

o desafio da interdisciplinidade no tempo presente



**Anderson Pereira Portuguese
Leonor Franco de Araujo
(organizadores)**

**Anderson Pereira Portuguese
Leonor Franco de Araujo**
(organizadores)

RELIGIOSIDADE POPULAR

**o desafio da interdisciplinaridade no
tempo presente**

Ituiutaba, MG



2025

© Anderson Pereira Portugal / Leonor Franco de Araujo, 2025.

Editor-chefe: Mical de Melo Marcelino.

Editor da Coleção Ciências da Religião: Anderson Pereira Portugal.

Arte da capa e das portadas: Anderson Pereira Portugal. Base: Imagens abstratas de demonstração de fé geradas por IA. ChatGPT – DALL·E, 2025.

Diagramação: Equipe Barlavento de diagramação e ilustração.

Conselho Editorial – Coleção Ciências da Religião:

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

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 Martín - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macarín - Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -
Benin

Data de publicação: 08 de junho de 2025

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

Editora Barlavento

CNPJ: 19.614.993.0001-10

Prefixo editorial: 87563/ Departamento editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilê
Àsè Babá Olorigin.

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

barlavento.editora@gmail.com

Telefone (34) 99689-3822



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

Religiosidade popular [livro eletrônico] : o
desafio da interdisciplinaridade no tempo
presente / Leonor Franco de Araujo, Anderson
Pereira Portuguese (organizadores). --
Ituiutaba, MG : Editora Barlavento, 2025. --
(Coleção ciências humanas : ciências da religião)
PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-87563-62-6

1. Artigos - Coletâneas 2. Interdisciplinaridade
3. Pesquisa científica 4. Produção científica
5. Religião - Estudo e ensino 6. Religiosidade
I. Araujo, Leonor Franco de. II. Portuguese,
Anderson Pereira. III. Série.

25-276848

CDD-306.6

Índices para catálogo sistemático:

1. Antropologia da religião 306.6

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

DOI: 10.54400/978-65-87563-62-6

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



**Universidade Federal de Uberlândia –
Campus Pontal**



Instituto de Ciências Humanas do Pontal



**Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-
Graduação - UFU**



**Pró-Reitoria de Extensão e Cultura –
UFU**



Editora Barlavento

REALIZAÇÃO



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

SUMÁRIO

A figura mítica-simbólica de Exu do entinema à afirmação da fé frete à intolerância religiosa	
<i>Moisés Abden Coppe</i>	11
Religiosidade e a construção da identidade do sujeito cristão no pensamento de Tomás de Aquino	
<i>Pablo Gatt</i>	39
Redes sociais e racismo religioso	
<i>Dulce Edite Soares Loss</i>	
<i>Carlos Xavier de Azevedo Netto</i>	62
A evolução do diálogo entre calvinismo e molinismo em meio a polaridades teológicas sobre a salvação	
<i>Marquislei Martins Marques</i>	
<i>Luis Fernando de Carvalho Sousa</i>	84
A “demonização” acerca das religiões de matriz africana no Brasil através das mídias	
<i>Arieli Santos de Souza</i>	120
Entre a resistência e a r-existência: a luta pela manutenção cultural e territorial das congadas em Machado-MG	
<i>Jhonatam da Silva Corrêa</i>	
<i>Jefferson Rodrigues de Oliveira</i>	129

Vivências de religiosidade colonial: quilombo(la)s nas águas e florestas amazônicas do Vale do Guaporé – RO	
<i>Joely Coelho Santigao</i>	155
“Eu sou a tal mineira filha de Angola, de Ketu e Nagô”: uma análise da possibilidade de Clara Nunes pertencer a duas nações de Candomblé	
<i>Monique Francielle Castilho Vargas</i>	173
Ayahuasca e o neoxamanismo urbano: considerações acerca de uma vivência em Uberlândia/MG	
<i>Bruno Pereira Mantovani</i>	
<i>Anderson Pereira Portuguese</i>	201
As cores nas flores e seus usos rituais na umbanda	
<i>Maria Izabel de Carvalho Pereira</i>	228
O diálogo inter-religioso e a liberdade afro-religiosa no Rio Grande do Sul	
<i>Blue Mariro</i>	262
Terreiros de umbanda e candomblé em Ituiutaba-Minas Gerais: territórios de fé e de cultura afro-brasileira	
<i>Anderson Pereira Portuguese</i>	
<i>Leonardo Sebastião Delfino de Souza</i>	279
O que é a magia no mundo	
<i>Marco Mammoli</i>	
<i>Giovanni Seabra</i>	318

A topofilia na educação religiosa	
<i>Eric Pereira Portuguesez</i>	348
Índice remissivo	388
Sobre a equipe da organização	392
Sobre os autores e autoras	393

A FIGURA MÍTICA-SIMBÓLICA DE EXU DO ENTINEMA À AFIRMAÇÃO DE FÉ FRENTE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA

Moisés Abden Coppe

Introdução

Por estarem rigidamente prescritos pela estrutura da colônia como sociedade estratificada, a que se incorporava na condição de escravo —, sobreviveria principalmente no plano ideológico, porque ele era mais recôndito e próprio. Quer dizer, nas crenças religiosas e nas práticas mágicas, a que o negro se apegava no esforço ingente por consolar-se do seu destino e para controlar as ameaças do mundo azaroso em que submergira. Junto com esses valores espirituais, os negros retêm, no mais recôndito de si, tanto reminiscências rítmicas e musicais, como saberes e gostos culinários.

Darcy Ribeiro.

O presente texto almeja apresentar a figura mítico-simbólica de Exu segundo as narrativas iorubas, reminiscências dos povos originários da África, visando caracterizá-lo um entinema presente como afirmação de fé nos terreiros e centros. Visa, também, ecoar, mediante as narrativas, o grito contra toda forma de intolerância religiosa.

Com a finalidade de romper com os preconceitos que

existem no campo da religião, principalmente o de perfil cristianizado, fundamentaremos e qualificaremos essa figura num referencial teórico que a perceberá como narrativa, discurso e símbolo de uma cultura religiosa. A primeira percepção teórica partirá do texto Discurso na vida e discurso na arte de Voloshinov e Bakhtin. A segunda percepção partirá do artigo Natureza e significado da religião, de autoria de Paul Tillich.

Uma obra que também nos servirá de amparo é Mitologia dos orixás de Reginaldo Prandi. O trabalho deste autor é fundamental porque ele acolhe, reúne e recria as narrativas dos orixás a partir da memória oral para, assim, revelar os enfeixamentos que culminaram na criação do Candomblé.

Não será pretensão deste texto analisar os constructos mitológicos de forma apurada, mediante uma inserção mais internalizada no movimento afro-brasileiro. Nossa pretensão é extremamente modesta. Trata-se, portanto, de um texto introdutório cujo objetivo final visa criar áreas de diálogos onde se favoreça a percepção das nuances divisórias e complementares desse mito primordial, oriundo da cultura africana, que amplia a percepção sobre a vida humana e suas contingências.

Na preservação da figura mítico-simbólica, as comunidades afro-brasileiras recompõem a sua história e ressignificam suas múltiplas trajetórias, lutando contra toda e qualquer forma de intolerância religiosa presente no contexto brasileiro, ampliando as suas perspectivas de fé popular.

Considerações preliminares sobre a figura mitológica de Exú

Ao analisarmos a figura mitológica de Exú, sugerimos a concepção preliminar que permite considerá-lo como narrativa e símbolo. Ora, ao tratarmos a mitologia desse orixá, precisamos nos afastar de toda e qualquer postura iconoclasta. Nesse contexto inicial de argumentação, cabe-nos a observação de Nogueira:

O pensamento humano tem características profundamente animísticas e, desta forma, poderíamos dizer, narrativas. Tendemos a representar tudo o que pensamos por meio de imagens e suas associações. O problema, portanto, não é reconhecer ou não o quanto há de imagético nas diferentes formas de linguagem, mas em saber como o imagético se articula.¹

A articulação das imagens e narrativas possibilita estabelecer diversas associações quanto à análise que se pretende sobre a figura mítico-simbólica de Exu, pois as narrativas vão se constituindo em imagens que favorecem as formas de linguagem e articulações, não se fixando a um fator ideológico, tampouco à ditadura dos que detém o poder. Nessa perspectiva, Voloshinov e Bakhtin frisam que toda criação artística, fruto da criatividade humana, nasce na e para a sociedade. A criação artística precisa de uma extrapolação interpretativa, pois “*o artístico é uma forma*

¹ NOGUEIRA, Paulo. Cultura e religião. Introdução à análise de imagens. Texto compartilhado, p. 1.

*especial de interrelação entre o criador e contemplador fixada em uma obra de arte”.*²

Com essa premissa, baseado na obra dos autores russos, sugerimos a existência de uma aproximação entre a obra de arte e a comunicação estética. A perspectiva de uma comunicação estética muito nos interessa por se aproximar das narrativas mitológicas de Exu, que, em nossa concepção, podem ser consideradas artísticas, pois frutos das intencionalidades artísticas e poéticas do ser humano, orais ou escritas, em seu afã pela interpretação do mundo.

A observação e análise de uma comunicação estética dependem de uma série de fatores – fonéticos, morfológicos, semânticos – alinhados ao que Voloshinov e Bakhtin chamam de contexto extraverbal. Para estes autores: *“Este contexto extraverbal de enunciado compreende três fatores: 1) o horizonte espacial comum dos interlocutores (a unidade visível [...]); 2) o conhecimento e a compreensão comum da situação por parte dos interlocutores, e 3) sua avaliação comum dessa situação”.*³

Dessa forma, o contexto extraverbal se alinha a três perspectivas interligadas: o conjuntamente visto, o conjuntamente sabido e o unanimemente avaliado. A interligação dessas perspectivas forma o que estes autores designam

² VOLOSHINOV, V. N. e BAKHTIN, M. M. Discurso na vida e discurso na arte. Disponível em: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3680262&forceview=1> o, p. 5.

³ VOLOSHINOV, V. N. e BAKHTIN. op. cit., p. 6.

enunciado concreto, caracterizando-se como uma conclusão avaliativa.

Mas para nós há um outro aspecto do enunciado concreto que é de especial importância: qualquer que seja a espécie, o enunciado concreto, sempre une os participantes da situação comum como co-participantes que conhecem, entendem e avaliam a situação de maneira igual. O enunciado, consequentemente real, material, para um e o mesmo segmento da existência e dá a este material expressão ideológica e posterior desenvolvimento ideológico comuns.⁴

Alinha-se a esse enunciado concreto o *entinema*, que se caracteriza por uma forma de silogismo em que uma das premissas não é expressa, mas presumida. A palavra *entinema* vem do grego e pode ser literalmente traduzida por: “*alguma coisa localizada no coração ou na mente*”.⁵ Apesar dessa definição soar um tanto psicológica e subjetiva, é importante situar que essas perspectivas estão diretamente coligadas ao social e ao objetivo. Isso quer dizer que cada *entinema* se caracteriza como social objetivo. Nessa linha de raciocínio, os autores corroboram:

Ele é como uma “senha” conhecida apenas por aqueles que pertencem ao mesmo campo social. A característica distintiva dos enunciados concretos consiste precisamente no fato de que eles estabelecem uma miríade de conexões com o contexto extraverbal da vida, e, uma vez separados desse contexto, perdem quase toda a sua significação –

⁴ Idem, p. 7.

⁵ Idem, p. 7.

uma pessoa ignorante do contexto pragmático imediato não compreenderá estes enunciados.⁶

Essa citação nos ajuda a compreender dois fatores fundamentais para a nossa análise da figura mítico-simbólica de Exu. Em primeiro lugar, o fato de que o *entinema* se tornará mais significativo e concreto para o grupo social que possui aproximações com o mito. Em segundo lugar, a consideração de que aqueles que estão afastados desse *entinema* poderão ampliar suas considerações se sustentarem o enunciado em fatores constantes e estáveis da vida ou em avaliações sociais substantivas e fundamentais.⁷ Dessa forma:

O enunciado concreto (e não a abstração lingüística) nasce, vive e morre no processo de interação social entre os participantes da enunciação. Sua forma e significado são determinadas basicamente pela forma e caráter dessa interação. Quando cortamos o enunciado do solo real que o nutre, perdemos a chave tanto de sua forma quanto de seu conteúdo tudo que nos resta é uma casca lingüística abstrata ou um esquema semântico igualmente abstrato (a banal “idéia” da obra em que lidaram os primeiros teóricos e historiadores da literatura) – duas abstrações que não são passíveis de união mútua porque não há chão concreto para sua síntese orgânica.⁸

Enfim, depois dessa incipiente consideração sobre o enunciado concreto, de que toda e qualquer obra artística ou enunciado poético não precisa, necessariamente, se restringir ao processo de interação social, mas nasce, vive e morre nele,

⁶ Idem, p. 8.

⁷ Idem, p. 8.

⁸ Idem, p. 11.

importa afirmar que todo e qualquer enunciado poético e, em nossa abordagem, a figura mitológica de Exu, não sucumbe a um controle científico ou mesmo sociológico. A possibilidade de interpretação pode decorrer de um estímulo de um passivo sentimento de prazer no receptor.⁹ Portanto:

A contemplação artística via leitura de uma obra poética começa, certamente, do grafema (a imagem visual de palavras escritas ou impressas), mas no instante mesmo desta percepção esta imagem visual dá lugar para, e é quase obliterada por outros fatores verbais – articulação, imagem sonora, entoação, significado – e esses fatores eventualmente nos levam por completo para além de fronteiras do verbal. E assim pode-se dizer que o fator puramente lingüístico de uma obra está para o todo artístico como o grafema está para o todo verbal. Na poesia como na vida, o discurso verbal é um “cenário” de um evento.¹⁰

A partir dessa constatação, especialmente a de um discurso verbal como cenário de um evento, nos debruçaremos de forma mais precisa na análise da figura mítico-simbólica de Exú.

Exu é um símbolo mítico

Partindo-se do chão teórico elaborado anteriormente sob o plasma reflexivo de Voloshinov e Bakhtin, importa-nos agora ampliar a conceituação de enunciado concreto e sugerir que, ao

⁹ Idem, p. 12.

¹⁰ Idem, p. 13.

falarmos das narrativas que envolvem a figura mítica de Exu, torna-se preponderante qualificá-las. Alinhando os autores citados anteriormente com o pensamento de Paul Tillich em relação à natureza da linguagem religiosa, tendemos a definir que as narrativas mitológica reunidas por Reginaldo Prandi, constituem-se em uma importante impostação simbólica, eivada de significado, significante e signo, inserida no desdobramento do que reconhecemos como *entinema*, de onde podemos incorrer também na assertiva: Exu é um símbolo mítico.

Em seu artigo *Natureza da linguagem religiosa*, Tillich aponta que há uma confusão tanto na Europa como nos EUA sobre o significado do símbolo. Essa confusão se dá justamente porque o sentido original da palavra se perdeu na história. Independente de todos os esforços por um resgate de sentido para o símbolo é preciso considerar que, mesmo os processos lógicos, não são suficientes para este resgate. Assim, torna-se importante levar a sério o problema do símbolo.

Na busca pelo esclarecimento do conceito de símbolo, Tillich aponta-nos cinco passos. O primeiro refere-se à discussão a respeito de “*símbolos e sinais*”. Para este autor, símbolos e sinais indicam algo além deles. A diferença consiste em que os símbolos, “*embora não sejam iguais ao que simbolizam, participam no seu poder e sentido*”.¹¹ Já o sinal se caracteriza pela não participação.

Embora a matemática tenha provocado uma confusão ao chamarem seus sinais de símbolos, erroneamente, é na estrutura

¹¹ TILLICH, Paul. Teologia da Cultura. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 98.

da própria linguagem que a ambigüidade se desfaz. Assim, Tillich trata o tema afirmando que “as palavras são sinais de sentidos que expressam”.¹²

Por exemplo, a palavra “escrivadinha” é um sinal usado para indicar alguma coisa diferente das outras – isto é, um móvel com alguns papéis em cima e dado ao nosso olhar. Há enorme diferença entre a palavra e o móvel que ela indica. Mas há palavras em todas as línguas que são mais do que isso. Quando adquirem conotações além do que indicam como sinais, tornam-se símbolos; trata-se de importante decisão de quem fala.¹³

Segundo esse exemplo, as palavras podem se encerrar no sentido de sinais, evidenciando somente o que são, numa lógica cartesiana. Mas no que se refere à linguagem poética, artística, litúrgica e teológica as palavras tornam-se símbolos de realidades em cujo poder participam. Assim, o símbolo Exu participa de um poder específico que se refere ao fato de buscar sentido para os fenômenos sem sentido da existência humana.

O segundo esclarecimento tem a ver com as funções do símbolo. Ora, em primeira instância, o símbolo possui uma função básica representativa para além dele. “*O símbolo representa algo além dele, com o qual se relaciona e em cujo poder e sentido participa*”.¹⁴ Se o símbolo possui um poder de representação, por que ele é necessário e não a coisa em si?

¹² Idem, p. 99.

¹³ Idem, p. 99.

¹⁴ Idem, p. 100.

Tillich responde essa questão afirmando que através dos símbolos ocorre a abertura de níveis de realidade. Isso quer dizer que:

Os símbolos revelam níveis de realidade que a linguagem não simbólica desconhece. Vamos interpretar ou explicar essa afirmação em termos de símbolos artísticos. Quando buscamos o sentido dos símbolos, logo percebemos que uma das funções da arte consiste em abrir níveis da realidade que ao poderiam ser percebidos de outra forma.¹⁵

A abertura dos níveis de realidade provocada pelo símbolo abre outros níveis, a saber: níveis da alma e da nossa realidade interior.¹⁶ É certo que essas aberturas não são sempre possíveis, pois tem a ver com os níveis mais profundos da realidade e da alma humana em níveis especiais.

Sendo assim, os sinais podem ser trocados, sem nenhuma interferência, mas não os símbolos. *“Nenhum pode ser trocado por outro quando exerce função especial”*.¹⁷ Entretanto, é preciso considerar que embora não se tenha a possibilidade de troca, os símbolos nascem e morrem, enquanto os sinais são conscientemente inventados e abandonados.

Para Tillich, os símbolos nascem do “inconsciente do grupo” ou “inconsciente coletivo”, *“não importando que nome tenha – nascem de um grupo que reconhece nessa coisa, nessa palavra, nessa bandeira, o seu próprio ser”*.¹⁸ O símbolo só existe

¹⁵ Idem, p. 100.

¹⁶ Idem, p. 101.

¹⁷ Idem, p. 102.

¹⁸ Idem, p. 102.

num grupo ou enquanto esse grupo existir. Essa ideia se aproxima do conceito de enunciado concreto, exposto anteriormente.

O terceiro esclarecimento refere-se aos símbolos que possuem cargas religiosas. Os símbolos religiosos funcionam como os outros, mas abrem determinado nível de realidade oculto, que não seria aberto de outra maneira. Tillich chama esse outro nível de “*dimensão profunda da realidade, fundamento de todas as demais dimensões e de todas as outras possibilidades*”.¹⁹ Esses símbolos fazem parte do seu poder absoluto do ser. Dessa forma:

A dimensão da realidade suprema é a do sagrado. Assim, podemos dizer que os símbolos religiosos são símbolos do sagrado. Participam na santidade do sagrado, segundo nossa dimensão básica. Participação, no entanto, não é identificação: eles não são o sagrado. O transcendente absoluto está além de todos os símbolos são tomados de diversos materiais dados pela experiência. Todas as coisas no tempo e no espaço têm servido em algum momento da história da religião para cumprir esse papel. É o que devem sua existência ao supremo fundamento do ser.²⁰

Decorre dessa citação de Tillich que os símbolos religiosos favorecem possíveis entendimentos para a caoticidade em que se insere os aspectos inerentes à religião. Ora, a religião submete-se à lei da ambigüidade e os símbolos referem-se ao ser absoluto ou podem ser absolutizados, transformando-se em ídolos. A análise, mesmo que superficial nas narrativas que

¹⁹ TILLICH. op. cit., p. 102.

²⁰ Idem, p. 102,

envolvem a figura mítico-simbólica de Exu confirmam essa assertiva de Tillich.

O quarto esclarecimento refere-se aos níveis dos símbolos religiosos. Na concepção de Tillich, são dois: o transcendente e o imanente. O símbolo básico do transcendente é o próprio Deus.

Mas não basta simplesmente dizer que Deus é um símbolo. Precisamos dizer duas coisas a respeito dele: há na imagem que fazemos de Deus um elemento não simbólico, a saber, que ele é a realidade absoluta, o Ser-em-si, o fundamento do ser e seu poder. No segundo nível, temos a imagem de um ser altíssimo da mais elevada perfeição. Temos, nesse caso, um símbolo para o que não é simbólico na ideia de Deus – o Ser-em-si.²¹

A ideia de um ser-em-si revela a noção do incondicional a respeito de sua realidade absoluta, cujo relacionamento precisa ser mediado por símbolos. E na forma simbólica de falar a respeito dele, transcende-se infinitamente a experiência de *“nós mesmos como pessoas, e o que realmente somos, capacitando-nos a chamá-lo de ‘Tu’ e orar a ele”*.²²

No que se refere ao segundo nível do símbolo, este mesmo autor nos aponta os que se referem aos atributos de Deus: amor, misericórdia, poder etc., que são atributos tomados da experiência humana. Não podem ser atribuídos a Deus em sentido literal, pois pode ocorrer dessa ação uma série de absurdos. *“Assim, o caráter simbólico dessas qualidades precisa ser mantido com*

²¹ Idem, p. 104.

²² Idem, p. 105.

*consistência. Se não for assim, nossa fala a respeito de Deus torna-se fantasiosa”.*²³

E o terceiro elemento do nível transcendental é a ação de Deus. Sobre esse aspecto, a fala é também simbólica, pois se caracteriza por expressões temporais, causais e de outro tipo, embora a ideia de Deus esteja para além dessas realidades. Essas aproximações representam o relacionamento de Deus com os seres humanos na experiência cristã. E se torna fundamental reconhecer a diferença entre linguagem simbólica e não simbólica. Segundo Tillich: *“Se não formos capazes de dizer a nossos contemporâneos que falamos simbolicamente quando empregamos essa linguagem, eles não nos ouvirão e nos considerarão supersticiosos e absurdos”.*²⁴

No que se refere ao nível da imanência do aparecimento do divino no tempo e no espaço, importa considerar que o conceito de encarnação é um conceito de muitas outras religiões, não só do cristianismo. A síntese pode se dar na perspectiva de que o cristianismo precisa evidenciar que a presença divina é imanente, porém oculta, e por isso transcendente. A afirmação da encarnação de caráter pessoal acentua o elemento transcendental. Daí, a necessidade de um simbolismo religioso imanente: o sacramento, que em si, porta o sagrado de forma especial e em determinadas circunstâncias.²⁵ Ora, os sacramentos são simbólicos também. Isso não quer dizer que, pelo fato de serem símbolos, se tornam elementos de segunda categoria, mesmo porque somente através da recepção simbólica, outras dimensões

²³ TILLICH. op. cit., p. 105 e 106.

²⁴ Idem, p. 106.

²⁵ Idem, p. 107.

da realidade poderão ser alcançadas. Nessa mesma linha de raciocínio, mesmo os objetos religiosos que se estabelecem como sinais – partes do templo, velas, cruzeiros etc., – podem se transformar em símbolos. *“Talvez devêssemos chamá-los de sinais-símbolos ou de sinais que se tornaram em símbolos”*.²⁶

O quinto e último esclarecimento refere-se à verdade dos símbolos religiosos. Em primeiro lugar, Tillich afirma que os *“símbolos não dependem de críticas empíricas”*.²⁷ Eles somente morrem quando a situação em que foram criados deixa de existir. Uma análise detida dos dogmas e doutrinas, decorrentes da história religiosa e eclesiástica, favorecerá a concepção de que muitos símbolos nasceram e tiveram sua valoração em determinado tempo e espaço. Entretanto, esses mesmos símbolos, se não atrelados à realidade que os criou, se tornam inadequados. Disso decorre a seguinte afirmação de Tillich: *“A religião é ambígua e todos os símbolos religiosos podem ser idolatrados, demonizados, elevando-se acima das contingências, embora nada possa ser supremo a não ser o absoluto. Nenhuma doutrina religiosa pode ser absoluta, nem mesmo os mais antigos rituais”*.²⁸

Embora seja perceptível que a abordagem de Tillich esteja respaldada pelos meandros da teologia, suas assertivas se configuram como referenciais para nosso debruçar heurístico sobre a figura mítico-simbólica de Exu. **Indicador não definido..** Ora, podemos caracterizar Exu como um símbolo **Indicador não definido.** do movimento ioruba. E

²⁶ Idem, p. 108.

²⁷ Idem, p. 109.

²⁸ TILLICH. op. cit., p. 110.

a partir dessa perspectiva, torna-se necessário a entrada propriamente dita da análise ou do *entinema* **Erro! Indicador não definido**. desse “mito em si”.

A Construção Narrativa e Mítico-Simbólica de Exu**Erro! Indicador não definido**.

Exu**Erro! Indicador não definido**.²⁹ é uma figura simbólico-mítica carregada de diversas polissemias. Trata-se de uma figura conhecida e controvertida dos cultos afro-brasileiros. Há, antes de mais nada, a discussão se Exu é um Orixá ou apenas uma Entidade diferente, que ficaria entre a classificação de Orixá e de ser humano. Sem dúvida, ele trafega tanto pelo mundo material (ayê), onde habitam os seres humanos e todas as figuras vivas que conhecemos, como pela região do sobrenatural (orun), onde trafegam Orixás, Entidades afins e as Almas dos mortos (eguns). Esse Orixá (ou Entidade) não deve ser confundido com os eguns, apesar de transitar na mesma Linha das Almas (uma das três linhas independentes) sendo o seu dia a segunda-feira. Exu é também uma figura de status entre os Orixás, que apesar de ser subordinado ao poder deles, constitui-se tão poderosa que frequentemente desafia as próprias divindades.

²⁹ Exu é a figura mais controvertida dos cultos afro-brasileiros e também a mais conhecida. Fonte: <http://www.imagick.org.br/apres/ArtigoTextos/TesourosMitologicos/Exu.html>.

Sua função e condição de figura-limite entre o astral e a matéria. Revela em suas cores, o negro e o vermelho, a vibração de menor frequência no espectro do olho humano, onde há ausência de luz. Seus aspectos contraditórios também podem ser analisados sob outro ponto de vista: o obscuro e desconhecido presente em muitas teologias. O vermelho é a cor mais quente, a forte iluminação em oposição à escuridão da cor obscura. Até em suas cores, Exu**Erro! Indicador não definido.** é o símbolo**Erro! Indicador não definido.** das grandes contradições, do amplo terreno de atuação. Na utilização das suas forças, desconhece os seus limites e as suas consequências, especialmente no envolvimento com os seres humanos vivos. Sua função mítica é a de mensageiro – é o que leva os pedidos e oferendas dos homens aos Orixás, já que o único contato direto entre essas diferentes categorias só acontece no momento da incorporação, quando o corpo do ser humano é tomado pela energia e pela consciência do seu Orixá pessoal.

É Exu**Erro! Indicador não definido.** quem traduz as linguagens humanas para a das divindades. O poder de comunicar e ligar, confere a ele também o oposto; a possibilidade de desligar e comprometer qualquer comunicação. Se possibilita a construção, também permite a destruição. Esse poder foi traduzido mitologicamente no fato de Exu habitar as encruzilhadas, passagens, os diferentes e vários cruzamentos entre caminhos e rotas, e ser o senhor das porteiras, portas entradas e saídas. Isso não entra em contradição com o fato de Ogum, o Orixá da guerra, ser considerado o senhor dos caminhos. As narrativas que o envolvem buscam de alguma forma responder aos problemas e contingências que envolvem a existência humana. Reginaldo Prandi em seu livro *Mitologia dos Orixás*, cataloga os mitos e as narrativas dos Orixás, evidenciando,

outrossim, a figura mítico-simbólica de Exu. No prólogo de sua obra, registra:

Um dia, em terras africanas dos povos iorubas, um mensageiro chamado Exu**Erro! Indicador não definido.** andava de aldeia em aldeia à procura de solução para terríveis problemas que na ocasião afligiam a todos, tanto os homens como os orixás. Conta o mito que Exu foi aconselhado a ouvir do povo todas as histórias que falassem dos dramas vividos pelos seres humanos, pelas próprias divindades, assim como por animais e outros seres que dividem a Terra com o homem. Histórias que falassem da ventura e do sofrimento, das lutas vencidas e perdidas, das glórias alcançadas e dos insucessos sofridos, das dificuldades na luta pela manutenção da saúde contra os ataques da doença e da morte.³⁰

Percebemos nitidamente que a figura de Exu está associada a uma busca por respostas aos problemas ontológicos. Nessa sua busca, Exu reuniu 301³¹ histórias de forma paciente e detida. Decorreu daí que este orixá tinha diante de si todo o conhecimento necessário para desvendar os mistérios sobre “*a origem e o governo do mundo dos homens, mulheres e crianças e sobre os caminhos de cada um na luta cotidiana contra os infortúnios que a todo momento ameaçam cada um de nós*”.³² Esses conhecimentos foram passados à Orunmilá e este transmitiu-os aos seus seguidores, os babalaôs. Dessa forma, ao serem consideradas as contradições e paradoxos da existência humana, estes ensinamentos que não são novidades, porque para

³⁰ PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 17.

³¹ Segundo o sistema de enumeração dos antigos iorubas, trata-se de um número incontável.

³² PRANDI, Reginaldo, p. 17.

os iorubas antigos, nada é novidade, pois tudo o que acontece já teria acontecido, visam afirmar que: *“identificar no passado mítico o acontecimento que ocorre no presente é a chave da decifração oracular”*.³³

As narrativas selecionadas por Prandi que qualificam o mito de Exu**Erro! Indicador não definido.** foram padronizadas linguisticamente, visto não existirem uniformidades nos relatos orais recolhidos por ele, podendo um mesmo mito ser contado de forma díspar.

As narrativas do mito de Exu**Erro! Indicador não definido.** possuem, ao mesmo tempo, aproximações e afastamentos. Além do nome Exu, a figura mítica-simbólica aparece em muitas outras narrativas com outros nomes, a saber: Legba – Eleguá e ainda, Bará. Trata-se do mesmo símbolo**Erro! Indicador não definido.**, com nomenclaturas diferentes. O que importa, mais amiúde, é o fato de que este mito revela diversas possibilidades para entendimento dos mistérios que envolvem o rito e as movimentações religiosas incipientes da cultura Iorubá.

O primeiro relato colhido por Prandi sobre essa figura mítico-simbólica tem a ver com o poder que Exu ganha nas encruzilhadas:

Exu**Erro! Indicador não definido.** não tinha riquezas, não tinha fazenda, não tinha rio, não tinha profissão, nem artes, nem missão. Exu vagabundeava pelo mundo sem paradeiro. Então, um dia, Exu passou a ir à casa de Oxalá. Ia à casa de Oxalá todos os dias. Na casa de Oxalá, Exu se distraía, vendo o velho fabricando os seres humanos.

³³ PRANDI, Reginaldo, p. 18.

