meio de sinais negativos ou positivos, de modo que, acreditam tão fortemente nisso, que nem mesmo a religião oficial, o luteranismo, pode lhes tirar isso.

Como destaca Cunha (2010), essas crenças estão enraizadas na mentalidade do povo pomerano e não são manifestadas ao/à pastor(a), pois são práticas que foram sendo construídas ao longo do processo imigratório. Nesse sentido, por

exemplo, desenvolveram uma ritualística quando limpavam o corpo do falecido, todos os objetos utilizados deveriam ser destruídos, a água lançada para bem longe dos animais e das plantações para não causar má sorte, a toalha usada deveria ser colocada junto com o defunto, de modo que, nada que foi usado no “corpo profano e imundo” do falecido fique no plano físico dos vivos (p. 43).

Além disso, é necessário que alguém da família avise o falecimento e faça o convite para o velório. Em especial na zona rural, foi tarefa do *Gräwnisbirrer*, um parente próximo do defunto sair para levar a notícia aos moradores, os convidando para o velório, porém, deveria se ter todo cuidado possível para que ninguém fosse ‘contaminado’, já que o convidador teve contato com a morte. Logo, ele não entra nas casas e não cumprimenta ninguém, apenas anuncia a triste notícia aos moradores que se sentem na obrigação de ir ao velório se despedir do falecido (CUNHA, 2010, p. 43).

Assim, enquanto *Gräwnisbirrer* convidava os moradores para o velório, a família deveria preparar o corpo do falecido no caixão, no *Rüstkasten*, que hoje é um serviço feito por uma casa mortuária. Nessa ‘caixa de descanso’, o colchão de repouso temporário, é onde são colocadas as toalhas junto ao corpo, os pomeranos possuem o hábito de colocar o pente, a navalha de fazer a barba, a caixinha de rapé, o chapéu, o vestido de noiva, a bíblia, o hinário etc, qualquer coisa que possa ser um objeto pessoal e especial para o falecido. No caso da Bíblia e do Hinário, isso lhe serviria na ressurreição para cantar hinos ao seu Redentor (CUNHA, 2010, p. 43). Já no caso do falecimento de alguma criança, colocavam algum brinquedo preferido, chupeta ou fraldas (CUNHA, 2010, p. 45).

A partir disso, percebe-se que os pomeranos possuíram e ainda possuem (muitas tradições ainda se mantêm) uma forma diferente de outros grupos étnicos de lidar com a morte. Entendem que apesar da chegada da morte ainda podem ter algum tipo de contato com o defunto ao visitar os cemitérios e cuidar dos seus túmulos, limpar e enfeitar em datas comemorativas.

Neste último caso, por exemplo, no Natal, os pomeranos possuem o hábito de levar um pinheiro e plantá-lo no túmulo do defunto ou apenas enfeitá-lo se caso for de plástico, como uma forma de trazer a memória os tempos vividos juntos e mais vez demonstrar que apesar da morte, pode-se ter ainda algum contato com aquele que faleceu.

Os cemitérios e seus elementos simbólicos

Os cemitérios, na visão dos pomeranos, são espaços de cunho religioso que devem ser cuidados pela comunidade e mantidos pela igreja, ou por algum setor da prefeitura da cidade, pois esse espaço é sagrado e importante para eles. Embora, os cemitérios sejam na cultura atual associados ao medo, para os luteranos, os cemitérios são locais onde os corpos dormem esperando a segunda vinda de Cristo, pois segundo a religião que seguem, acreditam em Jesus Cristo, na ressurreição dos mortos e na vida eterna.

Com isso, os cemitérios passaram a ser locais sacros, cheios de histórias e emoções. Como afirma Ambroziak (2021) e Manske (2021), o cemitério, entre a vida e a morte, “é um excelente laboratório de pesquisa sobre memória, identidade e mudanças sociais e culturais de um/ grupo que o utiliza para se

despedir e se lembrar dos seus mortos” (AMBROZIAK, MANSKE, 2021, p. 119), isto é, um local onde cuidar dos mortos é também cuidar do coletivo e manter nos vivos a lembrança daqueles que se foram.

Como destaca Cunha (2011), para os pomeranos os cemitérios são como ‘campo da igreja’, portanto, deveriam ser construídos sempre próximos à igreja, pois é nos cemitérios próximos a igreja, que os membros falecidos podem dar continuidade ao pertencimento da comunidade de fé (p. 82). Assim, desde o início da colonização nas terras capixabas, quando construíam uma igreja, também construíam um cemitério e uma casa.

Na língua alemã, a palavra que denomina o cemitério é Der Friedhof, literalmente o “Campo da Paz”, reforçando a opinião teológica. A ideia do descanso sucedido à morte não é apenas um eufemismo para aliviar as tensões psicológicas geradas pela morte e pelo morrer. É, antes de tudo, a crença real de todo luterano acerca da morte, a de que ela é um descanso em Deus (CUNHA, 2011, p. 89).

Além disso, uma das formas utilizadas pelos pomeranos de mostrar relevância para os cemitérios e para a morte, são as epígrafes nos túmulos, as inscrições dos pórticos, o ordenamento arquitetônico, os rituais dos enterros etc (AMBROZIAK, MANSKE, 2021, p. 120). O túmulo, por exemplo, são individuais e não são transferidos para ossuários, são simples, pintados de branco, possuem uma cabeceira de madeira e uma cruz. Entretanto, como destaca Cunha (2010):

O conceito de simplicidade permeia não apenas a vida do pomerano, como também a morte. Longe de ser essa simplicidade um sinônimo de pobreza ou algo semelhante, ela se apresenta como o modo de vida frugal exigido pela cosmovisão luterana. A ostentação do luxo é um sentimento rechaçado pela comunidade, cujo ideal é o trabalho e aquilo que se conquista de necessário para a sobrevivência. Na morte não haveria como ser diferente, a modéstia impera numa simbologia simples, mas não simplória (CUNHA, 2011, p. 81).

Os túmulos, com essa modéstia, são parte essencial no espaço do cemitério para os pomeranos e seu tamanho típico “mede entre 0,80 e 0,90 centímetros de largura por 2,20 metros de comprimento” (CUNHA, 2011, p. 88). Como afirma Cunha (2011), são construídos com tijolos e rebocados, típica estrutura do século XIX, possível de encontrar nos cemitérios de Santa Maria de Jetibá, mas, que hoje estão sendo substituídos pelas construções em pedra de granito e mármore (p. 88-89).

Além disso, na visão dos pomeranos, o túmulo funciona como uma espécie de cama, onde a paz e o repouso aparecem, logo, a sepultura não é uma casa, mas uma cama de repouso temporário esperando o Dia do Juízo (CUNHA, 2011, p. 90).

Cabe destacar que, nesses túmulos sempre haverá um *Täfel*, que é uma placa tumular de madeira, que feita artesanalmente, são escritos o nome, a data de nascimento e de morte, e um versículo bíblico de preferência do falecido, que é colocado na sepultura ou pendurado na cruz de madeira (CUNHA, 2010, p. 46).

O *tâfel*, portanto, é parte constituinte da sepultura pomerana e funciona como uma ‘carteira de identidade’ do falecido e as inscrições nele contidas são uma expressão de sua fé e seu nome pode servir como uma forma de identificação no momento da ressurreição. Além disso, além de todos esses elementos que são entalhados no *tâfel*, também pintam flores, na maioria das vezes em azul, que é a cor emblemática da Pomerânia histórica (CUNHA, 2011, p. 92-93).

Por exemplo, numa sepultura de um membro da família Potratz, o versículo do Tâfel é: “Mas Jesus lhe disse: Vês estas grandes construções? Não ficará pedra sobre pedra, que não seja derribada (Mc.13.2)”. Esse versículo do Evangelho de Marcos nada diz acerca da morte em sua interpretação. Contudo, quando se pensa no Tâfel como as palavras do morto, vê-se, nesse versículo, a certeza de que aquele túmulo será um dia destruído, não havendo mais nenhuma noção dele. Tal destruição não seria fruto do tempo, mas do evento da “ressurreição do corpo”, esperança escatológica cristã, muito fortemente ensinada na IECLB (CUNHA, 2010, p. 46-47).

O medo e a previsão da morte

Um dos medos que ronda o pomerano é o medo de morrer, embora entenda que a morte faz parte do ciclo da vida. Por conta disso, esse grupo étnico construiu ao longo do tempo credences e superstições quanto à ideia de prever a morte de alguém durante um velório. Assim como os pomeranos paravam e param os

relógios de alguém que morre, assim também rapidamente fecham a boca e os olhos do morto para que não se abram mais, pois acreditam que se abri-los novamente não era um bom sinal, aquele a quem o olhar cruzar, poderia ser o próximo a morrer ou aquele para quem a boca se abrir poderia ser um convite de que alguém morreria em breve (CUNHA, 2010, p. 47).

Nesse sentido, o pomerano possui uma outra crença popular, isto é, na hora do velório jamais pode se falar mal do defunto, por qualquer motivo que seja, pois ele pode voltar para tirar satisfações se caso escutar, logo, o melhor é permanecer em silêncio ou falar das coisas boas que o indivíduo falecido fez a evitar ter que enfrentar o defunto caso ele ouça os comentários ruins sobre ele (CUNHA, 2010, p. 47).

Portanto, é comum ver em muitos velórios de falecidos pomeranos, as famílias preparem uma mesa com café para que os familiares e amigos se sentem ali e compartilhem das coisas boas que viveram com o falecido, também como uma forma de conceder conforto aos que choram e sentem o luto. Cabe destacar também que, durante todo o velório até o momento do sepultamento, fazem adivinhações para saber quem é o próximo a morrer, um jovem ou um idoso, tudo depende também da aparência do defunto.

Por exemplo, se o falecido aparentar ser mais novo do que é, morrerá um jovem; e se mais velho, alguém mais adulto. O último que sai do local do velório também tem um significado correspondente: se for uma mulher, uma mulher será a próxima a morrer; se for um homem, também um homem será o próximo a morrer. Após o sepultamento, lançam-se sobre o túmulo a enxada e a para descobrir o próximo a morrer (CUNHA, 2010, p. 48).

Diante disso, os pastores luteranos passaram a se incomodar e se opuseram a tais sortilégios, mas como destaca Cunha (2011), isso “não significa que as previsões não sejam feitas às costas da religião oficial e dos pastores” (p.48).

Contudo, mesmo que haja toda uma significação em torno dos procedimentos fúnebres e dos sepultamentos, nem todos os indivíduos recebem um velório e um sepultamento parecidos, como é o caso daqueles que cometem suicídio.

O sepultamento de um suicida

O município de Santa Maria de Jetibá, tem os mais altos índices de suicídio do mundo, onde a maioria dos suicidas são indivíduos do sexo masculino, lavradores, casados, donos de terra, com baixa escolaridade, entre 20 e 40 anos. Os suicidas quase sempre buscam a morte por meio do enforcamento ou envenenamento por agrotóxico que é de fácil acesso a eles. Os motivos são quase sempre depressão, ansiedade e problemas sociais de isolamento (AMBROZIAK, MANSKE, apud POTRATZ, COSTA, JARDIM, 2015).

Nesse sentido, a maneira como os pomeranos lidam com a morte e enterram o defunto passa por algumas alterações. Como pertencentes a uma religião de cunho cristão ocidental, o suicídio acabou sendo por muito tempo interpretado como um pecado sem perdão que levava o suicida ao inferno, logo, o modo como os enterravam é diferente do modo como enterravam defuntos que tiveram outra morte.

Normalmente, na tradição pomerana, os defuntos são enterrados com os pés voltados para o nascer do sol e passavam pela única entrada do cemitério. Com a morte de um suicida, seu corpo não era levado em nenhuma hipótese pelo portão do cemitério, mas passado por cima do muro e sepultado próximo a ele, e além disso, era enterrado com os pés para o pôr do sol, representando a escuridão (CUNHA, 2010, p. 49). Mas de acordo com Ambroziak (2021) e Manske (2021), essa ordem fúnebre foi mantida apenas até meados do século XX, quando perceberam que os familiares também se tornavam alvos dessas práticas, o que exigia dos mesmos uma grande energia psíquica para participar dos rituais fúnebres (p. 133). Além disso, até mesmo nas zonas rurais onde a prática mais se perpetuou, os pastores começaram a extinguir essa tradição por considerá-la discriminatória e arcaica.