Muitos e muitos também vinham visitar Oxalá, mas ali ficavam pouco, quatro dias, oito dias, e nada aprendiam. Traziam oferendas, viam o velho orixá, apreciavam sua obra e partiam. Exu ficou na casa de Oxalá dezesseis anos. Exu prestava muita atenção na modelagem e aprendeu com Oxalá fabricava as mãos, os pés, a boca, os olhos, o pênis dos homens, as mãos, os pés, a boca, os olhos, a vagina das mulheres. Durante dezesseis anos ali ficou ajudando o velho orixá. Exu não perguntava. Exu observava. Exu prestava atenção. Exu prendeu tudo. Um dia Oxalá disse a Exu para ir postar-se na encruzilhada por onde passavam os que vinham à sua casa. Para ficar ali e não deixar passar quem não trouxesse uma oferenda a Oxalá. Cada vez mais havia mais humanos para Oxalá fazer. Oxalá não queria perder tempo recolhendo os presentes que todos lhe ofereciam. Oxalá nem tinha tempo para as visitas. Exu tinha aprendido tudo e agora podia ajudar Oxalá. Exu coletava os ebós para Oxalá. Exu fazia bem o seu trabalho e Oxalá decidiu recompensá-lo. Assim, quem viesse à casa de Oxalá teria que pagar também alguma coisa a Exu. Quem estivesse voltando da casa de Oxalá também pagaria alguma coisa a Exu. Exu mantinha-se sempre a postos guardando a casa de Oxalá. Armado de um ogó, poderoso porrete, afastava os indesejáveis e punia quem tentasse burlar sua vigilância. Exu trabalhava demais e fez ali a sua casa. Exu ficou rico e poderoso. Ninguém pode mais passar pela encruzilhada sem pagar alguma coisa a Exu.³⁴

Da força dessa narrativa mítica, surgem as interpretações que povoam os imaginários coletivos dos adeptos das religiões

³⁴ Idem, p. 40 e 41.

afro-brasileiras. Nesses imaginários, a figura mítico-simbólica de Exu**Erro! Indicador não definido.** fora pluralizada. Por isso, é comum ouvirmos relatos que identificam o fato de que nas encruzilhadas atuam os Exus.³⁵ Segundo esses relatos, estes orixás fazem uso de forças espirituais que, muitas vezes, estão presentes em lugares onde possa ter Kiumbas. Esses Kiumbas ficam em portas de templos religiosos de qualquer espécie, cemitérios, encruzilhadas, ruas e estradas. Os Exus, segundo estes relatos, são os responsáveis pela segurança das pessoas, pois ajudam na proteção. Ao contrário do que muitos pensam, na maioria dos ritos de ebó, não são feitas oferendas com animais ou sangue. Uma entrega para um Exu contém, basicamente: farofa de milho, cebola e pimenta, podendo conter outras ervas e temperos e alguma bebida, que geralmente é cachaça, uísque ou conhaque.

Embora haja uma compreensão popular diferenciada da narrativa mitológica, torna-se preponderante afirmar que os múltiplos relatos que envolvem a figura mítico-simbólica de Exu**Erro! Indicador não definido.** estão diretamente ligados às questões que atormentam os seres humanos. Indubitavelmente, as narrativas nos ajudam a compreender algumas nuances relacionadas aos mistérios e acasos da existência. Não é nosso objetivo narrar e considerar todas as narrativas que envolvem a figura de Exu, mas sinalizá-las para posteriores considerações.

Dentre as narrativas, enfatizamos os seguintes relatos e constructos pedagógicos: 1. Exú era pobre e ia à casa de Oxalá para aprender coisas. Exu**Erro! Indicador não definido.** ganhou

³⁵ Na compreensão popular, não há uma compreensão de um só Exu, mas de vários, sendo que os principais são o Zé Pilintra, o Exu caveira e a Pomba-gira.

poder nas encruzilhadas, como já evidenciamos; 2. Exu respeitou o tabu religioso do ebó. “Assim o mais novo dos orixás, o que era saudado em último lugar, passou a ser o primeiro a receber os cumprimentos”.³⁶ E por esta causa amplia seu poder; 3. Exu ajuda Olofin na criação. Como gratidão, Olofin declara a Exu: “Muito me ajudaste e eu bendigo teus atos por toda a eternidade. Sempre serás reconhecido, Exu, serás louvado para sempre antes do começo de qualquer empreitada”;³⁷ 4. Exu é um gozador. Essa assertiva fica evidente com a narrativa dos dois amigos vizinhos que brigaram até a morte. Exu os provocou porque eles não o louvaram, justamente ele que sempre lhes dava chuvas e boas colheitas. Com a morte dos amigos, Exu cantou, dançou e se vingou;³⁸ 5. Exu gosta de elogios e louvações. Se não o louvam, Exu cria problemas;³⁹ 6. Existem também as narrativas que evidenciam as propriedades de cura de Exu. Por exemplo, em um relato específico, Exu cura um homem doente que lhe ofereceu ebó;⁴⁰ 7. Os relatos também evidenciam que Exu é pobre e esperto. Suas riquezas são oriundas de sua “maladragem”. Por exemplo, em determinado relato, trocou inhames com Xangô para estar ao lado de Iemanjá;⁴¹ Num outro relato, Exu, embora tente vencer a morte, Icu, numa batalha, mas não consegue, sendo salvo ao final por Orunmilá;⁴² Um relato que muito nos interessa pela

³⁶ PRANDI, Reginaldo. op.cit., p. 41.

³⁷ Idem, p. 45.

³⁸ Idem, p. 48 e 49.

³⁹ Idem, p. 53 e 53.

⁴⁰ Idem, p. 57-58.

⁴¹ Idem, p. 59 e 60.

⁴² Idem, p. 65 e 66.

sua força sociológica refere-se à narrativa que Exu ajuda um mendigo a enriquecer. Segundo este relato:

Era uma vez um homem pobre e peregrino. Um dia, ele consultou gente competente e fez como lhe fora dito. Preparou um ebó com muita dificuldade. Exu**Erro! Indicador não definido.**, então, vendo todo aquele esforço, quis muito ajudar aquele homem. Uma vez, quando o mendigo e um milionário caminhavam pela mesma rua, Exu preparou a estratégia para mudar a sorte do pobre. Disse ao pobre que olhasse bem para aquele homem rico, pois era por causa dos homens ricos que existiam os homens pobres. Disse que ia mudar a sua vida e o instruiu a ridicularizar sem parar o milionário. Em voz bem alta devia o mendigo dizer que ali não havia ninguém importante, senão ele mesmo o mendigo. Enquanto isso, Exu instigava o milionário, dizendo: “Não tolero esse tipo de gente, esses pobres. Muda-o com a força da tua fortuna, vamos!”. Como o milionário se sentisse de fato ofendido com a petulância do pobre, resolveu ajudá-lo para mostrar quão rico ele era. O rico tomou o pobre pelo braço e pôs-se a passear junto com ele aqui e ali, demonstrando terem a maior intimidade. Todos viram aquilo e tiraram a mesma conclusão. Se o rico lhe dava o braço, rico também seria ele. Assim, em todo o comércio, todos ofereceram crédito para tudo o que o mendigo quisesse.⁴³

Com esse relato, concluímos nossa incipiente abordagem sobre Exu**Erro! Indicador não definido.**, segundo a coletânea de narrativas orais organizadas por Prandi. Elas carregam em seu

⁴³ Idem, p. 81.

bojo o entimema ou o enunciado concreto, salientado pela obra de Voloshinov e Bakhtin.

Ao mesmo tempo, cabe-nos salientar que as considerações previstas por nós neste texto buscam questionar as categorias iconoclastas de grande parte do cristianismo, especialmente, pela tentativa espúria de tratar a figura mítico-simbólica de Exu**Erro! Indicador não definido.**, de forma extremamente preconceituosa. Nos movimentos pentecostais, por exemplo, essa figura é “adorcizada” para, posteriormente, ser “exorcizada”. Não raro, praticantes do Candomblé ou da Umbanda são criticados, aviltados e violentados por conta de suas crenças e declarações de fé. Todavia, independente da intolerância religiosas e das abordagens preconceituosas, os adeptos que se acercam de sua fé ancestral, se debruçam sobre esta figura mítico-simbólica, permitindo-se descobrir as tonalidades vivenciais da vida, ampliando a capacidade de se interpretar melhor as contradições da realidade existencial humana.

Exu**Erro! Indicador não definido.** é, indubitavelmente, uma referência para a compreensão das nuances míticas presentes nos relatos religiosos de tradição ioruba. Assim como outros orixás, os desdobramentos reflexivos e interpretativos de Exu, na lógica do *entinema***Erro! Indicador não definido.**, como enunciado concreto, ou mesmo, como expressão mítica-simbólica, se tornam importantes referenciais, visando o fortalecimento da fé para o povo do santo.

Considerações Finais

As ideias apresentadas neste sucinto texto necessitam de outros desdobramentos e outras ampliações, especialmente oriundas dos adeptos das religiões de matriz africana. De qualquer forma, nossa preocupação esteve voltada para a tentativa de apresentar, mesmo que de forma incipiente, algumas considerações sobre essa interessante figura mítico-simbólica conhecida pelo nome de Exu**Erro! Indicador não definido.**

O fato de que alguns guetos religiosos consideraram a figura mítico-simbólica de Exu**Erro! Indicador não definido.** como um “demônio” nada mais é do que falacioso e errôneo. Exu é, doutra forma, uma figura simpática que, através de múltiplas experiências, visa tão somente ajudar os seres humanos em sua busca de sentido na existência. Isso foi percebido na organização proposta por Prandi.

Feita esta consideração, é igualmente crucial fazer-se coro com Prandi que nos recorda:

No começo não havia separação entre o Orum, o Céu dos orixás, e o Aiê, a Terra dos humanos. Homens e divindades iam e vinham, coabitando e dividindo vidas e aventuras. Conta-se que, quando o Orum fazia limite com o Aiê, um ser humano tocou o Orum com as mãos sujas. O céu imaculado do Orixá fora conspurcado. O branco imaculado de Obatalá se perdera. Oxalá foi reclamar a Olorum. Olorum, Senhor do Céu, Deus Supremo, irado com a sujeira, o desperdício e a displicência dos mortais, soprou enfurecido seu sopro divino e separou para sempre o Céu da Terra. Assim, o Orum separou-se do mundo dos homens e nenhum homem poderia ir ao Orum e retornar de lá com vida. E os orixás também não poderiam vir à Terra com seus corpos. Agora, havia o mundo dos homens

e o dos orixás, separados. Isoladas dos humanos habitantes do Aiê, as divindades entristeceram. Os orixás tinham saudade de suas peripécias entre os humanos e andavam tristes e amuados. Foram queixar-se com Olodumare, que acabou consentindo que os orixás pudessem vez por outra retornar à Terr. Para isso, entretanto teriam que tomar o corpo material de seus devotos. Foi a condição imposta por Oludumaré.

Oxum, que antes gostava de vir à Terra brincar com as mulheres, dividindo com elas sua formosura e vaidade, ensinando-lhes feitiços de adorável sedução e irresistível encanto, recebeu de Olorum um novo encargo: preparar os mortais para receberem em seus corpos os orixás. Oxum fez oferendas a Exu**Erro! Indicador não definido.** para propiciar sua delicada missão. De seu sucesso dependia a alegria dos seus irmãos e amigos orixás. Veio ao Aiê e juntou as mulheres à sua volta, banhou seus corpos com ervas preciosas, cortou seus cabelos, raspou SUS cabeçs, pintou seus corpos. Pintou suas cabeças com pintinhas brancas, como as penas da galinha-d'angola. Vestiu-as com belíssimos panos de fartos laços, enfeitou-as com jóias e coroas. O ori, a cabeça, ela adornou ainda com a pena ecodidé, pluma vermelha, rara e misteriosa do papagaio-da-costa. Nas mãos as fez levar abebés, espadas, cetros, e nos pulsos, dúzias de dourados indés. O colo cobriu com voltas e voltas de coloridas contas e múltiplas fieiras de búzios, cerâmicas e corais. Na cabeça pôs um cone feito de manteiga de ori, finas ervas e obi mascado, com todo condimento de que gostam os orixás. Esse oxo atrairia o orixá ao ori da iniciada e o orixá não tinha como se enganar em seu retorno ao Aiê. Finalmente as pequenas esposas estavam feitas, estavam prontas, e estavam odara.

As iaôs eram as noivas mais bonitas que a vaidade de Oxum conseguia imaginar. Estavam prontas para os deuses.

Os orixás agora tinham seus cavalos, podiam retornar com segurança ao Aiê, podiam cavalgar o corpo das devotas. Os humanos faziam oferendas aos orixás, convidando-os à Terra, aos corpos das iaôs. Então os orixás vinham e tomavam seus cavalos. E, enquanto os homens tocavam seus tambores, vibrando os batas e agogôs, soando os xequerês e adjás, convidando todos os humanos iniciados para a roda do xirê, os orixás dançavam e dançavam e dançavam. Os orixás podiam de novo conviver com os mortais. Os orixás estavam felizes. Na roda das feitas, no corpo das iaôs, eles dançavam e dançavam e dançavam. Estava inventado o candomblé.⁴⁴

Com esse mito corrente em terreiros nagô do Recife e terreiros queto do Rio de Janeiro e São Paulo encerramos nossa sucinta apresentação. Esperamos que na cotidianidade dos dias, os orixás, Exu**Erro! Indicador não definido.** em especial, continuem a dançar felizes nas giras e rodas que encantam os adeptos, o povo dos santos. Seja como *entinema***Erro! Indicador não definido.**, enunciado concreto, figura mítico-simbólica ou o “malandro bem humorado”, Exu sempre será uma referência para todos os meros mortais que enfrentam a fantástica aventura que é existir entre outros, evidenciando a fé.

⁴⁴ PRANDI. op. cit., p. 326 a 328.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Religião, campo religioso e relação entre religião erudita e religião do povo. In.: *Religião e Catolicismo do Povo*. Curitiba: PUC, 1997. Caderno 6.

NOGUEIRA, Paulo. *Cultura e religião. Introdução à análise de imagens*. Texto compartilhado em curso. Doutorado, 1º. Semestre, 2010.

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

RIBEIRO, Darcy. *O Povo Brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo brasileiro. In.: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (org). *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VOLOSHINOV, V. N. e BAKHTIN, M. M. *Discurso na vida e discurso na arte*.
<https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=3680262&forceview=1>.



**RELIGIOSIDADE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE
DO SUJEITO CRISTÃO NO PENSAMENTO DE
TOMÁS DE AQUINO**

Pablo Gatt

RELIGIOSIDADE E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DO SUJEITO CRISTÃO NO PENSAMENTO DE TOMÁS DE AQUINO

Pablo Gatt

Se observamos o título desse artigo em um primeiro momento vislumbraremos um binômio acerca da nomenclatura de sujeito, o que pode causar uma certa estranheza ao leitor. Isso porque, o conceito de sujeito é intrínseco à concepção moderna de autonomia e que, atrelado à característica da singularidade, historicamente diverge do conceito de pessoa da Idade Média⁴⁵. Inúmeros são os trabalhos que defendem essa teoria⁴⁶ e, longe de

⁴⁵ O Cristianismo surgiu no Mundo Antigo e se consolidou ao final da Antiguidade Tardia, sendo o período que conhecemos como Idade Média o tempo ápice da fé cristã. O termo Idade Média é uma rotulação *a posteriori* ao próprio período. O conceito carrega em si um teor preconceituoso e de desprezo, sendo criado no século XVI, como negação ao período anterior. Foi reforçado no século XVII pelo francês Charles Fresne Du Cange e pelo alemão Christoph Keller, ganhando ampla conceituação. Nesse estudo usamos o conceito como temporalidade a duração de cerca de um milênio (séc. V-XV), para toda vez que aparecer a expressão Idade Média, período Medieval ou Medioevo, entretanto, qualquer que fosse o fim do período, no imaginário da época, aconteceria devido à Parusia. Para mais informações consultar a obra de Hilário Franco Júnior, *Idade Média: Nascimento do Ocidente* (2001).

⁴⁶ Destacamos a obra *O corpo, os ritos, os sonhos o tempo: ensaios de antropologia Medieval* (2014), do historiador Jean-Claude Schmitt, especificamente o capítulo “A descoberta do indivíduo”, e o livro *Sujeito medieval/moderno: Texto e governo na Idade Média* (2006), de Peter Haidu para discutirmos o conceito de indivíduo e a sua incompatibilidade com o Medioevo. Ambos os pesquisadores acerca do tema consideram que o homem

contestá-los, realizamos esse paralelo com a finalidade de situar o leitor quanto ao uso do conceito utilizado em nosso título e no esforço de evitarmos possíveis anacronismos.

Tomás de Aquino (1225-1274), filósofo e teólogo de maior renome do período Centro-Medieval, nos alerta sobre o perigo do uso de sinônimos, ao considerar as palavras como sinônimas somente quando os significados são absolutamente equivalentes e operam sob o mesmo aspecto, sob a mesma raiz (*SCG*, II, 35, 1). Assim, estaremos autorizados a aplicarmos o conceito de sujeito à Idade Média na medida em que essa nomenclatura moderna incida sob a mesma realidade vivida pelo homem do Medievo (*SCG*, I, 35, 1). Desse modo, em ambos os períodos esse indivíduo deve ser compreendido como um ser agravado em sua natureza humana pelas consequências do pecado original de Adão e Eva.

Para contornar esse impasse e justificar o uso do termo “sujeito” em relação ao homem medieval, recorreremos ao criador do conceito de sujeito moderno, René Descartes (1596-1650), mesmo que seja “[...] com ele que se dê a virada da concepção filosófica de sujeito, desencadeando uma verdadeira revolução no

da Idade Média não pode ser estudado a partir do conceito de indivíduo, visto que essa noção remete à Modernidade e atrela o sujeito à uma característica de individualidade e autonomia, sendo ambos os atributos incompatíveis com os ditames sociais, religiosos e políticos do Medievo. É durante o intermédio de transição entre os períodos em questão que ocorre a crise do sujeito que, antes indissociável da Igreja e do poder senhorial, agora encontra autonomia no espaço do privado. Assim, para Haidu (2006) o sujeito moderno, voltado à interioridade, não é resultado de um acontecimento repentino, mas sim de transformações sociais que remetem à Idade Média Central (XI-XIII). Nessa acepção, o Estado nascente emerge com a proposta de substituição da universalidade cristã, na contramão da comunhão e da coletividade como princípios inerentes ao homem Medieval.

pensar e de modo a marcar uma nova época na história do pensamento filosófico ocidental” (SALES, 2007, p. 82). Todavia, ao recordarmos Descartes não pretendemos realizar uma análise histórica da filosofia da arqueologia ou genealogia do conceito sujeito. Sua utilização servirá de base para a exemplificação de como o termo “sujeito” que fora defendido pelo autor moderno se relaciona com a condição de pessoa elaborada por Tomás de Aquino ao longo dos Tratados da *Summa Theologiae* (ST).

Descartes ocupa uma posição ímpar na cultura ocidental contemporânea. Não há pensamento que represente melhor as premissas fundadoras da modernidade, e mesmo suas contradições, do que o cartesiano. Em sua filosofia, o sujeito adquire um inédito grau de soberania: o 'eu' passa a ser considerado como único responsável pelo direcionamento, tanto do pensamento, como das ações práticas dos indivíduos. Mas para fundamentar a liberdade, e ao mesmo tempo garantir a possibilidade de os homens terem acesso a conhecimentos verdadeiros, Descartes procura demonstrar 'logicamente' a existência de Deus, e das verdades eternas por Ele criadas (RIBEIRO, 1995, p. 09).

Encontramos as formulações de Descartes sobre o conceito de sujeito moderno e ativo em suas *Meditações* (1641, AT), obra escrita no intuito de rebater os comentários de Thomas Hobbes (1588-1679) e Henricus Regius (1598-1679), que entendiam o sujeito mediante uma substância passiva. Ao compararmos a visão estabelecida por Descartes sobre o sujeito ativo com a abordagem proposta por Tomás de Aquino perante o conceito de pessoa expresso na ST, especialmente na *solutio* do artigo 05, que compõem a *quaestio* de número 77 da *Prima Pars*, identificamos semelhanças filosóficas entre ambas as proposições. Isso porque, Aquino argumentou que “[...] as

potências ativas, princípios de tais operações, estão no conjunto, como no sujeito próprio, e não somente na alma”, ao passo que Descartes “[...] mostrava ter consciência de que, antes dele, o sujeito visto como agente, dotado de capacidade de refletir (pensamento) e agir (vontade), já havia sido tematizado, por exemplo, por Santo Agostinho” (SAVIAN FILHO, 2015, p. 184).

Desse processo de *circularidade das ideias*⁴⁷ e de interdiscursividade se destaca a potência ativa atribuída ao sujeito não somente medieval e moderno, mas também ao homem da Antiguidade Tardia evocado nas palavras de Agostinho de Hipona (*Cidade de Deus*, X, VI). Assim, essa filosofia de compreensão do sujeito em seu caráter ativo não é uma compreensão autônoma e Moderna, mas estivera presente desde os apontamentos filosóficos apresentados por Aristóteles (384-322 a.E.C., *Ética a Nicômaco*, EN, I, 7, 1098a.), Agostinho (354-430), Tomás de Aquino e não se esgotou em Descartes. Desse

⁴⁷ Na esteira da Nova História Cultural elegemos o conceito teórico de circularidade das ideias para demonstrar as interações que ocorreram entre os grupos cristãos e não cristãos nos primeiros séculos da era cristã. O conceito é defendido por Carlo Ginzburg, na obra *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*, de 1998. Utilizamos tal conceito afim de discutir as relações dinâmicas que permearam os grupos citados acima, em um processo de inter-relação, avaliando as interações, embates, posicionamentos e concordâncias que estavam sempre em movimento. Do mesmo modo, nos valem de tal conceito na tentativa de superar a visão existente de uma relação unidirecional ou passiva entre as culturas, como popular/erudito ou periferia/centro, visto que não existiu um Cristianismo, Judaísmo ou politeísmo greco-romano enquanto formas culturais singulares e independentes (CHEVITARESE; CORNELLI, 2003, p. 26). Por esse conceito compreendemos uma sistemática comunicação polinuclear e multidirecional entre as culturas. Sendo assim, o conceito de circularidade das ideias corrobora com o objetivo da Nova História Cultural que, segundo (CHARTIER, 1998, p. 16-17), é o de compreender como uma realidade social é construída, pensada, lida e representada em diferentes lugares e momentos.

modo, diante dessa assimilação de pensamentos, foi Aquino o responsável por introduzir “[...] a noção aristotélica moderna de sujeito pensante, pois, mais do que Averróis, ele levou ao extremo o modelo aristotélico e ofereceu ao mesmo tempo as bases para a combinação desse paradigma” (SAVIAN FILHO, 2015, p. 185).

As semelhanças filosóficas entre Tomás de Aquino e Descartes quanto à concepção de sujeito ativo também esbarra na querela pelagiana, discurso heterodoxo cristão que remonta à Antiguidade Tardia e que negava a existência do pecado original e a não necessidade da Graça para a salvação humana. Logo, é importante observar que Descartes enfrentou tais acusações de aderência a essa prática e respondeu a elas em uma carta escrita em março de 1642 ao teólogo francês Marin Mersenne (1588-1648). Ao ser acusado por Antonie Arnauld (1612-1694), por compactuar com as ideias pelagianas, o autor moderno escreve para Mersenne alegando que:

Também procurei os erros de Pelagius para saber sobre o que se podem embasar aqueles que dizem que sou de sua opinião (que eu ignoro até o presente momento). Mas admiro que aqueles que tem vontade de maldizer, permitem-se buscar pretextos tão pouco verificáveis e tão exagerados. Pelagius disse que podemos fazer boas obras e ganhar a vida eterna sem a Graça, o que foi condenado pela Igreja. Eu, por outro lado, disse que podemos conhecer pela razão natural que Deus existe, mas eu não disse com isso que esse conhecimento natural, sem a Graça, nos faça alcançar a Glória sobrenatural que esperamos no Céu (*AT*, III, 544).

Este documento é uma das poucas instâncias em que René Descartes discute suas reflexões a respeito das *Sagradas Escrituras*, bem como sobre o Dogma da Transubstanciação e da Eucaristia. Ao nosso olhar, essas ponderações de Descartes

contrapõem-se aos princípios pelagianos e “[...] colide com a antropologia agostiniana segundo a qual a capacidade humana para um conhecimento provido de certeza metafísica bem como para as demais virtudes usufruídas por Adão inocente, embora comensuráveis com a natureza humana no estado de criação, não podem ser recuperadas nesta vida” (MAIA NETO, 1997, p. 198). Nesse sistema de contraposições também percebemos que na filosofia de Descartes o ser humano em sua natureza também está contaminado pelas consequências do pecado original, pois somente “[...] o Senhor Soberano pode dispor de todas as coisas como lhe apraz, sobretudo porque ele tem o direito de fazer para humilhar o orgulho dos homens, castigá-los por seus pecados, ou por causa do pecado original, ou por outras razões que não são escondidas” (AT, VII, 415).

Além disso, no *Conversação com Burman* (1648), embora haja controvérsias históricas sobre a autoria e revisão do texto em relação a Descartes, encontramos outra passagem que reforça a visão do filósofo em relação às consequências do pecado original de Adão e Eva para a natureza humana e a necessidade da Graça. “A propósito do sobrenatural os teólogos nos ensinam que nesse domínio, do pecado original, resultou para nós uma corrupção [...] e há necessidade de uma graça que nos faça conhecer este bem e, por via da consequência, desejá-lo”. Essas considerações revelam que Descartes se insere em um contexto teológico complexo e que mantém uma perspectiva que enfatiza a corrupção inerente à natureza humana devido ao pecado original, bem como a necessidade de intervenção divina pela necessidade da Graça e para o conhecimento das verdades e virtudes teológicas.

O pensamento de René Descartes nessa interdiscursividade representa um divisor de águas na história da filosofia ocidental, ao propiciar as bases para o início da

construção do que viria a ser a nova concepção de sujeito moderno. No entanto, mesmo diante dessa suposta virada filosófica, algumas das ideias de Descartes ainda mantêm conexões com os princípios medievais das verdades eternas, na medida em que o fundamento do “eu” para Descartes está em sua própria natureza, entendida como criação divina (RIBEIRO, 1995, p. 09).

Por fim, podemos argumentar com base nas palavras do próprio Tomás de Aquino que a nomenclatura do termo “sujeito” pode ser aplicada ao homem da Idade Média, uma vez que os conceitos de “sujeito” e “pessoa” operam como sinônimos e compartilham uma raiz conceitual comum (*SCG*, I10, 35, 1). Dessa maneira, em ambos os períodos o ser humano em questão fora compreendido como um indivíduo cuja natureza humana é afetada pela corrupção decorrente das consequências do pecado original de Adão e Eva. Ademais, Hilário Franco Júnior (2001, p. 169), conclui que essas “[...] estruturas muito semelhantes às de outras épocas e locais ganham todo seu sentido apenas se conectadas com as demais estruturas do contexto medieval”. Logo, a continuidade entre a tradição medieval e o pensamento de Descartes ressalta a persistência de elementos religiosos e metafísicos na compreensão do “eu” ao longo da história. Mesmo em meio a mudanças filosóficas significativas a ideia de sujeito, seja na era cartesiana ou na Idade Média, continuou a ser permeada por aspectos divinos e metafísicos que moldaram a compreensão do indivíduo em sua natureza corrompida pelo pecado original.

Feita essa ressalva, partimos do entendimento do sujeito medieval, o qual está expresso no título desse artigo, como um indivíduo entendido a partir da coletividade e, corolário, atrelado a uma comunidade (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 183). Reflexo

dessa afirmação é o nome de Tomás de Aquino que, justamente por ter nascido no condado de Aquino, automaticamente o remete ao coletivo, inerente à sua conjuntura social inicial. Mesmo assim, esse homem é um ser individual, sendo a matéria o elemento responsável pela raiz da sua individuação (*ST, I^a, q. 29, a. 1, sol.*).

Essa afirmação dessa individualização pode soar como um contraponto aos ensinamentos cristãos, na medida em que faz ressoar a ideia de uma natureza humana para cada indivíduo. Diante dessa querela, Tomás de Aquino se adiantou e compreendeu que mesmo que os indivíduos fazem parte de um coletivo, os mesmos não possuem uma natureza humana individualizada, sendo essa natureza a mesma para todos (*ST, I^a, q. 76, a. 1*), tal qual para o homem da Modernidade. Nesse sentido, gostaríamos de ressaltar ao leitor que sempre que citada a nomenclatura “homem”, “sujeito” ou “indivíduo”, estamos nos referindo à condição de pessoa em sua coletividade, tanto que o *Aquinate*, em sua obra *De Regno* (1266), litigou “[...] ao homem viver em multidão, por não bastar para as necessidades da vida, permanecendo solitário, tanto mais perfeita será a sociedade da multidão, quanto mais autossuficiente for para as necessidades da vida” (Liv. I, cap. II, § 7). Assim, esse homem é uma criatura social e a sua natureza está condicionada por vários hábitos, sendo um desses hábitos o pecado original de Adão e Eva (*ST, I^a-II^{ae}, q. 82, a. 1*).

Aquino entende que quando Adão e Eva pecaram a natureza humana sofreu uma alteração, momento esse que, de acordo com a tradição judaico-cristã, ocorreu após o fim da Criação divina e marcou o início de uma nova história para o gênero humano (*ST, I^a-II^{ae}, q. 71, a. 4, sol.*; *ST, I^a-II^{ae}, q. 85, a. 1, sol.*; *ST, I^a-II^{ae}, q. 85, a. 1, sol.*) Essa narrativa que ainda atravessa

os séculos acompanha toda a história da humanidade, sendo as consequências do primeiro pecado narradas em distintos contextos históricos.

Nas *Sagradas Escrituras*, especialmente no *Livro de Gênesis* (3: 14-24), temos o relato da sedução da serpente a Adão e Eva até a expulsão do Paraíso, uma vez que na tradição do Judaísmo rabínico⁴⁸ o pecado original foi remido no momento do recebimento da *Torá* por Moisés (BOYARIN, 1994, p. 94). No entanto, essa perspectiva não encontrou eco nas correntes dos Judaísmos helenísticos⁴⁹. Movimentos que, ao propiciarem o surgimento das primeiras manifestações cristãs, foram de encontro com Paulo por volta do ano 50 d.E.C. Nas páginas de sua *Epístola aos Romanos* (5: 8-21) e em sua *I Epístola aos Coríntios* (7: 9), o apóstolo resgatou essa narrativa da entrada da morte no mundo e os perigos carnis desencadeados pela desobediência de Adão e Eva, delineando as consequências desse

⁴⁸ Segundo Daniel Boyarin (1997, p. 89), o Judaísmo rabínico é um movimento de resistência que, pela interpretação, análise e derivação das escrituras ampliou e criou novos sentidos, a partir da Bíblia criou a lei oral judaica (*Talmude*), procurando distinguir-se do Helenismo em suas variantes e dos diversos tipos de Cristianismos antes da consolidação da Igreja e seus dogmas oficiais. É um dos vários movimentos dentro do Judaísmo (BOYARIN, 1994, p. 46), visto que o próprio *Talmude* menciona 24 seitas diferentes. O ponto em questão é que o corpo nesse movimento assume uma característica positiva, diferente do que será propagado pelos primeiros discursos cristãos. Nessa vertente até mesmo Deus ora parece visível e por vezes até corporal, mas se trata de alegorias, pois é parte do que se denomina “agadá”, uma espécie de lendas e narrativas simbólicas (BOYARIN, 1992, p. 497).

⁴⁹ Segundo Daniel Boyarin o Judaísmo helenizado não era uma corrente homogênea, mas sim Judaísmos helenizados no qual o próprio Paulo de Tarso fazia parte. Contrário à corrente rabínica, no imaginário dessa corrente o corpo foi criminalizado, uma vez que “[...] é no judaísmo helenista, representado por Fílon que se devem encontrar as origens da Eva europeia” (BOYARIN, 1994, p. 94).

ato, como uma retomada que simbolizou o início da construção da “[...] queda de Adão e o corte da história em duas, como a vinda de Cristo corta a história em duas” (RICOEUR, 2008, p. 272).