Um exemplo de sepultamento baseado nessa prática, é o cemitério em Rio Possmoser, da qual as autoras Ambroziak (2021) e Manske (2021), destacam o feito entre os pomeranos, que edificaram o túmulo ao contrário dos demais para diferenciar a morte de um suicida do ano de 1943, morto ao 51 anos. Em sua *Täfel*, Cunha (2010) destaca que havia o seguinte versículo: “Não nos deixes cair em tentação, mas livra-nos do mal. Pois teu é o Reino, o Poder e a Glória para sempre (Mt. 6.13)” (CUNHA, 2010, p. 50), o que demonstra um apelo à misericórdia divina diante desse momento de aflição quando da quebra de um mandamento divino.

Figura 1. Túmulo de um suicida no Cemitério de Rio Possmoser em Santa Maria de Jetibá.



Fonte: Revista Brasileira de História das Religiões, v. 14, n. 40, p. 136, 2021.

Conclusão

Neste artigo, foram reunidas contribuições importantes de alguns autores que se dedicaram à difícil tarefa de construir a ideia de morte na visão dos pomeranos localizados na cidade de Santa Maria de Jetibá. O objetivo deste artigo era demonstrar a importância de compreender a significação da morte e dos

cuidados com o morto feito pelos pomeranos a fim de tomar conhecimento a respeito da cultura deste povo.

Os pomeranos construíram simbolismos, mitos e ritos em torno da ideia de agradecer o morto e preservar sua continuidade na esfera física por meio de procedimentos fúnebres, logo, não é só sobre determinar o fim dos mortos, mas dar continuidade por meio dos procedimentos fúnebres.

Tecer conclusões sobre a ideia de morte para os pomeranos, significa assinalar as singularidades presentes na função do cemitério como um espaço religioso, onde a memória deste grupo étnico se faz presente, por meio do cuidado com os mortos e com seus túmulos, visto que todo aquele espaço arquitetônico carrega simbolismos importantes para a religiosidade dos pomeranos.

Além disso, conforme apresentado, percebe-se a importância que o pomerano coloca sobre a religião e a Igreja luterana, que sem dúvidas ajudaram na preservação da sua identidade em um país que de início era apenas católico. Mas de todo modo, suas crenças perpassam a ideia defendida pelo luteranismo, pois construíram mitos que estão enraizados em sua mentalidade e que muitas vezes não tiveram apoio dos pastores luteranos que não compartilhavam das mesmas superstições.

Por fim, entende-se que o lugar de morte para o pomerano não é um lugar de medo e frio, mas um local onde se expressam lembranças do passado, local de significações e um local onde entendem que ali os mortos descansam e esperam o retorno de Cristo e a vida eterna.

Referências

CUNHA, Gladson Pereira da. *A simbologia mortuária pomerana: simbolismos e significados dos elementos componentes dos cemitérios pomeranos na região de Santa Maria de Jetibá*. Ciências da religião história e sociedade, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 73-99, 2011.

CUNHA, Gladson Pereira da. *Ritos de morte na vida: a ritualística mortuária pomerana em Santa Maria de Jetibá= THE RITES OF DEATH IN QUOTIDIAN: THE POMERANIAN MORTUARY RITUALISTIC IN SANTA MARIA DE JETIBÁ*. Ciências da religião história e sociedade, São Paulo, v. 8, n. 1, p. 34-60, 2010.

KOELER, Edinéia. *Uma professora pomerana e sua comunidade*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

SIUDA-AMBROZIAK, Renata; MANSKE, Cione Marta Raasch. *Religião, morte e cemitério na memória coletiva e identidade étnica dos pomeranos e seus descendentes no Brasil*. Revista Brasileira de História das Religiões, v. 14, n. 40, 2021.

O MUNDO DO TRABALHO E A QUESTÃO DO PODER: UMA ANÁLISE DAS RELAÇÕES DE TRABALHO NO CLERICATO PROTESTANTE

Oswaldo de Oliveira Santos Junior

Introdução

O propósito é iniciar uma reflexão sobre o clero protestante de modo amplo, no que tange a sua configuração e as relações de poder. Para tanto, abordamos neste texto a questão do protestantismo no mundo moderno, a partir das reflexões e análises de Ernest Troeltsch sobre o tema, considerando que esta compreensão é necessária tendo em vista o impacto da vida moderna sobre o protestantismo. Este caminho se justifica por compreendermos que a modernidade teve uma influência significativa na forma como o clero protestante se organizou na sociedade, bem como nas suas concepções e papéis sociais desenvolvidos ao longo da história.

Ademais, o texto que segue parte das contribuições de John Donovan (1969, p. 104), sobre o dilema do sacerdócio. A partir destas indicações compreendemos que para uma análise efetiva sobre o clero protestante é necessário antes que ele seja demitizado. Esta reflexão deve também se ater a três aspectos fundamentais: 1- ser uma análise formal, compreendendo a complexidade da sociedade moderna e da sociologia; 2- o papel⁹¹

⁹¹ Sobre o perfil e o papel do clérigo protestante no Brasil na última metade do século XIX, temos no texto “O estudante de teologia candidato a pastor -

e o lugar do clérigo protestante deve ser “analisado dentro do quadro de referência de categorias sociológicas suficientemente abstratas e universais”, sem falsas impressões com a mística; e 3- a análise deve observar as estruturas das crises.

Conforme observa Leonildo Silveira Campos (2003, p. 6), “para investigar essas questões com os olhares das ciências sociais é preciso suspender inicialmente as discussões teológicas ou solicitar que elas sejam deixadas para um outro momento do debate”.

Com o objetivo de subsidiar as análises sobre as relações de poder tomaremos as reflexões desenvolvidas por Michel Foucault, Max Weber e Jean-Paul Willeime.

Por fim, é importante ressaltar um processo invisível, que é a precarização do trabalho no clero protestante, situação que é ofuscada pela intensa presença de líderes midiáticos milionários.

Protestantismo e mundo moderno

A relação entre religião e modernidade será uma das inquietações presentes nas obras de Ernest Troeltsch (1865-1923), essa preocupação aparecerá em seu livro publicado em 1907 intitulado “*A essência do mundo moderno*”, neste trabalho ele busca compreender o sentido de modernidade e em seguida identificar o lugar da religião neste contexto (MATA, 2008, p. 237).

contribuições das ciências sociais para uma análise da formação do futuro clero protestante brasileiro” de Leonildo Silveira Campos (2003) uma importante contribuição e reflexão.

Em “*El protestantismo y el mundo moderno*” (1958, p. 13-14), Troeltsch discute inicialmente sua compreensão de *mundo moderno* com profundidade e rigor, para ele este conceito aparece muitas vezes sem sentido, contudo ele contém uma determinação precisa: a do protestantismo como um dos delineadores da cultura moderna. Cultura esta que a vontade de Deus está presente em toda parte e será representada por uma instituição infalível que é a Igreja (sob direção dos clérigos). Todavia o protestantismo não será visto por Troeltsch como força preponderante da modernidade, assim:

Ernst Troeltsch compreendeu a participação indireta do protestantismo na configuração da modernidade que obedeceu a processos anteriores ao advento da religião reformada. Os efeitos imediatos do protestantismo aconteceram no âmbito da religião que, por sua vez, se estendeu à vida cultural de forma a plasmar essa dimensão, mas distinta desta. Colocou o *protestantismo como orgânico na modernidade, mas não como força criadora direta de suas formas e pensamentos*. Num sentido mais efetivo esteve ligado à essência religiosa do espírito moderno. Uma participação indireta na constituição da modernidade. (SANTOS, 2008, p. 186).

A autoridade religiosa na modernidade parte de uma cultura autoritária, em decorrência do instituto da salvação eterna. A Igreja é a guia para a salvação deste mundo corrompido pelo pecado original rumo às alturas de outra vida, em outro mundo (no céu). A conseqüência imediata será o desprezo pelo mundo terreno, a exemplos da vida monástica na conjuntura da Igreja Católica e o ascetismo religioso.

O estilo de vida ascético, que é vivido plenamente pelo clero – este “funcionário de uma empresa socializada de salvação” (WILLEIME, 2003, p. 122) – é inspirador para o

laicato, uma massa que marcha atrás deste ideal, incorporando-o à vida cotidiana e à sua compreensão do mundo. Desta forma “Toda sua visão de mundo e todo seu dogma, sua ciência, sua ética, sua doutrina do Estado e da sociedade, sua teoria do direito e da economia, e toda sua prática, se vão construindo a partir daí”, deste estilo ascético gerido, manipulado e imposto pelos clérigos ao laicato. (TROELTSCH, 1958, p. 16).

Para Troeltsch (1958, p. 16-17), a natureza da sociedade moderna é em geral a luta entre a cultura eclesiástica e as culturas ditas autônomas. “É do choque e das interinfluências recíprocas desses distintos componentes culturais e institucionais que resulta o ‘espírito’ moderno.” (MATA, 2008, p. 237).

Neste ambiente (moderno), nota-se entre os protestantes que as concepções religiosas se fundamentam em primeiro lugar em uma convicção pessoal e não na autoridade dominante como tal, talvez um sinal do esvaziamento do autoritarismo clerical. A consequência desta autonomia é um forte individualismo expresso nas opiniões, teorias e finalidades práticas, levando ao crescimento do relativismo, pois “estas opiniões não podem decidir com uma absoluta autoridade divina, [mas somente] com uma relativa autoridade humana”, mesmo querendo reunir os homens sobre o terreno da razão, estas tentativas sempre serão discrepantes entre si em suas diferentes concepções e manifestações. (TROELTSCH, 1958, p. 16-17).

Esta tentativa de reunir os indivíduos sob o terreno da razão, não é senão uma tentativa de controle e coerção, pois na sociedade moderna a secularização será uma das marcas, ou seja, o modo “como os homens encaram e entendem sua vida em comum”, este modo expõe o relativismo dos mitos e concepções religiosas que haviam sido julgados como inquestionáveis (COX, 1968, p.11)

Deste modo, no lugar da infalibilidade divina e da intolerância eclesiástica teremos necessariamente o relativismo e a tolerância humana, e no lugar da revelação a ciência e de certo modo o esvaziamento da autoridade religiosa, ao menos como dada na Idade Média. Surge o caráter científico-racionalista da cultura moderna e o fortalecimento do individualismo.

Esta cultura moderna possui uma característica muito importante, que é o *ascetismo intramundano*⁹² como orientação da vida cotidiana, ou seja, o controle e renúncia dos prazeres materiais passa a ocorrer no cotidiano, e ocorre, por exemplo, na (excessiva) valorização do trabalho. De acordo com Max Weber (2000, p. 109):

(...) esta conduta ascética significou um planejamento racional de toda a vida do indivíduo, de acordo com a vontade de Deus. E este ascetismo não era mais *opus supererogationes*, mas algo que podia ser requerido de todo aquele que estivesse certo da salvação. (...). Esta racionalização da conduta dentro deste mundo, mas para o bem do mundo além, foi a consequência do conceito de vocação do protestantismo ascético.

Desta maneira, o ascetismo religioso, como negação e fuga do mundo, desaparece na sociedade moderna. O desenvolvimento pessoal torna-se marca visível da eleição divina, entrando o ascetismo para o “mercado da vida” como sinaliza Weber (Idem). Assim, no

⁹² É intramundano porque, diferente do religioso em um sistema monástico que jejua faz orações e penitências para manter-se em contato com o sagrado, é praticada no cotidiano por indivíduos comuns (leigos e até clérigos), que introjetam cálculo, disciplina e método nos seus afazeres do dia-a-dia.