No seguimento dessa visão de negatividade, na Apologética de língua grega, Orígenes (185-254), atuante majoritariamente no Oriente, considerou que a maldição de Adão é comum a todos os homens (*Contra Celsum* IV, 40), enquanto no movimento dos Pais da Igreja⁵⁰, Agostinho de Hipona, no Ocidente, propagou que a natureza humana fora alterada negativamente devido ao grande e primeiro pecado (*De civitate Dei*, II, XIV, XX). “Apesar de nascer no seio da religiosidade judaica, foi na cultura grega que o cristianismo encontrou a estrutura inteligível que possibilitou a comunicação, sistematização e a justificação racional dos dogmas centrais de sua fé” (CHACON, 2019, p. 05). Sendo assim, os Pais da Igreja são tributários dessa cultura clássica, na busca por orientar os fiéis por um método apologético para a Verdade e que está pautada no Deus cristão.

⁵⁰ Do latim *pater* os Pais ou Padres da Igreja foram importantes teólogos da Igreja dos primeiros séculos que, a partir da segunda metade do século IV, exerceram enorme influência na formulação da doutrina cristã. São os homens que *cunharam a vida da comunidade católica* que ensinaram e permaneceram na fé (PADOVESE, 1999, p. 19). A partir do século IV, pelo decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, o termo se concentra em todos representantes da tradição eclesiástica, logo em seguida aplicado aos que levaram uma vida monástica ou asceta. Por fim, a ortodoxia ou heresia de uma doutrina será avaliada por meio dos ensinamentos deixados por eles, pois inauguraram a “ciência” teológica e foram a centralidade da palavra de Deus. A palavra Pai, referenciando-se aos Padres da Igreja, foi usada pela primeira vez pelo protestante alemão J. Gerhard (1637). A Patrologia refere-se ao estudo da vida e dos escritos dos Padres da Igreja pela pesquisa historiográfica (GATT, 2019, p. 35).

Na Idade Média Central Tomás de Aquino (1225-1274), prosseguiu na defesa dessa mesma visão, de que o pecado original diminuiu o bem da natureza humana (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 85, a 1), ao passo que no Concílio de Trento, realizado entre os anos de 1545-1563, as consequências do pecado original foram consideradas dogmas, tais como a hereditariedade da mácula original aos descendentes de Adão e Eva e a entrada da morte no mundo por meio desse ato, sendo reafirmadas também no II Concílio de Vaticano (1962-1965).

Nessa linha de análise, o historiador Peter Brown (2009, p. 249), considera que o pecado e a morte, concomitantemente à pobreza, se tornaram *símbolos*⁵¹ basilares na construção da espiritualidade da *fides christiana*⁵² e que, inexistentes no mundo Antigo, agora “[...] habitam o horizonte do cristão da Antiguidade Tardia”. Desse modo, o pecado pode ser entendido tanto como uma categoria de análise histórica e como um símbolo que remete às formas de relacionar e viver no *imaginário*⁵³ cristão, posto que

⁵¹ Os símbolos são acontecimentos, gestos ou atos que transmitem um significado. Influenciam no comportamento dos homens ao classificarem o mundo e introduzirem valores. Quando disputados, os símbolos são objetos que detém o monopólio sobre algo, uma vez que justificam uma ordem social (GEERTZ, 2008, p. 179). Interessante notar que para Michel Pastoureau (2004, p. 12), os símbolos, ou melhor, o *Symbolon*, na cultura grega é “[...] sempre ambíguo, polivalente, proteiforme (que muda frequentemente de forma); ele não pode ser resumido em qualquer fórmula”. Ademais, os símbolos carregam um sistema de valores históricos e subjacentes (LE GOFF, 1994, p. 12).

⁵² Ana Paula Tavares Magalhães (2022, p. 29), adota a nomenclatura de *fides christiana* para conceituar os movimentos cristãos dos primeiros séculos, que comumente é confundido com o termo *religio*. Para a historiadora o termo *religio* diz respeito a expressão de fé, como a vida monástica.

⁵³ Roger Chartier (1998) se utiliza do conceito de imaginário para analisar todos âmbitos e elementos de uma sociedade. Isso porque, o imaginário é produtor de realidades e hierarquiza os valores sociais (BACCEGA, 2015, p.

os *discursos*⁵⁴ sobre esse símbolo exerceram posição central na relação sujeito/sagrado.

Essa dicotomia se torna possível no Medievo pois as “[...] categorias de sagrado e profano, material e espiritual, eterno e temporal, o que é do céu e o que é da terra, funcionaram como alicerces sobre os quais se constrói a experiência vivida” (NASCIMENTO, 2023, p. 22). Foi uma sociedade possuidora de um imaginário em que a sacralidade adquiriu a vigorosa força da fé ao ser experimentada em diversos sentidos, entrelaçando fios e forjando as conexões nos intrincados tecidos religioso e social. Nesse sentido, a “[...] Europa católica medieval, como se sabe, tinha seu conjunto de valores essenciais articulados pela religião” (FRANCO JÚNIOR, 1992, p. 16).

Cada momento da vida, cada feito era cercado de formas enfáticas e expressivas, realçado pela solenidade de um estilo de vida rígido e perene. Os grandes fatos da vida - o nascimento, o matrimônio, a morte, eram envoltos, por obra dos sacramentos, no esplendor do mistério divino (HUIZINGA, 1919, p. 11).

Nesse seguimento, a espiritualidade vivida pelos homens da Idade Média articulou-se como um sistema simbólico

284), ao abarcar todas as representações de uma sociedade (SILVA, SILVA, 2009, p. 213). Nessa acepção, o imaginário é um sistema que concede ordem à natureza, à sociedade e ao homem (SCHMITT, 2014, p. 36).

⁵⁴ Partimos do conceito de discurso enquanto categoria de análise, corroborando com os postulados da Análise do Discurso de linha francesa (AD). Em vista disso, Dominique Maingueneau (2005, p. 13), considera os discursos como “[...] uma dispersão de textos, cujo modo de inscrição histórica permite definir como um espaço de regularidades enunciativas”, sendo que é no discurso que se manifesta o sujeito falante, o enunciador. Do mesmo modo, é mediante o discurso que se reavive a dinâmica entre o texto e o seu contexto sócio-histórico de produção (GREGOLIN, 1995, p. 71).

estruturado, na medida em que seus elementos internos se relacionavam entre si e forjaram uma totalidade coesa capaz de tecer uma experiência significativa. Logo, esse sistema operacional permitiu que os discursos cristãos construíssem gradualmente e estabelecessem no imaginário social a simbologia do pecado original, do mesmo modo que “[...] permitiram sentir, refletir, e, portanto, interpretar o mundo de forma semelhante” (HALL, 2016, p. 23). Dessa forma, os discursos mencionados até então e aos demais simbologias sobre o pecado de Adão e Eva, seja como desobediência a Deus ou pelo viés do desejo desenfreado da carne, abrangem a dualidade da natureza humana defendida por Tomás de Aquino e que, muito bem elaborada, reflete diretamente na divisão de escrita da *Summa Theologiae* (ST, 1273)⁵⁵.

Na ótica filosófica e teológica de Tomás de Aquino a natureza humana é compreendida por dois momentos distintos, anteriormente e posteriormente ao pecado original. Nesse sentido, o ato primário de Adão e Eva se converteu em um símbolo imprescindível na construção da *identidade*⁵⁶ do sujeito

⁵⁵ Para analisarmos essa premissa seguimos a proposta defendida por Jérôme Baschet (2019, p. 10), de que no Ocidente Medieval o sujeito cristão é compreendido por um aspecto dual e não mediante a característica do dualismo ou de oposição. Sendo assim, uma dualidade não é dualista, existem duas naturezas humanas, mas elas não coexistem ao mesmo tempo no sujeito medieval.

⁵⁶ Para estudarmos o conceito de identidade seguimos a obra *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais* (2014). Organizada por Tomaz Tadeu da Silva, Stuart Hall e Kathryn Woodward, a obra em questão retrata o conceito de identidade como uma construção social, mediante os aspectos sociais e pelas experiências com os contextos e intercâmbios. Logo, uma identidade não é natural, mas construída pela linguagem e moldada pelas relações de poder. Ademais, uma identidade não é fixa e não existe por si mesma, mas sendo múltiplas e mutáveis, são marcadas pela diferença. É

cristão no imaginário do século XIII. De tal modo, a *ST*, obra mais famosa do *Doctor Angelicus*, também o resumo do pensamento tomista, é o reflexo dessa visão, uma vez que, dividida em três tomos, temos na primeira parte (*Prima Pars*) uma ontologia da natureza humana no estado de inocência, no Paraíso, enquanto a segunda parte da obra, *Secunda Pars*, pondera essa mesma natureza humana agora corrompida pelas consequências do pecado original de Adão e Eva e pela falta da ordem da justiça original (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 82, a. 2), que não está mais sujeita à vontade de Deus (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 82, a. 3).

Desse modo, a natureza humana é entendida pelo *Aquinate* mediante uma perspectiva de dualidade, na distinção “[...] do estado de inocência do estado do homem depois do pecado” (*ST, I^a*, q. 94, a. 2), na medida em que, “[...] o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 85, a. 1). Ademais, Aquino concebe que o ato originário corrompeu não somente a natureza humana de Adão e Eva, mas também de seus descendentes, posto que “[...] passa do pai para a prole e, simultaneamente com a natureza, a sua deficiência. Por isso, quem nasce é consorte do primeiro pai na culpa, por ter recebido dele a natureza, por via da geração” (*ST, I^a-II^{ae}*, q. 81, a. 1). Nessa perspectiva, nesse imaginário religioso não somente construído, mas reconstruído desde os discursos dos Pais da Igreja, a identidade do sujeito cristão é atravessada no tempo e no espaço pelas consequências do primeiro pecado, sendo esse símbolo o elemento que homogeneiza a humanidade, ou seja, todos descendente de Adão e Eva por uma natureza humana corrompida desde o nascimento do sujeito.

mediante a diferença, a exclusão, que se justifica uma identidade. É um sistema de antíteses.

Corolário a essa construção simbólica, a concepção defendida por Tomás de Aquino corrobora e contesta ao mesmo tempo os demais discursos cristãos, conferindo uma interdiscursividade à *Summa Theologiae*. É justamente essa circularidade que permite a reconfiguração, a ressignificação e a reinterpretação dos produtos culturais e que faz com que as práticas religiosas cotidianas não sejam transmitidas de forma hierárquica. Isso ocorre porque, segundo Hilário Franco Júnior (2001, p. 183), todo imaginário é histórico e fruto de um processo de construção que se deu no decurso da História e a partir das experiências e vivências de diferentes gerações. Nesse viés, dessa assimilação entre discursos emergem *práticas*⁵⁷ sociais que emanam *representações*⁵⁸ que, por vezes, não se apresentam

⁵⁷ Seguimos o conceito de práticas através do postulado de Roger Chartier (2011), historiador da quarta geração da *Escola dos Annales*, no que diz respeito ao modo como uma sociedade é estruturada. Assim, esse conceito compreende os modos de falar, de se comportar e, até mesmo, se calar como a organização de uma comunidade. São as práticas que remetem os modos de vida e geram produtos culturais, como padrões de vida, na medida em que essa prática gera uma representação. Cabe ressaltar que as práticas não são estáticas, nem estão perpetuamente consolidadas, pois ao surgirem novas práticas os novos costumes substituem os antigos, assim como as representações. Práticas e representações são conceitos complementares, frutos das necessidades sociais e que não se esgotam, sendo que as práticas sempre geram representações e vice-versa.

⁵⁸ Chartier (1998, p. 16), propõe o conceito de representações para compreendermos as divisões e classificações do mundo social, em que tais ramificações remetem a percepções do real. Pelo conceito de representação entendemos como um sujeito ou um grupo vê determinada imagem, como esse elemento cultural está inserido na sociedade. É a forma como um grupo vê e explica um elemento de sua sociedade. Assim, as representações, que aspiram à universalidade são determinadas pelos discursos, sendo que “[...] esses discursos são forjados e não são neutros, são tendenciosos, pois produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade acima dos demais grupos” (GATT, 2018, p. 91). As representações são os modos de ver as coisas,

homogêneas; assim, esta pesquisa se respalda na assertiva de que “[...] a religiosidade não implica em uniformização: pelo contrário, ela é desigual e heterogênea, inclusive no interior de uma mesma comunidade. E, se a religiosidade apresenta variações no espaço, o mesmo vale para o tempo” (MAGALHÃES, 2022, p. 30).

Portanto, partindo do pressuposto entre Medievo e heterogeneidade, compreender como os primeiros discursos cristãos propuseram determinadas identidades, conforme contextos e espaços, nos auxilia na percepção da especificidade de cada período e como esses contextos sociais influenciaram os demais discursos cristãos ao longo da Idade Média. Sendo assim, se faz necessário um regresso temporal aos primeiros séculos da era cristã, momento em que foram formulados os primeiros discursos acerca do tema na *fides christiana*. Referimo-nos aqui aos escritos de Paulo de Tarso, do Padre Apologeta Orígenes e dos Pais da Igreja, como Clemente de Alexandria (150-215), Tertuliano (160-220), Agostinho de Hipona e outros importantes pensadores na formulação posterior da doutrina cristã. Nesse sentido, esses homens foram pensadores que, além de refletirem sobre a natureza humana e a identidade do sujeito cristão, seus escritos estiveram presentes no decorrer do processo de escrita da *ST*, sendo que seus escritos serviram ora como argumentos basilares de justificação aos apontamentos realizados por Tomás de Aquino ou como pontos de contrastes.

É do cerne dessa circularidade de ideias que emergiu a conexão entre os discursos que delineiam a identidade do sujeito

coletiva ou individualmente, ao passo que mantém ativa a relação sujeito/mundo (CHARTIER, 2011, p. 20).

cristão e postularam a noção da *diferença (alteridade)*⁵⁹. Ao abordar os temas do pecado, da morte e da conduta almejada pelos discursos predominantes, essa dinâmica contribuiu para a distância simbólica entre os corpos marcados pelo pecado e aqueles considerados sem pecado. Diante dessa dicotomia, ajustados “[...] pelo contexto social e cultural no qual o indivíduo está inserido, o corpo representava o vetor semântico por meio do qual a percepção da relação com o mundo é forjada: englobando não apenas atividades perceptivas, mas também a expressão dos sentimentos e os rituais que marcam as interações humanas” (LE BRETON, 2007, p. 07). Foi gradualmente que pecado, intrinsecamente vinculado aos discursos dos primeiros séculos sobre o corpo, desempenhou um papel crucial na formação da identidade do sujeito cristão não apenas no século XIII. Ademais, em compasso com a religiosidade⁶⁰ do período, o pecado original articulou-se as práticas e as representações sociais ao manifestar-se através dos símbolos que permearam toda a trama social.

⁵⁹ Em consonância com o conceito de identidade, a diferença não existe sem uma identidade. Ela é a alteridade à identidade que se encontra no poder. É relacional, como o contrário à norma estabelecida, posto que é um efeito decorrente da identidade, sendo a identidade o ponto original, a referência que postula a diferença (SILVA, 2014, p. 76). Do mesmo modo, é uma criação de um ato de linguagem, tendo como função separar uma identidade da outra, excluindo os marginalizados. Entretanto, só adquire sentido quando analisada junto à identidade.

⁶⁰ Para Ana Paula Tavares Magalhães a religiosidade (*religiositas*), é proveniente de uma manifestação interior da *fides*, da fé, entretanto em uma dimensão coletiva, como “[...] uma experiência fundamentalmente partilhada” (MAGALHÃES, 2022, p. 29).

É no âmago dessa interdiscursividade que os símbolos do pecado original e da natureza humana corrompida por ele ganham vida. Sendo assim, esse artigo visou compreender como o discurso religioso e filosófico de Tomás de Aquino na *ST* estipulou uma identidade ao sujeito cristão do século XIII. Nesse sentido, O presente estudo analisou a construção da identidade do sujeito cristão no século XIII, conforme delineado na obra *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino. Ao longo da discussão, foi evidenciada a continuidade e a interdiscursividade entre os conceitos de sujeito, pessoa e coletividade, explorando como os elementos filosóficos e teológicos se entrelaçam para moldar a visão do indivíduo em sua relação com o pecado original e a Graça divina.

Observou-se que a visão de Aquino não se limita ao contexto medieval, mas estabelece diálogos com tradições filosóficas da Antiguidade, como Aristóteles e Agostinho, e contribui para as bases do sujeito moderno, conforme abordado por René Descartes. Essa circularidade de ideias revela que a compreensão do sujeito cristão transcende barreiras temporais e geográficas, configurando-se como um conceito historicamente dinâmico.

Por fim, a identidade do sujeito cristão no período medieval reflete uma complexa interação entre espiritualidade, coletividade e individualidade, ressaltando o impacto do pecado original e a necessidade da Graça na compreensão da natureza humana. Tais elementos demonstram que os discursos religiosos e filosóficos de Tomás de Aquino contribuíram significativamente para a construção do imaginário cristão e para a formação da noção de sujeito ao longo da história.

Referências

AUGUSTÍN. *Obras de San Agustin*. Madrid: Católica, 1963. t. XII.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: Edipro, 2009.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

BACCEGA, Marcus. *O sacramento do Santo Graal: Decifrando o imaginário medieval*. Curitiba: Prismas, 2015.

BASCHET, Jérôme. *Corpos e almas: uma história da pessoa na idade média*. São Leopoldo: UNISINOS, 2019.

BOYARIN, Daniel. This We Know to be the Carnal Israel: Circumcision and the Erotic Life of God and Israel. *Critical Inquiry*, v.18, p. 474-505, 1992.

BOYARIN, Daniel. *Israel carnal: lendo o sexo na cultura talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

BOYARIN, Daniel. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*, Berkeley and Los Angeles, University of California, 1997.

BROWN, Peter. A Antiguidade Tardia. In: *ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. História da Vida Privada*, vol. 1: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p. 213-284.

CHACON, Daniel Ribeiro de Almeida. Fé cristã e filosofia na antiguidade tardia. *Revista Intuito*, v. 12, p. 1-28, 2019.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 1998.

CHARTIER, Roger. Defesa e ilustração da noção de representação. *Fronteiras*, v. 13, n. 24, p. 15-29, 2011.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabrielle. *Judaísmo, Cristianíssimo, Helenismo*: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo Antigo. Itu: Ottoni, 2003.

DESCARTES A MERSENNE - Março de 1642. In: *Oeuvres de Descartes*. Vol. III - Correspondance. Organização por Charles Adam & Paul Tannery. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, pp. 542-546, 1996 (AT III 542-546).

FILHO, Juvenal Savian. Seria o sujeito uma criação medieval? Temas de arqueologia filosófica. *Trans/Form/Ação*, v. 38, n. 2, p. 175-204, 2015.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *As utopias Medievais*: Brasiliense, 1992.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GATT, Pablo. As representações como propiciadoras de identidade: a circularidade entre o discurso da cultura erudita e as práticas populares na Idade Média Central. *Revista Discente Offícios de Clio*, v. 3, p. 85-96, 2018.

GATT, Pablo. *A herança original: as consequências do Pecado de Adão e Eva para a condição humana de acordo com a Summa Theologiae (1273) de Tomás de Aquino*. 2019, 165f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Maranhão, São Luis, 2019.

GEERTZ, Clifford. *The interpretation of culture*. Nova York: Basic Books, 1973. Trad., português: *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GREGOLIN, Maria do Rosário Valencise. *A Análise do Discurso: conceito e aplicações*. Alfa, São Paulo, v. 39, p. 13-21, 1995.

HAIDU, Peter. *Sujeito medieval/moderno: Texto e governo na Idade Média*. São Leopoldo: Unisinos, 2006.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. 2 ed; tradução de Sônia Fuhrmann. Petrópolis: Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994.

MAGALHÃES, Ana Paula Tavares. Religião e religiosidade na Idade Média. *Revista Mosaico*, v. 15, p. 27-38, 2022.

MAINGUENEAU, Dominique. *Gênese dos Discursos*. Trad. Sírio Possenti. Curitiba: Criar, 2005.

NETO, José Maia. Descartes e a Teologia: entre o Molinismo e o Agostinismo. *Analytica*, v. 2, n. 2, p. 187-201, 1997.

ORIGEN. *Contra Celsum*. Tradução e notas de Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University, 1953.

PASTOUREAU, Michel. *Une histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental*. Paris: Seuil, 2004.

RIBEIRO, Eduardo Ely Mendes. *Individualismo e verdade em Deus em Descartes: o processo de estruturação do sujeito moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

RICOEUR, Paul. *O pecado original: estudo de significação*. Covilhã: LusoSofia, 2008.

SALES, Bene Alencar. A polissemia do sujeito cartesiano. *Princípios*, v. 14, n. 22, jul./dez, p. 79-92, 2007.

SCHMITT, Jean-Claude. *O corpo, os ritos, os sonhos o tempo: ensaios de antropóloga medieval*. Petrópolis: Vozes, 2014.

TOMÁS DE AQUINO. Do Reino ou do Governo dos Príncipes ao Rei de Chipre. In: *Escritos Políticos*. Petrópolis: Vozes, 1997.

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2º ed., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.



REDES SOCIAIS E RACISMO RELIGIOSO

*Dulce Edite Soares Loss
Carlos Xavier de Azevedo Netto*

REDES SOCIAIS E RACISMO RELIGIOSO

Dulce Edite Soares Loss

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Introdução

Desde os primórdios da Humanidade, o conviver com pessoas é essencial para o bem-estar psíquico e físico. Aristóteles já dizia que o ser humano é um ser social e, é de sua natureza viver em comunidade e estabelecer relações interpessoais. Entretanto, é notória a dificuldade em relações interpessoais, aceitar o diferente, principalmente no que se refere a algo pessoal como a religião, por exemplo.

O famoso ditado “religião não se discute” demonstra a intenção de evitar conflitos sociais ao se tratar deste assunto. Entretanto a cultura do ódio em relação a religião gerou e ainda gera conflitos sociais causados pelo desrespeito, preconceitos a várias religiões resultando na intolerância religiosa

Ao depararmos com leituras sobre a intolerância religiosa nota-se que de certa forma ela é natural ao ser humano, porém não significa que não pode e não deva ser combatida. Na sociedade contemporânea fatores externos, entre eles as mídias e redes sociais, intensificam o problema da intolerância religiosa no mundo.

Perassi; Meneghel, (2011) denomina a palavra mídia como “suporte, o veículo ou o canal de comunicação, pelo qual a informação pode ser conduzida, distribuída ou disseminada, como um “meio” de comunicação”.

Para Bradley e McDonald (2013, p. 26) mídia social é “um ambiente online criado com o propósito da colaboração em massa, não a tecnologia per se”. Em outras definições do termo um usuário comunica determinado conteúdo (informação, conhecimento, ideia) num ambiente que propicia a interação.

Em relação às redes sociais elas sempre existiram, mesmo antes da internet. Exemplos delas encontramos na família, amigos, colegas da escola ou de trabalho. Com a era digital as redes sociais ocuparam um espaço online onde pessoas interagem, expõe suas ideias e partilham de interesses em comum.

Marteleto (2001, p.72), define redes sociais digitais como, “um conjunto de participantes autônomos, unindo ideias e recursos em torno de valores e interesses compartilhados”. Dito isso toda rede social digital é uma mídia social, mas nem toda mídia social é uma rede social, pois nem todas as suas categorias propiciam essa interligação de usuários.

Ao tratar de sites de redes sociais, Coenen et al (2006) apontam três características essenciais para sites de redes sociais: 1) possibilidade de criar grupos; 2) rastreamento de conteúdo; 3) permitir diferentes perspectivas.

Para a temática em tela usaremos o termo redes sociais por entender, ser à atualidade uma das maiores protagonistas do racismo religioso com discursos radicais e nefastos que geram danos

Por intolerância religiosa, Nogueira (2020, p. 21), afirma que “é um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a crenças, rituais e práticas religiosas consideradas não hegemônicas”. Consideram-se estas práticas como a não habilidade ou à vontade em não reconhecer diferentes crenças de terceiros configurando em crimes de ódio que ferem a liberdade de um indivíduo (Nogueira, 2020).

Entretanto Nascimento (2017), afirma que o nome intolerância não consegue descrever com precisão este fenômeno no Brasil. Para o autor a intolerância religiosa em terras brasileiras se torna um racismo religioso pois não é apenas, o caráter religioso das comunidades afro-brasileiras que se ataca e sim o modo de vida do negro, mesmo quando vivenciado por pessoas não negras.

O advento da internet em 1989 e consequentemente, as redes sociais em 2004 ganham força e faz surgir em terras brasileiras um racismo religioso que ultrapassa os limites estabelecidos naturalmente pelos direitos humanos. A intrangicencia e o radicalismo nas redes sociais a respeito do racismo religioso constituem uma comunhão de conflitos contra quem vivência sua fé ancestralidade divinizada.

Conforme pesquisas feitas por várias organizações, o crescimento dos discursos de ódio e racismo religioso, que já era evidente nos comportamentos das pessoas antes da internet nesta era terá como domínio um fundamentalismoreligioso que usa o nome de Deus para ações odiosas.

A partir deste cenário, foi levantado o seguinte questionamento: *como ocorre o racismo religioso nas redes sociais e quais são os discursos de ódio propagados por elas?*

Nos últimos 10 anos há uma preocupação com os caminhos que as redes sociais andam tomando, influenciando, por meio de informações, comportamentos com discursos de ódios em vários aspectos, como religião, xenofobia, misoginia dentre outros que agredem uma parte da população.

As denúncias feitas sobre racismo religioso entre 2021 e 2022 nas redes sociais tiveram um crescimento de 456%, perdendo apenas para a xenofobia (Cruz, 2023). Em 2023 as denúncias chegaram em 1478, e no primeiro semestre de 2024 já atingia 1482 denúncias, ultrapassando o número total de registros do ano passado inteiro (Clavery, 2024).

Para o diretor de Promoção dos Direitos Humanos do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC) do Brasil, Fábio Mariano da Silva, as principais vítimas de intolerância religiosa no Brasil *são aquelas que praticam religiões afro-brasileiras*.

A partir do exposto, o objetivo deste trabalho foi analisar o racismo religioso nas redes sociais, identificando os discursos de ódio, por elas disseminados. Empreender um estudo nessa temática compreende um alerta em relação aos discursos de ódio que causam danos psicológicos, morais e sociais aos praticantes das religiões afro-brasileiras.

Metodologia

A abordagem da realidade pesquisada é qualitativa descritiva, que não está disponível à mensuração (Bufrem; Alves, 2020), por compreender a vivência nas redes sociais como a existência de uma relação dinâmica entre o mundo na sociedade contemporânea e o indivíduo.

A metodologia aplicada constou de uma pesquisa bibliográfica, e os teóricos enfocados foram: Nascimento (2017), Nogueira (2020), Belém (2017) entre outros que trabalham a temática.

Envolveu também uma pesquisa em material publicado na internet, em artigos científicos com fontes primárias ou diretas, sites do Jornal O Globo, Ministério Público do Estado de Minas Gerais, Revista AzMina dentre outros citados nas referências desse estudo, compreendendo o período de janeiro a julho de 2024. Os casos abordados aconteceram em 2019, 2022, 2023 e 2024.

Para além desses materiais fez-se uso de publicações esporádicas na internet utilizando os seguintes termos na recuperação das informações nos diversos trabalhos pesquisados: rede social e intolerância religiosa; racismo religioso; racismo religioso e ódio nas redes sociais, dentre outros que propiciassem a referida temática.

No percorrer da análise, trabalhamos o conceito e as formas de discursos de ódio numa perspectiva foucaultiana em que a intolerância religiosa produzida numa realidade virtual pode ser realizada por meio da conexão entre presente e passado.

Descortinando o racismo religioso

Ao adentrarmos as redes sociais e o racismo religioso, se faz interessante uma abordagem como ele surge antes do advento da internet para sentirmos como este mal caminhou e caminha perante a este discurso discriminatório.

A compreensão do racismo religioso presente no Brasil em relação ao negro escravizado passa, necessariamente, por uma análise da Diáspora Negra em que a imagem católica da época enfatizava que a África era um continente demoníaco, que todos os seus habitantes já estavam condenados ao fogo eterno.

Assim, na visão religiosa racista da época, era um favor que os cristãos deveriam prestar aos habitantes da África, convertendo-os ao catolicismo.

Por cerca de três séculos e meio a liberdade religiosa para os negros escravizados e seus descendentes, no período da denominação senhorial não aconteceu. A abolição da escravatura não trouxe reparações e reconciliações ao povo negro, pelo contrário suas comunidades e sua religião continuaram a receber ações de terror e humilhação e suas práticas religiosas eram vistas como bruxarias e magia negra (Souza, 1986).

O estigma do racismo religioso atravessou o Império, a República e o Estado Novo com várias perseguições as religiões de matriz africana (Franceschi, 2010). No ano de 1988, a Constituição Federal instituiu que o estado é laico. Entretanto, é notável que a laicidade não refletiu o cenário vivido no início do século XXI.

Século este, que marcou o ápice de registros de racismo religioso tanto online como não. Tivemos terreiros invadidos e quebrados, agressões físicas e discursos de ódio aos adeptos da religiosidade, crianças impedidas de entrar na escola com suas contas e imagens do patrimônio público quebrado.

Em uma reflexão a esse respeito no contexto histórico do Brasil, as religiões de matriz africana sempre foram perseguidas, demonstrando um racismo religioso em que o sistema judiciário

se revelou pouco efetivo no que diz respeito à obrigação de coibir e punir estes crimes (Bernardo, 2023).

Em 2004, com o surgimento da rede social Orkut, filiada à plataforma Google, o racismo religioso sai das ruas e ganha um *lôcus* na internet se constituindo uma ameaça frente ao estado democrático de direito.

Em 2006 o grupo de combate a crimes cibernéticos do Ministério Público Federal em São Paulo envia à Justiça Federal pedido para a quebra de sigilos dos dados de dez comunidades desta rede social que tratavam de racismo e pedofilia (Redação ConJur, 2006).

Redes Sociais e Racismo Religioso: discursos de ódios

Redes sociais enquanto utilização em massa no uso da internet contribui para a formação de perfis de atuação religiosa marcados pela intolerância, discursos de ódio e radicalismo. No dia a dia, aconteciam polêmicas e debates cujos sujeitos pareciam tomados de uma ira ensandecida contra toda e qualquer divergência de opinião a esse respeito.

Há uma relação direta entre esse tipo de comportamento e a racionalidade dos algoritmos, responsáveis pela organização e distribuição de dados nas redes sociais. E aqui, salientamos que quase ninguém tem consciência disso.

Os algoritmos de redes sociais “têm a função de personalizar o conteúdo apresentado aos seus usuários de acordo com seus interesses e comportamentos”, criando filtros que tendem a simplificar e facilitar a sua navegabilidade ordenando uma interação em tempo recorde nestas esferas (Rocha, 2024).

No trabalho em tela, é da alçada dos algoritmos a busca do reconhecimento de discursos odiosos de sujeitos e a distribuição para outros sujeitos, que pensam de forma homogênea e em oposição às diversidades e o pluralismo social. Ao encontrar eco estas vozes ampliam os espaços para a livre manifestação e o apoio de outros sujeitos.

Diante desta atuação, as divergências de opiniões e consequentemente o ódio nas redes sociais assume um “efeito bolha”, pois as pessoas que a acessam são induzidas por algoritmos e não pelo discernimento racional (Belém, 2017).

De acordo com o psicanalista Contardo Calligaris (*Pereira, 2017, não paginado*), “nas redes sociais, é possível expressar o seu ódio, dar a ele uma dimensão pública, receber aplausos pelos seus amigos e seguidores e se sentir de alguma coisa validado”. Ou seja, as redes sociais produzem uma espécie de validação do seu ódio que era muito mais difícil antes de elas existirem e se tornarem tão importantes na vida das pessoas.