(...) *ascetismo intramundano* (...), o mundo torna-se um “dever” imposto ao virtuoso religioso. Isto pode significar que a tarefa consiste em transformá-lo de acordo com os ideais ascéticos. Neste caso, o asceta se converte num reformador ou revolucionário racional.

[...]

O “asceta intramundano” é um racionalista tanto no sentido de uma sistematização racional de sua condução de vida pessoal quanto no sentido da rejeição de tudo o que é eticamente irracional, trate-se de manifestações artísticas, trate-se de sentimentos pessoais, dentro do mundo e de sua ordem. (WEBER, 2009, p. 365-366).

Racionalismo este que é próprio da vida moderna como veremos mais adiante a partir das reflexões de Ernest Troeltsch sobre o mundo moderno.

Outra característica deste *espírito moderno*, como é sugestivamente apontada por Troeltsch (1958, p. 20), é o seu otimismo pleno de confiança e de fé no progresso, que de certo modo dissolveu as velhas imagens do mundo inspiradas pelo pecado original, a redenção e o juízo final. Com isso, a Igreja como instituição mediadora da redenção destes males perdeu (nestes casos) sua validade. Contudo, ele salienta que as forças da vida religiosa judaico-cristãs não foram erradicadas por completo deste mundo.

Ao introduzir a economia capitalista em sua reflexão sobre a modernidade, Troeltsch (1958, p. 20), não afirma categoricamente o capitalismo como resultado deste espírito moderno, para ele não é possível assegurar que a civilização moderna seja resultado do protestantismo (MATA, 2008, p. 244).

Troeltsch (1958, p. 24-26) observa ainda que existam três aspectos novos na formação do mundo moderno, a primeira delas é o Estado, a segunda é a ampliação da vida econômica que leva a uma estratificação social completamente distinta e a terceira é o individualismo (político) muito mais profundo.

O Estado é uma das forças do mundo moderno, que adquire certa autonomia frente aos poderes eclesiásticos, possuindo objetivos claramente terrenos e tendo o racionalismo como traço característico. O Estado para o sujeito moderno é “a providência racional e imanente em lugar da divina e irracional” (TROELSTSCH, op. cit., MATA, 2008, p. 238).

Por ampliação da vida econômica, compreende-se o capitalismo, com seu enorme materialismo prático, e sua confiança absoluta na capacidade humana e a racionalização, e também ao que Mata (2008, p. 238), denomina como auto-idolatria, como características do sujeito moderno.

O individualismo (político) possui duas características principais: a primeira é que ele atua totalmente no campo terreno (não no divino) e a segunda é seu forte racionalismo. O individualismo político se divide entre duas correntes, a racionalista e a irracionalista. Na corrente racionalista “a ação do Estado não se contrapõe à liberdade individual”, enquanto na irracionalista ao contrário é “inclinado ao controle e à regulamentação de toda ação estatal” (MATA, 2008, p. 238). Troeltsch (1958, p. 27) ainda observa que o protestantismo “cobra sua significação pela elaboração deste individualismo (religioso) e por sua transmissão ao amplo campo da vida em geral”, tendo sido um cooperador considerável da criação do mundo moderno. Contudo ele afirma que:

Uma grande parte dos fundamentos do mundo moderno no que diz respeito ao Estado, a sociedade, a economia, a

ciência e a arte se originou em completa independência do protestantismo, sendo em parte uma simples continuação do desenvolvimento da baixa Idade Média (TROELTSCH, 1958, p. 28).

Identifica-se nestes primeiros apontamentos que Troeltsch não irá compreender o protestantismo como superior, ou mesmo a civilização moderna como fruto deste.

Apontamentos sobre o protestantismo no mundo moderno em Ernest Troeltsch

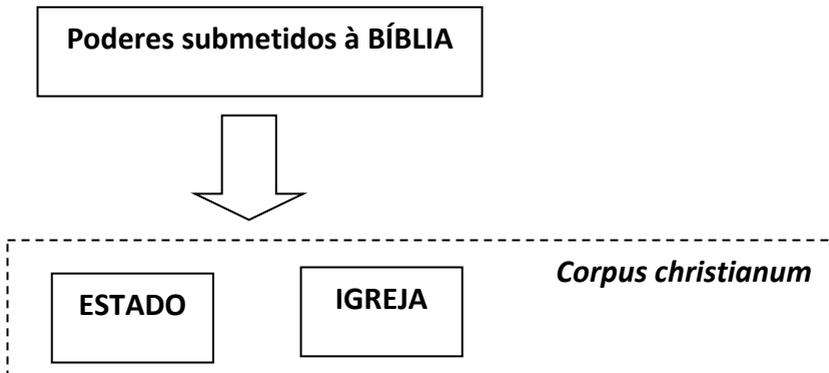
A partir das reflexões de Ernest Troeltsch (1958, p. 38) é possível identificar que não existe um caminho (simples) que leve à cultura eclesiástica do protestantismo, visto que esta cultura está longe de ser simples ou unitária. Contudo é possível, grosso modo, compreender, que o protestantismo é um prolongamento dos projetos católicos de transformações e reformas – não há ruptura.

O protestantismo responde à velha questão da certeza da salvação. Nele Deus se revela de modo pessoal. Ele retira também, as formas hierarquizadas e sacerdotais, típicas do catolicismo e remete o indivíduo a uma decisão pessoal, que proporciona no sujeito a certeza (ou não) da salvação, é uma fé simples e radical. Compreende-se que não se pode chegar a Deus pela razão, somente pela fé – fideísmo –, desta maneira, a decisão fideísta exclui toda a ação humana, tornando a salvação algo independente do ser humano e somente dependente de Deus.

Troeltsch (1958, p. 41) compreende que o intento protestante era a reforma de toda a Igreja, e que somente pela necessidade ele acabou instituindo Igrejas próprias, que se

converteram em igrejas territoriais numa estreita relação com os Estados nacionais e muitas vezes protegidos por eles e legitimando sua existência também. Neste caminho, o protestantismo renunciou à uma pretensão de universalidade, mas não renunciou: 1- à idéia de salvação como um instituto sobrenatural; 2- a Bíblia como revelação absoluta com força redentora e salvadora e 3- o fato da Bíblia ocupar o lugar da hierarquia e dos sacramentos, admitidos que os sacramentos aceitos reforçam a autoridade da Bíblia.

Pode-se dizer o protestantismo (clássico), assim como o catolicismo, não observou os problemas da relação entre Igreja e Estado, ele não compreendeu estas instituições como corpos separados, mas sim dentro de um mesmo corpo social indivisível, denominado *corpus christianum*, entendendo que os dois poderes estariam submetidos à autoridade da Bíblia. Uma noção de separação entre Igreja e Estado simplesmente não existia.



Visto desta forma, a ordem secular, cumpre com o dever religioso, há uma cooperação harmoniosa entre as duas funções dentro do *corpus christianum*. A ordem eclesiástica se estende a toda vida, e isto será presente tanto entre os luteranos como entre os calvinistas, ainda que de modos distintos em suas Igrejas territoriais é a idéia da “*bibliocracia*”. (TROELTSCH, 1958, p. 42-43). Tanto o luteranismo como o calvinismo mantiveram uma visão de mundo de uma sociedade autoritária e centrada na Igreja e por ela dominada. É importante notar ainda que a fonte da legitimação do clero protestante está na autoridade da Bíblia⁹³.

Contudo há de se ressaltar algumas diferenças fundamentais entre o luteranismo e o calvinismo. O luteranismo renunciou a uma constituição eclesiástica própria, e admitiu e mesmo se submeteu a uma administração secular. Certamente cabe aqui a observação de Ernest Troeltsch em *Protestantism and progress, the significance of Protestantism for the rise of the modern world* (Protestantismo e progresso, o significado do protestantismo para o surgimento do mundo moderno), observação feita mais brevemente em *El protestantismo y el mundo moderno* (1958) (op. cit. HUFF, 2008, p. 18):

O Luteranismo pensa mais emocional e idealisticamente, a partir de uma ação puramente interna e espiritual da palavra divina. Ele prescinde de qualquer ordem eclesiástica por si só especial, particular e independente, destinada a assegurar a aplicação prática da palavra de Deus e a obrigar com todas as garantias a autoridade civil a segui-la. Seu objetivo é simplesmente colocar a pura palavra de Deus no castiçal, e, em relação a tal ofício, precisa apenas prover a pregação pura da palavra e a administração dos sacramentos. Na realização deste

⁹³ Apontamentos do autor.

objetivo, *o luteranismo, na verdade, não rejeita a aplicação da força*; mas deixa todo o restante à ação automática do espírito que resplandece da palavra. E se a autoridade secular se recusa a submeter-se à palavra, o luteranismo, então, sujeito à vontade de Deus, suporta pacientemente os cruéis ataques de Satanás, que está somente muito ávido a tentar funcionários públicos e políticos à cobiça e arrogância, ou à indiferença. Esse idealismo era uma característica pessoal marcante de Lutero e, tendo nele sua origem, continuou a ser influente durante todo o período ortodoxo, mas está, sem dúvida, também relacionado ao respeito conservador de Lutero pela autoridade e ao todo do desenvolvimento absolutista nos territórios alemães⁹⁴.

⁹⁴ *“Lutheranism thinks more emotionally and idealistically, of a purely inward and spiritual working of the Divine word. It dispenses with any special, detailed, independent Church-order of its own, intended to secure the practical application of the word of God, and with all guarantees intended to oblige the civil authority to follow it. Its aim is simply to place the pure word of God on the candlestick, and it needs, in respect of office, only a provision for the pure preaching of the word and the administration of the sacraments. In the realisation of this aim, indeed, it does not recoil from the application of force; but everything else it leaves to the automatic working of the spirit which shines forth from the word. And if secular authority refuses to submit to the word, then, submissive to will of God, it patiently endures the cruel assaults of Satan, who is only too eager to attempt secular officials and politicians to covetousness and arrogance, or to indifference. This idealism was a marked personal characteristic of Luther and, taking its rise from him, continued to be influential throughout the whole orthodox period, but it is also, no doubt, connected with Luther’s conservative respect for authority, and with the whole of the absolutist development in the German territories”.*

O luteranismo pensa em uma ação interna e espiritual da palavra de Deus, renunciando em certa medida a autoridade secular, sem a necessidade, por exemplo, da magistratura (TROELTSCH, 1958, p. 43-44).

Enquanto isso, o calvinismo de modo geral é muito mais ativo e agressivo, assim como o seu ascetismo, como também possui um método mais sagaz. Ele se organizou em uma República recém nascida possuindo um caráter metódico e racional, oriundo do espírito de Calvino, que nunca foi frade como Lutero.

O ascetismo calvinista é muito diferente [do luteranismo]. Como o calvinismo em geral, é ativo e agressivo, quer transformar o mundo para a glória de Deus e dobrar os condenados debaixo do reconhecimento de sua lei, quer criar e manter com todo o rigor uma comunidade cristã. Para este fim racionaliza e disciplina toda ação em uma teoria ética e em um ordenamento disciplinar eclesiástico (TROELTSCH, 1958, p. 49).

O calvinismo subjuga o mundo para a glória de Deus numa atividade sem tréguas. Tanto o luteranismo como o calvinismo, se entregam à finalidade divina e ultramundana do mundo. Por isso o protestantismo não pode ser considerado fundamento da vida moderna. Para Troeltsch, somente as lutas de libertação do final do século XVII e do século XVIII e sob a influência dos grupos anabatistas, místicos e humanistas é que levou ao fim em definitivo a Idade Média. (Ibid., p. 50-77).

É certo que estão presentes no protestantismo elementos da vida moderna, como vimos anteriormente, visto que a Reforma ocorre em um momento de transição da história, podemos considerar inclusive as influências do mundo moderno no clero protestante, visto que na sociedade moderna a religião de modo

geral perdeu seu monopólio sobre o sistema de sentido, o que teve um impacto sob o clero. (KLIOWER, 1979, p. 12).

Restringindo nossa análise à Religião, podemos compreender que no mundo moderno a Religião passou a reproduzir situações pluralistas, não conseguindo mais aglutinar-se em torno de um projeto religioso único. Conforme observou Troeltsch (*op. cit.* MATA, 2008, p. 8) “pertence à essência do próprio mundo espiritual moderno produzir as mais distintas correntes de idéias”. Desta forma “a Igreja perdeu seu monopólio sobre o sistema de sentido”. Esta perda, ou diluição da influência da Igreja refletiu no corpo de funcionários, dos quais os clérigos são os tipos que se destacam. “O pastor, sem dúvida, sofreu uma perda de status na sociedade moderna” (KLIOWER, 1979, p. 13).

Essa pluralidade (do ponto de vista religioso) proporcionou o fim da submissão imposta aos fiéis, gerando um tipo de submissão voluntária. Como observou Berger (1985, p. 149):

A característica de todas as situações pluralistas, quaisquer que sejam os detalhes de seu pano de fundo histórico, é que os ex-monopólios religiosos não podem mais contar com a submissão de suas populações. *A submissão é voluntária e, assim, por definição, não é segura.* Resulta daí que a tradição religiosa, que antigamente podia ser imposta pela autoridade, agora tem que ser colocada no mercado. Ela tem que ser ‘vendida’ para uma clientela que não está mais obrigada a ‘comprar’. A situação pluralista é, acima de tudo, uma situação de mercado. Nela, as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades de consumo. E, de qualquer forma, grande parte da atividade religiosa nessa situação vem a ser dominada pela lógica da economia de mercado.

Neste cenário o que importa são os resultados alcançados pela “empresa de salvação”, que não mais monopoliza a religião e se vê concorrendo com inúmeras outras entidades religiosas ou não, o que torna a questão da sobrevivência um elemento central para as Igrejas e seus funcionários. (SILVEIRA, 2006, p. 110).

A secularização, que em certa medida, levou ao pluralismo⁹⁵ (religioso) e ao fim do monopólio da religião, ajudou a instalar um tipo de concorrência ampliada entre as instituições (religiosas e não-religiosas) e movimentos sociais que também, cada uma ao seu modo, atuam na construção do sistema social. Este processo teve também um impacto sobre o clérigo protestante, deixando-o completamente perturbado e perplexo, justamente porque na sociedade moderna não há convergência sobre as funções do clérigo protestante, gerando uma verdadeira “confusão sobre a concepção de ministério” (NIEBUHR 1956, p. 55), confusão esta que somente se amplia transformando a atividade do clérigo protestante numa verdadeira *perplexed profession*, como definiu Niebuhr.

Uma razão para esta confusão seria que no mundo moderno as funções tradicionais do clérigo protestante estariam sendo esvaziadas, a medida que outras profissões tomavam seu lugar e a segunda é que a sua atividade não fazia mais sentido.

⁹⁵ Ao discutir este aspecto da pluralidade (na contemporaneidade) Campos (2003, p. 9-10), afirma que “a instituição religiosa ou está fragmentada internamente pela irrupção de contestações proféticas ou se desorganiza pela existência de um novo cenário de pluralismo, no qual, os novos movimentos representam pólos de competitividade”. Observa ainda, que as instituições sofrem a perda de prestígio e esta crise se transfere para o clero profissional, crise essa que se expressa de forma visível nas liturgias, que não dialogam com o conjunto da sociedade.

Reflexão sobre o clero protestante: a “profissão da perplexidade”

O sermão ganha maior importância, portanto, dentro do protestantismo no qual o conceito de sacerdote foi totalmente substituído pelo de pregador. (WEBER, 2009, p. 318).

A religião pode ser compreendida em seus aspectos sociológicos como fornecedora de sentidos de um sistema social, como observa Peter Berger (1985, p. 15), “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo. A religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”. A função de propiciar sentido está diretamente relacionada com a legitimação⁹⁶ de instituições e normas (KLIEWER, 1979, p. 12). Compreendendo que as legitimações religiosas sustentam a realidade socialmente definida e fornecem às instituições um status ontológico e uma aparência de inevitabilidade e firmeza como as atribuídas aos deuses. (BERGER, 1985, p. 46-49).

Michel Foucault (1972, p. 88 e 89) em “A história da loucura”, também observa que a religião cumpre um papel policialesco, e que quando bem observada substitui as demais formas de repressão, será por isso que “com muita sabedoria todos os legisladores basearam na Religião a felicidade e a duração dos Estados” (DELAMARE, apud. FOUCAULT, 1972,

⁹⁶ “Por legitimação se entende o “saber” socialmente objetivado que serve para explicar e justificar a ordem social. Em outras palavras, as legitimações são as respostas a quaisquer perguntas sobre o “porquê” dos dispositivos institucionais” (BERGER, 1985, p. 42).

p. 89). A religião aparece ainda como repressora das paixões, assim:

...a religião é a mediação entre o homem e o erro, entre o homem e o castigo: sob a forma de uma síntese autoritária, ela suprime realmente o erro, realizando o castigo. Se, pelo contrário, ela se afrouxar e mantiver-se nas formas ideais do remorso de consciência, da maceração espiritual, conduz diretamente à loucura; a consistência do meio religioso é a única coisa que pode permitir ao homem escapar da alienação no delírio desmedido da falta. Na plenitude de seus ritos e de suas exigências, ela confisca ao homem a inútil ociosidade de suas paixões de antes da falta e a vã repetição de seus remorsos, uma vez cometida aquela. *Ela organiza toda a vida humana ao redor do instante em plena realização* (FOUCAULT, 1972, p. 403-404).

Considerando, portanto, a Religião como fornecedora de sentido, neste mundo precário, encontraremos o clérigo como o funcionário da empresa que provê (ministra e gere) este sentido por meio dos ritos, sacramentos e da prédica. O que faz do pastor um mediador do sagrado e por extensão o,

(...) distribuidor dos bens que dele [o sagrado] provêm, bens como graça, salvação, poder. É verdade que no pastor protestante estas características sacerdotais estão bem reprimidas, mas não deixam de estar presentes (KLIEWER, 1979, p. 7).

O clérigo protestante pode, em certa medida, ser compreendido como o “gestor” da Igreja, esta empresa de salvação, tomando aqui o termo Igreja de Max Weber (2009, p.294), para quem há dois tipos distintos de vivência religiosa: a Igreja e a Seita. Sendo a Igreja “uma instituição burocratizada de salvação, uma administração de bens de salvação em que se

exerce a autoridade de função e que está em estreita simbiose com a sociedade global”. Enquanto a Seita será entendida como um grupo que se associa voluntariamente em torno de uma autoridade religiosa de tipo predominantemente carismática (HERVIEU-LÉGER; WILLAIME, 2009, p. 86).

É importante destacar a tensão, apontada no pensamento weberiano, existente entre o tipo ideal “sacerdote” e o tipo ideal “profeta”. Como sustenta Campos (2003, p. 8), o tipo ideal “sacerdote”, como funcionário do culto e guardião da tradição e do capital religioso é um adversário do tipo ideal “profeta”, um inovador quase revolucionário.

Weber (2009, p. 294) irá ainda apontar para uma fluida diferenciação entre o “mago” e o “sacerdote”, ou ainda entre “magia” e “culto”. Para ele o “sacerdote” será o indivíduo do tipo funcionário profissional que por meio de ritos e linguagens por eles dominados são capazes de influenciarem os deuses, enquanto os magos o fazem por meios mágicos. Contudo, o próprio Weber adverte que essa diferenciação (de tipo ideal) não corresponde à realidade social, visto que nas práticas sacerdotais mesmo cristãs ocorre também a magia, mas é certo que os sacerdotes são membros funcionários de uma instituição-igreja, regular e organizada.

É possível identificar que a Igreja se desenvolve como um agrupamento hierocrático⁹⁷, e burocratizado a partir de quatro aspectos fundamentais (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 86).

⁹⁷ Um tipo de governo / administração que será exercido por clérigos.

1. Pela existência de um corpo de sacerdotes profissionais, que possuem um estatuto que é regulamentado por um salário, uma carreira, deveres profissionais e um estilo de vida específico (fora do exercício da profissão);
2. Pela presença da hierocracia que pretende uma dominação total, ultrapassando os laços familiares e as barreiras étnico-nacionais;
3. Por expressar dogmas e cultos racionalizados, consignados em escritos sagrados e comentados;
4. Por exercer todos estes aspectos dentro de uma comunidade institucionalizada, por separar o carisma em relação à pessoa.

Torna-se importante observar que tanto Igreja como Seita serão formas de uma abordagem weberiana, que se inscrevem na abordagem dos tipos ideais, ou seja, modelos construídos para o desenvolvimento da pesquisa não existindo em estado puro na realidade, mas que devem ser compreendidos como “pólos úteis para o estudo da realidade empírica”. (HERVIEU-LÉGER e WILLAIME, 2009, p. 87).

O que vai ser observado é a substituição ou transferência do carisma (individual típico das seitas) para uma sacralidade institucional, em que o indivíduo (o sacerdote) se reveste de algo concedido institucionalmente, e que lhe pode ser retirado caso este não cumpra as ordenações previstas nos estatutos.

A partir destas constatações será possível afirmar que o clérigo protestante é um tipo de profissional do sagrado, um especialista das ações religiosas e mágicas, que exerce sua atividade a partir de um carisma de função institucional e, portanto burocratizado. Conforme observa Max Weber (2009, p. 280), este “mago”, o clérigo, “é uma pessoa carismaticamente

qualificada de modo permanente, em oposição à pessoa comum, o ‘leigo’, no sentido mágico do conceito”

Esta dicotomia (carisma / burocracia) enceta uma contradição da atividade, revelando os limites do modelo profissional, visto que o clérigo protestante, no que tange às relações sociais, transita entre a vocação, o carisma e a burocracia. Conforme observa Jean-Paul Willaime (2003, p. 121), “o clérigo protestante exerce incontestavelmente um ofício na medida em que se entrega a uma atividade da qual tira seus meios de subsistência e que lhe confere uma ordenação profissional”.

Outro elemento que permite afirmar o clérigo no protestantismo histórico como um tipo específico de profissional é que “o clero como tal não existe fora de uma Igreja organizada, da mesma maneira que o soldado não existe fora da instituição militar” (GANNON, Thomas M. op. cit. WILLEIME, 2003, p.121). As atividades do clérigo protestante são inseparáveis da instituição que ele representa o que caracteriza o elemento burocrático de sua atividade o que exige sua profissionalização.

A burocratização deste corpo de profissionais, nesta instituição denominada Igreja, exige a formação e especialização de seus trabalhadores, transformando-os em profissionais, visto que recebem salários correspondentes à posição que assumem; são nomeados por superiores hierárquicos (bispos ou presidentes de sínodos); não detêm a propriedade material, e, portanto não são os donos dos meios de produção, são administradores da propriedade da instituição; e devem permanecer fiéis ao cargo que ocupam defendendo os interesses da instituição sob pena de sanções e formas burocráticas de coerção. (WEBER, 2009 e WILLEIME, 2003).

No contexto do protestantismo histórico brasileiro, em suas diferentes formas de assimilação (pietista, peregrino, guerreiro ou milenarista), a forma de dominação burocrática se expressa de forma clara, assim como a ética do trabalho, isto porque “O culto protestante no Brasil é ‘trabalho, e os seus agentes clérigos são ‘obreiros’”, ou seja, são trabalhadores e trabalhadoras. (MENDONÇA e VELASQUES F^o., 1990, p.17).

Como observa Weber (2009, p. 140), as formas de dominação encontram legitimidade e obediência na medida em que os grupos ou indivíduos encontram interesses e oportunidades. Ela pode ainda ser “aceita como inevitável por fraqueza e desamparo individuais”. Esta forma de dominação se aprofunda quando se considera que o clero não possui a independência que caracteriza as profissões liberais, ou seja, o exercício de suas funções se limita a um grupo exclusivo na sociedade denominado instituição-igreja. Como sugere Willaime (2003, p. 122 e 124), o clero, “não é um agente independente como o profeta ou o mágico (...). O clero entraria no caso das profissões liberais se não fosse um corpo institucional”; o clérigo é, portanto, “membro de uma instituição simbólica de caráter militante”, como seria também o membro de um partido político.