E ainda, nas redes sociais, vê-se este tipo de discurso ordenado em estereótipos e estigmas sociais como se fosse uma contenda na qual quanto mais odioso o discurso de um sujeito, mais aceito e prestigiado ele se tornará por grupos de pessoas que partilham de suas ideias.

“Parece haver um ‘ganho’ para quem incita ódio em redes sociais, e este ganho é a visibilidade, popularidade, reputação e influência. Tais fatores estão ligados a questões de pertencimento ao grupo ou afirmação de identidade” (Santos; Silva, 2016, p. 5).

Nos últimos dez anos as redes sociais proliferaram e se desenvolveram com o avanço de aplicativos facilitando os entraves de comunicação à distância. Os novos recursos

conquistados fizeram com que plataformas, como *Facebook*, *Linkedin*, *WhatsApp*, *Instagram* e *Twitter*, crescessem extraordinariamente fazendo surgir novas redes como o *Tiktok* e o *Telegram* (Ablas, 2020).

São nesses ambientes virtuais que, de acordo com a SaferNet Brasil, as informações em relação aos discursos de ódio, disfarçados de liberdade de manifestação de pensamentos ganham ecos ainda maiores.

Marcados por uma acentuada velocidade de propagação estes discursos de ódio são ampliados pelo anonimato dos usuários ou falsos perfis que escondem suas verdadeiras identidades cometendo um delito sem o medo da represália (Silva, 2016).

Sendo assim, coisas que nunca se diriam no rosto de alguém são mais fáceis de serem ditas quando tudo o que precisa ser feito nestas redes sociais é digitar um discurso de ódio e, em seguida, teclar "enviar".

É lícito dizer que os discursos de ódio, na realidade das redes sociais, concretizados nas postagens abaixo, tem uma resistência relacionada à face do poder e às urgências históricas produzidas nos quais estão emaranhados, pois “vivemos em uma sociedade que, em grande parte, marcha ao compasso da verdade” – ou seja, que produz e faz circular discursos que funcionam como verdade (Foucault, 2014, p. 346).

A partir dessa afirmação, vemos que o racismo religioso nas redes sociais, como corpo social, está sempre se digladiando. Os boletins de ocorrência mostram que 375 das denúncias estão relacionados a Candomblé e Umbanda (Velasco, 2022).

Uma pesquisa sobre Intolerância Religiosa nas redes sociais feita pelo coletivo Eixo Banguela, em parceria com os times de data intelligence e social média da Onglvy Brasil coletivo de diversidade racial, monitorou plataformas digitais entre 2016 e 2022, a partir do disque 100 (fig. 1).

Nancy Silva, gerente de estratégia de conteúdo da Ogilvy e integrante do coletivo Eixo Banguela em relação à pesquisa afirma:

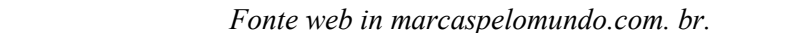
Chegamos à conclusão de que a maioria das conversas sobre intolerância religiosa na internet é estimulada por notícias ou situações envolvendo violência, ataques e crimes, sobretudo, em relação às religiões de matriz africana (Propmark, 2022).

No gráfico exposto podemos observar a violência religiosa interseccionada com o preconceito racial no Brasil, o que faz e determina um racismo religioso. Destaca-se que, em relação às menções as palavras “macumba” e “macumbeiro (a)”, nem sempre elas têm um significado negativo, visto que os seguidores das religiões de matriz africana utilizam os termos para autodenominação (Estudos Ogilvy Eixo Banguela, 2022).

Figura 1: Pesquisa Olgivy e Eixo Banguela 2016/2022
Intolerância Religiosa e seus Reflexos nas Mídias Sociais

OFENÇAS	DISCURSOS DE ÓDIO	VIOLÊNCIA
Volta pro mar, oferenda. 34.164 menções Chuta que é Macumba! 53.742 menções Macumba 8. 544.5339 menções Macumbeiro 1.321.128 menções	Comparação entre Exu e o Demônio 31.482 menções Comparação entre religiões de matriz africana e Satanismo 9.412 menções	Menção à invasão, depredação, agressão e ameaça a mães, pais de santo e terreiro invasão,

Fonte: Estudos Ogilvy-Brasil Eixo Banguela
in marcaspelomundo.com.br



Neste ano por ocasião da decisão do Supremo Tribunal

Após a realização do post, foram observados diferentes tipos de ofensas e incitação de ódio. Em uma delas, uma mulher usou duas fotos dos seus filhos com o enunciado, “próxima oferenda de sacrifício, comam vivos ou podem alimentar a população carente”, incentivando que seus filhos fossem oferecidos em sacrifício no lugar dos animais. O post, anônimo, fez com que a advogada usasse recursos na lei identificando-a, entrando com um boletim de ocorrência (Vieira, 2019).

Em 2022 o acontecido foi com a artista Cléo Pires, 39 anos, que utiliza suas redes sociais para desabafar sobre o racismo religioso que está sofrendo desde a postagem de seu casamento no Candomblé em seu perfil no Instagram em julho do mesmo ano.

Em seu desabafo a atriz afirma que “as pessoas têm o direito de seguir a religião que quiserem e que não existe só uma religião”. E continua:

Não, eu não estou cega, desviada de Jesus, como muitos de vocês comentam. Eu estou bem lúcida. Intolerância religiosa mata! Eu espero não ter que ficar voltando nesse assunto que já era para ser uma página virada, não vou tolerar esse tipo de comentário por aqui (Kogut, 2022).

Ainda em 2022, a eleição no Brasil, será moldada pelo racismo religioso conforme o estudo da Monitora, observatório de política *on-line*, criado pela Revista AzMina InternetLab e Núcleo Monitoria. No que se refere a intolerância religiosa quase 7.000 interações foi detectada no *Twitter* e Instagram, no período de 26 de setembro a 09 de outubro de 2022.

Já o racismo religioso fez de seu alvo Rosangela Lula da Silva, Janja, esposa do presidente Lula, que em duas semanas, recebeu 798 ofensas em seus perfis no *Instagram* (343 mil seguidores) e *Twitter* (367 mil seguidores).

O discurso de ódio a Janja aconteceu, no *Twitter*, em que ela recebeu 125 posts com os dizeres “macumbeiros”, “Pombagira”, “satanista”, “falsa cristã” e “demônia” (Belin, 2022).

Em 2023, o racismo religioso chega ao futebol. Após a derrota do Brasil por 2 a 1 contra a Colômbia, em um jogo das Eliminatórias Sul-Americanas para a Copa do Mundo de 2026, Paulinho, o atacante do Atlético-MG e jogador da seleção brasileira de futebol tornou-se vítima do racismo religioso em seu perfil em várias redes sociais.

Candomblecista, Paulinho foi pejorativamente chamado de “macumbeiro” em mensagens ofensivas em seu perfil em várias redes sociais. Os discursos de ódio vieram à tona quando o atacante colocou uma imagem sua com a camisa da seleção acompanhada da frase: “Nunca foi sorte, sempre foi Exu” – referindo-se ao orixá Exu (Milhomem, 2023).

Em 2024 com as catástrofes das enchentes no Rio Grande do sul, a empresária e influenciadora Michele Abreu publicou um vídeo em suas redes sociais em que afirmava, “Eu não sei se vocês sabem, mas o estado do Rio Grande do Sul é um dos estados com maior número de terreiros de macumba. Alguns profetas já estavam anunciando sobre algo que ia acontecer no Rio Grande do Sul, devido à ira de Deus mesmo”.

Com um perfil público e quase de 32 mil seguidores, o vídeo foi compartilhado por diversos perfis e chegou a três milhões de visualizações. Uma denúncia foi feita pelo Ministério

Público de Minas Gerais (MPMG), no dia 17 de maio de 2024. Em caso de condenação a pena pode ser de dois a cinco anos de reclusão, além de multa (MPMG, 2024).

As hostilidades nos diversos casos citados de racismo religioso nas redes sociais visto em nossa pesquisa manifestam uma linguagem tóxica com intuito de incitar a violência, negando a liberdade e o direito de crença.

Na atualidade no combate ao racismo religioso a lei 7.716/89, conhecida como lei do Racismo, em seu artigo 20, e o Código Penal, no artigo 140, § 3º, estabelece na atualidade pena mais severa, especialmente quando os crimes são cometidos por meio das redes sociais ou outras formas de comunicação online.

Segundo Flávio Milhomem, promotor de justiça do Ministério Público do Distrito Federal e Territórios (MPDFT), a prática, o induzimento ou a incitação à discriminação religiosa é crime de racismo (Art. 20 da L. 7.716/89), com pena cominada de reclusão de um a três anos e multa; e, se praticado por meio das redes sociais, a pena será de dois a cinco anos e multa (Milhomem, 2023).

Já a ofensa que consiste na utilização de elementos referentes à religião, como no caso do jogador da seleção brasileira, é crime contra a honra (CP, Art. 140, §3º), cuja pena varia de um a três anos de reclusão e multa. Quando o crime é cometido ou divulgado em qualquer modalidade das redes sociais, a pena aplicada se dá em triplo. (Milhomem, 2023).

Considerações finais

A primeira conclusão que se chega ao presente estudo é a constatação de um racismo religioso nas redes sociais que nos causa uma grande preocupação pelo caráter agressivo e nocivo, aprofundando a discriminação racial e estrutural existente na sociedade brasileira.

O ódio que a sociedade contemporânea, em seu estágio tecnológico, faz romper nas redes sociais, em relação ao racismo religioso, tendo os algoritmos como seus impulsionadores, é algo concreto e real e tem como consequência um passado de preconceitos já existente em toda a história da humanidade.

Compreender a dinâmica de funcionamento das redes sociais digitais e seus filtros (algoritmos) se torna indispensável para a adoção de uma postura crítica e equilibrada diante das polêmicas reproduzidas sobre intolerância/racismo religioso diariamente pelas redes sociais.

As religiões de matriz africana são as mais atingidas no *Instagram*, *Twitter* e *Facebook* em um discurso de ódio que necessita ser visto como uma violação de Direitos Humanos, e também como estereótipo e estigma social que revela prestígio a grupos que compartilham essas ideias.

Portanto, é possível concluir que esses tipos de ações de racismo religioso tanto nas esferas terrenas como nas redes sociais fere a liberdade e a dignidade humana, e excluem os seres humanos negros de seus direitos, constituindo um desafio a democracia brasileira no século XXI.

Referências

ABLAS, Barbara. Relembre a evolução e as mudanças das redes sociais nas últimas décadas. *TechTudo*, [S. l.], 13 dez. 2020.

Disponível em:

<https://www.techtudo.com.br/noticias/2020/12/relembre-a-evolucao-e-as-mudancas-das-redes-sociais-na-ultima-decada.ghtml>. Acesso em: 15 jun. 2024.

BELÉM, Euler de França. A marcha da insensatez: redes sociais estão destruindo a sociedade civil. *Revista Bula*, [S. l.], 13 dez. 2017. Disponível em:

<https://www.revistabula.com/12570-a-marcha-da-insensatez-redes-sociais-estao-destruindo-a-sociedade-civil/>. Acesso em: 13 jun. 2024.

BELIN, Lu. Macumbeira e Micheque: nas redes sociais, violência da corrida presidencial sobra também para Janja e Michelle. *AzMina*, [S. l.], 27 out. 2022.

Disponível em:

<https://azmina.com.br/reportagens/monitora-primeira-dama-ataques-janja-michelle/>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BERNARDO, André. Liberdade religiosa ainda não é realidade': os duros relatos de ataques por intolerância no Brasil. *BBC News Brasil*, Rio de Janeiro, 29 jan. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/01/30/liberdade-religiosa-ainda-nao-e-realidade-os-duros-relatos-de-ataques-por-intolerancia-no-brasil.ghtml> Acesso em: 10 jun. 2024.

BRADLEY, A. J.; MCDONALD, M. P. *Midias sociais na organização*: como liderar implementando mídias sociais e

maximizar os valores de seus clientes e funcionários. São Paulo: MBooks, 2013.

BUFREM, Leilah Santiago; ALVES, Edvaldo Carvalho. *A dinâmica da pesquisa em Ciência da Informação*. João Pessoa: Editora UFPB, 2020.

CLavery, Elisa. Intolerância religiosa: denúncias crescem mais de 80% no primeiro semestre de 2024, segundo Disque 100. *G1 Globo.com*, 2024. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/2024/08/07/intolerancia-religiosa-denuncias-crescem-mais-de-80percent-no-primeiro-semester-de-2024-segundo-disque-100.ghtml> Acesso em junho de 2024.

COENEN, T. et al. Knowledge Sharing over Social Networking Systems: Architecture, Usage Patterns and Their Application. In: *MEERSMAN, R. et al (Ed.)*. OTM Workshops 2006. [s.l]: Springer-verlag, 2006. p. 189-198.

CRUZ, Elaine Patrícia. Denúncias de crimes com discursos de ódio crescem na internet em 2022. *Agência Brasil*, São Paulo, 7 fev. 2023. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-02/denuncias-de-crimes-na-internet-com-discurso-de-odio-crescem-em-2022>. Acesso em: 12 jun. 2024.

ESTUDOS OGILVY-BRASIL EIXO BANGUELA. Estudo sobre Intolerância Religiosa. *Marcas pelo Mundo*, [S. l.], 21 jan. 2022. Disponível em:

https://marcaspelomundo.com.br/wp-content/uploads/2022/01/21_01_combate_a_intolerancia_racial_Eixo_Banguela_VF.pdf Acesso em junho de 2024.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Organização, introdução e revisão técnica de Roberto Machado. 28. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

FRANCESCHI, Humberto Moraes. *Samba de Sambar do Estácio de 1928/1931*. São Paulo: Instituto Moreira Sales, 2010.

KOGUT, Patrícia. Cleo desabafa sobre críticas à sua religião: “Intolerância religiosa mata”. *O Globo*, 2022. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/kogut/noticia/2022/09/cleo-desabafa-sobre-criticas-a-sua-religiao-intolerancia-religiosa-mata.ghtml>

Acesso em: 15 jun. 2024.

MARTELETO, Regina Maria. Análise de redes sociais: aplicação nos estudos de transferência da informação. *Ci. Inf.*, Brasília, v. 30, n. 1, p.71-81, jan./abr. 2001.

MILHOMEM, Flávio. Intolerância Religiosa nas Redes Sociais: O Caso do Jogador Paulinho, 2023. *Escola de Direito Criminal*.

Disponível em:

<https://professorflaviomilhomem.com.br/blog/intolerancia-religiosa-nas-redes-sociais-o-caso-do-jogador-paulinho/> Acesso em junho de 2024.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DE MINAS GERAIS. Mulher é denunciada pelo crime de intolerância religiosa após postar vídeo no qual associa a tragédia climática do Rio Grande do Sul a religiões de matriz africana. *MPMG*, 2024. Disponível em:

<https://www.mpmg.mp.br/portal/menu/comunicacao/noticias/mulher-e-denunciada-pelo-crime-de-intolerancia-religiosa-apos-postar-video-no-qual-associa-a-tragedia-climatica-do-rio-grande-do-sul-a-religioes-de-matriz-africana-8A9480678F3E5EBD018F885950956AC1-00.shtml> Acesso em

junho de 2024.

NASCIMENTO, Wanderson Flor do. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Eixo*, Brasília, DF, v. 6, n. 2, p. 51-56, 28 nov. 2017.

Disponível em:

<http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515/279>. Acesso em: 15 jun. 2023.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

PERASSI, R.; MENEGHEL, T. Conhecimento, Mídia e Semiótica na área de mídia do conhecimento. In: *VANZIN, Tarcísio; DANDOLINI, Gertrudes Aparecida. (org) Mídias do Conhecimento*. Florianópolis: Pandion, 2011.

PEREIRA, N. Redes sociais validam o ódio das pessoas, diz psicanalista. *BBC Brasil*, São Paulo, 10 jan. 2017. Não paginado. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-38563773> Acesso em: 25 maio de.. 2023.

PROPMARK. Ogilvy-Brasil e Eixo Banguela lançam estudo sobre intolerância religiosa nas redes. *PROPMARK*, 2022. Disponível em: <https://propmark.com.br/ogilvy-brasil-e-eixo-benguela-lancam-estudo-sobre-intolerancia-religiosa-nas-redes-sociais/> Acesso em: 5 jun. 2024.

REDAÇÃO CONJUR. MPF-SP pede a quebra do sigilo de dez comunidades do Orkut. *Consultor Jurídico*, 2006.

Disponível em: https://www.conjur.com.br/2006-mar-22/mpf-sp_quebra_sigilo_comunidades_orkut/. Acesso em maio de 2024.

ROCHA, Carlos. *Algoritmos das Redes Sociais e Seitas Políticas: Reflexões sobre Tecnologia, Democracia e Sociedade*. São

Paulo, Pimenta Cultural, 2024. Disponível em: https://www.pimentacultural.com/wp-content/uploads/2024/05/eBook_algoritmos-redes.pdf Acesso em junho de 2024.

SANTOS, Marco Aurélio Moura dos; SILVA, Mônica Tereza Mansur. Discurso do ódio na sociedade da informação preconceito, discriminação e racismo em redes sociais. *In: Anais do CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI/UNINOVE*, São Paulo, p. 82-99, 2013.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo, Companhia das Letras, 1986.

SAFERNET BRASIL. Organização sem fins lucrativos em Salvador, Bahia.

Disponível em: <https://new.safernet.org.br/content/institucional>. Acesso em: 15 jun. 2024.

VIEIRA, Sílvia. Após ataque em rede social motivado por intolerância religiosa, advogada leva o caso à polícia. *Globo, Santarém*. 2019.

Disponível em: <https://g1.globo.com/pa/santarem-regiao/noticia/2019/04/01/apos-ataque-em-rede-social-motivado-por-intolerancia-religiosa-advogada-leva-o-caso-a-policia.ghtml>. Acesso em: 15 maio de 2024.



**A EVOLUÇÃO DO DIÁLOGO ENTRE CALVINISMO
E MOLINISMO EM MEIO A POLARIDADES
TEOLÓGICAS SOBRE A SALVAÇÃO**

Marquislei Martins Marques
Luis Fernando de Carvalho Sousa

A EVOLUÇÃO DO DIÁLOGO ENTRE CALVINISMO E MOLINISMO EM MEIO A POLARIDADES TEOLÓGICAS SOBRE A SALVAÇÃO

*Marquislei Martins Marques
Luis Fernando de Carvalho Sousa*

Introdução

O presente artigo examina pontos de diálogo entre o calvinismo, doutrina cristã que defende a predestinação incondicional e a soberania de Deus na salvação, e o molinismo, outra doutrina cristã que busca conciliar a soberania divina com o livre-arbítrio humano, propondo que Deus possui uma forma de conhecimento (conhecimento médio) que lhe permite prever todas as escolhas livres que as pessoas fariam em qualquer circunstância possível, como a escolha de aceitar a salvação.

O artigo aborda a problemática de como possíveis conflitos entre ambas as visões podem ser resolvidos, dado que já há uma tentativa no meio acadêmico cristão de se avançar no diálogo entre tais visões, e tem como objetivo principal promover um diálogo teológico mais integrador entre ambas as abordagens, removendo polaridades, superando visões simplistas ou altamente exclusivistas entre os cristãos.

Tal discussão visa analisar a possibilidade de solucionar possíveis discordâncias no que diz respeito ao chamado “cinco pontos do calvinismo”, que serão explanados: a depravação total,

a eleição incondicional, a expiação limitada, a graça irresistível e a perseverança dos santos. Isso se dará utilizando-se do pensamento de teólogos proeminentes, bem como oferecendo-se novos insights em aspectos ainda não esclarecidos nesse diálogo.

A metodologia utilizada é fundamentada em uma revisão bibliográfica detalhada de obras e autores especialistas nas duas correntes teológicas. O método é de caráter dedutivo e dialético, e se justifica pelo fato de estudiosos molinistas terem uma preocupação cada vez mais crescente em buscar pontos de convergência com os reformados, e vice-versa, mas sem fazer análises sociológicas ou culturais, que merecem estudos especiais.

A análise comparativa dos pontos centrais de cada doutrina visa identificar quais áreas de convergência podem ser identificadas no diálogo já existente entre o calvinismo e o molinismo, e quais pontos de convergência ainda não identificados podem se apresentar nessa evolução dialógica.

Portanto, este artigo tem a importância de sugerir que um diálogo sério e comprometido entre ambas as abordagens pode contribuir significativamente para a unidade cristã, realçando os pontos de união e minimizando as diferenças, promovendo uma teologia mais inclusiva e reconciliadora.

A soteriologia calvinista e a molinista

Para que se possa compreender a soteriologia calvinista e molinista, é imprescindível o entendimento do que é soteriologia e do que é a doutrina da predestinação.

A soteriologia é a área teológica cristã que se preocupa com a doutrina da salvação. "Soteriologia" é um termo que vem do grego antigo. Deriva de duas palavras gregas: "σωτηρία" (*soteria*), que significa "salvação", e "λογία" (*logia*), que significa "estudo" ou "ciência". Portanto, "Soteriologia" refere-se ao estudo ou doutrina da salvação, especialmente na teologia cristã, abordando questões sobre como as pessoas são salvas, quem as salva e por que precisam de salvação.

Quanto à predestinação, em primeiro lugar, no contexto cristão protestante, ela consiste em dizer que a salvação dos eleitos (o povo escolhido por Deus) é garantida pela graça divina e não depende das obras ou méritos humanos, mas exclusivamente da vontade de Deus.

Nesse sentido, conforme Carson (2007, p. 65), Deus “não nos predestina devido a algum capricho frívolo; antes, em amor Ele nos predestina para sermos adotados como seus filhos (Ef 1.4,5)”. Nessa ótica, a predestinação está ligada à doutrina da eleição, que basicamente consiste em dizer que Deus, em sua soberania, escolhe certas pessoas para a salvação antes da fundação do mundo.

Em segundo lugar, a doutrina da predestinação pode ser observada na teologia cristã, que a considera parte das Escrituras Sagradas⁶¹, com uma longa história de defesa e ensino até mesmo entre católicos, como Luis de Molina (1535-1600).

⁶¹ Cf. Rm. 8:29, Ef. 1:5 e Ef 1:11, onde a palavra-chave grega usada nessas passagens é "*proorizō*" (προορίζω), ou "predestinou". Em Atos 4:28, a palavra-chave é "*proōrisen*" (*proorisen*), significando "determinado de antemão" ou "predestinado". Já em Atos 13:48, o termo usado é "*tetagmenoi*" (τεταγμένοι), que significa "designados", "ordenados" ou "destinados".

Dadas essas explicações, o calvinismo, por um lado, é a teologia dos cristãos reformados, que se originou no meio protestante com João Calvino (1509-1564), um teólogo francês que defendeu a soberania absoluta de Deus em todas as coisas, incluindo a salvação humana, e enfatizava a doutrina da predestinação.

Por outro lado, o calvinismo pode ser entendido como uma verdadeira cosmovisão (visão de mundo), não podendo ser reduzido a uma construção dogmática, pois, conforme Kuyper (2014, p. 266), “o Calvinismo não se deteve numa ordem eclesiástica, porém expandiu-se em um *sistema de vida*”.

Isso significa que as doutrinas calvinistas não são apenas princípios teológicos, mas moldam a forma como seus adeptos entendem o mundo, interagem com a cultura, abordam a ciência, a política, a economia, a educação, e até mesmo a arte.

Calvino articulou muitas de suas ideias em sua obra principal, "Institutas da Religião Cristã", dividida em quatro volumes na sua época.

No terceiro volume dessa obra, Calvino argumentou que a predestinação não é uma questão de arbitrariedade ou injustiça de Deus, mas sim uma aplicação da justiça divina, dado que ele afirmava que “todas as faculdades estão a tal ponto viciadas e corrompidas que em todas as ações sobressai a perpétua ἀταξία [*ataxiã – desordem*] e imoderação [...]” (CALVINO, 2006 (b), p. 412).

Tal afirmação consubstancia uma defesa da depravação total, o primeiro dos cinco pontos do calvinismo - que mais tarde serão explorados.

Entende-se ainda que Calvino defendia também a “eleição incondicional”, o segundo desses pontos. No mesmo volume, ele questiona: “Se a eleição precede a esta graça de Deus a fim de que nos tornemos idôneos para a obtenção da glória da vida futura, o que o próprio Deus achará em nós com que se sintamos movido a nos eleger?” CALVINO, 2006 (b), p. 395).

No contexto de tal questionamento, Calvino sugere que qualquer comportamento previsto por Deus em cada criatura não condiciona ou determina quem Deus irá eleger. Por isso, a eleição divina é incondicional.

A chamada “expição limitada” também está sinalizada em suas “Institutas”, onde é dito ainda no mesmo volume que “todo o mundo não pertence a seu Criador, a não ser aqueles poucos que a graça arrebatou da maldição, da ira de Deus e da morte eterna, os quais, de outra sorte, haveriam de perecer [...]” (CALVINO, 2006 (b), p. 402), e concordando que “o sangue do Cristo é a única satisfação, expiação, purificação pelos pecados dos fiéis” (CALVINO, 2006 (b), p. 147).

Tais trechos são tradicionalmente entendidos no sentido de que a expiação de Cristo é suficiente para todos, mas é direcionada apenas aos eleitos.

Calvino (2006 (a), p. 70) também sinaliza de forma modesta para aquilo que os calvinistas chamariam de “graça irresistível”, afirmando que “somente aqueles a quem a graça celeste inspirou começam por fim a buscá-la”, e sustentando que “esta, sem dúvida, é a prerrogativa dos eleitos”

Tais afirmações indicam que, uma vez que a graça de Deus inspira os eleitos, estes inevitavelmente começam a buscar a Deus, diferentemente dos não eleitos.

Além disso, Calvino defende a “perseverança dos santos”, falando sobre a firmeza da fé deles, mostrando “quão temerário é limitar a certeza da fé a *determinado* ponto do tempo, quando é qualidade própria dela superar a presente vida e chegar à imortalidade!” (CALVINO, 2006 (b), p. 65). Isso é tradicionalmente interpretado como uma contraposição aos que afirmam que os eleitos ou santos podem cair da graça divina.

Ainda, é possível chamar a capacidade humana de realizar livremente suas escolhas de livre arbítrio ou de livre agência, em que pese o termo “livre agência” ser mais usado por calvinistas para se referir ao tipo de liberdade humana depois da queda humana em Adão e Eva, de modo que a liberdade de fazer o bem foi restringida pelo pecado, sendo o ser humano incapaz de realizar plenamente o bem sem a intervenção divina (REISINGER, 2004)⁶².

O primeiro contraponto histórico significativo ao calvinismo foi o arminianismo, um movimento teológico que surgiu no final do século XVI e início do século XVII, liderado por Jacó Armínio (1560-1609 d.C), um teólogo cristão holandês.

Conforme o teólogo arminiano Olson, tanto Armínio como seus seguidores “negaram o monergismo de Calvino (salvação determinista) e optaram por um Deus que se autolimita, que concede livre-arbítrio às pessoas por meio da graça preveniente” (OLSON, 2013, p. 77). Ou seja, em vez de Deus ser o único agente na salvação (monergismo), o ser humano também tem a liberdade de cooperar, decidindo se aceita ou não essa salvação pela graça de Deus (sinergismo).

⁶²Disponível em:
https://www.monergismo.com/textos/livre_arbitrio/reisinger_livre_agencia.htm.

Tal graça preveniente se refere àquela que antecede a aceitação da salvação pelos eleitos. Para Armínio, diferente de Calvino, o decreto eletivo (sobre a eleição) de Deus “tem o seu embasamento na presciência de Deus, pela qual Ele sabe, desde toda a eternidade, que tais indivíduos, por meio de sua graça preventiva, creriam” (ARMÍNIO, 2015, p. 227).

Nesse sentido, para os arminianos mais fiéis a Armínio, os tradicionais, “Deus permite que a sua graça para a salvação seja resistida e rejeitada” (OLSON, 2013, p. 77), ao passo que os calvinistas tradicionais, mais fiéis a Calvino, negam que tal graça preveniente seja resistível.

Essa graça preveniente seria posteriormente defendida com mais ênfase por John Wesley, outro cristão protestante, que foi referência para o início do wesleyanismo⁶³ e do metodismo⁶⁴. Ao falar de John Wesley, Olson, acredita que “qualquer um teria muitas dificuldades em provar qualquer diferença substancial entre a sua teologia e a de Armínio ou a dos arminianos posteriores” (OLSON, 2013, p. 114).

No entanto, antes mesmo de Wesley, os seguidores de Armínio do século XVII, os “Remonstrantes”, elaboraram uma declaração de fé conhecida como “The Remonstrance” (A Remonstrância) em 1610, que foi posteriormente condenada pelo

⁶³ O wesleyanismo é uma vertente teológica do Arminianismo, originada no século XVIII, tendo como figuras centrais o teólogo e líder religioso britânico John Wesley (1703-1791) e seu irmão Charles Wesley (1707-1788), caracterizada, entre outras coisas, pela ênfase na santificação pessoal, na graça preveniente e na perfeição cristã na vida dos crentes regenerados através da graça divina.

⁶⁴ O metodismo é a tradição cristã protestante que se originou de um movimento de renovação dentro da Igreja Anglicana liderado por John Wesley e seu irmão Charles Wesley, ganhando força na Inglaterra e se espalhando para os Estados Unidos, estabelecendo-se como uma denominação independente

Sínodo de Dort, “que contou com representantes não só dos Países Baixos, mas também de outros países, como a Inglaterra e a Suíça, os quais se reuniram durante seis meses, de novembro de 1618 a maio de 1619” (ANGLADA, 2000, p. 4).

Em tal sínodo, foram elaborados os cânones de Dort, um conjunto de decisões teológicas formuladas em resposta a essa declaração de fé arminiana, que não sintonizava com o pensamento calvinista.

Tais cânones são comumente lembrados pelos cinco pontos do calvinismo, que na verdade não foram elaborados por Calvino (KEATHLEY, 2010, p. 15), e que são sintetizados pelo acrônimo "TULIP" (*Total depravity* – depravação total, *Unconditional election* – eleição incondicional, *Limited atonement* – expiação limitada, *Irresistible grace* – graça irresistível, *Perseverance of the Saints* – perseverança dos santos)⁶⁵.

Keathley (2010, p. 15) afirma que os redatores dos cânones de Dort provavelmente não aprovariam a formulação “TULIP”, devido à complexa profundidade desses cânones. Também alega que o acrônimo TULIP perdeu sua utilidade devido à necessidade constante de redefinição dos termos e à possibilidade de ele causar confusão e desinformação.

⁶⁵ Um acrônimo pode ser útil como ferramenta de memória ou simplificação em contextos específicos, como na teologia. No entanto, o uso excessivo de acrônimos pode contribuir para uma visão rígida e inflexível da teologia, onde as doutrinas são reduzidas a fórmulas simplificadas. É por isso que, como será visto, alguns calvinistas notáveis consideram alguns desses pontos como rótulos indevidos.

Ora, apesar dessa grande ênfase calvinista na soberania divina, Charles Spurgeon, no século XIX, alertou o seu público reformado sobre a necessidade de não se ignorar a responsabilidade humana dos eleitos. Ele disse: “Nós precisamos levar em consideração ambos os fatores; a soberania divina e o peso da responsabilidade humana” (SPURGEON, 2011, p. 36)

Assim, considerando essa afirmação de Spurgeon, qualquer acusação de que o calvinismo essencialmente pretende sacrificar a responsabilidade humana para preservar a soberania de Deus é infundada.

Por outro lado, arminianos, wesleyanos e molinistas costumam se defender de acusações de que eles tentam preservar a responsabilidade humana sacrificando a soberania divina através do pelagianismo ou semipelagianismo. Na verdade, essas doutrinas são consideradas heresias até por não calvinistas.