A estreita conexão entre instituição-igreja e o clérigo protestante transforma esta relação em algo muito específico gerando situações anacrônicas e contraditórias, favorecendo os mecanismos de dominação legal e precarização das relações (de trabalho).

A burocracia ou dominação legal, como um tipo de dominação apontada por Max Weber (2009, p. 142), fundamenta-se no fato de que “todo direito, mediante o pacto ou imposição,

pode ser estatuído de modo racional⁹⁸ – racional referente a fins ou racional referente a valores (ou ambas as coisas)”.

A dominação legal tem como base o estatuto, que é resultado do acordo sancionado. A obediência não é dada a nenhuma pessoa como direito próprio, mas às normas que foram sancionadas, “o tipo do funcionário é aquele de formação profissional, cujas condições de serviço baseiam-se num contrato, com pagamento fixo, graduado segundo a hierarquia do cargo” (COHN, 2005, p. 129).

A dominação legal encontra na burocracia seu tipo mais puro, ou seja:

O tipo mais puro de dominação legal é aquele que se exerce por meio de um quadro administrativo burocrático. Somente o dirigente da associação possui sua posição de senhor, em virtude de aprovação ou de eleição ou de designação da sucessão. Mas suas competências senhoriais são também competências legais. O conjunto do quadro administrativo se compõe, no tipo mais puro, de funcionários individuais (monocracia, em oposição à “colegialidade”...) (WEBER, 2009, p. 144).

⁹⁸ Para Max Weber a ação social é aquela orientada na direção do “outro”, isso tanto para o bem ou para o mal. A *Ação racional quanto aos fins*, se dá em virtude das escolhas que o indivíduo faz diante de determinadas expectativas para alcançar fins próprios como o sucesso. A *ação racional quanto aos valores* requer certa convicção, isto é, uma percepção de missão que o indivíduo precisa cumprir em função dos valores que socialmente ele preza. Assim, “Age de maneira puramente racional referente a valores quem sem considerar as conseqüências previsíveis, age a serviço de sua convicção sobre o que parecem ordenar-lhe o dever, a dignidade, a beleza, as diretivas religiosas, a piedade ou a importância de uma ‘causa’ de qualquer natureza. (WEBER, 2009, p. 14-16).

Neste tipo de dominação o ideal será agir livre de sentimentos particulares que interfiram nas decisões, deve se agir de acordo com as regras formais e burocratizadas, que terá no quadro administrativo o corpo gestor desta instituição. A base das relações será a disciplina do serviço. (COHN, 2005, p. 129).

A forma de dominação burocrática decorre das funções e relações institucionais exercidas pelo clérigo, tornando o papel do clérigo fortemente institucionalizado, criando relações de dependência de diferentes ordens e magnitudes. Este caráter burocratizado e institucionalizado faz com que o clérigo fique “estritamente ligado à instituição que o emprega” (WILEIME, 2003, p. 122). Contudo é importante salientar que o tipo de dominação legal não será necessariamente burocrática, pois nem sempre ela será exercida por funcionários contratados.

A análise sobre o pastor elaborada por Foucault (1984, p. 6) em “Dois ensaios sobre o sujeito e o poder” merece destaque, neste texto ele retoma seu conceito de poder pastoral (*pouvoir pastoral*), e afirma que:

O cristianismo é a única religião a organizar-se em Igreja. E como Igreja, o cristianismo postula em teoria que certos indivíduos são aptos, pela sua qualidade religiosa, a servir os outros, não tanto como príncipes, magistrados, profetas, adivinhos, benfeitores ou educadores, mas como pastores.

A atividade do pastor encerra um tipo de poder singular no que diz respeito às relações sociais, conforme observa Foucault (1984), o poder do clérigo protestante se exprime em quatro aspectos centrais (CASTRO, 2009, p. 328-329):

1. Este poder assegura a salvação do indivíduo em outro mundo;
2. Ele não simplesmente ordena, mas deve estar disposto a sacrificar-se pelo rebanho;
3. Este poder é ao mesmo tempo preocupação / cuidado / controle com toda a comunidade e também com cada indivíduo em particular e toda a sua vida e ações. Há uma relação particular e total com o rebanho.
4. Este poder se exerce por meio do conhecimento da intimidade do indivíduo, daí a necessidade da confissão.

Como afirma Foucault (2010, p. 80) na “História da sexualidade: a vontade de saber:

O homem ocidental converteu-se em um animal de confissão. A confissão é um ritual de discurso em que o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é também um ritual que se desdobra em uma relação de poder, porque não se confessa sem a presença, ao menos virtual, de um *partner* que não é simplesmente um interlocutor, mas a instância que requer a confissão, a impõe, avalia e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar e reconciliar...

O clérigo como “gestor” do “capital simbólico”

A religião em todos os seus aspectos é fornecedora de sentidos, e a linguagem religiosa se expressa como um destes sentidos, e também como articuladora do “capital simbólico”. A linguagem religiosa fornece sentido tanto para a libertação como

para a alienação do homem. O clérigo neste contexto surge como aquele que irá gerir, em nome da instituição-igreja o seu capital simbólico, a partir de vínculos muito estreitos que transcendem o dado profissional, exigindo uma verdadeira adesão ideológica e um comprometimento que atinge diversas esferas da vida cotidiana, daí em alguns contextos religiosos a opção pelos termos “voto religioso” ou “sacerdócio”, que excluem a dimensão profissional. (WILEIME, 2003, p. 125).

O clérigo, como gestor do “capital simbólico” da instituição-igreja, cumpre uma função de conservação da ordem social (*legitimação*), e conseqüentemente política e econômica, legitimando o poder e domesticando os dominados (BOURDIEU, 2004, p.32),

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 2004, p.32 e 33).

Estas práticas exercidas pela religião (os ritos são expressões destas práticas) possuem uma linguagem poderosa, já que expressam em si elementos que transcendem o mundo do indivíduo. Estas práticas são manipuladas por um grupo restrito de pessoas, que exercem um grande poder, o que Bourdieu denomina “corpo de sacerdotes” (Idem, p. 32), este corpo interpreta o mito, elabora o rito e os manipula conferindo sentidos a eles.

Citando K. Marx, em *O Dezoito Brumário*⁹⁹ Bourdieu, aponta para a necessidade que as sociedades presentes busquem em seu passado os elementos para fortalecer suas lutas e existência:

A tradição de todas as gerações mortas pesa excessivamente sobre o cérebro dos vivos. E mesmo quando parecem ocupados em transformar-se, a si mesmos e às coisas, em criar algo inteiramente novo, é justamente nestas épocas de crise revolucionária que evocam com temos os espíritos do passado, tomando-lhes de empréstimo seus nomes, suas palavras de ordem, seus costumes, para que possam surgir sobre o novo palco da história sob um disfarce respeitável e com esta linguagem emprestada (MARX, Op cit. BOURDIEU, 2004 p. 77).

A solução para a crise, política, social ou outra de uma dada sociedade necessita do encontro de um “profeta”, como menciona Bourdieu, “o profeta é quem pode contribuir para realizar a coincidência da revolução consigo própria, operando a revolução simbólica que a revolução política requer (BOURDIEU, 2004, p.78).

As obrigações do clérigo com a gestão do “capital simbólico” é ímpar entre as atividades profissionais, como salienta Willaime (2003, p. 125), “a maior parte dos compromissos profissionais não exige uma adesão dessa espécie; é uma especificidade dos ofícios ideológicos ligar a ocupação profissional à adesão a um sistema de sentido”. Esta adesão

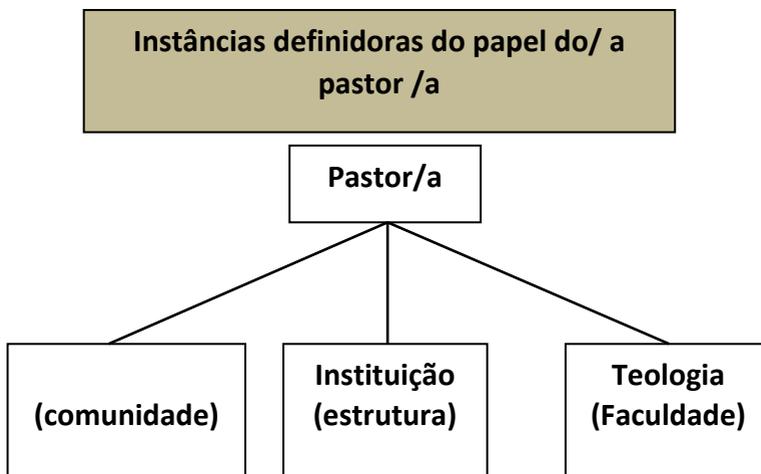
⁹⁹ O Dezoito Brumário alia uma lúcida análise de eventos históricos à conceituação científica de conexões universais, determinando assim a natureza de um fato político sempre atual: o golpe de Estado bonapartista. Marx analisa ainda a contraditória evolução da cultura burguesa, indicando a perspectiva justa para a avaliação do humanismo clássico, fornecendo os critérios para uma análise das ideologias do período da decadência.

ideológica também favorece muitas vezes a manipulação e os mecanismos de precariedade do trabalho do clérigo.

Como observa Kliwer (1979, p. 10), do clérigo se espera que ele represente *full time* a doutrina que ele prega o que se torna uma condição fundamental para o exercício da profissão. “onde quer que o pastor esteja, ele não escapa de ser pastor”, sendo que as “atitudes meramente profissionais normalmente não satisfazem” como em outras atividades profissionais.

A definição do papel do clérigo é um elemento nebuloso e gerador de tensões e crises. Este papel é de modo confuso construído por três instâncias diferentes e que muitas vezes só se relacionam nominalmente, são elas: 1- a comunidade (Igreja local), 2- estrutura eclesial (instituição) e 3- a Teologia (representada muitas vezes pela faculdade de teologia, a unidade formadora) (*Cf. esquema a seguir*). Os conflitos¹⁰⁰ entre as três instâncias definidoras do papel do clérigo são duramente sentidos pelo pastor, não ficando absolutamente claro a quem pertence as decisões, o que leva o pastor a vivenciar de modo tenso esta situação, que se acrescenta à precariedade do trabalho pastoral. (*idem*, pp. 10-11).

¹⁰⁰ Sobre estes conflitos entendemos que existe a necessidade de pesquisa empírica que qualifique e aprofunde de forma precisa suas ocorrências e efetiva dimensão. Este é o propósito no desenvolvimento da pesquisa, ou seja, investigar a relação dialética entre o processo de formação e o de profissionalização que acarreta a ampliação das formas de precarização do trabalho do clérigo protestante.



Com base no texto de: KLIEWER, Gerd Uwe. *Aspectos sociológicos do pastorado*. 1979, pp. 9-10.

A precariedade do trabalho do clérigo se expressa se dá na sua relação com os leigos (a comunidade), ou *militantes benévolo*s da instituição-igreja. Esta clientela que em última instância acaba por definir as funções (papéis) e a remuneração do clérigo, transformando-o em um “assalariado de seu grupo ideológico de filiação”, transformou a atividade do clérigo, um dia “reverenciada”, em trabalho assalariado. Há uma dupla relação entre o clérigo e o grupo uma por identificação religiosa / ideológica e outra do funcionário assalariado, portanto, legal-burocrática. Como observa Willeime (2003, p. 127):

A importante consequência desse fato é que, na maioria das vezes, o estatuto de empregado da instituição mal é percebido ou é depreciado em benefício do servidor, de militante de uma causa, este último estatuto sobrepondo-se a todos os aspectos que correspondem aos estatutos de

empregado. Tal relação produz uma *relação específica* com o dinheiro que reverte muitas vezes em constrangimento a respeito disso.

A esta relação específica com o dinheiro, que se dá por meio de uma remuneração variável é necessário acrescentar a informalidade e ausência de regulamentações e proteções nas relações de trabalho do clérigo protestante, que obscurece as relações de dominação aos moldes capitalistas e se impõem de forma precária sob os véus do serviço, do voto ou do sacerdócio.