O pelagianismo, duramente combatido por Agostinho nos séculos IV e V d.C., basicamente sustenta que o ser humano tem a capacidade de alcançar a salvação por suas próprias forças, sem a necessidade da graça divina. Além disso, conforme Olson (2013, p. 24), o pelagianismo “nega o pecado original e eleva as habilidades humanas morais e naturais para viver vidas espiritualmente completas”.

O semipelagianismo, por sua vez, reconhece que a graça de Deus é necessária, mas acredita que o primeiro passo em direção a Deus pode ser dado pela vontade humana, antes do auxílio da graça (OLSON, 2013, p. 24).

Já o molinismo é uma corrente teológica que se desenvolveu no meio católico a partir das ideias do teólogo jesuíta espanhol do século XVI, Luís de Molina (1535-1600). O molinismo surgiu em meio às controvérsias teológicas da

Reforma Protestante⁶⁶ e da Contrarreforma⁶⁷, e suas ideias influenciaram o debate sobre predestinação e livre-arbítrio. Nesse contexto, Molina propôs um modelo que se baseia na ideia de que Deus, em sua presciência, possui três tipos de conhecimento.

Primeiro, há o conhecimento natural: Deus conhece todas as possibilidades e contingências, incluindo as ações livres das criaturas, sem determinar essas ações. Segundo, existe o conhecimento livre: Deus conhece os eventos que ele mesmo determina e ordena, como parte de seu plano soberano. Por último, há o conhecimento médio, em que Deus conhece todas as escolhas que as criaturas fariam em diferentes circunstâncias específicas (CRAIG, 1991, pp. 237-238).

Com base nesse conhecimento médio, Deus pode providenciar um plano divino que leve em conta as escolhas livres dos seres humanos e, ao mesmo tempo, alcance seus propósitos soberanos, inclusive a salvação dos eleitos⁶⁸.

⁶⁶ A Reforma Protestante foi um movimento religioso iniciado por Martinho Lutero em 1517, que contestava práticas e doutrinas da Igreja Católica, como a venda de indulgências. Esse movimento levou à divisão da cristandade ocidental e à formação de novas denominações cristãs, como o luteranismo (baseado nos ensinamentos de Lutero, enfatizando a justificação pela fé) e o anglicanismo (que surgiu na Inglaterra, combinando elementos protestantes e católicos).

⁶⁷ A Contrarreforma foi um movimento do século XVI que visava reformar a própria Igreja, tendo como marco o Concílio de Trento, uma assembleia eclesástica da Igreja Católica, realizada entre 1545 e 1563, reafirmando doutrinas católicas e combatendo o avanço das ideias protestantes por meio da Inquisição, censura de livros e a formação de ordens religiosas como os jesuítas.

⁶⁸ Percebe-se aqui que os molinistas não negam a doutrina da eleição ou da predestinação. Eles só tratam essas doutrinas de forma que elas se enquadrem no conhecimento médio de Deus

Luis de Molina, em sua obra “*Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*”, apresenta uma articulação cuidadosa sobre a relação entre a presciência divina e a liberdade do arbítrio humano.

Ele argumenta que o livre arbítrio e a contingência das coisas são conciliáveis com a presciência divina de uma maneira que não compromete a autonomia das escolhas humanas. Segundo Molina:

[...] as coisas que procedem ou dependem do nosso arbítrio não acontecem porque Deus preveja que assim vai acontecer, mas, ao contrário, Deus prevê que acontecerão deste ou daquele modo, porque vão se produzir em função da liberdade do arbítrio (MOLINA, 2007, p. 458, tradução nossa).

Essa perspectiva significa que a presciência divina em relação às ações das criaturas não é causal; ou seja, Deus sabe o que vai acontecer, mas esse conhecimento é baseado nas decisões livres que as criaturas farão, e não o contrário.

Molina segue explicando que, se as ações fossem diferentes, "também seriam previstas desde a eternidade dessa forma e não da forma como realmente se conhecem" (MOLINA, 2007, p. 458, tradução nossa). Isso significa que a presciência de Deus é sensível às decisões livres das criaturas, adaptando-se ao que elas realmente escolherão, sem, no entanto, determinar essas escolhas.

Armínio incorporou algumas visões de Molina em seus trabalhos, como o conhecimento médio (*scientia media*) divino e a visão de que a predestinação é baseada na presciência de Deus. Ademais, segundo MacGregor (2016)⁶⁹, a maioria dos molinistas contemporâneos são arminianos.

Já um importante exemplo de arminiano não molinista é Roger Olson, o qual defende que “o molinismo leva ao determinismo e é, portanto, incompatível com o arminianismo” (OLSON, 2013, p. 255), pois em seu entendimento de molinismo, Deus é quem acaba manipulando o que as criaturas fariam em circunstâncias hipotéticas, algo que os molinistas rejeitam.

O conhecimento médio é baseado na ideia de que Deus conhece todas as contrafactuais de liberdade das criaturas, e a Bíblia contém diversos exemplos de contrafactuais de liberdade conhecidas por Deus e reveladas aos humanos⁷⁰.

As contrafactuais de liberdade das criaturas são afirmações hipotéticas sobre as escolhas que as pessoas teriam feito em diferentes circunstâncias. Ou seja, não são afirmações sobre o que as criaturas “poderiam fazer”, mas sobre o que elas realmente “fariam” se estivessem em dada circunstância. Por exemplo, pode-se formular uma contrafactual dizendo: "Se Ana estivesse com vontade de tomar sorvete agora, teria livremente escolhido sorvete de limão em vez de sorvete de chocolate".

É ainda mais preciso dizer que tal conhecimento contrafactual só pode ser de fato um conhecimento médio caso Deus conheça essas contrafactuais antes mesmo do seu decreto

⁶⁹ Disponível em: <https://freethinkingministries.com/can-one-be-both-a-calvinist-and-a-molinist/>.

⁷⁰ Cf. 1 Sm 23:9-13, Mt 11:20-24, Lc 10:13-15, Jo 15:22-24, Jo 18:36 e 1 Co 2:8.

de eleição. Assim, os cristãos que não abraçam o conhecimento médio afirmam que na verdade o decreto da eleição divina vem logicamente ou explicativamente antes do conhecimento contrafactual de Deus.

Ademais, para os molinistas, a fé em si não é algo meritório, com base no fato de que o apóstolo Paulo sempre opõe a fé às obras. Nesse sentido, eles concordam com John Wesley que só Deus tem o mérito na salvação, não havendo “nenhum outro mérito pelo qual um pecador condenado pode ser salvo da culpa do pecado” (WESLEY, 1989, p. 195).

No entanto, se Deus conhece as circunstâncias em que cada indivíduo seria salvo se este fosse colocado em tais circunstâncias, por que nem todos são salvos?

Uma resposta é dada pelo congruismo, vertente molinista, formulada pelo reformador católico do início do século XVII Francisco Suárez, que diz que isso se deve à inexistência de um mundo viável no qual todas as circunstâncias sejam compatíveis para a salvação de todos. Assim, em cada mundo possível de criaturas livres, algumas pessoas ainda escolheriam livremente rejeitar a graça divina⁷¹, que é suficiente para a salvação e extrinsecamente eficaz (CRAIG, 2020).

MacGregor (2016) opina que uma combinação do molinismo original com o Congruismo resulta na subscrição de todos os cinco pontos do calvinismo⁷².

Uma segunda alternativa molinista diz que Deus não deseja verdadeiramente que todas as pessoas sejam salvas, algo

⁷¹ Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-salvation/doctrine-of-salvation-part-5>.

⁷² Disponível em: <https://freethinkingministries.com/can-one-be-both-a-calvinist-and-a-molinist/>.

que muitos calvinistas concordariam. Ao invés disso, Ele prefere um mundo no qual nem todos são salvos, embora tivesse a capacidade de salvar a todos (CRAIG, 2020)⁷³.

De qualquer forma, houve o ressurgimento do molinismo no século XX com figuras protestantes como Alvin Plantinga, William Lane Craig, Kirk MacGregor e Kenneth Keathley, e figuras católicas como Alfred Fredoso e Thomas Flint, numa abordagem teológica que reconcilia a soberania divina com a liberdade humana.

Note que Plantinga, incorporando aspectos do molinismo em seu pensamento, como o conhecimento contrafactual de Deus, continuou sendo um cristão reformado. Ademais, Keller (2014, p. 228) cita Plantinga como um filósofo “geralmente associado ao neocalvinismo”, uma corrente reformada⁷⁴, juntamente com outros expoentes, “Abraham Kuyper, Herman Dooyeweerd, Herman Bavinck” (KELLER, 2014, p. 228).

Outros cristãos calvinistas também aderiram à concepção de conhecimento médio, embora não necessariamente abraçassem o molinismo como um todo, como Terrence Tiessen, Bruce Ware, John Feinberg e Luke Van Horn (MACGREGOR, 2015, p. 30, tradução nossa).

Enfim, a partir dessa adesão, pode-se inferir que os calvinistas agora estão cada vez mais abertos a aceitarem o conhecimento médio, enquanto os arminianos sempre tiveram mais facilidade de aceitar esse conceito, já que o próprio Armínio

⁷³ Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-salvation/doctrine-of-salvation-part-5>.

⁷⁴ O neocalvinismo surgiu no século XIX, sugerindo, entre outras coisas, que a fé cristã reformada deve influenciar todas as esferas da sociedade, incluindo a política, a educação e a cultura.

defendia o conhecimento médio. Mas MacGregor considera o conhecimento médio proposto por Armínio como diferente do proposto por Molina. Conforme MacGregor:

[...] a afirmação de Arminio de que Deus decretou salvar todos aqueles que receberiam a Cristo antes de apreender seu conhecimento médio pareceu a Molina uma violação da soberania de Deus, pois significava que certos indivíduos poderiam impor uma obrigação a Deus para salvá-los. Deus então não teria escolha quanto a salvar, condenar ou abster-se de criá-los, uma consequência que Molina considerava abominável (MACGREGOR, 2015, p. 23, tradução nossa).

Portanto, no que tange ao entendimento sobre a eleição, nota-se que Molina tinha algumas visões mais próximas do pensamento calvinista do que do pensamento arminiano.

Integrando as duas abordagens no cenário atual de diálogo

Passa-se doravante a uma análise de possíveis integrações de ambas as perspectivas soteriológicas no cenário atual do século XXI, tomando como ponto de partida os cinco pontos atribuídos aos cânones de Dort, levando-se em conta que há cristãos reformados que se consideram molinistas, mesmo que eles não necessariamente integrem essas abordagens da forma como se fará aqui, devido à complexidade inerente ao tema. Conforme MacGregor (2016)⁷⁵, alguns filósofos reformados proeminentes

⁷⁵ Disponível em: <https://freethinkingministries.com/can-one-be-both-a-calvinist-and-a-molinist/>.

como Alvin Plantinga e Del Ratzsch dizem ser tanto calvinistas e molinistas.

Portanto, a tentativa de se conciliar essas abordagens é real e sincera, mesmo sendo uma tarefa complexa.

Depravação total e depravação radical

A doutrina da depravação total não significa que o ser humano é tão mau quanto poderia ser. Por isso alguns preferem usar o termo “depravação radical”⁷⁶, significando que todas as áreas da vida de todos os humanos foram afetadas, como vontade, razão, paixões, interesses, emoções, e outras áreas (isso, *per si*, não se difere de fato de depravação total).

Um conceito relacionado à depravação humana é o chamado “livre arbítrio libertário”, que não possui apenas um sentido. Segundo o filósofo molinista William Lane Craig

Alguns filósofos diriam que a essência da liberdade libertária é a habilidade de escolher agir ou não de determinado modo sob as mesmas circunstâncias. Uma análise indiscutivelmente melhor da liberdade libertária vê sua essência na ausência de determinação causal da escolha de uma pessoa, independente da própria atividade causal da pessoa [...] (CRAIG, 2011, p. 174, grifo nosso).

⁷⁶ É exatamente essa expressão que é usada pelo calvinista Timothy George e pelo molinista Kenneth Keathley, que cita George. Veja: KEATHLEY, Kenneth. *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*. 2010, p. 15. Keathley usa essa expressão pelo fato de defender o chamado “livre arbítrio libertário”, ou seja, a liberdade humana que é contrária ao determinismo compatibilista, e por negar o determinismo compatibilista (a visão de que uma escolha humana pode ser livre e ao mesmo tempo causada por Deus).

Ou seja, há duas concepções de livre arbítrio libertário aqui. Essa primeira concepção consiste no livre arbítrio libertário absoluto, enquanto a segunda, defendida por Craig, consiste no livre arbítrio libertário não absoluto.

Ora, quando os molinistas adotam essa última concepção de liberdade libertária, eles não estão indo necessariamente contra a depravação total. Aliás, o próprio Craig defende a depravação total.⁷⁷

Mas os molinistas não estarão necessariamente de acordo com os calvinistas em temas mais complexos relacionados à depravação total, como o pecado original, o *sensus divinitatis* de Calvino (a ideia de que todos os seres humanos possuem um conhecimento inato de Deus) e o determinismo causal.

Os molinistas acreditam que as escolhas humanas não são causalmente determinadas por fatores externos ao indivíduo. Craig (2009) defende que elas podem ser moldadas causalmente por esses fatores antecedentes, mas não podem ser determinadas.⁷⁸ Isso quer dizer que os fatores externos possuem mera influência nas ações humanas, mas não um determinismo causal.

Keller critica apenas a concepção de livre arbítrio libertário absoluto, e não a concepção de livre arbítrio libertário não absoluto. Ele questiona: “Se Deus tem livre-arbítrio e, mesmo assim, é incapaz de errar, por que outros seres não podem ter a mesma característica?” (KELLER, 2016, p. 110).

Tal pergunta é feita por Keller no intuito de defender que se a liberdade fosse absoluta, então Deus não restringiria essa

⁷⁷ Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/more-questions-on-free-will>.

⁷⁸ *Ibidem*.

liberdade em algum momento. No entanto, Keller se dedica a defender biblicamente que no céu Deus removerá a liberdade pecar. Por isso, a concepção libertária de livre arbítrio que o considera absoluto é errada.

A expressão “livre arbítrio libertário” é frequentemente contrastada com o chamado "compatibilismo". Num primeiro sentido, o compatibilismo é uma abordagem que tenta conciliar a ideia de que os eventos e ações podem ser causados por uma cadeia de eventos anteriores (determinismo causal) com a ideia de que os indivíduos são capazes de fazer escolhas livres e agir de forma autônoma (liberdade de vontade). Trata-se do determinismo compatibilista.

Essa é uma concepção duramente rechaçada por arminianos e molinistas, e para qualquer calvinista que adota essa visão, estranhamente, a implicação dela é que Deus tanto pode determinar como de fato determina todas as ações humanas (inclusive as mais pecaminosas), ao mesmo tempo em que essas ações são livres. Assim, essa forma de compatibilismo sugere que a liberdade e o determinismo não são opostos, mas complementares dentro de um quadro mais amplo.

O teólogo arminiano Olson, que rejeita o compatibilismo, faz uma generalização ao afirmar que:

Na medida em que utilizam o termo livre-arbítrio, os calvinistas querem dizer o que os filósofos chamam de livre-arbítrio compatibilista - livre-arbítrio que é compatível com o determinismo (OLSON, 2013, p. 26).

Na verdade, alguns calvinistas têm outra visão de livre arbítrio, que não é compatível com o determinismo causal. Trata-se de uma visão mais leve de compatibilismo. Em tal visão, as ações humanas livres dependem de alguma forma de Deus, mas não no sentido causal. Aqui, Deus decreta tudo o que acontece, mas algumas coisas ele decreta de forma puramente permissiva, enquanto outras ele decreta de forma ativa. Trata-se do livre arbítrio compatibilista não determinista.

Nessa concepção, pode-se até dizer que Deus influencia, determina ou preordena em algum sentido as ações livres (por meio do decreto permissivo), mas isso não é o mesmo que determinismo causal. Ademais, o que acontece no universo acontece de forma contingente e não necessária.

Usar a palavra "determinismo" aqui seria considerado enganoso, uma vez que esse é um termo mais associado ao naturalismo. Os naturalistas acreditam que tudo o que acontece é previsível e ocorre dentro das leis da natureza, sem levar em conta a participação de qualquer ser transcendente.

D. A. Carson é um bom exemplo de um teólogo reformado não determinista (CARSON, 2019, p. 12) e que é compatibilista nesse segundo sentido (CARSON, 2007, p. 55).

Ademais, há quem defenda que a própria Confissão de Fé de Westminster acaba rejeitando o determinismo quando afirma:

Deus dotou a vontade do homem de tal liberdade, que ele nem é forçado para o bem ou para o mal, nem a isso é determinado por qualquer necessidade absoluta da sua natureza (*Confissão de Fé de Westminster*, 1646, Capítulo IX, Seção I)⁷⁹.

⁷⁹ Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/cfw.htm>. Veja também: A CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES DE 1689,

Keathley (2010, p. 143, tradução nossa) aponta que essa passagem acima “parece endossar uma visão libertária da vontade”. A grande preocupação dos libertários hoje é justamente preservar a noção de liberdade natural do homem de modo que a vontade humana não seja determinada.

Ainda, nota-se que a Confissão não se propõe a descrever como a liberdade humana é compatível com a soberania divina, mas apenas que tal compatibilidade existe:

Desde toda a eternidade, Deus, pelo muito sábio e santo conselho da sua própria vontade, ordenou livre e inalteravelmente tudo quanto acontece, porém de modo que nem Deus é o autor do pecado, nem violentada é a vontade da criatura, nem é tirada a liberdade ou contingência das causas secundárias, antes estabelecidas (*Confissão de Fé de Westminster*, 1646, Capítulo III, Seção I)⁸⁰.

Na visão de Craig, tal declaração é totalmente correta, pois ela não dá o salto exagerado de abraçar o determinismo compatibilista.

Portanto, o determinismo compatibilista negado por Olson realmente não dá para conciliar logicamente com o livre arbítrio libertário absoluto criticado por Keller, ao passo que o livre arbítrio libertário não absoluto defendido por Craig se mostra perfeitamente dialogável com o compatibilismo não determinista encontrado na Confissão de Fé de Westminster, uma

“LIVRE ARBÍTRIO”. Capítulo 9, Seção 1. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/1689.htm>.

⁸⁰ *Ibidem*. Veja também: A CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES DE 1689, “O decreto de Deus”. Capítulo 3, Seção 1. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/1689.htm>.

confissão reformada, evidenciando um avanço em termos de diálogo entre o molinismo e o calvinismo.

Eleição incondicional e eleição condicional

A Confissão de Fé de Westminster, mesmo não fazendo menção à expressão “eleição incondicional”, destaca que a eleição divina ocorre pela graça e pelo amor exercidos livremente por Deus, “e não por previsão de fé, ou de boas obras e perseverança nelas, ou de qualquer outra coisa na criatura que a isso o movesse, como condição ou causa” (*Confissão de Fé de Westminster*, 1646, Capítulo III, Seção I)⁸¹.

Dadas essas informações, o que vem primeiro na ordem explicativa? A fé ou a eleição? Se a fé vier primeiro, então a eleição é condicionada à fé e explicada por ela, mas se a eleição vier primeiro, então a eleição não depende da fé, mas a explica e a antecede. Mas se a eleição a antecede, o que dizer das passagens bíblicas entendidas como sugerindo a necessidade prévia de crer para ser salvo?

Ora, a necessidade de crer para ser salvo é sinalizada em passagens do Novo Testamento⁸². Assim, tanto na perspectiva molinista como na arminiana, é possível argumentar que a condição prévia para ser salvo ou escolhido é crer no senhorio de Jesus. Conclui-se daí que a eleição é condicional. Mas na

⁸¹ *Ibidem*, “DOS ETERNOS DECRETOS DE DEUS”, Capítulo III, Seção V. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/cfw.htm>. Veja também: A CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES DE 1689, “O decreto de Deus”. Capítulo 3, Seção 5. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/1689.htm>.

⁸² Cf. Mc 16:16 e At 16:31.

perspectiva calvinista, pode-se argumentar que não é a eleição que exige a fé, mas somente a salvação que a exige. Daí a eleição é incondicional, embora a salvação seja condicional.

Surpreendentemente, pensadores molinistas como Kirk MacGregor e Kenneth Keathley também defendem abertamente a eleição incondicional. Também é curioso que, segundo MacGregor, o próprio Luis de Molina defendia a eleição incondicional (MACGREGOR, 2015, p. 140).

Nessa ótica, nenhuma criatura pode se salvar nem dar causa à sua eleição por Deus, compelindo este a salvá-la (MACGREGOR, 2015, p. 26). Aqui seria um equívoco adotar a visão arminiana de Roger Olson segundo a qual “a presciência eletiva de Deus é causada pela fé dos eleitos” (OLSON, 2013, p. 42).

Ainda, Molina também entendia, conforme MacGregor (2015, p. 28), que nada nos indivíduos induziu Deus a escolher circunstâncias que levam à salvação.

Isso entra em conformidade com a Confissão de Fé de Westminster quando esta descreve Deus da seguinte forma:

Ainda que sabe tudo quanto pode ou há de acontecer em todas as circunstâncias imagináveis, Deus não decreta coisa alguma por havê-la previsto como futura, ou como coisa que havia de acontecer em tais condições (*Confissão de Fé de Westminster*, 1646, Capítulo III, Seção II)⁸³.

Em tal declaração, o conhecimento contrafactual divino está sendo afirmado, e tal texto pode ser interpretado no sentido de que Deus escolhe quais contrafactuais decretar, mas não pelo

⁸³ *Ibidem*, Capítulo III, Seção II. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/credos/cfw.htm>.

fato de as ter previsto de uma forma perceptualista, ou seja, precisando aprender previamente o conteúdo delas, mas sim por ser soberano.

No entanto, deve-se reconhecer que a forma como tal texto foi redigido abre margem para interpretações diversas, inclusive a de que Deus não usa seu conhecimento médio para fazer suas escolhas soberanas. Aliás, como já observado, conhecimento contrafactual não é necessariamente conhecimento médio.

Assim, mesmo que se diga que o conteúdo original que os redatores dessa declaração queriam passar estivesse correto, o texto resultante não é muito preciso ou claro.

Mas o que é significativo é o fato de que todos os cristãos podem corretamente concordar com tal confissão no sentido de que a eleição divina é incondicional no sentido causal, mas podem concordar também que ela é condicional no sentido normativo. Assim, no sentido causal, nada fora de Deus o condicionou a eleger ninguém, nem através de qualquer conhecimento prévio, de modo que a eleição é causalmente incondicional.

O resultado disso é que quem é eleito por iniciativa de Deus nunca deixará de ser eleito. É por isso que Jesus disse: “Todo aquele que o Pai me dá, esse virá a mim; e o que vem a mim, de modo nenhum o lançarei fora” (Jo 6:37). Mais à frente Jesus reforça que é o Pai quem escolhe quem será eleito: “Ninguém pode vir a mim, se o Pai, que me enviou, não o trouxer; e eu o ressuscitarei no último dia” (Jo 6:44).

Daí se tem uma eleição condicional e incondicional. Ela é normativamente condicional, ou seja, para cumprir as exigências normativas já estabelecidas por Deus (inclusive a fé dos eleitos), ela necessariamente se condiciona a ter conformidade com a

presciência e a vontade de Deus, pois Deus estabeleceu, de forma absolutamente livre e conforme sua presciência, que a eleição não ocorre sem a fé exercida livremente pelos eleitos, fé esta que não é causa da eleição.

Do contrário, estar-se-ia dizendo que a presciência de Deus é falha, e estar-se-ia também descartando a passagem bíblica de 1 Pedro 1:2, que se dirige aos “eleitos, segundo a presciência de Deus Pai, em santificação do Espírito, para a obediência e aspersão do sangue de Jesus Cristo [...]”.

Ademais, Deus simplesmente torna real as circunstâncias certas conhecidas por ele de forma inata para que os seus eleitos livremente aceitem a Sua oferta de salvação. Dessa forma, pela soberana vontade de Deus, a sua presciência exerce um papel na eleição, a de garantir a certeza divina de que os eleitos terão a vida eterna.

Portanto, cristãos de diversas abordagens sobre a doutrina da salvação, como os calvinistas, arminianos e molinistas, podem evoluir no diálogo entre eles e concordarem que, no sentido apresentado, a eleição é tanto condicional, como incondicional.

Expição limitada e expiação ilimitada

Conforme o teólogo arminiano Olson:

[...] De acordo com o calvinismo a expiação é universal em valor; é suficiente para salvar todos. De acordo com o arminianismo ela é universal em intenção; visa salvar todos. De acordo com o calvinismo ela é limitada em escopo; intenciona salvar apenas os eleitos e, de fato, os salva. De acordo com o arminianismo, ela é limitada em

eficácia; ela, de fato, salva apenas os que a aceitam pela fé (OLSON,2013, pp. 83-84).

Esse pensamento de Olson, apesar de bem-intencionado, acaba sendo falho e generalista. Nessa linha de raciocínio dele, até o autor reformado D. A. Carson seria arminiano, já que este diz que “a Escritura retrata Deus como convidando, ordenando, e desejando a salvação de todos”. Carson, na verdade propõe uma harmonização entre expiação limitada e expiação ilimitada:

Defendo o argumento, então, que tanto os arminianos como os calvinistas deveriam corretamente afirmar que Cristo morreu por todos, no sentido de que a morte de Cristo foi suficiente para todos, e que a Escritura retrata Deus como convidando, ordenando, e desejando a salvação para todos, por amor. [...] Além disso, todos os cristãos também deveriam confessar que, em um sentido ligeiramente diferente, Cristo Jesus, no intento de Deus, morreu efetivamente apenas para os eleitos, em harmonia com a maneira que a Bíblia fala do amor seletivo especial de Deus pelos eleitos [...]. (CARSON, 2007, pp. 81-82).

Ou seja, Carson se propõe aqui a harmonizar o que os cristãos tradicionalmente chamam de “expiação limitada” com a chamada “expiação ilimitada”, convidando os calvinistas e os arminianos a evoluírem no diálogo teológico a ponto de concordarem tanto com a universalidade como com a eficácia restrita da expiação.

Ora, tal harmonização de Carson não é incompatível com o congruismo molinista, pois, segundo MacGregor (2016)⁸⁴, é possível defender dentro da corrente molinista congruista que uma vez que Deus pretende salvar apenas através da cruz de

⁸⁴ Disponível em: <https://freethinkingministries.com/can-one-be-both-a-calvinist-and-a-molinist/>.

Cristo aqueles a quem ele dá graça congruente, a expiação é limitada em escopo, resultando na veracidade da letra L do acrônimo TULIP, mesmo que se defenda que a expiação provém da intenção divina de salvar a todos os seres humanos.

Com essa harmonização proposta por Carson, a diferença de conteúdo entre calvinistas, arminianos e molinistas no que diz respeito ao escopo da expiação não deve estar em lugar nenhum. Não deveria haver visões antagônicas sobre a expiação aqui.

Trata-se agora de uma distinção puramente de ênfase, e não de conteúdo, de modo que molinistas e arminianos enfatizam corretamente a universalidade da intenção expiatória de Cristo (expiação ilimitada), enquanto os calvinistas enfatizam corretamente que a expiação alcança apenas os eleitos (expiação limitada).

Portanto, se há aqui uma distinção de conteúdo, como defende Olson, ela agora é apenas aparente, sendo que a verdadeira diferença está na ênfase sobre qual aspecto da expiação está sendo tratado. Ademais, a expiação presente no congruismo molinista descrito por MacGregor é bastante dialogável e compatível com tal harmonização proposta por D.A. Carson, já que em ambos os modelos, a intenção expiatória é ilimitada e ao mesmo tempo o seu alcance é limitado.

Graça irresistível e graça resistível

Outro ponto bastante debatido historicamente tanto por calvinistas como por arminianos e molinistas é a questão da resistibilidade da graça divina, que é preveniente, ou seja, vem antes da sua aceitação pelo ser humano. Nesse debate, diferente

dos outros espectros soteriológicos, os reformados costumam dizer que a graça é irresistível.

O molinismo naturalmente possui dificuldade com a expressão “graça irresistível”, devido ao próprio pensamento de Luis de Molina. Conforme MacGregor (2015, p. 142, tradução nossa):

Devido à liberdade libertária, é logicamente impossível para Deus fazer com que qualquer ser humano seja salvo. Essa consequência levou Molina a negar que a graça antecedente ou preveniente seja irresistível. Em vez disso, a graça preveniente restaura nas pessoas sua capacidade mental de escolher o bem espiritual (uma capacidade que havia sido destruída na queda) e, assim, fornece às pessoas sua liberdade libertária.

Em outras palavras, dado que Deus deu a liberdade para os seres humanos escolherem o seu destino, falar em graça irresistível implicaria que um eleito jamais teria liberdade genuína para recusar a salvação.

Porém, no meio reformado, nem todos os calvinistas usam essa expressão, e nem todos rejeitam a ideia de que os eleitos podem resistir livremente até certo ponto à graça de Deus.

A título de exemplo, o estudioso presbiteriano Stephen Um (2019, p. 306) observa que “os humanos que abraçam determinado foco autocentrado resistem à graça”, enquanto o reformado Keller (2015, p. 185), por sua vez, observa que a carne humana é “resistente ao evangelho da graça sem preço”.

É curioso também que D. A. Carson, outro cristão reformado, considera a expressão “graça irresistível” uma expressão enganosa, pois, para ele, parece passar a impressão de

que aqueles que não resistem a graça de Deus jamais poderiam resistir se quisessem (CARSON, 2019, p. 231).

Mas a depender de como pode se desenrolar o entendimento de “graça irresistível”, cristãos de todas as correntes podem muito bem concordar que essa graça de Deus é irresistível apenas no sentido de que para Deus é certo que os eleitos abraçarão definitivamente a graça de Deus, mesmo que tenham a capacidade de negá-la.

De qualquer maneira, portanto, cristãos de todas as abordagens soteriológicas podem concordar que a graça de Deus é até certo ponto resistível, e se preferirem, podem adotar o termo “graça irresistível” para indicar que os eleitos de fato jamais irão resistir a graça de Deus definitivamente, mesmo sem ter sua liberdade violada para aceitarem de forma forçada o chamado de Deus.

Perseverança dos santos e a possibilidade de os santos caírem

Como já estudado, para os calvinistas, a perseverança dos santos é a convicção de que aqueles que verdadeiramente foram regenerados pelo Espírito Santo permanecerão salvos até o fim. Isso se baseia na crença de que a salvação é inteiramente obra de Deus.

Porém, Craig (2020) aponta que um mal-entendido que ocorre dentro de círculos calvinistas é confundir o que “pode” acontecer e o que “vai” acontecer.⁸⁵ Existem duas questões muito

⁸⁵ Disponível em: https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-man/doctrine-of-salvation-part-21#_ftn2.

diferentes. A primeira é: algum eleito cairá? E a segunda é: um eleito pode cair?

Essa primeira questão é uma “questão de fato” - é verdade que qualquer grupo eleito irá cair da graça e perder sua salvação? Essa é uma questão factual. Já a segunda questão é modal. Em outras palavras, trata-se do que pode ou não ocorrer. É possível que um eleito se desvie? Não é uma vontade, talvez ninguém queira isso. Mas ainda assim a pergunta continua: isso é possível? Um indivíduo escolhido pode perder sua salvação?

Craig (2020) aponta Thomas Schreiner como um exemplo de calvinista que confunde essas duas questões⁸⁶. Ademais, Craig observa que Schreiner vê as advertências como meios de garantir a perseverança dos eleitos.

No entanto, para Craig, adotar essa postura é concordar que Deus sempre soube que se os eleitos recebessem essas advertências, então estes as atenderiam e perseverariam até o fim. Craig observa que isso é justamente o que o molinismo defende.

Nesse contexto, para Craig, negar a obviedade da distinção entre uma questão de fato e uma questão modal provoca o risco de se abraçar a ultrapassada ideia fatalista de que se Deus sabe o que vai acontecer, então tudo acontece necessariamente.

Portanto, nessa perspectiva de Craig, mesmo que Deus saiba que alguém não vai apostatar, isso não quer dizer que esse alguém seja incapaz ou esteja impossibilitado de apostatar. Mesmo que Deus venha a revelar a uma pessoa que ela não apostatará, isso não é de forma alguma incompatível com a capacidade dela de cair.

⁸⁶ *Ibidem*.

É interessante notar que como agentes livres, os humanos têm vários possíveis futuros pela frente, mas apenas um futuro completo se tornará real, e este ninguém pode mudar. Essa é uma ideia bem compreendida na filosofia do tempo. Craig (2016, p. 76) afirma que “temos o poder, não para mudar o futuro, mas para causar o futuro”.

Tal afirmação lança luz ao entendimento de que é possível interpretar os versículos bíblicos que falam da impossibilidade de os condenados ao inferno voltarem à graça⁸⁷ como significando que ninguém pode mudar o futuro real da perdição deles, mas que mesmo assim eles são livres para aceitar ou rejeitar a graça de Deus, depositar a fé nele em algum momento, bem como são livres para caírem⁸⁸.

Então qual a utilidade das advertências para quem diz que o eleito não pode cair? Se esse alguém disser que é porque elas são meios de Deus garantir a perseverança eleitos, então o mesmo não está apenas concordando com o reformado Schreiner, mas está também defendendo um aspecto original do molinismo.

Portanto, no que diz respeito à perseverança dos santos, mais uma vez há uma possibilidade de convergência de abordagens teológicas distintas.

⁸⁷ Cf. Jo 6:37, 39-40; 10:27-30; 17:11; Ef 1:13-14.

⁸⁸ Cf. Hb 3:6, 12-19; 10:32-36; 2 Pe 2:20-22; Jo 15:1-6.

Conclusão

Observa-se neste estudo que integrar o calvinismo e o molinismo é um desafio complexo, mas que pode resultar em maior união entre os cristãos. Já abordagens arminianas e wesleyanas podem muito bem se valer dos estudos aqui presentes para também desenvolverem contribuições nesse diálogo.

Mesmo com as diferenças de abordagem entre calvinistas e molinistas, é notório que a concepção de depravação total e de depravação radical são entendidas de maneira bastante similar por esses grupos, pois tais termos consistem em dizer que todas as áreas da vida humana foram afetadas pelo pecado.

É possível também haver uma crescente concordância de que a eleição divina é incondicional em termos causais, mas é normativamente condicional. Em outras palavras, nada exterior a Deus o move causalmente a eleger alguém para a salvação, mas o próprio Deus, por livre iniciativa, decreta que aqueles que ele sabe previamente que vão aceitar livremente a oferta salvífica dele serão eleitos.

Já o entendimento da graça divina como algo que nunca será resistido definitivamente para quem já é eleito, não impede que autores de ambas as visões a interpretem como passível de resistência por qualquer ser humano, dada a liberdade humana, e como sendo de fato resistida até certo ponto até por pessoas eleitas.

Ambos os grupos também podem concordar com D. A. Carson que a expiação de Cristo é suficiente e intencional para a salvação de todos os indivíduos, mas eficaz apenas para os eleitos. Tal proposta feita por Carson, mesmo visando unir

calvinistas e arminianos, acaba servindo para incluir os molinistas nessa conciliação.

As duas abordagens também podem concordar com Craig que a perseverança dos santos implica a segurança da salvação dos santos, mesmo que estes possam livremente rejeitar a salvação, pois o fato de Deus saber quem de fato perseverará na fé não impede que os eleitos tenham a liberdade de não perseverar.

Portanto, em vez de se ter pressa em considerar essas perspectivas sobre a salvação como totalmente antagônicas ou excludentes entre si, é possível adotar uma postura de humildade, abertura e crescente diálogo, reconhecendo que há muito mais que pode unir os cristãos do que separá-los.

Referências

BÍBLIA. Português. *Almeida Revista e Atualizada*. Bíblia Online, 2023. Disponível em: <<https://www.bibliaonline.com.br/ara>>. Acesso em: 26 de setembro de 2024.

ANGLADA, Paulo. *Calvinismo: As Antigas Doutrinas da Graça*. 2. ed. rev. Editora Os Puritanos, 2000.

ARMÍNIO, J. *As Obras de Armínio*. Vol 1. CPAD, 2015.

CALVINO, João. *As Institutas*. 2. ed. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006 (a). v. 2.

_____. *As Institutas*. 2. ed. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. São Paulo: Cultura Cristã, 2006 (b). v. 3.

CARSON, D. A. *A difícil doutrina do amor de Deus*. Traduzido por Degmar Ribas. 1ª ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

_____. *Soberania divina e responsabilidade humana: perspectivas bíblicas em tensão*. Tradução de Lucília Marques. São Paulo: Vida Nova, 2019.

CONFISSÃO DE FÉ DE WESTMINSTER. Disponível em: <<https://www.monergismo.com/textos/credos/cfw.htm>> Acesso em: 03 mai. 2024.

CONFISSÃO DE FÉ BATISTA DE LONDRES DE 1689. Disponível em: <<https://www.monergismo.com/textos/credos/1689.htm>> Acesso em: 03 mai. 2024.

CRAIG, William Lane. *Divine Foreknowledge and Human Freedom: The Coherence of Theism: Divine Omniscience*. Leiden: Brill, 1991.

_____. *Doctrine of Salvation (Part 5): Evaluation of Calvinism and Arminianism*. Disponível em: <<https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-salvation/doctrine-of-salvation-part-5>> Publicado em: 04 set. 2020. Acesso em: 07 ago. 2024.

_____. *Doctrine of Salvation (Part 21)*. Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-man/doctrine-of-salvation-part-21#_ftn2> Publicado em: 23 dez. 2020. Acesso em 08 abr. 2024.

_____. *More Questions on Free Will*. Disponível em: <<https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/more-questions-on-free-will>> Publicado em: 10 nov. 2009. Acesso em 08 abr. 2024.

_____. *O Único Deus Sábio: A Compatibilidade entre a Presciência Divina e a Liberdade Humana*. Tradução de Walson Sales. Maceió: Editora Sal Cultural, 2016.

KEATHLEY, Kenneth. *Salvation and Sovereignty: A Molinist Approach*. Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2010.

KELLER, T. *Caminhando com Deus em meio à dor e ao sofrimento*. Tradução de Eulália Pacheco Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2016.

_____. *Igreja centrada: desenvolvendo em sua cidade um ministério equilibrado e centrado no evangelho*. Tradução de Eulália P. Kregness. São Paulo: Vida Nova, 2014.

_____. *Gálatas para você*. Tradução de Jurandy Bravo. São Paulo: Vida Nova, 2015.

KUYPER, Abraham. *Calvinismo*. Tradução de Ricardo Gouvêa; Paulo Arantes. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2014.

MACGREGOR, K. R. *Luis de Molina: the life and theology of the founder of middle knowledge*. Grand Rapids: Zondervan, 3900 Sparks Dr. SE, Michigan, 49546. 2015.

MACGREGOR, K. R. *Can One Be Both a Calvinist and a Molinist?*. Freethinking Ministries, Publicado em: 10 out. 2016. Disponível em: <<https://freethinkingministries.com/can-one-be-both-a-calvinist-and-a-molinist/>>. Acesso em: 08 ago. 2024.

MOLINA, Luis de. *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, Biblioteca Filosofía en Español, Fundación Gustavo Bueno, 2007.

OLSON, Roger E. *Teologia Arminiana: mitos e realidades*. Traduzida por Wellington Mariano. São Paulo: Reflexão, 2013.

REISINGER, Ernest C. *Livre-Arbitrio e Livre Agência*. Disponível em: <https://www.monergismo.com/textos/livre_arbitrio/reisinger_livre_agencia.htm>. Acesso em: 12 abr. 2024.

SPURGEON, Charles. *Eleição*. 2. ed. São Paulo: Editora Fiel da Missão Evangélica Literária, 2011.

UM, Stephen. “O reino de Deus”; In: CARSON, D. A., et al. *O Evangelho no Centro: Renovando nossa Fé e Reformando nossa Prática Ministerial*. 2. ed. Organizado por D. A. Carson e Timothy Keller. Traduzido por Elizabeth Gomes. São José dos Campos, SP: Editora Fiel, 2019.

WESLEY, John. *Sermão 5, “Justificação pela fé”*. In: Works, Vol. 1, ed. Gerald R. Cragg. Nashville: Abingdon, 1989.



**A “DEMONIZAÇÃO” ACERCA DAS RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA NO BRASIL ATRAVÉS DAS MÍDIAS**

Arieli Santos de Souza

A “DEMONIZAÇÃO” ACERCA DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NO BRASIL ATRAVÉS DAS MÍDIAS

Arieli Santos de Souza

Introdução

Este trabalho tem como objetivo realizar apontamentos e reflexões acerca das religiões de matriz africana no Brasil, e como elas vem sendo “demonizadas” dentro de várias esferas sociais no país ao longo dos anos. Religiões como o Candomblé, a Umbanda, e tantas outras que tem suas raízes nas tradições africanas, são frequentemente marginalizadas, estigmatizadas e muitas vezes alvo de discriminação e intolerância religiosa. Os praticantes dessas religiões são frequentemente rotulados como “macumbeiros”, “feiticeiros”, “bruxos”, etc... e suas práticas são consideradas obscuras e “coisas do demônio”.

Os estereótipos e estigmas sociais criados no período colonial acerca dessas religiões e de seus praticantes, persistem fortemente nos dias atuais, principalmente através da “mídia”, que desempenha um papel significativo na manutenção e propagação desses estigmas, em telenovelas, notícias jornalísticas, filmes, músicas e as famosas “fake News”, que circulam fortemente em meios digitais na sociedade atual. Essa “demonização” está enraizada na História do Brasil, é algo persistente e que reflete questões históricas, culturais e sociais, colocando essas populações sempre à margem da sociedade, e muitas vezes negligenciando seus direitos.

Desde a colonização, os negros foram introduzidos no país como posse, e não como indivíduos, após a abolição da escravidão, foram discriminados e colocados à margem da sociedade, negligenciados pelo governo e ridicularizados pela sociedade, tiveram na mídia uma representação que trouxe retrocesso e racismo acerca do papel do negro no âmbito social, papéis como os de empregada doméstica, babás e até ladrões e pessoas com má índole sempre eram representado por negros, cristalizando a visão no meio social de que o negro era uma pessoa ruim ou até mesmo traiçoeira, que não se deve confiar ou dar papéis de destaque social. Nesse contexto, as religiões de matriz africana foram fortemente perseguidas, tendo em vista todo preconceito e violência sofridas por conta do desconhecimento e discriminação passados por gerações e enraizado no cerne da sociedade brasileira, os seus praticantes tiveram que se esconder e procurar locais distantes dos centros urbanos para realização de suas praticas religiosas, e consequentemente gerando o estigma de que os mesmos estariam se escondendo para realizar coisas “ruins”.

A “demonização” das religiões da matriz africana no Brasil é um fenômeno complexo e profundamente enraizado na história do país. Religiões como a Umbanda, o Candomblé e outras que têm suas raízes nas tradições africanas foram frequentemente estigmatizadas, marginalizadas e, em muitos casos, alvo de discriminação. Essa “demonização” manifesta-se em várias esferas da sociedade, incluindo a mídia, a legislação e as interações sociais, e remonta desde o período colonial, quando práticas religiosas africanas foram reprimidas pelos colonizadores europeus, a escravidão trouxe consigo uma vasta diversidade de tradições africanas, e muitas delas foram adaptadas ao contexto brasileiro, porém, o estigma associado a essas práticas persistiu ao longo dos séculos.

As religiões de matriz africana frequentemente são alvo de estigmatização e discriminação, seus praticantes são rotulados como “feiticeiros” ou “bruxos”, e suas práticas são associadas a rituais obscuros e perigosos, estereótipos esses, que contribuem para a marginalização dessas religiões e de seus seguidores. A mídia desempenha um papel significativo na perpetuação da “demonização” dessas religiões, através de representações distorcidas e negativas dessas práticas em filmes, novelas, programas de televisão, músicas e notícias, contribuindo para a formação de uma visão estigmatizada e desinformada por grande parte da sociedade.

Restrições e obstáculos legais foram impostos às práticas religiosas de matriz africana, muitas vezes em nome da ordem pública e da moralidade, contribuindo para a marginalização e criação de um ambiente hostil em torno dessas religiões. Atualmente existem leis que defendem a igualdade e o Estado laico, mesmo assim, os negros e tudo que é advindo de sua cultura continua sendo visto como algo “ruim”, as religiões consideradas “normais” e “boas”, tem seus templos e igrejas espalhadas em vários locais dentro das cidades, enquanto as religiões de matriz africana consideradas “ruins” e “demonizadas”, tem seus locais de prática escondidos e distantes dos centros urbanos. A mídia desempenha um papel crucial na criação e disseminação de narrativas, influenciando a percepção e moldando atitudes em relação a diferentes culturas e crenças, o objetivo desse trabalho é não somente analisar a problemática acerca da “demonização” dessas religiões, mas também promover reflexões sobre como a mídia pode desempenhar um papel mais responsável na representação das mesmas.

Fundamentação teórica

O artigo 19 da constituição federal de 1988 estabelece a condição de Estado laico no Brasil, garantindo através da lei, que o Estado brasileiro não pode apoiar ou favorecer uma religião específica, nem interferir nas crenças individuais, devendo manter sempre a posição de neutralidade, o artigo 5 também estabelece a liberdade de consciência e crença, bem como a proteção ao seu livre exercício. Os direitos assegurados e previstos em lei, não garantem na prática a sua execução, pois as religiões de matriz africana sofrem persistentemente atos de intolerância religiosa, é o que aparece em noticiários quase todos os dias, um caso que ocorreu em 2022 em Vitória da conquista na Bahia, onde “um pai de santo celebrava um culto em um terreiro de candomblé, quando começou a ouvir, em altíssimo volume, frases como “jesus salva”, pois um homem, que se declarou evangélico utilizou desses meios para tentar impedir a cerimônia”.

As várias notícias que circulam em abundância nos noticiários e na internet sobre os casos de intolerância religiosa parecem não conscientizar as pessoas que ainda persistem em praticar esses atos, a divulgação de notícias tão somente não é capaz de mudar certas mentalidades, é preciso a junção de uma variedade de mídias. O sociólogo Stuart Hall fala sobre cultura e representação, conforme Hall (2002 apud moraes,2019) “é através do uso que fazemos das coisas, o que dizemos, pensamos e sentimos – como representamos – que damos significado”. A análise de Hall sobre o conceito de representação conforme Moraes (2019) “os significados culturais tem efeitos reais e regulam praticas sociais. O reconhecimento do significado faz parte do senso de nossa própria identidade, através da sensação de pertencimento”.

A forma como os negros são representados na mídia (em novelas, filmes, músicas e notícias) é o que gera o significado, portanto se eles são colocados como pessoas que não ocupam papel de destaque e que suas práticas religiosas são algo “ruim”, eles passam a ser entendidos dessa maneira na sociedade, conforme Adichie (2019) “é assim que se cria uma história única: mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna”. Assim percebemos que quanto mais as populações negras forem retratadas de forma inferiorizada e as religiões de matriz africana forem subjugadas e “demonizadas”, os estigmas, estereótipos, preconceitos e intolerância acerca das mesmas, serão cada vez mais reforçados na sociedade.

A disseminação da imagem de pessoas negras em papéis de personagens de “má índole” ou até mesmo a representação de certas práticas religiosas de matiz africana como algo “ruim”, ou que traz malefícios para a sociedade, criou assim um estigma acerca dessas religiões, gerando uma visão distorcida da verdadeira realidade dessas práticas religiosas. É possível observar em várias novelas ao longo dos anos, a representação negativa do negro na televisão, na novela “A cabana do pai Tomás” (1970), retratava uma história sobre o período da escravidão, onde o personagem negro Tomás era interpretado por um ator branco, o mesmo utilizava “Black face”, na novela “corpo a corpo” (1984), retratava um casal inter-racial entre um homem “branco” e uma mulher “negra”, e o personagem falava “eu amo a Maria Clara. O que importa que ela seja ‘de cor’, se a alma dela é branca e pura?”. Esses são só alguns exemplos dos vários tipos de representação do negro na mídia, onde personagens negros eram representados por pessoas brancas, os papéis representados por negros eram os de personagens que passavam despercebidos, demorou muito para que negros

conseguissem interpretar papéis onde seus personagens tinham destaque na trama.

O sociólogo Reginaldo Prandi fala em seu texto acerca do sincretismo das religiões afro-brasileiras, ele fala que as mesmas sofreram perseguição por parte do governo e da imprensa que espalhava matérias odiosas sobre essas religiões e espalhando estereótipos preconceituosos como- magia negra, coisa do diabo, coisa de negro, como se fosse algo ruim e que tivesse que ser erradicado. Prandi segue falando sobre as perseguições sofridas pelas religiões de matriz africana, principalmente por outras religiões.

Umbanda e candomblé – e demais modalidades religiosas de origem africana – estão sempre na mira evangélica como religiões do diabo, que eles acreditam ser preciso combater a qualquer custo. As religiões afro-brasileiras, de certo modo, oferecem munição aos evangélicos: por conta do sincretismo católico, entidades espirituais como os exus e pombagiras do panteão quimbandista são vistas e promovidas por muitos dos próprios seguidores do candomblé e da umbanda como formas do diabo (Prandi, 2011, p. 20).

Dessa forma o autor mostra que as religiões de matriz africana sofrem perseguição principalmente por evangélicos, que atacam essas religiões alegando que são do demônio, e que é preciso combater esse “mal” a qualquer custo.

Considerações finais

Esse fenômeno persistente de “demonização” acerca dessas religiões, reflete questões históricas, culturais e sociais, é necessário esforços contínuos de educação, conscientização e promoção da tolerância religiosa em todos os meios, principalmente na mídia. Saber fazer o uso dessas ferramentas que são tão consumidas na sociedade atual, e buscar através delas promover uma educação com divulgação de informações verdadeiras e positivas acerca dessas religiões e de seus praticantes. Apesar dos desafios, as comunidades religiosas de matriz africana têm lutado e resistido por reconhecimento e respeito, muitas organizações e ativistas trabalham para combater estereótipos, promover a compreensão e garantir a igualdade de direitos para os praticantes dessas religiões.

Este trabalho buscou analisar e refletir como a mídia muitas vezes retrata as religiões de matriz africana de forma distorcida, contribuindo para a marginalização e discriminação de seus praticantes, ao longo dessa análise ficou evidente que a “demonização” dessas religiões é frequentemente alimentadas por narrativas sensacionalistas, desconhecimento histórico e cultural, bem como preconceitos enraizados, o estigma associado a essas praticas religiosas criam um ambiente propicio para discriminação e intolerância, limitando a liberdade religiosa e a expressão de identidades culturais.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das letras, 2019.

BRASIL, [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Presidência da República, 2023. Disponível em https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em 15 dez. 2023.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins. *Debates do NER*, [S. l.], v. 1, n. 19, p. 11–28, 2011. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/25784>. Acesso em 15 dez. 2023.

MORAES, Maria Laura Brenner. Stuart Hall: Identidade e representação. *Revista Educar Mais*, Rio Grande do Sul, v. 3, n. 2, p. 167-172, (28/07) 2019.



**ENTRE A RESISTÊNCIA E A R-EXISTÊNCIA:
A LUTA PELA MANUTENÇÃO CULTURAL E TERRITORIAL
DAS CONGADAS EM MACHADO-MG**

*Jhonatan da Silva Corrêa
Jefferson Rodrigues de Oliveira*

ENTRE A RESISTÊNCIA E A R-EXISTÊNCIA: A LUTA PELA MANUTENÇÃO CULTURAL E TERRITORIAL DAS CONGADAS EM MACHADO-MG

*Jhonatan da Silva Corrêa
Jefferson Rodrigues de Oliveira*

Introdução

A história das congadas na cidade de Machado, em seu contexto urbano, está intrinsecamente relacionada à Festa de São Benedito. Com mais de um século de festa, com base nas primeiras documentações e pesquisas, as manifestações culturais e religiosas ao longo do tempo, como destacam algumas literaturas (Gonçalves; Reis, 1979; Rebello, 2006; Corrêa, 2022), vieram perpassando por rearranjos e novas adaptações, frente às novas dinâmicas da sociedade, visando garantir a continuidade e manutenção das práticas culturais da festividade no lugar, para as futuras gerações no município.

Observamos que muitas das vezes, algumas vivências culturais e religiosas com as novas dinâmicas socioculturais de uma sociedade hipermoderna (Oliveira, 2019), acabaram se extinguindo, em especial pelo “avanço da secularização”, ou também, na quebra de uma difusão oral, da identidade e herança cultural transmitida para as demais gerações.

No caso de Machado, essa ação nos recorda a fala do sociólogo Peter Berger (2000), ao mencionar que o processo de secularização da sociedade a partir de um processo de modernização e queda das religiões não ocorreu. Para o autor, “a modernização teve alguns efeitos secularizantes, em alguns lugares mais do que em outros.” Mas ela também provocou o surgimento de poderosos movimentos de contrassecularização” (Berger, 2000, p. 10). Ou seja, em tempos de crises ou transformações sociais, as religiões tendem mais a se transformar, se adaptarem, do que se extinguirem. Algo que veremos ao longo do artigo sobre as congadas no município.

As práticas políticas de uma comunidade e a ânsia pelo resgate cultural, com intuito de não deixar fenecer a manifestação sagrada das congadas, advêm da representação e importância dos ternos para o município e a convergência com os processos históricos e das circunstâncias que muitas vezes exige a necessidade do ressignificar para garantir o que Eliade (1962) nos chamou de reatualização dos ciclos cosmológicos.

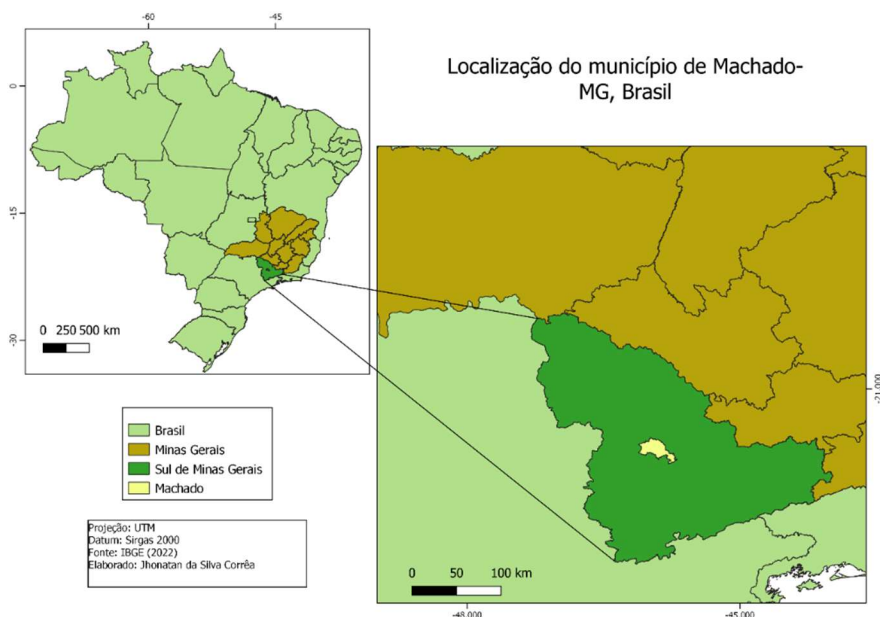
Pensadores como Porto-Gonçalves (2023) e Guarani (2021) nos serviram de suporte para a construção deste trabalho, assim como de questionamentos para reflexão das novas dinâmicas socioculturais que ocorrem em Machado-MG.

Município de Machado: diversidade e pluralidade cultural

O município de Machado está situado no Sul do Estado de Minas Gerais (Figura 1), possui um porte intermediário e conta com 37.684 habitantes (IBGE, 2022). Machado desempenha um papel cultural significativo na região Sul Mineira, sendo uma das cidades que abriga o maior número de ternos de Congadas:

totalizando 20 ternos de Congo e um Caiapó. Os ternos de congadas, congos ou congados são manifestações da cultura popular brasileira com influência africana (Cascardo, 2001). Por sua vez, os caiapós representam a cultura indígena e remetem simbolicamente ao período colonial do Brasil, onde, segundo a tradição popular, auxiliavam os escravizados em fuga da senzala, fornecendo alimentos e tratando de seus ferimentos. Em sinal de gratidão, os congadeiros convidam os indígenas (grupo dos Caiapós) para as festividades, fazendo o ritual de retirada dos caiapós do mato no segundo domingo da festa (Corrêa, 2022).

Figura 1 – Mapa de Localização do Município de Machado-MG



Fonte: IBGE (2022), organizado pelos autores, fevereiro de 2025.

Algo interessante a ser destacado sobre o município é que a manifestação cultural e a prática religiosa da festividade são difundidas nas escolas, tanto na rede privada como na pública, com o objetivo de realizar a perpetuação dessa prática cultural no lugar. O que nos recorda o trabalho do geógrafo francês Paul Claval (1999, p. 63) ao destacar a cultura como:

(...) a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e, em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos de que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra.

Nós reconhecemos essa herança transmitida na cidade de Machado, onde a transmissão da cultura das congadas é passada de geração em geração, a qual possibilitou a continuidade de sua identidade cultural. Porém, essas relações e trocas socioculturais estão passando por transformações geradas pelo período em que vivemos, a hipermodernidade. As novas trocas comerciais e culturais, a globalização, a cultura-mundo, o capitalismo estético e artista, agregam e desagregam o homem.

A hipermodernidade, como conceito, é caracterizada pelo prefixo “hiper”que, acompanhado do termo modernidade – hiper+modernidade, traduz uma exacerbação de valores, uma cultura do excesso e uma superabundância de produções que gera, por consequência, seu consumo (Lipovetsky e Serroy, 2011). Ela também é marcada pela prática do individualismo, a busca pelo self – meu eu, a estética, a ótica do mercado em progressão geométrica, os hipershows, hipereventos, entre outras ações que caracterizam aquilo que seria hoje uma das marcas altas do capitalismo, o capitalismo estético (Lipovetsky e Serroy, 2015), algo que vamos observar nas novas dinâmicas da festividade em Machado, principalmente durante e pós a COVID-19.

No que diz respeito a Machado, é possível perceber o município como um núcleo da cultura das Congadas, desempenhando um papel significativo nas festividades que ocorrem nas cidades adjacentes, sendo um dos principais agentes na difusão dessa prática religiosa no Sul de Minas Gerais (Corrêa e Alves, 2022).

Nas festas do Congado na região, é frequente municípios que, apesar de serem sede das manifestações, contam com poucos ou até nenhum terno. As Congadas de Machado desempenham um papel fundamental e enriquecedor nas festividades vizinhas. Essa relevância regional das congadas de Machado frequentemente não se reflete no próprio município, pois há mais de cem anos, por diversas razões, existe a necessidade de lutar para persistir e re-existir no espaço e no tempo, garantindo que os elementos essenciais da cultura não se dispersem (Corrêa, 2022).

Dentro desse contexto, as formas simbólicas do espaço religioso foram criadas, como a capela de São Benedito – construída pelos próprios Congadeiros por meio de festividades promovidas por eles com o intuito de arrecadar recursos e mobilizar trabalho coletivo. Durante um período determinado, a responsabilidade pela manutenção da capela de São Benedito recaía sobre os próprios Congadeiros, até que, na metade do século XX, tudo muda por meio do litígio, como veremos mais adiante. Fato esse identificado estrategicamente como um processo de romanização, onde as formas simbólicas administradas por membros não eclesiásticos sofreram ataques com intuito de passar a ser posse da Igreja, movimento esse que teve repercussão e efeito em Machado-MG (Oliveira, 2016; Rebello, 2006).

A geógrafa Rosendahl (2018) aponta que discutir religião não se limita a abordar o tema em si. Essa relação envolve

trajetórias que se inserem nas esferas política, econômica e social. Portanto, em resposta às situações, a resistência e a r-existência tornam-se significativas: a primeira é entendida como uma ação ou reação a condições prévias; enquanto a segunda diz respeito às atitudes adotadas diante das circunstâncias (Porto-Gonçalves, 2012).

Em Machado-MG, a situação não se apresentou de maneira distinta. Para que a modesta celebração de São Benedito alcançasse o status de maior manifestação do município, foram necessários diversos esforços, inclusive externos, deixando a territorialidade da festividade mais complexa, atendendo a outras demandas que não eram mais exclusivamente culturais e religiosas. Isso, de certa maneira, resultou no gradual afastamento da população progenitora, que deu origem à festividade, de seu cerne (Rebello, 2006). Além disso, a mercantilização das festividades emergiu como um novo desafio a ser administrado; desse modo, a luta pela territorialidade passou a envolver aspectos econômicos, culturais e religiosos.

Como os Congadeiros não tinham uma representação política no município, surge no final dos anos 80 do século XX o intuito de consolidar uma associação que desse respaldo a essa falta. A instituição cumpre um papel importante hodiernamente, embora passe por muitas dificuldades, sendo uma delas a financeira. Contudo, desde a sua existência, já tomou diversas atitudes para representar os ternos de congadas, sendo as mais recentes: a criação de duas festividades, sendo a de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, para que os Congadeiros passassem a ocupar o terreiro de São Benedito, pois, na já tradicional Festa de São Benedito, os ternos não conseguiam mais fazer suas evoluções e rituais.

Um outro momento que evidenciou a força da cultura e do catolicismo popular no município foi a pandemia da Covid-19. Com a proibição de aglomerações, tornou-se imprescindível reinventar-se. Buscou-se alternativas para que o ciclo cosmológico da festividade fosse mantido, sendo o Ciberespaço e o Itinerário Simbólico um recurso viável. Diante desse contexto de resistência e r-existência, emerge a seguinte questão: os ternos de congadas de Machado têm enfrentado, ao longo dos anos, uma diminuição territorial na histórica festa de São Benedito, resultando em múltiplos conflitos e ações ao longo do tempo que objetivam proteger a cultura local e assegurar sua continuidade, defendendo os vínculos territoriais. Portanto, quais são essas estratégias e como elas se manifestam atualmente no município?

Dessa maneira, este trabalho tem como objetivo analisar de que maneira a manifestação cultural das congadas, inseridas em um catolicismo popular, tem se adaptado, desenvolvendo novos caminhos e estratégias para ocupar o terreiro de São Benedito e assegurar a reatualização do seu ciclo cósmico.

Metodologia

Para que o desenvolvimento da pesquisa atendesse ao objetivo estabelecido, foi primordial, em um primeiro momento, realizar uma revisão bibliográfica e documental acerca da história da Festa de São Benedito e das Congadas na cidade de Machado/MG. As categorias e conceitos de lugar, paisagem e território são abordados com o propósito de aprofundar a análise das resistências e r-existências dos congadeiros. Em decorrência disso, tornou-se necessário também efetuar um levantamento sobre a literatura pertinente aos referidos conceitos.

Em etapas subsequentes, foram realizados trabalhos de campo tanto presenciais quanto virtuais nos anos de 2017 a 2024. No primeiro caso, buscou-se observar as festividades em questão. A observação, conforme exposto por Malinowski (1975), refere-se à habilidade do pesquisador em classificar e isolar dados com base em teorias pré-estabelecidas. No segundo momento, as manifestações foram analisadas através do método netnográfico. Afinal,

Nas últimas duas décadas, a internet vem transformando a vida social através das suas diversas ferramentas tecnológicas, criando um ambiente virtual de interação no qual a sociedade e seus indivíduos atuam continuamente. [...] as metodologias de investigação em ciências sociais também têm se desenvolvido, dando origem a novos métodos de pesquisa que permitem avançar na exploração destes novos ambientes culturais humanos como é o caso da netnografia (Mesquita et al, 2018, p. 135).