É necessário salientar que o clérigo protestante vive cotidianamente a dicotomia entre uma prática repetitiva e alienada e uma *práxis* pastoral libertadora. Aparentemente há uma tendência para uma prática institucionalizada, em que o clérigo não se vê como sujeito na história. As relações hierárquicas dificultam a sua plena realização, gerando um ciclo de dependências entre o clérigo, a instituição e a comunidade (leigos).

À Guisa de conclusão

A procura por uma “palavra conclusiva” é inevitável e justificada pelo próprio desenvolvimento da pesquisa aqui realizada, desta forma procura-se aqui acrescentar algumas considerações à guisa de conclusão. A relação entre o protestantismo e o mundo moderno, vista aqui a partir da perspectiva apresentada por Ernest Troeltsch nos permite identificar que o protestantismo, ao menos na sua tecitura inicial, não continha os elementos que norteavam a vida moderna, ingredientes estes que se manifestariam sim com o iluminismo e com a ação dos grupos anabatistas, místicos e humanistas.

Conforme observamos, a partir das reflexões de Troeltsch (1958), o calvinismo subjuga o mundo para a glória de Deus numa atividade sem tréguas. Tanto o luteranismo como o calvinismo, se entregaram a um objetivo divino e ultramundano, e por isso o protestantismo não poderia ser considerado fundamento da vida moderna. Outras duas questões relevantes são: primeiro que não é possível um conceito geral para todo o protestantismo; e segundo que há uma diferença entre a cultura oriunda do luteranismo, do calvinismo e outros grupos. A cultura eclesiástica não é simples nem mesmo unitária.

Uma questão importante em Troeltsch é que a religião moderna não se limita às Igrejas / instituições e que não existe espaço para o monopólio religioso. Ele compreende que o protestantismo “elimina” os institutos hierárquicos e sacerdotais típicos do catolicismo – *Fé simples e radical*.

Conforme apontamos, a reflexão sobre o protestantismo no mundo moderno, feita neste ensaio, tem como objetivo dar início à pesquisa sobre o papel do clérigo na sociedade contemporânea. Nota-se que na modernidade teve início a produção das mais diferentes correntes de idéias, e a Igreja perdeu seu monopólio sobre os sistemas de sentido, tais características refletiram no corpo de funcionários, dos quais os clérigos são os tipos que se destacam. “O pastor, sem dúvida, sofreu uma perda de status na sociedade moderna” (KLIEWER, 1979, p. 13). Tal situação levou a uma “confusão sobre a concepção de ministério”, confusão esta que somente se ampliou transformando a atividade do clérigo protestante numa verdadeira *perplexed profession*, como definiu Niebuhr. Esta precariedade do trabalho do clérigo protestante, somente se aprofundou, na medida em que a sociedades tornaram-se ainda mais complexas e a própria divisão do trabalho também se ampliou.

Esta precariedade do trabalho do clérigo se expressa hoje, em suas relações com os leigos, com a Instituição e com a unidade formadora (faculdade de teologia). Contudo tal afirmação necessita de um trabalho de pesquisa empírica para avaliar e constatar qualitativamente sua dimensão.

Referências

BERGER, Peter Ludwig. *O dossel sagrado, elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Editora Perspectiva, 2004.

CAMPOS, Leonildo S. *O estudante de teologia candidato a pastor - contribuições das ciências sociais para uma análise da formação do futuro clero protestante brasileiro*. In Simpósio, vol. 10 (1), no. 45. São Paulo: ASTE, nov/2003.

CASTRO, Edgardo. Trad. Ingrid. M. Xavier. *Vocabulário de Foucault – um percurso pelos temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte, Autêntica, 2009.

FOUCAULT, Michel. *Dois ensaios sobre o sujeito e o poder*. "Deux essais sur le sujet et le pouvoir", in Hubert Freyfus e Paul Rabinow, Michel Foucault. *Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 297-321. Disponível em: <http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/sujeitopoder.pdf>

HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul (Orgs.). *Sociologia e Religião: abordagens clássicas*. São Paulo: Idéias & Letras, 2009.

HUFF, Arnaldo Érico. *Protestantismo, Modernização e Estado Leigo: Luteranos confessionais entre a ortodoxia e a laicidade nos inícios da era Vargas*. Revista de Estudos da Religião março / 2008 / pp. 1- 26. PUC-SP. Disponível em: http://www.pucsp.br/rever/rv1_2008/t_huff.pdf

KLIEWER, Gerd Uwe. Aspectos sociológicos do pastorado. In: KIRCHHEIM, Huberto (editor). *Pastorado em discussão*. São Leopoldo – RS: Editora Sinodal, Departamento de promoção comunitária da IV Região da IECLB. 1979.

MATA, Sérgio da. *Religião e modernidade em Ernst Troeltsch*. São Paulo: Tempo Social, revista de sociologia da USP, v. 20, n. 2, novembro, 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/12.pdf>

MENDONÇA, Antônio Gouvêa e VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola / Ciências da Religião. 1990.

NIEBUHR, H.C. *The purpose of the church and his ministry*. New York: Harper & Brothers, 1956.

SANTOS, Lyndon de Araújo. *Protestantismo e modernidade: os usos e os sentidos da experiência histórica no Brasil e na América Latina*. Projeto História, São Paulo: n.37, p. 179-194, dez. 2008, PUC-SP. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/3051/1964>

SILVEIRA, José Roberto. *Pastores em crise: os efeitos da secularização e do neopentecostalismo sobre o clero protestante*. Revista digital de estudos de religião – Âncora, vol. 1, Maio/2006. Disponível em: http://www.revistaancora.com.br/revista_1/04.pdf

TROELTSCH, Ernest. *El protestantismo y el mundo moderno*. 2ªed. Trad. Eugenio Ímaz. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1958.

V.V.A.A. *O clero num mundo em crise* – Atas da IX Conferência Internacional de Sociologia Religiosa, Montreal. 1967, Petrópolis – RJ: Vozes, 1969.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. M. Irene Q. F. São Paulo: Pioneira, 15 ed., 2000.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 2009.

WILLAIME, Jean-Paul. *O pastor protestante como tipo específico de clérigo*. Revista Estudos de Religião, n.25, São Bernardo do Campo – SP: UMESP, dezembro de 2003, pp. 119-157.

WILLAIME, Jean-Paul. *O Protestantismo como objeto sociológico*. In: Estudos de Religião, 18. São Bernardo do Campo – SP: UMESP, jun/2000.

WILLAIME, Jean-Paul. *Prédica, culto protestante e mudanças contemporâneas do religioso*. In: Estudos de Religião, no. 23. São Bernardo do Campo – SP: UMESP, dez/2002.

**OXUM NA ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL: UMA
EXPERIÊNCIA AFRO PEDAGÓGICA NAS SÉRIES
INICIAIS DA EMEF QUILOMBOLA PROFESSORA
ANTÔNIA DO SOCORRO SILVA MACHADO, JOÃO
PESSOA – PB.**

*Iany Elizabeth da Costa
Jacksiel da Silva Maximino
Mateus Dos Santos Oliveira*

Introdução

A alimentação saudável enquanto política pública no âmbito da educação tem a razão social de ofertar o ensinamento aos educandos da educação básica como tema integrado e interdisciplinar no currículo. Nesse aspecto a legislação antirracista em vigor oferece possibilidades de tratar o tema da diversidade étnico-racial em diferentes contextos em busca de fomentar o combate ao preconceito ao passo que traz consigo valores civilizatórios, junto a esta comungamos da ideia que a educação é a porta de descobertas e formação humanística do sujeito e por isso esta deve trazer para o chão da escola a promoção da cidadania.

Fincada nesse ideal trazemos o relato de experiência de uma atividade desenvolvida com discentes da 1ª série dos anos iniciais da Escola Municipal Quilombola de Ensino Fundamental professora Antônia do Socorro Silva Machado, situada no bairro de Paratibe, local de remanescência do Quilombo de Paratibe, na zona sul da cidade de João Pessoa – PB. A escola conforme autores como Gonçalves (2011) e Costa (2016) tem direta relação com o quilombo, pois, foi fundada pela professora Antonia do

Socorro, mulher negra quilombola que na década de 1950 começou a dar aulas para a sua comunidade, sendo a primeira escola na localidade.

Diante disto, aproveitamos o contexto escolar e a necessidade de tratar da alimentação saudável como tema interdisciplinar para trazer a educação antirracista trabalhando com as crianças a história da Orixá Oxum, ao mesmo tempo em que ofertamos também boas práticas alimentares. Acreditamos que esta experiência abre a gira descolonizadora (RUFINO, 2021) onde o espaço escolar trás a sabedoria do povo negro em sua diversidade de saberes e sabores que dão outro significado a alimentação, ou seja, unir a educação antirracista com a prática da alimentação saudável possibilita contribuir para a formação de uma sociedade mais justa e antirracista, ao passo que também a diversidade.

Alimentação saudável, educação étnico-racial e os saberes afrobrasileiros nas séries iniciais.

Os saberes e sabores dos povos africanos e afro-brasileiros na história da formação do Brasil sempre foram silenciados. Embora tenhamos uma vasta cultura destes na culinária brasileira a citar a feijoada, o acarajé, o caruru etc. Ainda permanece a narrativa que estes sabores estão apenas no cunho do popular e por vezes visto como exótico, nada trazem para ensinar sobre a história de luta e r-existência¹⁰¹ do povo negro afro-brasileiro.

¹⁰¹ Segundo Carlos Walter Porto-Gonçalves (2002, p. 47) “mais do que resistência, o que se tem é R-Existência posto que não se reage, simplesmente a ação alheia, mas, sim, que algo pré-existe e é a partir dessa existência que se R-existe. Existo, logo resisto, R-Existo”.

Diante disto tencionamos pensar em como estes sabores/saberes são eixos norteadores de outras práticas pedagógicas, ou melhor, de uma pedagogia da encruzilhada¹⁰² no sentido de valorizar a história do povo negro. Principalmente, buscando a difícil tarefa que é decolonizar nossos currículos na educação básica, e em nosso caso, nas séries iniciais, por se tratar de um currículo ainda impregnado do tradicionalismo e do eurocentrismo que remete em práticas excludentes e discriminatórias (RUFINO, 2019).

Os Parâmetros Curriculares Nacionais – PCNs (1996), a Lei 10.639/03 (Brasil, 2003), As Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (BRASIL, 2004), e as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola (BRASIL, 2012) são avanços no caminho de outra abordagem étnico-racial que trazem de modo positivos as contribuições e saberes do povo negro.

Sendo assim, no contexto da alimentação saudável enquanto política pública na educação, instrumentalizada nos PCNs e legislada na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB (1996) em seu artigo “9º - A educação alimentar e nutricional será incluída entre os temas transversais”. Nós enquanto educadores podemos e devemos pensar e tratar da questão em nossas salas de aula a partir de viés antirracista, que traga a contribuição e a potencia que os sabores da diáspora incidem no que está em nossas mesas brasileiras.

¹⁰² Rufino (2019) a pedagogia da encruzilhada visa trazer os saberes dos povos de terreiros enquanto construtores de outra educação preta, decolonial e contra colonial a fim de combater os efeitos da colonialidade o racismo estrutural que nega a importância de tais saberes.

Na Base Nacional Comum Curricular – BNCC (BRASIL, 2018) dentre os objetivos gerais para as séries iniciais, a Alimentação Saudável apresenta-se como encaminhamento para a promoção da importância da alimentação equilibrada, do cuidado e bem-estar, das funções nutricionais e seus benefícios a fim de promover no alunado a noção da vinculação da mesma com a qualidade de vida, sendo trabalhado como conteúdo transversal.