Ademais, a pandemia da Covid-19 evidenciou um aumento significativo na utilização da tecnologia nas manifestações culturais e religiosas populares (Corrêa, 2022). Nesse sentido, plataformas como *Instagram*, *Facebook* e *YouTube* foram analisadas com a finalidade de compreender o contexto relacionado aos ternos de congadas e suas práticas de resistência e r-existência no âmbito do espaço-tempo. Assim, trata-se de um estudo de caso que se caracteriza como uma pesquisa qualitativa, na qual uma população tradicional religiosa é investigada com o objetivo de interpretar suas estratégias para preservar, garantir a manutenção e perpetuar a religiosidade popular existente no município.

A Trajetória Histórica da Celebração da Festa de São Benedito e os Ternos de Congadas em Machado

A tradicional Festa de São Benedito possui suas origens nos Congadeiros do município. Segundo Rebello (2006), essa celebração iniciou como um evento modesto, no qual a maioria dos participantes era composta por pessoas oriundas das camadas periféricas da população local. Adicionalmente, Rebello (2006) evidencia que o primeiro registro histórico da festividade remonta ao ano de 1914, quando foi realizada uma quermesse em honra a São Benedito, com os congadeiros desempenhando um papel central na realização do evento. Naquela época, a organização da festividade não contava com a participação de integrantes do clero. À medida que a festa se tornou mais atrativa para a Igreja, ocorreu sua inclusão no calendário litúrgico, resultando na participação de membros eclesiásticos nas atividades (Figura 2).

Figura 2 – Momentos relacionados a Festa de São Benedito e os Congadeiros em Machado/MG



Fonte: Organizado pelos autores, setembro de 2024.

Na figura 2, são evidenciados diversos episódios na trajetória da Festa de São Benedito atrelados à manifestação da

congada, afinal, não existe festa sem congo. Os conflitos apresentados, consequentemente, geraram atos de resistências e/ou r-existências. Com a Igreja na organização das festividades, a manifestação das congadas começou a ser percebida como profana, originando várias contendas entre membros eclesiásticos e congadeiros locais. A dança e a maneira como realizavam seus rituais causavam desconforto, revelando a incomodidade do catolicismo oficial diante dessa expressão popular. Assim, por inúmeras ocasiões, essa manifestação cultural/religiosa foi tratada como profana, o que desagradava profundamente os congadeiros.

Associado a esse episódio de desvalorização, ocorreu um processo conhecido como litígio, conforme supracitado. A capela de São Benedito, erguida pelos próprios Congadeiros, foi retirada de seus verdadeiros donos após uma disputa judicial. A Igreja passou a deter o controle da capela, destituindo a população congadeira do município que anteriormente administrava essa forma simbólica espacial religiosa (Frangelli, 2015). Desta maneira, a partir desse ponto, os Congadeiros foram deixando a centralidade festiva, em um contexto já marcado por relações tumultuadas com a Igreja. Com o aumento do investimento econômico por parte de fazendeiros e políticos, a festa tornou-se a principal manifestação comemorativa no município. Em seu apogeu, contou com mais de mil barracas comerciais instaladas nas proximidades do terreiro dedicado ao santo (Rebello, 2006).

No contexto apresentado, emerge a Associação dos Congadeiros Tio Chico, com o propósito de proporcionar uma representação política aos congadeiros da localidade. A ação política configura-se como uma maneira de resistência e pode manifestar-se em diferentes níveis, sendo o âmbito local um dos mais significativos. Os indivíduos se organizam para deliberar

sobre uma vasta gama de assuntos na comunidade, incluindo aspectos culturais e religiosos que permeiam esse cenário (Porto-Gonçalves, 2023).

O objetivo do movimento foi desenvolver iniciativas voltadas ao resgate de uma cultura que se encontrava em declínio e demandava um reforço cultural. Os Congadeiros já não dispunham mais de sua capela, o espaço destinado às festividades estava se restringindo, e a Festa de São Benedito não era mais organizada exclusivamente por eles. Nesse contexto, é possível observar um esforço de resgate cultural que abrange tanto questões materiais quanto imateriais de um povo. Isso representa a manifestação de um território intimamente ligado à continuidade da vida das pessoas que nele habitam; por conseguinte, torna-se essencial sua preservação e controle (Bonnemaison, 2002; Guarani, 2021).

É possível conceber essa preocupação com o território e a batalha por sua defesa como algo essencial para as comunidades tradicionais,

Então, mesmo quando perdemos o território, mesmo quando entramos num confronto de luta pelo território, corremos e voltamos ou entramos no conceito passivo de conversar e dialogar, de arrumar jeitos estratégicos que possam não ferir ninguém, porque não podemos colocar ninguém em risco, [...] (Guarani, 2021, p. 18).

Guarani (2021) evidencia que a determinação política para a solução dos problemas é condicionada por quem ocupa posição de poder. Nesse contexto, os Congadeiros começam a ganhar representatividade, promovendo reuniões mensais para discutir a manifestação da congada no município de Machado, fora dele e desenvolvendo estratégias voltadas à captação de recursos necessários para a manutenção dos ternos, além de reivindicar sua reintegração na organização das festividades. Gradualmente, eles foram readmitidos na estrutura festiva, porém com uma atuação restrita ao aspecto cultural, sem participação nos lucros gerados pelas festividades.

Com o registro da festividade em 2014, a Festa de São Benedito foi reconhecida como Patrimônio Imaterial do Povo Machadense, garantindo assim o envolvimento da prefeitura como organizadora oficial e estabelecendo um tripé organizacional que compreende: Paróquia Sagrada Família e Santo Antônio; Prefeitura Municipal de Machado e Associação dos Congadeiros Tio Chico (Corrêa e Alves, 2017; Rebello, 2006).

Desde então, os 20 ternos de Congadas e o Caiapó passaram a receber investimento público destinado à manutenção das vestimentas e instrumentos. No entanto, as apresentações, rituais e evoluções realizadas no terreiro de São Benedito têm se tornado cada vez mais efêmeras, com um tempo cronometrado para cada terno – cerca de 10 a 15 minutos para entrar e sair do espaço sagrado. Ao considerarmos essa questão sob uma perspectiva espacial e temporal, observamos o espaço sagrado onde se encontram o mastro, a bandeira do santo e o cruzeiro, carregados de significados que muitas vezes se dissipam em meio à mercantilização das festividades. O tempo Kairológico, qualitativo e essencial nas apresentações, agora é regulado pelo

Cronos, que impõe um valor quantitativo ao tempo disponível. Dessa maneira, a percepção temporal dos integrantes dos ternos difere significativamente daquela instaurada por turistas ou outros indivíduos externos; são cosmologias distintas (Rosendahl, 2018; Krenak, 2021).

Em decorrência dessa diminuição territorial, a Congada experimenta uma redução progressiva de sua área de atuação. No ano de 2017, torna-se pertinente a reestruturação de duas festividades já existentes no terreiro de São Benedito, quais sejam: o 13 de maio e o 20 de novembro. Assim, são instituídas a Festa de Nossa Senhora do Rosário (em maio) e a Festa de Santa Efigênia (em setembro), cujos aspectos serão abordados na próxima seção.

O território e a paisagem: a necessidade de ocupar o terreiro de São Benedito

Conforme mencionado anteriormente, a percepção da perda de territorialidade e espaço na Festa de São Benedito, assim como a história das apropriações das formas espaciais simbólicas religiosas ao longo do tempo em Machado, serviram como bases para reflexões. Em 2017, novas festividades foram instituídas. O objetivo das Festas de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia é proporcionar aos Congadeiros um maior período no terreiro, permitindo que realizem suas apresentações e tenham mais tempo para tocar seus instrumentos.

Dessa maneira, o território e o sentimento de pertencimento são reforçados, além de promoverem uma presença mais significativa no terreiro, expondo seus símbolos. Ao se comparar a Festa de São Benedito com as Festas de Nossa

Senhora do Rosário e Santa Efigênia, observa-se claramente que as manifestações desempenham funções distintas e se complementam entre si (Figura 3).

Figura 3: Festa de São Benedito em Machado-MG, 2019



Figura 3: Festa de Santa Efigênia em Machado-MG, 2022



Fonte: Arquivo pessoal dos autores (2019-2022)

Conforme evidenciado na figura 3, podendo também ser feita alusão à figura 2, os conflitos propiciam a constituição de novos territórios. A Festa de São Benedito, ao expandir-se além das expectativas iniciais, começou a integrar novas territorialidades que não se restringem unicamente ao âmbito religioso, mas agora pertencem também às expressões culturais festivas (Gonçalves; Reis, 1979).

Os congadeiros reconhecem que o retorno às formas e funções de outrora é inviável. A cidade demanda essa manifestação, que confere visibilidade. Atualmente, os ternos recebem um apoio financeiro mais significativo durante a festa, proveniente de recursos e incentivos públicos. Contudo, isso depende muito da gestão do município, que pode ser mais

prestativa ou menos, dependendo de quem estiver à sua frente. Dessa maneira, a solução encontrada consistiu na criação de novos percursos para viabilizar as espacialidades e temporalidades com o objetivo de atender às necessidades dos Congadeiros e das demais organizações envolvidas.

Segundo Claval (1999), a festa representa uma ruptura social e um modo de catarse. Para sua realização, são necessárias interrupções temporais e espaciais. Eliade (1962) argumenta que toda festividade cíclica possui uma cosmologia subjacente. Essas novas festividades estabelecem um calendário para a ocupação do terreiro de São Benedito. Nesse contexto, a paisagem revela o tempo festivo por meio das formas simbólicas espaciais. O mastro e a bandeira do santo manifestam sua presença (Figura 4).

Figura 4 – Mastro e bandeira indicando o início da espacialidade e temporalidade festiva



Fonte: Arquivo pessoal dos autores, agosto de 2017.

A paisagem durante a festividade sofre uma transformação completa. O ritual de elevação e posterior descida do mastro evidencia um momento crucial para a prática cosmológica de reatualização. Nesse contexto, há uma representação da paisagem que se refere diretamente à existência. A manifestação dessa paisagem adquire sentido ao consolidar o encontro entre os seres humanos e a Terra, deixando marcas, estabelecendo vínculos e gerando um lugar (Besse, 2006).

Nesse cenário, emerge o que podemos denominar pensamento paisageiro, caracterizado por uma relação profunda entre a terra e o indivíduo, refletindo tudo o que foi discutido até aqui. Essa conexão íntima entre homem e Terra se configura no âmbito do trabalho humano, ancorada em sua base existencial que molda o ambiente ao seu redor, mesmo em contextos efêmeros como aqueles de uma festa. Portanto, retornar a essa paisagem rica em significados pode ser fundamental na preservação de elementos que estão sendo corroídos, especialmente considerando as práticas culturais dentro dessas questões (Berque, 2023).

Na seção seguinte, analisaremos como agir sobre as circunstâncias é essencial para a manutenção das festividades, especialmente diante de eventos como uma pandemia. De acordo com as orientações da Organização Mundial da Saúde (OMS), aglomerações durante períodos classificados como pandêmicos deveriam ser evitadas. Assim sendo, surge o desafio de como efetuar a reatualização festiva e cumprir os rituais festivos e religiosos sem um espaço sagrado fixo e a presença da população nas ruas?

A r-existência e as novas transformações em decorrência da covid-19

Com a eclosão da pandemia de Covid-19, cujo primeiro caso em Machado ocorreu em abril de 2020, a Festa de São Benedito necessitou de uma reavaliação. Tornou-se imperativo ressignificar o rito e encontrar formas de resistência. O Itinerário Simbólico e o Ciberespaço serviram como instrumentos para viabilizar a superação das barreiras temporais e espaciais relacionadas à festividade. Anteriormente, havia uma exigência por um local sagrado fixo para a atualização festiva; contudo, no contexto pandêmico, a celebração adotou um espaço sagrado móvel que se dirigiu até os fiéis. Assim sendo, o itinerário simbólico-religioso foi ampliado, com o cortejo percorrendo as ruas da cidade levando as imagens dos santos homenageados: São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia (Figura 5).

Figura 5 - Composição do espaço sagrado móvel



Fonte: Trabalho de campo, agosto de 2022.

A configuração do itinerário simbólico foi determinada pela localização das sedes dos ternos de congadas na cidade, ou seja, predominantemente em relação às residências dos capitães de ternos do município. Os grupos realizavam pequenas apresentações diante de suas sedes, com um número restrito de congadeiros, sem deixar de prestar homenagem aos santos e de criar uma ruptura tanto espacial quanto temporal, que constituía o período festivo, permitindo assim a sua efetivação.

Além disso, a comunidade participava montando altares com os santos que possuíam em casa para receber as imagens sagradas. Deste modo, no momento em que os santos festivos passavam, era oportuno conduzir orações. É relevante ressaltar que durante esses períodos não houve a participação de membros eclesiais; nas festividades dos anos de 2020 e 2021, a representação foi principalmente realizada pelos congadeiros e por instituições públicas, como a prefeitura municipal de Machado.

As transmissões ao vivo trouxeram para o centro das expressões culturais transformações que se refletem atualmente em um contexto pós-pandêmico e hipermoderno. Os grupos de congadas da cidade iniciaram suas manifestações por meio do *Facebook*, *YouTube* e outras plataformas sociais. Isso levou os grupos do município a criarem páginas dedicadas à divulgação do panorama cultural e religioso do lugar. As transmissões ao vivo eram realizadas tanto de maneira programada pela prefeitura, em ambientes controlados com a participação de profissionais de áudio, quanto espontaneamente pelos congadeiros, que utilizavam seus celulares para registrar momentos geralmente familiares, repletos de cantorias e manifestações religiosas que eram transmitidos (Corrêa, 2022; Oliveira, 2017, 2019).

Tanto nas transmissões ao vivo programadas quanto nas espontâneas, o público teve a oportunidade de interagir por meio dos *chats*, onde as pessoas trocavam saudações, solicitavam intercessões dos santos e dialogavam entre si. Ademais, essa plataforma possibilitou o reencontro de indivíduos que, ao se conectarem online, estabeleciam conversas, desempenhando, de certa modo, uma função que sempre esteve presente na festividade: a de ser um ponto de encontro. Além disso, a festividade sempre foi reconhecida por proporcionar o reencontro dos filhos ausentes que não residem mais na cidade, mas retornam durante o período da festa. O ciberespaço facilitou essas interações que não puderam ocorrer no terreiro de São Benedito.

O ritual de abertura e encerramento, que se relaciona à elevação e descida do mastro e da bandeira, foi realizado; isso demonstrou que os rituais da festividade ocorreram, permitindo que a celebração de São Benedito persistisse mesmo frente às adversidades. Apesar da ausência de participação da Igreja Oficial e da não constituição de um espaço profano diretamente vinculado ao sagrado, o qual se limita à atividade comercial, a prática devocional se manteve devido à base festiva proporcionada pelo povo e, em particular, pelos congadeiros, que continuaram a desempenhar suas funções em relação às divindades, garantindo assim a manifestação dos ciclos festivos e sua reatualização.

Ademais, a Festa de São Benedito ocorreu sem a presença de aglomerações; contudo, tanto o espaço destinado à festividade quanto a paisagem e a simbologia associada estavam devidamente presentes (Figura 6).

Figura 6 – Mastro na Festa de São Benedito, ano pandêmico



Fonte: Acervo dos Autores, agosto de 2020.

O que anteriormente se dava em contextos de aglomerações passou a se configurar como uma prática de natureza individual. O acesso ao espaço sagrado fixo tornou-se possível, embora a realização coletiva estivesse inviabilizada e o contato com o mastro ou o cruzeiro devesse ser evitado, em função das precauções requeridas por um cenário pandêmico. Entretanto, tais restrições não extinguiram a fé da população. Dessa maneira, é possível observar no terreiro de São Benedito imagens como na figura 6, onde uma devota expressa sua religiosidade por meio das formas simbólicas espaciais religiosas da festividade.

Entre as resistências, r-existências e a luta pela manutenção cultural, as práticas da congada continuam a garantir suas tradições religiosas no município. As iniciativas políticas e

os projetos voltados à preservação cultural tornam-se fundamentais, promovendo a adaptação e ressignificação das práticas culturais e religiosas. Não se trata de compreender a cultura como algo estático ou obsoleto, pois sabemos que essa não é sua natureza. Trata-se de assegurar a manifestação daqueles que há mais de cem anos batalham para proteger seus territórios, lugares, memórias e paisagens ao longo do tempo e do espaço (Guarani, 2021; Porto-Gonçalves, 2023).

Considerações Finais

Os grupos de congadas em Machado, ao longo de sua trajetória, enfrentaram uma série de dificuldades que resultaram em conflitos. Esses desafios se manifestaram tanto em relação à Igreja Católica quanto ao contexto econômico. Em ambos os casos, a atuação política e a força comunitária vinculada à Associação dos Congadeiros Tio Chico foram fundamentais para a busca de soluções. A preservação do território é crucial, especialmente diante da principal festividade que outrora pertencia exclusivamente aos Congadeiros. Vivemos em um mundo dinâmico, onde as relações estão sempre em constante movimentação e desenvolvimento. Por vezes, uma nova abordagem se torna imperativa. Em Machado, as festividades recentes emergem como uma alternativa. Não representam a negação das transformações ocorridas, mas sim um caminho que reafirma e delimita o território.

As celebrações festivas ressaltam a temporalidade e a espacialidade do ciclo cosmológico de um catolicismo popular que persiste mesmo diante da pandemia da Covid-19. Aqui, consideremos os territórios e as paisagens como componentes

essenciais das existências que favorecem o fortalecimento de um vínculo com o lugar geográfico. O que se observa em Machado reflete a luta de diversos povos tradicionais que, ao serem adaptados a modos de vida alheios aos seus próprios, podem gradualmente assistir à decadência de elementos culturais significativos.

Além disso, na ausência de aglomerações, os Itinerários Simbólicos ampliaram sua abrangência, alcançando mais ruas da cidade e levando os santos festivos até a população. As transmissões ao vivo possibilitavam uma interação social por meio do chat, permitindo que as pessoas fizessem seus pedidos, expressassem gratidão aos santos padroeiros e discutissem sobre os momentos vivenciados. Isso nos permite compreender a capacidade popular de ressignificar práticas, garantindo assim a manutenção cultural, a resistência e a r-existência. Por fim, enfatizamos a relevância de assegurar a capacidade organizacional, cultural, religiosa, política e econômica dos congadeiros para poderem desenvolver estratégias que assegurem a manifestação de suas tradições.

Outrossim, cabe à geografia investigar caminhos para compreender essas manifestações que se configuram no tempo e espaço contemporâneos, com o intuito de elucidar os fenômenos espaciais e temporais que sustentam as tradições. É cada vez mais necessária uma geografia atuante e diversificada que nos auxilie na compreensão crítica dos territórios.

Referências

BERGER, Peter Ludwig. *A dessecularização do Mundo: uma visão global*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 9-24, 2000.

BERQUE, Augustin. *O pensamento paisagem*. São Paulo: Ed. Edusp, 2023.

BESSE, Jean Marc. *Ver a Terra*. Seis ensaios sobre a paisagem e a Geografia. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2006.

BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R, L. ROSENDAHL, Z. (org). *Geografia Cultural: um século (3)*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

CASCUDO, L, C. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Ediouro. 10 ed - Rio de Janeiro, 2001.

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

CORRÊA, J. da S; ALVES, F. D A Questão Territorial da Festa de São Benedito em Machado-MG. *Geographia Opportuno Tempore*, 3(2), 2017, 165–178.

CORRÊA, J. da S; ALVES, F. D (2022). Festas populares no Sul de Minas Gerais e a cultura do sagrado nos municípios de Machado e Silvianópolis. *Revista Geoaraguaia*, 12(2), 2022, 64–83.

CORRÊA, Jhonatan da Silva. *Por uma geografia das re-existências: as manifestações culturais da Festa de São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no Sul de Minas Gerais*. 2022. 151 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de

Alfenas, Alfenas, MG, 2022. Disponível em: <<https://bdtd.unifal-mg.edu.br:8443/handle/tede/2002>>. Acesso em: 04 de março de 2025.

FRANGELLI, Patrícia. *Gestão de um epicentro católico no Brasil: o Circuito Turístico Religioso do Vale do Paraíba Paulista/SP*. Tese (Doutorado em Geografia). Orientador: Scott William Hoefle, Programa de Pós-Graduação em Geografia, IGEO/CCMN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2015.

GONÇALVES, C, C; REIS, M, S. *A Festa de São Benedito em Machado*. Machado MG. 1979.

GUARANI, Jerá. Para nós, o futuro é indígena. In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto e CANÇADO, Wellington (orgs.). *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural/ Cosmópolis, 2022, p. 8-21 e p.210-228. (Digital)

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. *Cidades*. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/mg/machado.html>>. Acesso em: 15 fev. 2025.

KRENAK, Ailton. Saíam desse pesadelo de concreto! In: MOULIN, Gabriela; MARQUEZ, Renata; ANDRÉS, Roberto e CANÇADO, Wellington (orgs.). *Habitar o Antropoceno*. Belo Horizonte: BDMG Cultural/ Cosmópolis, 2022, p. 8-21 e p.210-228. (Digital).

LIPOVETSKY, G. e SERROY, J. *A cultura mundo, resposta a uma sociedade desorientada*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LIPOVETSKY, G. & SERROY, J. *A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

OLIVEIRA, M, A. *Catolicismo Popular e a Igreja Romana*. São Paulo. Fonte editora, 2016.

OLIVEIRA, J. R. de. *O on e o off da fé na hipermodernidade: a religião e novas interfaces do sagrado na era 2.0. O exemplo no Vale do Paraíba (SP)*. Tese (Doutorado em Geografia) - UERJ, Rio de Janeiro, 2017.

OLIVEIRA, J. R. de. *Geografia, religião e mídia: novas interfaces do sagrado na era hipermoderna*. Rever – Revista de Estudos da Religião (PUC-SP), v. 19, n. 3, p.55-77, 2019. Disponível em: <revistas.pucsp.br/rever/article/view/46927/31373>. Acesso em: 04 de março de 2025.

PORTO-GONÇALVES, C. W. *A Reinvenção dos Territórios na América Latina*. Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. *América Latina / Abya Yala no Sistema Mundo: Da geopolítica, de outras configurações socioespaciais e de Outros Horizontes de Sentido (A questão da terra e da Terra revisada)*, 2023.

REBELLO, R, M. *Machado até a virada do milênio*. - Machado MG. Tomo II: 170- 193. 2006.

ROSENDAHL, Z. *Uma Procissão na Geografia*. – Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

.



**VIVÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE COLONIAL:
QUILOMBO(LA)S NAS ÁGUAS E FLORESTAS
AMAZÔNICAS DO VALE DO GUAPORÉ-RO**

Joely Coelho Santiago

VIVÊNCIAS DE RELIGIOSIDADE COLONIAL: QUILOMBO(LA)S NAS ÁGUAS E FLORESTAS AMAZÔNICAS DO VALE DO GUAPORÉ-RO

Joely Coelho Santiago

Introdução

Este trabalho apresenta uma análise sobre quilombo(la)s nas águas e florestas amazônicas do Vale do Guaporé, suas formas de vida e resistências na luta pela sobrevivência. O Vale do Guaporé, localizado no estado de Rondônia, foi um espaço constituído por uma sociedade étnico-racial a partir do século XVIII quando a região vivenciou um processo de colonização e catequização liderado por missionários religiosos e exploradores de minas auríferas para trabalhos com pedras preciosas, guarda e vigilância da região (disputada entre portugueses e espanhóis) e fabricação da borracha por povos indígenas e povos africanos escravizados (Teixeira; Fonseca, 2001). Nesta perspectiva, em tempos atuais, o Vale do Guaporé é um espaço vivenciado por uma sociedade múltipla constituída por quilombolas, indígenas e bolivianos, na fronteira internacional Brasil Bolívia. Em síntese, são grupos sociais que realizaram intercâmbios, negociações e trocas culturais, econômicas e políticas uns com os outros desde os primórdios, não especificamente na colonização, pois já havia essa interação entre os povos nativos residentes na região.

De acordo com pesquisadores e pesquisadoras que discutem sobre temática populações tradicionais do Vale do Guaporé-RO, essa região tem uma história marcada desde o século XVIII, no que diz respeito ao início do processo de colonização – época em que portugueses e missionários conquistaram a região para pacificar e explorar povos nativos e minas auríferas. Paralelo a esse processo colonizador, um contexto distinto para introdução de uma “nova” religião, o catolicismo cristão (Teixeira, 2004; Assunção, 2012; Caravita; Arruda, 2002).

O trabalho para conquista de novos adeptos à religião cristã foi liderado por “missionários jesuítas, mercedários, carmelitas e franciscanos na função de catequese e pacificação aos povos da região” (Teixeira; Fonseca, 2001, p. 44). Em seus estudos, Bandeira (1988, p. 81-82) afirma que: “é no rastro de sangue que as minas do Mato Grosso foram descobertas pelos Paes de Barros em 1734, com a localização das jazidas do Rio Galera, afluente do Guaporé”. A partir dessa “descoberta”, feita pelos irmãos Paes de Barros, iniciou-se a exploração de minas auríferas no Vale do Guaporé, liderada pela elite colonizadora que controlavam e fiscalizavam os grupos escravizados no trabalho de extração das jazidas, edificações do Real Forte Príncipe da Beira, anos 1776 a 1783 e a construção de Vila Bela, em Mato Grosso, anos 1752, pois: “embora as aspirações colonialistas fossem portuguesas e brancas, o trabalho que erigiu os pilares deste projeto foi, sempre, negro” (Teixeira, 2004, p. 74-75).

Para Volpato (1993), os grupos escravizados resistiram de formas diversas aos trabalhos escravizados e castigos físicos envoltos por “mecanismos de pressão que atuavam no sentido de reduzi-los à mais absoluta passividade [...] desde mecanismos

sutis que atuavam na constituição de sua identidade, até as mais violentas torturas e castigos físicos” (Volpato, 1993, p. 12). Uma das estratégias mais arriscadas utilizadas para fugir do regime escravocrata foi a fuga para locais de difícil acesso, os chamados quilombos, cujo poderio seria constituído “quase naturalmente, nascendo, instalando-se e crescendo gradativamente, tomando consistência à medida que, com o tempo, recebia novos trabalhadores escravizados e fugidos” (Fiabani, 2005, p. 253).

Desta forma, um quilombo se formava de diversas maneiras, as quais eram modificadas de acordo com cada caso no qual as condições climáticas e geográficas beneficiaram os grupos fugitivos. Fiabani (2005, p. 33) ainda afirma que os quilombos eram procurados tanto por negros quanto indígenas (homens e mulheres) para sobreviver “baseados em atividades econômicas de pequenos lavradores, soldados desertores, escravos e libertos, indígenas, regatões e vendeiros”. Apesar da literatura pouco mencionar a participação das mulheres na reorganização dos quilombos, Gomes (2015) destaca que a importância delas foi essencial diante dos ataques e armadilhas, pois:

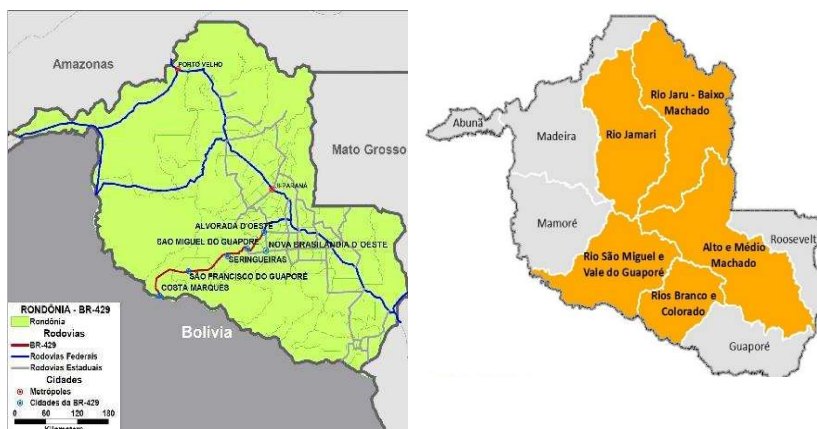
cabia a elas esconder o máximo de grãos na cabeça – entre seus penteados – e escapar para as matas, o mais longe possível. A economia de um quilombo atacado era reconstituída exatamente a partir desses grãos. Outras indicações sugerem sua função religiosa de proteção dos quilombos ao entrarem em transe para adivinhar o momento e local dos ataques punitivos. Nos quilombos maiores, [...] as mulheres podiam estar representadas demograficamente. Seu papel na manutenção da família foi acompanhado da importância econômica na produção artesanal de utensílios e mesmo do enfrentamento diante das tropas escravistas (Gomes, 2015, p. 40).

De acordo com Bandeira (1988), o quilombo do Quariterê foi o maior e mais produtivo da região, formado na segunda metade do século XVIII, no afluente da margem ocidental do Guaporé, no qual “ a forma de governo adotada era a realeza. Havia tido rei, mas à época da primeira destruição era governado por uma preta viúva, a Rainha Teresa, assistida por uma espécie de parlamentar”. Teresa era auxiliada por outras mulheres negras e indígenas, contudo sua história ainda é pouco vista nas discussões acadêmicas que envolvem a temática quilombos. “Teria ela nascida no próprio quilombo que existia desde 1734? Ou seria procedente de Benguela?” (Cruz, 2012, p. 27).

Desta maneira, é oportuno mencionar que ao longo do Vale do Guaporé estão localizadas, em dias atuais, nove comunidades quilombolas - Real Forte Príncipe da Beira, Santa Fé, Pedras Negras, Santo Antônio, Porto Rolim, Tarumã, Laranjeiras e Santa Cruz (Santiago, 2019); aldeias indígenas, como Sagarana, Ricardo Franco, Baía da Coca, Baía das Onças e Urussari composta pelos povos Aruá, Makurap, Tupari, Jabuti e Arikapú (Cardozo; Junior; Ribeiro, 2019) e, não obstante, comunidades bolivianas como Versalhes, San Joaquim, Remanso, Mateguá, Tanguinha, Buena Vista, San Borja e Nueva Brema

A seguir, uma ilustração dos principais rios localizados no estado de Rondônia e, que pode vir a servir para uma possível interpretação geográfica, ainda que de forma mínima, desse espaço envolto por águas e florestas amazônicas, especificamente o espaço guaporense onde estão localizadas as comunidades quilombolas citadas anteriormente:

Figura 1. Águas e Rios localizados nas amazônias de Rondônia



Fonte: Programa de Consolidação do Pacto Nacional pela Gestão das Águas/UEGRHs Rondônia, 2019 (adaptação).

É oportuno mencionar que a variação linguística existente no Vale do Guaporé é muito diversa, contudo ainda desconhecida ou pouco mencionada nos estudos acadêmicos. Desta forma, Guaporé é assim grafado e reproduzido na Língua Portuguesa, Guaraporé ou Uaraporé na Língua Wari, e já em Língua Espanhola, Itenéz (Meireles, 1989). É desse lugar que narro, múltiplo em lingua(gens), culturas, povos e identidades, e que apesar da conexão internacional Brasil Bolívia, o ir e vir dessas populações é constante: intercâmbios, trocas e negociações que oportunizaram a sobrevivência dos grupos, principalmente após o esgotamento das pedras preciosas e o abandono da região pela

elite colonizadora (Teixeira; Fonseca, 2001; Cruz, 2012; Meireles, 1989).