Com isso, é importante enfatizar que tratar da alimentação saudável nas séries iniciais não é apenas uma aprendizagem escolar, mas sim, uma possibilidade de construir no cidadão em formação hábitos mais saudáveis e também por muitas vezes ofertar a estes itens nutricionais que não estão fáceis ao seu acesso – visto que o Brasil apesar de ser um grande produtor agrícola, boa parte da população está em vulnerabilidade alimentar-. Camozzi *et. al.* (2015) destaca que a escola como núcleo de promoção da saúde ao exercer seu papel constitucional de formação cidadã, aproxima a criança dos hábitos saudáveis contribuindo assim para uma melhor qualidade de vida.

Desde modo, autores como Magalhães Alves e De Oliveira Cunha (2020) nos trazem que uma alimentação saudável na infância possibilita um bom desenvolvimento da criança, além de ser uma *práxis* conscientizadora de bons hábitos. Neste contexto as atividades que tratam da temática devem buscar contextualizar vivências a fim de modificar hábitos não saudáveis. Camozzi *et. al.* (2015) contribui enfatizando que os docentes devem promover a conscientização do alunado sobre os

benefícios de uma boa alimentação frente à política massiva de consumo dos alimentos chamados ultraprocessados¹⁰³.

Sendo assim, as atividades pedagógicas que tratam desta questão enquanto tema transversal em todo o currículo devem fazer parte do cotidiano escolar e não apenas em momentos fixos como a Semana da Alimentação Saudável. Visto que bons hábitos alimentares são o eixo central para uma boa qualidade de vida. Einloft, Cotta e Araújo (2018) ao analisarem as políticas educacionais em torno da temática apontam avanços importantes, porém observam a falta de uma cultura efetiva para uma alimentação saudável. Ou seja, do ponto de vista das legislações tanto na educação quanto na saúde, atualmente temos uma política nacional de educação alimentar saudável, porém nós não temos uma cultura socialmente aceita que impulse tal prática.

Atenta a tal problemática, tencionamos pensar a necessidade de inter-relacionar alimentação saudável com os saberes e sabores afro-brasileiros, no sentido de fomentar a prática a partir das vivências do alunado. Buscando ampliar a noção que estes saberes/sabores estão nas nossas mesas e não nos damos conta do legado cultural que estes têm. E quanto isso pode impulsionar o fortalecimento da identidade negra e o signo de pertencimento¹⁰⁴ para as crianças e adolescentes afro-brasileiros.

¹⁰³ Para Martinelli *et al.* (2020) o sistema capitalista impõe um ritmo de consumo no qual os chamados *fastfoods* – alimentos com baixo teor nutricional e ricos de aditivos, conservantes, sódio etc.- acabam tendo um valor mais baixo que os alimentos ditos como saudáveis, o que faz com que grande parte da população por questões financeiras optem pelo primeiro em detrimento do segundo.

¹⁰⁴ bel hooks (2019) o lugar de pertencimento é na verdade uma transmutação do simbólico do lugar, ou seja, é o que remete a lembranças boas ao passo que demarca a geografia da memória afetiva, e trazendo essa

Pensando nessa questão e trazendo a sabedoria das religiões de matriz africana para roda da mesa e da alimentação saudável, enfatizamos que a alimentação é ato político, mas também, cultural, identitário, religioso e profano. Sendo assim, conforme Rodrigues *et. al.* (2022) no Brasil a comida é sinônimo de lugar, ela identifica uma cidade, ou estado, ou mesmo uma região, ela imprime ritos e modos de fazer que tenha significado especial e quando tratamos no âmbito religioso ela uni a dialética do sagrado/profano.

Rufino (2019) ao trazer que o processo educativo lido a partir dos saberes do povo de terreiro contribui para descolonizar suas vivências, e ampliar a noção que existem outras formas de saber que contribuem para que possamos superar preconceitos. Rodrigues *et. al.* (2022) que no Candomblé da nação Queto, tradição forte no Brasil diaspórico a comida é votiva, ou seja, todo processo que vem desde o preparo até a partilha tem significado, tem fé, tem lugar de ensinamentos.

Autores como Beniste (2019) destacam o significado mítico e o simbolismo que cada alimento tem para os povos de terreiro e que estes são a representação de diferentes orixás. Deste modo ao manipulamos construímos conexões de axé entre o transcendental e aqueles que partilham da fé em comum. Coelho-Costa (2016, p. 79) destaca que a comida é “ritual é baseada em narrativas que detalham os ingredientes e técnicas de preparo”. Sendo assim, a comida é sagrada, e é esse saber que podemos

reflexão para o contexto por nós abordados o da alimentação saudável e os saberes e sabores das religiões de matriz afrobrasileira essa relação lugar, memória, afetividade constroem identidades positivas do ser negro e quilombola.

trazer para a roda das aprendizagens na educação básica por meio do debate consolidado da alimentação saudável.

Diante disto, ocorre que incentivar boas práticas alimentares ao mesmo tempo que promove a diversidade é fincar uma semente de educação das relações étnico-raciais, bem como, mostrar ao alunado a diversidade religiosa e que o ato de alimentar-se não é apenas um hábito que deve ser saudável, mas também é rito e signo de identidade de um povo que permaneceu e é repassado de geração em geração nas casas de matriz africana e afro-brasileira, por essa razão dever ser valorizados e respeitados.

Oxum nos ensina a comer bem: relatos de escritórias.

A escola municipal quilombola de Ensino Fundamental Antônia do Socorro Silva Machado, pela gênese de sua essência fincada no território quilombola de Paratibe, em bairro de mesmo nome na zona sul da capital da Paraíba: João Pessoa. Tem o dever de trazer as temáticas étnico-raciais em consonância com a valorização dos saberes e fazeres do povo quilombola. Envoltas nas legislações antirracistas e nas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012), buscamos em nosso fazer no chão da escola propor atividades que tragam outros referenciais de cultura e história a partir do tema da alimentação saudável.

A referida escola traz no seu fazer currículo a perspectiva da pedagogia de projetos, sendo o projeto interdisciplinar Quilombola, o eixo aglutinador de todas as temáticas abordadas

transversalmente na escola, e neste aspecto a alimentação saudável não foge a regra. A partir deste entendimento, propomos trabalhar a temática em diálogo com os saberes do povo de terreiro (Rufino, 2021) como vence-demanda da descolonização do currículo escolar, nas turmas do 1^a ano das séries iniciais.

Por este motivo a importância de tratar das religiões de matriz africana dentro do currículo escolar em momentos transdisciplinares como a semana da alimentação saudável, ao passo que fomentamos práticas de combate ao racismo dentro da escola. Oxum é trazida para a gira descolonial (RUFINO, 2021) do currículo escolar a medida que potencializa a história de resistência negra da comunidade quilombola de Paratibe (GONÇALVES, 2011), outro fator importante é que a cozinha, o fazer do cuidado de casa, as memórias tem muito da presença feminina e em um contexto étnico das mulheres pretas como as donas do tempero e do saber.

As Yabás (Orixás femininos) e em especial Oxum também fincam seus pés na mesa afrobrasileira, mantendo na oralidade os saberes e sabores vindos da África, e desse modo desconstruir preconceitos ao passo que incentivamos boas práticas alimentares é também um dever da educação antirracista. E no contexto quilombola encontra motor de força, haja vista que a etnicidade trás consigo ancestralidade, cultura e a presença marcantes das mulheres pretas.

Neste aspecto nossa contribuição como docente antirracista vai ao encontro da certeza que para vencermos os preconceitos precisamos fomentar conhecimento e abordar essas questões de modo lúdico, trazendo aspectos da religião para temas transversais como a alimentação saudável que nessa seara é ponte para combater o racismo religioso desde a infância. Sendo

assim, ofertar a visibilidade positiva da ancestralidade negra é passo que fomentar a autoafirmação da criança negra dentro de um contexto quilombola.

Deste modo, nossa abordagem a partir de Oxum trás consigo os saberes dos povos de santo (RUFINO, 2019, 2021) que grafam na nossa cultura a história de resistência, a fim de que as crianças por meio da pretagogia¹⁰⁵ (PETIT, 2015) possam se reconhecer e também aprender sobre os mitos e lendas que vem da diáspora. Ao mesmo tempo em que permeiam a relação simbólico, saber popular, religiosidade e educação antirracista.

Nessa abordagem também trazemos experiências da educação popular de Paulo Freire a partir da leitura de mundo (1994) como eixo norteador do que a criança vivencia/experiência com os saberes que se constroem em sala de aula, a partir de outro marcado teórico vinculado ao saberes/fazeres afro-brasileiros e quilombolas. Enquanto marcadores sociais do que Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012) destacam em seu artigo 1º como:

Da memória coletiva; das línguas reminiscentes; dos marcos civilizatórios; das práticas culturais; das tecnologias e formas de produção do trabalho; dos acervos e repertórios orais, dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de

¹⁰⁵ Para Petit (2015) a pretagogia constitui-se em uma proposta antirracista a partir da valorização da africanidade na sala de aula, sendo uma reflexão antirracista para todos não brancos e brancos que vai além dos fenótipos para promoção de educação educação para a diversidade.

todo o país; e da territorialidade. (BRASIL, 2012, p.01).

Ou seja, ao trabalharmos como os saberes do povo de santo e os aspectos gerais da alimentação saudável fazemos o compasso de enaltecer a memória coletiva e os marcos civilizatórios que os corpos negros demarcam no Brasil. Como bem diz Beatriz Nascimento (2009) o corpo negro é documento, e quanto isto é lugar de poder para narrar sua história. E nesse sentido que terçemos nossa abordagem junto ao alunado majoritariamente negro para que estes possam se olhar com afeto e se reconhecer como divindades, heróis frente à cultura branca que historicamente silencia e menospreza o saber do povo negro.

Sendo assim, em nossa sequencia didática deste relato de experiência, inicialmente fizemos uma sondagem para saber se o alunado tinha conhecimento dos orixás, da importância da cultura afro-brasileira, apresentamos também aspectos gerais da boa alimentação e como ela é importante para a saúde do corpo, fazendo uma conexão da presença da alimentação em diferentes religiões. Nesta atividade por meio de desenhos para colorir apresentamos para o alunado a relação entre os orixás, sua origem, e a alimentação focando na relação religiosidade e comidas saudáveis.

No segundo momento, trazendo imagens captadas da internet e também uma boneca da entidade para que estes tomassem ciência. De modo lúdico fomos também narrando como Oxum é representada como a rainha das águas doces a partir do ponto de Oxum “Vi mamãe Oxum na cachoeira”. Finalizamos com a apresentação do curta-metragem Orixá OXUM Animação: "Òpára de Òsùn: quando tudo nasce" (PEREGRINO, 2018).

Na culminância da atividade foi produzido coletivamente um cartaz com a representação de Oxum (FIG 01) como a grande dona do tabuleiro e o alimento escolhido como fio condutor dessa atividade foi o milho que na transposição didática para o alunado veio na forma do cuscuz iguaria que aparece de forma enfática na mesa do Nordestino e dentro do nosso objetivo tem relação direta com os modos de fazer e os sabores do povo de terreiro.

Figura 1: Representação da Orixá Oxum



Figura 2: Cartaz da Culminância da Atividade



Fonte: Acervo de pesquisa de Costa. (2021).

Diante do exposto, a atividade descolonizada em relacionar o componente curricular da alimentação saudável com a educação das relações étnico-raciais a partir da Orixá Oxum foi um momento bom de aprendizado mútuo, pois enquanto docente

antirracista acredito que a educação vence as demandas do preconceito enraizado na sociedade brasileira. Com isso, as crianças tiveram oportunidade de experienciar a diversidade, aprendendo com os mitos e saberes do povo negro na diáspora. O Cartaz da atividade foi socializado na semana da Alimentação Saudável na Escola Quilombola Antônia do Socorro, como parte dos resultados das atividades propostas, e é essa potencialidade que acreditamos ser um caminho para uma educação descolonizada e significativa em e para a diversidade.

Considerações Finais

É bem sabido que as boas práticas alimentares associadas a hábitos saudáveis são o pilar de uma boa qualidade de vida, nesse contexto a escola exercer um papel fundamental, pois pela sua função social e humanística tem o dever de proporcionar atividades integrativas educativas para o alunado. Nesse cenário é também importante trabalhar com a educação das relações étnico-racial e o combate ao racismo dentro do ambiente escolar e as atividades interdisciplinares como a alimentação saudável devem ser um campo fértil para que possamos tratar da diversidade cultural ao passo que também imprimimos bons hábitos alimentares.

Diante do exposto neste relato de experiência buscamos aproveitar o contexto da escola Antônia do socorro que é situada em área quilombola para tratar da diversidade cultural e religiosa e nessa gira educacional Oxum entrou na roda para ensinar as crianças que a alimentação não é apenas para alimentar o corpo, também tenciona alimentar a alma a partir do princípio que é

sagrada. Nesse sentido, esperamos com esse intuito ofertar a diversidade e imprimir valores civilizatórios do respeito às religiões de matriz africana ao passo que trazemos nossa contribuição para uma sociedade antirracista.

Referências

BRASIL. **Constituição da Republica Federativa do Brasil**, de 05 de Outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 15/10/2017. Acesso Maio/2023.

_____. **Parâmetros Curriculares Nacionais: Matemática**. Ministério da Educação e do Desporto: Secretaria de Educação Fundamental. Brasília, 1997.

_____. Lei nº 10.639 de 09 de Janeiro de 2003. **Dispõe sobre as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>. Acesso em: Maio/2023.

_____. Decreto nº 4. 887 de 20 de Novembro de 2003 **regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação das terras ocupadas por remanescentes quilombolas**. Brasília: Presidência da República, Casa civil, 2003. Disponível em:

<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm
>. Acesso em: Junho/2023.

_____. **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.** CNE/CP 3/2004 de 10/03/2004. Distrito Federal, Outubro, 2004.

_____. Resolução nº 8, de 20 de Novembro de 2012. **Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.** Disponível em: <<http://www.portaldaindignidade.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>>. Acesso em: Junho/2023.

_____. **Base Nacional Comum Curricular (BNCC), 2018.** Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/> Acesso em: Junho/2023

BENISTE, J. **Orun Aiye:** o encontro de dois mundos. O sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o Céu e a Terra. 13ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2019.

CAMOZZI, A. B. Q.; MONEGO, E. T.; MENEZES, I. H. C. F.; SILVA, P. O. 2015. Promoção da Alimentação Saudável na Escola: realidade ou utopia?. **Cadernos Saúde Coletiva**, v. 23, n. 1, p. 32-37

COSTA, I. E. **A ressignificação da Identidade Quilombola na Comunidade de Paratibe:** uma análise a partir dos processos de resistência. 176f. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2016.

COELHO-COSTA, E. R. “Nos banquetes de candomblé os deuses comem: representatividade mitológica nas comidas de santo”. **Revista Ágora**, v.18, n.01,2016,p.78-86

DIAS, L. de O. Reflexos no Abebé de Oxum: por uma narrativa mítica insubmissa e uma pedagogia transgressora. **Articulando e Construindo Saberes**, Goiânia, v. 5, 2020. DOI: 10.5216/racs.v5i.63860. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/63860>. Acesso em: 4 jul. 2023.

EINLOFT, A, B. do N; COTTA, R. M. M; ARAÚJO, M. A. Promoção da alimentação saudável na infância: fragilidades no contexto da Atenção Básica. In: **Ciênc. saúde colet.** 23 (1) Jan 2018. Disponível em: <https://www.scielo.org/article/csc/2018.v23n1/61-72/> Acesso em: Junho/2023.

FREIRE, P. **A importância do ato de ler.** 29. Ed. São Paulo: Cortez, 1994

GONÇALVES, R. M. P. **Relatório antropológico de identificação e delimitação da comunidade negra de Paratibe.** João Pessoa: Inkra, 2011.

hooks, b. **Ensinando a Transgredir:** educação como prática de liberdade. Trad. CIPOLLA, M. P. São Paulo: ed. WMF Martins Fontes, 2013. Disponível em: https://www.ufrb.edu.br/ppgcom/images/sele%C3%A7%C3%A3o_2020.1/hooks_-_Ensinando_a_transgredir.pdf Acesso em: 20 Jun 2023.

_____. **Pertencimento:** uma cultura do lugar. Trad. BALBINO, Renata. São Paulo: Elefante, 2022

MARTINELLI, S. S. et al. *Strategies for the promotion of healthy, adequate and sustainable food in Brazil in times of Covid-19*. **Revista de Nutrição**, v. 33, 2020.

MAGALHÃES ALVES, G; DE OLIVEIRA CUNHA, T. C. A IMPORTÂNCIA DA ALIMENTAÇÃO SAUDÁVEL PARA O DESENVOLVIMENTO HUMANO. *Humanas Sociais & Aplicadas*, 10(27), 46-62, 2020. Disponível em: https://ojs3.perspectivasonline.com.br/humanas_sociais_e_aplicadas/article/view/1966 Acesso em: Junho/2023.

NASCIMENTO, B. Corpo/mapa de um país longínquo: Intelecto, memória e corporiedade. In: **Eu sou atlântica**: sobe a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. RATTI, A (org). Instituto Kuanza, Imprensa Oficial, São Paulo, 2006, pp. 61-69.

PETIT, S. H. **Pretagogia**: pertencimento, corpo-dança afro ancestral e tradição oral: contribuições do legado africano para a implementação da Lei nº 10.639/03. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PEREGRINO, P. **Òpára de Òsún**: quando tudo nasce. Animação, 2018. Disponível em: <https://youtu.be/G9oueZFnNB8> Acesso em: Junho/2023.

PORTO-GONÇALVES, C. W. “**Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**”, em Ceceña, Ana Esther y Sader, Emir (coordenadores) *La Guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial* (Buenos Aires: CLACSO) 2002.

RODRIGUES-JÚNIOR, A. S; FERREIRA, A. C; FERREIRA da S, S. A Comida Sagrada na Morada dos Orixás. *Revista Calundu*, 6(1), 17, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/41572> Acesso em: Junho/2023.

RUFINO, J. **Pedagogia das Encruzilhadas**, Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

_____. **Vence-demanda: educação e descolonização**. 1. Ed. Rio de Janeiro: Mórula, 2021.

SANTOS, J. E. dos. *Os Nagô e a Morte*. 14ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SANTOS, L. A. S. 2012. O fazer educação alimentar e nutricional: algumas contribuições para reflexão. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 17, p. 455-462.

SANTOS, K. M.; MARTINS, M. L.; MARINHO, L. C. S.; SOBRINHO, S. A. G. V.; ALVES, I. L. C.; SANTOS, M. A. 2019. Alimentação de Crianças em Ambiente Escolar - Uma Visão Interdisciplinar. **DESAFIOS - Revista Interdisciplinar da Universidade Federal do Tocantins**, v. 6, n. 2, p. 85-91.

PEREIRA, E. B. et al. *Atlas brasileiro de energia solar*. 1. ed. São José dos Campos, SP: INPE,2006.



Sobre as autoras, os autores e equipe de organização

SOBRE A EQUIPE DE ORGANIZAÇÃO

Anderson Pereira Portuguez

Doutor em Geografia Humana pela Universidad Complutense de Madrid. Estágio Pós-Doutoral em Geografia Cultural/Geografia do Sagrado pela Universidade de Brasília. Professor Associado IV do curso de Geografia do Instituto de Ciências Integradas do Pontal – Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: *portuguez.andersonpereira@gmail.com*

Leonor Franco de Araujo

Professora Doutora do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo. Ekedi de Oxalá, filha de Babá Adailton de Ogun do Ilé Asé Omi Ojuarô. Membro do grupo de Pesquisa Africanidades. Presidente Nacional do Instituto Gangazumba.

E-mail: *leonor.araujobq@gmail.com*

SOBRE AS AUTORAS E OS AUTORES

Allan Lopes Farias

Licenciado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Bacharelado em História pela mesma instituição. Professor de História da Secretária Estadual de Educação do Espírito Santo (SEDU)

E-mail: *allanlopesfarias94@gmail.com*

Eduarda Helena Fernandes Toniato

Graduanda em Ciências Sociais na Universidade Federal do Espírito Santo.

Email: *eduardahelenafernandes@outlook.com*

Fern Rocha Castiglioni Rangel Lisboa

Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *amanda.lisboa@edu.ufes.br*

Gabriel Bolognini Benedicto

Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *gb.bolognini@gmail.com*

Iany Elizabeth da Costa

Doutora em Geografia pela Universidade Federal Fluminense – UFF. Professora de Educação Básica da Prefeitura de Abreu e Lima-PE. Orientadora voluntária na Licenciatura em Geografia EAD do Instituto Federal de Pernambuco - IFPE

E-mail: *ianyelizabethufpb@gmail.com*

Jacksiel da Silva Maximino

Graduando em Geografia pela Universidade Estadual da Paraíba.

E-mail: *jacksielsilva079@gmail.com*

José Carlos Quirino

Especialista em Ciências da Religião Pela Faculdade Dynamus de Campina, São Paulo/SP. Professor da Secretaria de Estado e Educação de Minas Gerais – SEE/MG.
E-mail: *carlosquirino73@gmail.com*

Joyce Febek Grippa

Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Federal do Espírito Santo

Kevinny de Oliveira de Almeida

Licenciada e Bacharel em História pela Universidade Federal do Espírito Santo

Laércio de Jesus Café

Doutor em Educação pela Universidade do Triângulo Mineiro - Uberaba. Professor do curso de Pedagogia e Psicologia da Universidade do Estado de Minas Gerais.
E-mail: *laerciocafe@gmail.com*

Lohaine Regina Boening Salomão

Lohaine Regina Boening Salomão – Graduada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.
Email: *lohaineboening@hotmail.com*

Lucas Pereira da Silva

Graduando em Licenciatura de História, pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Email: *lucaspersim19@hotmail.com*

Mateus Dos Santos Oliveira

Graduando do Curso de Geografia na Universidade Estadual da Paraíba – UEPB.

E-mail: *mateus.santos.oliveira@aluno.uepb.edu.br*

Matheus Freire Viola

Graduando em Licenciatura de História, pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Email: *matheusfreireviola@gmail.com*

Moisés Abdon Coppe

Psicólogo Clínico - Ênfase Existencial. Psicodramatista - Formação em Psicodrama pelo Instituto Brasileiro de Psicanálise, Terapia de Grupo e Psicodrama. Teólogo. Doutor em Ciências da Religião - UMESP. Doutorado Sanduíche - PDSE na Fonds Ricoeur - Université de Paris - França.

E-mail: *macoppe@gmail.com*

Naemi Costa Carvalho dos Santos

Graduada em licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *naemicarvalho@hotmail.com*

Oswaldo de Oliveira Santos Junior

Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2007). Bacharel em Teologia (2003) pela UMESP, Graduado em História pela UNIMES. Coordenador do Núcleo de Formação Cidadã da Universidade Metodista de São Paulo.

Pietro Enrico Menegatti de Chiara

Graduado em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) com período sanduíche na Universidade de Évora e aprovado para o mestrado em 2024 em História na UFES. Desenvolveu pesquisa de iniciação científica, por dois anos, com foco na obra de Ibn Battuta. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (LETAMIS/UFES)

E-mail: *pietro.menegatti@gmail.com*

Rafael Alves Azevedo

Graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail *rafael.a.azevedo@edu.ufes.br*

Renata Nogueira Coutinho

Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professora da Rede Pública de Ensino do Município de Fundão ES.

E-mail: *renata.coutinho@edu.ufes.br*

Rodolfo Max Vieira de Castro Filho

Bacharel em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo

Email rodolfo.m.castro@edu.ufes.br / @rodolfomaxx

Thalia Campos de Oliveira

Graduanda em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do grupo de pesquisa Federalismo e Políticas Educacionais (UFES) e do Laboratório de Gestão da Educação Básica do Espírito Santo (LAGEBES)

E-mail: *tcamposvsky@gmail.com*

William José de Lima

Bacharel em Teologia – Faculdade Latino Americana do Arujá (FLAM).