Quilombo(la)s do Vale do Guaporé: um transitar em vivências nas águas e florestas

Estudar temáticas que envolvem o Vale do Guaporé-RO é recorrer a um passado-presente para interpretar o contexto que os grupos sociais sobrevivem nos dias de hoje. É abordar sobre colonialismo e todo o resto que o acompanha enquanto categoria. Portanto, é inevitável não mencionar trabalhos missionários de assistencialismo e catequese feitos pela Igreja católica. Dentre os missionários mais conhecidos, pela população do Vale do Guaporé, o primeiro bispo de Guajará-Mirim-RO, Pierre Élie Rey, conhecido como Dom Rey, “o franciscano da Terceira Ordem Regular, anos de 1945 a 1968” (Caravita; Arruda, 2002, p. 7). Em seus projetos assistencialistas e de caridade, Dom Rey foi o principal responsável “paternalista” em uma época no qual, praticamente, cem por cento da população era analfabeta. Observando essa dura realidade, Dom Rey instruiu cerca de 33 meninas (apenas duas não negras) no Internato Santa Terezinha, localizado no município de Guajará-Mirim, conhecidas como “Filhas de Dom Rey”.

Adultas e instruídas com novos conhecimentos educacionais e religiosos, as Filhas de Dom Rey assim que retornaram para suas comunidades eram tidas como autoridades, pois passaram a ser reconhecidas em trabalhos de chefia e confiança. Trabalharam como professoras, catequistas, juízas de paz, enfermeiras e conselheiras e, assim, repassavam os conhecimentos adquiridos na época de suas formações no

Internato, desde novas formas de manusear alimentos, talheres, vestir, calçar, ritos religiosos e hábitos de comportamento.

Izabel de Oliveira Assunção foi a estudante mais jovem da primeira turma formada no Internato Santa Terezinha, tendo seus estudos iniciados em 1933 (Assunção, 2012, p. 15): “aos seis anos de idade, com o consentimento de meus pais, deixei minha casa em San Martin, Bolívia, juntamente com minha irmã Paula Gomes de Oliveira, também criança, para acompanhar Dom Rey em sua empreitada”. Nesta perspectiva de catolicismo enquanto religião oficial no Brasil, corrobora Prandi (2011, p. 13) sobre povos africanos que:

Antes de serem embarcados no Brasil nos navios negreiros, ainda na África, os escravos eram batizados e introduzidos nas práticas rituais da Igreja Católica. Quando não, a inclusão compulsória no catolicismo fazia-se no desembarque. Desse modo, os negros que instituíram no Brasil as religiões afro-brasileiras eram, por força da sociedade da época, e da lei, também católicos.

Desta forma, muitos dos grupos escravizados já chegavam em solo brasileiro batizados e, portanto, uma catequização contínua onde quer que fossem levados no processo de diáspora. Assim interpreta-se, de acordo com estudiosos da temática, que Dom Rey foi o principal responsável pela conquista dos povos no Vale do Guaporé com projetos assistencialistas e de caridade como edificação de escolas e postos de saúde em várias localidades do Vale do Guaporé, município de Guajará-Mirim e Costa Marques-RO. Ele também revitalizou uma antiga tradição na região, a partir de 1734, a festa do Divino Espírito Santo, no Vale do Guaporé-RO. Inicialmente, uma festa que tem suas origens ligadas à Portugal e organizada pelas famílias da região com seus próprios recursos, e devido a proporção que a festa

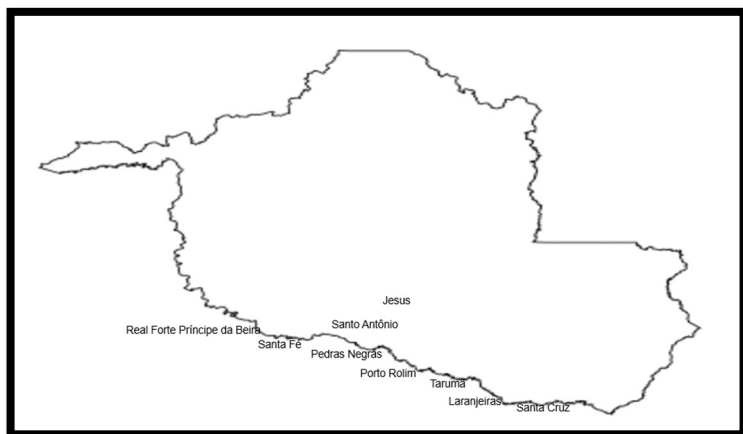
tomou, ela passou receber recursos governamentais ao mesmo tempo em que as famílias continuaram doando alimentos e esmolas, como pagamento de promessas por graças recebidas.

Outras festas de santo eram cultuadas na região, contudo foram desaparecendo na medida em que seus promesseiros desencarnaram deste Plano, pois “aquelas pessoas que tinham devoção, como São Pedro, Santo Antônio morreram. Os filhos não seguiam para frente. Eu festejo 08 de dezembro e Divino, porque meus troncos me deixaram” (Sr. Ernesto⁸⁹, 68 anos). De acordo com Abreu (1999): “as vivências de religiosidade colonial foram marcadas pelo encontro entre as práticas religiosas e mágicas de portugueses, índios e negros numa dinâmica de criação de hibridismos culturais ao longo de três séculos”. A seguir, uma ilustração que pode servir para contextualizar o leitor(a) de onde estão localizadas as comunidades quilombolas no Vale do Guaporé (figura 2).

Desta maneira, a festa do Divino no Vale do Guaporé-RO acontece sempre que a Karité, embarcação que leva as relíquias religiosas (Cetro, Bandeira e Coroa) faz passagem naquela determinada localidade, obedecendo um cronograma específico elaborado pelas irmandades em obediência a um Estatuto, disponível no município de Costa Marques: “muitos senhores e a própria Igreja católica viam com bons olhos a formação dessas irmandades, pois acreditavam que essa era mais uma maneira de controlar a população escrava e liberta” (Santos, 2022, p. 68).

⁸⁹ Narrativa concedida à Joely Coelho Santiago. Pedras Negras/Vale do Guaporé-RO, 20 de janeiro de 2019.

Figura 2. Quilombos no Vale do Guaporé-RO



Fonte: Relatório Técnico de Identificação e Demarcação de Quilombos em Rondônia – RTID/RO, 2019.

Cerca de 36 homens (adultos e crianças) seguem na Karité recebendo esmolos e denotativos dos moradores: “prestavam homenagens ao Divino Espírito Santo na festa de Pentecostes do calendário católico, cinquenta dias após a Páscoa, quando se comemorava, liturgicamente, sua descida sobre os apóstolos” (Abreu, 1999, p. 38). Em 2023, a Karité do Divino passou em quase quarenta localidades, lado brasileiro e boliviano, sendo o município de Costa Marques a sede do festejo.

No sincretismo da festa do Divino é possível observar missas, novenas, sermões, coroação do imperador e imperatriz, procissão do Mastro (um tronco de açaí pintado nas cores branco e vermelho com uma bandeira e fitas na ponta, fogos de artifício, ronqueira (fogo artesanal), leilões, bingos e bandas de música, dança e batuque. Em 2024, a sede da festa, de acordo com o sorteio realizado no encerramento em 2023, será a comunidade

quilombola Real Forte Príncipe da Beira. Dessa forma, em diálogo com Prandi (2011) pode-se afirmar que:

Foi por meio do catolicismo que o negro pôde se encontrar e se mover no mundo real do dia a dia na sociedade do mundo branco dominador, que era o responsável pela garantia de sua existência, ainda que em condições de privação e sofrimento, e que controlava sua vida quase completamente. Qualquer tentativa de superação da condição escrava, como realidade ou como herança histórica, implicava primeiro a necessária inclusão no mundo do branco. Os negros não podiam ser brasileiros sem ser ao mesmo tempo católicos (Prandi, 2011, p. 14).

Desta forma, em dias atuais, alguns avanços foram realizados como a Lei 10.639 de 09 de janeiro de 2003 que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira nas instituições de ensino, escolas e níveis acadêmicos da graduação. À aplicabilidade dessa Lei, como instrumento de garantia e direitos humanos no contexto de diversidade cultural, considerando a escola como espaço para construção de saberes, de convivência e socialização, o questionamento/desafio é descolonizar nossas mentes, professores e pesquisadoras nas florestas e rios amazônicos, de maneira que os currículos escolas sejam revisados para que se faça cumprir o que estabelece a 10.639/2003, a partir de “uma prática educativa que estimule a formação de valores, hábitos e atitudes, capazes de promoverem uma educação para a diversidade, bem como, comportamentos que respeitem as diferenças e as características próprias de grupos e minorias” (Carvalho, 2015, p. 17). Neste caso, as experiências dos quilombo(la)s no Vale do Guaporé, pois ainda é de

desconhecimento do Estado e instituições de ensino a importância dessa população na constituição da sociedade local.

Grupos sociais negros e indígenas, no Vale do Guaporé resistiram, reorganizaram e reinterpretaram suas culturas e vivências desde a colonização, dentre elas suas formas de religiosidade que: “desde o período colonial, as práticas religiosas vinculadas aos negros são alvo de perseguição por parte da igreja católica e mesmo pelo estado brasileiro. No entanto, no início dos anos 2000, essa perseguição adivinha também de grupos evangélicos, especialmente, neopentecostais” (Moraes; Jayme, 2017, p. 269). Apesar da região ser considerada quase cem por cento cristã, justamente devido ao processo de catequese, observa-se uma resistência em certos elementos de origem matriz africana e indígena que em contato com outras culturas ganharam novas performances.

Na culinária ancestral, podemos observar a cultura do biscoito de goma da macaxeira, cujo preparo envolve goma, ovos, gordura, especiarias, açúcar e, em seguida a massa é sovada no pilão e levada para assar em formas e forno de barro. No estilo musical, o rasqueado – um tipo de som produzido com violão, tambor e sanfona que lembram uma polca paraguaia. O rasqueado envolve passos que podem ser feitos em casal ou de forma solitária ao som da chula, sapateiam, palmejam, gritam, dão umbigadas com os braços estendidos e/ou entrelaçados (Abreu, 1999).

As festas de culto aos santos e santas ganharam novas identidades, como a de Nossa Senhora da Conceição, São João, São Benedito que dentro das religiões de matriz africana são

nomeadas de forma diferente. Especificamente sobre a festa do Divino, podemos interpretar que é um dos principais momentos para os grupos sociais reorganizarem suas práticas e trocas de vivências, seja na dança, na culinária ou na parte litúrgica em si.

Ainda sobre práticas de vivências praticadas na religiosidade, também podemos encontrar outras comidas e bebidas preparadas por homens e mulheres, adultos e crianças, no pagamento de graças recebidas como o bolo de arroz que assim como o biscoito de goma é feito no pilão e assado na folha da bananeira dentro de tacho e forno de barro; bebidas como aluá, canjinha, chicha e licores de jenipapo, e, assim, portanto: “ um local de encontro e comunicação entre variados segmentos sociais e gêneros musicais. As pessoas que a frequentavam, apesar de suas diferenças e conflitos, tinham a oportunidade de compartilhar e intercambiar risos, movimentos, ritmos e danças variadas” (Abreu, 1999, p. 159-160). Uma forma de resistência que muito tem influenciado a manutenção de elementos da religiosidade de matriz africana em contato com outras religiões, a partir do período colonial, apesar de não reconhecerem que:

A África tem história como qualquer outra parte da Terra que tenha obrigado seres humanos que viveram em grupos, desenvolveram formas de sociabilidade, expressões culturais particulares e passaram por processos de transformação ao longo do tempo. Continente com enorme diversidade interna, tanto geográfica quanto cultural, abrigou histórias ainda pouco conhecidas entre nós, devido aos vários preconceitos que predominaram até muito recentemente (Teixeira, s/a, p. 7).

Nesta perspectiva, é oportuno afirmar o quanto conhecemos pouco sobre a África, enquanto berço da humanidade e da civilização, pois esse grande Continente foi conquistado, invadido e saqueado pelos colonizadores europeus, que após esse processo se tornaram grande potências econômicas. Em contrapartida, países herdeiros de uma África empobrecida, tida como pagã, sem cultura, desvalorizada e silenciada como se doença, miséria, feiúra e pobreza fossem seus sinônimos. Daí a importância de pesquisas com essa temática, uma vez que, há muito que estudar, dizer, aprender e ouvir de grandes homens e mulheres negros e indígenas que ergueram este lugar nomeado Brasil com sangue e ossos de seus antepassados e, em tempos atuais, luta por uma reparação histórica e igualdade social.

Considerações para não finalizar

Considera-se relevante levar uma história e uma cultura que reconheça e valoriza a contribuição de quilombo(la)s sobre vivências de religiosidade colonial para interpretarmos parte da formação da sociedade afro-brasileira, especificamente daquelas localizadas em águas e florestas amazônicas do Vale do Guaporé, localizado no estado de Rondônia, pois fazemos parte de uma geração que viu o negro ligado aos navios negreiros, a casa grande, a senzala, o animalesco e o demônio.

Desta forma, é oportuno afirmar não apenas considerações finais, pois o objetivo maior é não finalizar, uma vez que, observa-se a necessidade de mais estudos sobre essa temática. O quantitativo de vagas associadas ao enfrentamento de aspectos específicos de desigualdades sociais e raciais, através de políticas

afirmativas como a Lei de Cotas (12. 711) nas instituições de ensino básico e superior, por exemplo, posteriormente ao mercado de trabalho são resultados dos debates, tanto acadêmico quanto público, que geraram maior visibilidade midiática e parlamentar. Portanto, a Lei de Cotas (12. 711) tem sido extremamente importante para o acesso de estudantes negros e indígenas empobrecidos, tornando-os participantes de cursos em que em outros tempos não eram oportunizados.

Os resultados deste trabalho, de reparação histórica, organizados por movimentos negros e indígenas, possibilitam uma (re)interpretação sobre populações afro-brasileiras e quilombo(la)s em contexto brasileiro, especificamente, a aplicabilidade da Lei 10.639/2003, no Vale do Guaporé-RO. Um espaço de controle e poder que a Igreja católica marcou presença desde o século XVIII no trabalho de “pacificação” dos povos nativos e negros levados no processo de diáspora no qual os grupos europeus conquistaram no processo de colonização dos reinados africanos. Observa-se o quanto membros missionários controlaram e disciplinaram os grupos sociais assombradas pelo analfabetismo, disputas políticas, casos de malária, febre amarela e problemas respiratórios e, portanto, desta forma, conquistara o respeito e a confiança da população africana e indígena, sobretudo o Vale do Guaporé-RO, lócus deste estudo.

Nesta perspectiva, vale mencionar que a realidade da população local ainda é conflituosa. Em tempos atuais, as famílias travam luta pela demarcação e titulação de suas terras com agropecuaristas e projetos de desenvolvimento. Esse contexto serve para perpetuar uma difícil realidade no qual a população do Vale do Guaporé está envolvida, pois longe de terem suas terras

demarcadas, ainda são vistas como inimigas do progresso e defensoras do atraso. A população do Vale do Guaporé faz parte de grupos sociais que não dependem da academia para sobreviver, mas sim do respeito nas suas cosmologias, formas de religiosidade, culinária, linguagens e intercâmbios no ir e vir nas águas e florestas amazônicas do Vale do Guaporé. Suas práticas e vivências resistem no tempo e no espaço e são (re)organizadas, compartilhadas e (re)significadas no cotidiano em contato uns com os outros, na fronteira internacional Brasil Bolívia.

Referências

ABREU, Martha. *O Império do Divino: festas religiosas populares no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro : Nova Fronteira; são Paulo: Fapesp, 1999.

ASSUNÇÃO, Izabel de Oliveira. *Memórias de monsenhor Francisco Xavier Rey – Dom Rey: o apóstolo que se transformou em anjo*. São Paulo: Scortecci, 2012.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Território negro em espaço branco*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CARAVITA, Adriana; ARRUDA, Luiz Gomes. *Dom Rey: O primeiro bispo de Guajará-Mirim – centenário de seu nascimento, 1902-2002*. São Paulo, 2002.

CARDOZO, Ivaneide Bandeira; JUNIOR, Israel Correa do Vale; RIBEIRO, Thamyres Mesquita. *Terra Indígena Rio Guaporé*. Brasília: ECAM, 2019.

CARVALHO, Ana Paula Pereira. *A aplicabilidade da lei 10.639/03 como instrumento de garantia de direitos humanos e cidadania*. (Monografia). Brasília, 2015. Disponível em: https://bdm.unb.br/bitstream/10483/14431/1/2015_AnaPaulaPeriradeCarvalho_tcc.pdf Acessado em: 20 de dezembro de 2023.

CRUZ, Tereza Almeida. *Um estudo comparado das relações ambientais das mulheres da floresta do Guaporé (Brasil) e do Mayombe (Angola) 1980-2010*. 367 f. Tese (Doutorado em História), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012.

FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

MEIRELES, Denise Maldi. *Guardiões da Fronteira: Rio Guaporé, século XVIII*. Petrópolis: Vozes, 1989.

MORAIS, Mariana Ramos de; JAYME, Juliana Gonzaga. Povos e comunidades tradicionais de matriz africana. In.: *Civitas*, Porto Alegre, v.17, n.2, p. 268-283, 2017.

PRANDI, Reginaldo. Sincretismo Afro-brasileiro, Politeísmo e Questões Afins. In.: *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 12, N.19, p. 11-28, 2011.

SANTIAGO, Joely Coelho. *As mulheres de Pedras Negras, no Vale do Guaporé – RO: trajetórias histórico-culturais*. Dissertação (Mestrado Acadêmico em História e Estudos Culturais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia. Porto Velho, RO, 2019.

SANTOS, Ynaê Lopes dos. *Racismo brasileiro: uma história da formação do país*. São Paulo: Todavia, 2022.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. *Campesinato Negro de Santo Antônio do Guaporé: identidade e sustentabilidade*. 2004. 541 f. Tese (Doutorado em Ciências: Desenvolvimento Sustentável), Universidade Federal do Pará, Belém, 2004.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues; FONSECA, Dante Ribeiro da. *História Regional: Rondônia*. 2. ed. Porto Velho: Rondoniana, 2001.

TEIXEIRA, Heloísa Maria. *História da África e Cultura Afro-brasileira*. Universidade Federal de Viçosa, s/a.

VOLPATO, Luiza Rios Ricci. *Cativos do sertão: vida cotidiana e escravidão em Cuiabá em 1850 – 1888*. São Paulo: Marco Zero, 1993.



**“EU SOU A TAL MINEIRA FILHA DE ANGOLA,
DE KETU E NAGÔ”:**

**Uma análise da possibilidade de Clara Nunes
pertencer a duas Nações de Candomblé**

Monique Francielle Castilho Vargas

“EU SOU A TAL MINEIRA FILHA DE ANGOLA, DE KETU E NAGÔ”: UMA ANÁLISE DA POSSIBILIDADE DE CLARA NUNES PERTENCER A DUAS NAÇÕES DE CANDOMBLÉ

Monique Francielle Castilho Vargas

Introdução

A proposta deste artigo, é construir uma interpretação possível do pertencimento religioso de Clara Nunes, que se apresenta de forma ambígua, analisando os versos: “Eu sou a tal mineira, filha de Angola, de Ketu e Nagô”, da canção *Guerreira*, gravada em 1978 no disco de mesmo título, composição de Paulo César Pinheiro e João Nogueira, sendo uma das canções mais emblemáticas, gravada pela cantora, ao longo de sua carreira, considerando as religiosidades de matrizes africanas, tão exaltadas em seu trabalho artístico musical.

A produção artística-musical de Clara Nunes, ocupou um espaço de poder na indústria fonográfica brasileira nos anos de 1970/80, dando imensa notoriedade positiva aos elementos culturais afro-brasileiros, sobretudo para os seguimentos religiosos Candomblé e Umbanda, algo de extrema importância para as/os adeptas/os dessas religiões, uma vez que, existem registros históricos que no Brasil, praticantes de uma religiosidade que não condiz com os dogmas cristãos, estão

expostos a sofrerem ataques de racismo religioso⁹⁰.

Analisando de forma minuciosa, a vida e obra da artista, Clara Nunes, rompeu o paradigma que afirmava que mulher no Brasil, não era boa vendedora de discos, sendo a primeira cantora “a vender mais de cem mil cópias de discos” (Bakke, 2005, p. 86), alcançando visibilidade internacional, interpretando canções e apresentando performances artísticas que expunha de maneira enaltecadora as religiões de matrizes africanas. A inquietação responsável por gerar esta narrativa, é analisar se Clara Nunes realmente era praticante de alguma expressão religiosa de matriz africana, ou apenas se posicionava enquanto adepta, objetivando dar veracidade para aquilo que sua produção artística-musical vendia.

Analisando as diversas tipologias de fontes que compõem a obra de Clara Nunes, tais como: letras de canções, encartes de discos, audiovisuais, entrevistas concedidas por ela, reportagens de revistas de circulação nacional, pode-se observar que Clara Nunes, foi uma artista extremamente importante para pessoas que

⁹⁰ Ao longo desses anos pesquisando religiões de matrizes africanas, compreendendo o processo histórico de colonização, por meio da escravidão de africanos e povos nativos da América, interpreto que os ataques que os/as adeptos/as de Candomblé, Umbanda e demais denominações religiosas afro-brasileiras sofrem (sobretudo adeptos/as negros/as), ultrapassam a intolerância religiosa, são vítimas de racismo religioso, pois discursos de ódio, ainda são disseminados por lideranças religiosas de denominações cristãs neopentecostais, para pessoas racistas e/ou leigas, que desconhecem a invenção/construção histórica do Brasil, que acreditam facilmente nesses discursos criminosos, pois de acordo com a Lei 14.532/2023 aumentou as penas para os crimes de intolerância religiosa, equiparando a injúria racial ao crime de racismo. Ver mais In:

https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/114532.htm

cultuam divindades africanas⁹¹ (Orixá na Nação de Candomblé Ketu/Nagô, Nkisi na Nação de Candomblé de Angola e Voduns na Nação de Candomblé de Jeje) e, para adeptas/os de Umbanda que cultuam entidades (pretos-velhos, marinheiros, caboclos, bombo-gira e exus), pois apresentou de forma enaltecida ao Brasil (alcançando visibilidade internacional), diversos aspectos culturais das religiões de matrizes africanas. A intérprete não era apenas uma artista que tinha sua produção artística-musical voltada para as questões religiosas afro-brasileiras, ao longo de sua carreira, tornou-se uma praticante.

Entretanto, existe a questão dos trânsitos religiosos vivenciados pela artista, que pode ser interpretado com uma certa divergência com relação a qual denominação afro-religiosa, que na prática Clara Nunes pertencia. Considerando a análise das fontes, sobretudo, o que as demais pesquisadoras da obra de Clara Nunes e, o biógrafo argumenta, a cantora realizou a iniciação em dois lugares específicos, inicialmente no terreiro de Pai Edu, uma casa de Xangô pernambucana, a qual eram realizadas práticas de Candomblé e, mais tarde nos terreiros cariocas, em especial na Tenda Espírita Cabana de Xangô, terreiro de Vovó Maria Joana⁹² Rezadeira, no qual aconteciam rituais umbandistas.

Clara Nunes tinha um relacionamento muito próximo com a Vovó Maria Joana Rezadeira, tanto que a fotografia que compõe a capa do LP *Brasil Mestiço* (1980), tem a participação dela

⁹¹ Ver mais sobre o assunto na tese: Vargas, Monique Francielle Castilho. *Nos enredos do banho de manjerição: Identidades e identificações de resistências afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes (1970-1983)*. Link de acesso: <https://www.ppghufgd.com/wp-content/uploads/2020/12/Tese-Monique-Francielle-Castilho-Vargas.pdf>

⁹² Nasceu em Valença, Vale do Paraíba, em 1902, chegou em Madureira na segunda década do século XX, disseminando, com seu marido, o jongo no Morro da Serrinha (ABREU; MATTOS, 2008).

dançando jongo junto com a artista e, ao fundo mestre Darcy, filho da vovó tocando atabaque. Segue a imagem:

Figura 1: *Capa do disco Brasil Mestiço (1980)*



Fonte: Acervo particular da pesquisadora. Também disponível em:
<http://www.forroemvinil.com/wp-content/uploads/2011/11/Clara-Nunes-1980-Brasil-Mestico-capa.jpg>

Analizando a imagem, interpreta-se que Clara Nunes e seu produtor, nesta época Paulo César Pinheiro, faziam questão de evidenciar ao público que a essência de sua obra, era constituída pela religiosidade de matriz africana, tanto que está presente em todos os aspectos de seu trabalho artístico, nas letras das canções, nas capas e encartes de discos, no figurino, nos acessórios e na performance corporal. Ainda, é importante dizer que “Vovó Maria Joana era uma das mães-de-santo de Clara, na Umbanda” (Brügger, 2008, p. 138). Clara Nunes, estava inserida num contexto de trânsitos religiosos, deste modo, é compreensível entender o fato da artista em *Guerreira* (1978) se auto afirmar ser filha de Angola, de Ketu e Nagô, considerando que nesta canção, o sujeito exposto na narrativa, é a própria Clara Nunes.

Porém, as/os conhecedoras/es do Candomblé, sabem que na prática religiosa cotidiana, Clara Nunes jamais poderia pertencer à duas Nações de Candomblé, Angola e Ketu/Nagô, como ela afirma na canção *Guerreira* (1978). Embora ambas sejam religiosidades de matrizes africanas, denominadas como Candomblé, os rituais, os fundamentos, os preceitos, os cargos e os idiomas são diferentes de uma Nação para outra. Considerando importante para a narrativa que se desenvolverá nas próximas linhas, abarcarei resumidamente alguns aspectos que difere a Nação Angola da Nação Ketu/Nagô. Discutir e analisar em detalhes todas as diferenças entre as duas Nações de Candomblé, presentes na canção *Guerreira* (1978), seria assunto para elaboração de uma dissertação ou tese contendo inúmeras páginas, mas para melhor compreensão da análise em questão, no momento, é necessário apresentar algumas peculiaridades que diferenciam uma nação da outra.

O Candomblé Ketu, também conhecido como Nagô⁹³, é a maior e a mais popular Nação de Candomblé, origina-se das tradições dos povos yorubás⁹⁴, as/os adeptas/os da cultura religiosa Ketu/Nagô, acreditam em um deus único, denominado Olorum ou Olodumare que é onipresente, onisciente e onipotente, responsável pela existência de tudo. Abaixo de Olorum, estão os orixás que são forças da natureza, cada um é responsável por reger um aspecto/elemento da natureza. Vejamos alguns: Oxalá é o orixá maior do panteão religioso Ketu/Nagô, estando abaixo apenas de Olorum. A missão de Oxalá é estimular a fé e o sentimento de religiosidade (Prandi, 2001).

Já Xangô, é o orixá da justiça, simboliza a causa e o efeito, pune quem merece com o devido castigo e, dá vitória as/os merecedoras/es e injustiçadas/os (Prandi, 2001). Omulu é o orixá da saúde e da doença, muito temido nos cultos. Considerado o médico dos pobres, muito cultuado pelas/os candomblecistas para manter uma boa saúde⁹⁵. Ao todo são 16 (dezesseis) divindades que esta Nação cultua, fora os que já foram citados temos: Yemanjá, Yansã, Ogum, Oxum, Oxóssi, Nanã, Oxumarê, Oba, Ossaim, Ewa, Exu e Logun-edé.

A Nação de Candomblé de Angola, é de origem Bantu⁹⁶, acreditam em um deus supremo, onipresente e onipotente, criador

⁹³ Ver mais: Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁹⁴ Constituem um dos maiores grupos étnico-linguísticos da África Ocidental, com mais de 30 milhões de pessoas em toda a região.

⁹⁵ Informações coletadas em entrevistas registradas no Caderno de Campo II, 2009 – acervo particular da pesquisadora.

⁹⁶ Povos Bantu, é uma distinção geral utilizada para cerca de 400 grupos étnicos diferentes que falam línguas Bantu. Existem cerca de 600 línguas Bantu. Sobre o assunto ver: LOPES, Nei. *Novo dicionário Bantu do Brasil*:

do universo que é chamado de Nzambi. Abaixo deste deus, estão as forças da natureza, que para Nação Ketu/Nagô são os orixás, já para a Nação de Angola são reconhecidos como nkisis e, também são denominados com nomes diferentes. Vejamos alguns deles: Lembá Dilê que é o senhor da criação do mundo, pai de todos os nkisis, assemelha-se com o orixá Oxalá; Aluvaiá é o intermediário entre os seres humanos e o outros nkisis, percorre todos os caminhos e encruzilhadas, semelhante a Exu; Kabila o rei caçador, nkisi do trabalho e da prosperidade, ligado a floresta, traz as mesmas características que Oxóssi; Kaitumba concebida como a rainha dos Oceanos e mares, como Yemanjá para o Candomblé de Ketu/Nagô.

Ao todo são 17 (dezessete) nkisis cultuados, em linhas gerais, exercendo as mesmas funções que os orixás, existindo um nkisi para cada aspecto da natureza. Contudo, para o culto de Nação Angola disseminado no Brasil, ao invés de existir 16 (dezesseis) orixás, como já indicado são 17 (dezessete) nkisis, sendo eles: Lembá Dilê, Aluvaiá, Roxo Mukumbi, Kabila, Mutalambô, Katendê, Nzazi, Kavungo, Nsumbo, Angorô, Kaiango, Matamba, Kisimbi, Ndandalunda, Kaitumba, Nzumbarandá e por último Kindembu (mais conhecido no Brasil por Tempo). No Candomblé de Ketu/Nagô não é cultuado nenhum orixá que exerça a mesma função. Este nkisi é considerado o rei da Angola. Senhor do tempo e das estações, representado nas casas por um mastro bem alto com uma bandeira branca⁹⁷.

contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss, 2003.

⁹⁷ Estas informações estão presentes neste artigo científico, porque além de ser pesquisadora das religiões de matrizes africanas desde 2007, atualmente me tornei uma *Muzenza*, que na língua bantu, significa de fato ser iniciada/o no

Neste momento, cabe enfatizar que frequento e visito terreiros tanto de Candomblé como de Umbanda à 13 (anos) anos e, já encontrei casas de Candomblé de Ketu/Nagô nos estados de Mato Grosso do Sul, São Paulo e Santa Catarina que possuem um mastro bem alto com uma bandeira branca hasteada, ou seja, cultuam Kindembu, todavia de maneira distinta que é cultuado nas casas de Candomblé de Angola. Diante desta constatação visual por meio de pesquisa de campo, arrisco em afirmar que as religiões de matrizes africanas, além de sofrerem influências de outras denominações religiosas não africanas, também sofrem influências entre si.

Ainda, considerando informações obtidas a partir da pesquisa de campo, entrevistando⁹⁸ lideranças religiosas das duas Nações (Angola e Ketu/Nagô) e de Umbanda, pode-se interpretar que não somente a história, mas também os fundamentos e rituais de cada terreiro, estão relacionados diretamente com a trajetória de vida de cada Yialorixá/Mametu Nkisi ou Babalorixá/Tata Nkisi⁹⁹.

Um aspecto comum entre as duas Nações, é que ambas acreditam que cada ser humano ao ser concebido, já começa ser regido por uma divindade, orixá no Ketu/Nagô e nkisi na Angola e, carregará características físicas, mentais e emocionais

Candomblé de Angola para seu respectivo Nkisi, ficando recolhida/o 15 (quinze) dias no mbakisi (quarto de santo na língua Bantu, que acontece todos os fundamentos da iniciação).

⁹⁸ Entrevistas registradas no Caderno de Campo II, 2009 – acervo particular da pesquisadora.

⁹⁹ Yialorixá no Candomblé de Ketu/Nagô e Mametu Nkisi no Candomblé de Angola é o nome no idioma que define quando uma pessoa dá a obrigação de sete anos e chega ao cargo de mãe de santo. Para os homens na Nação Ketu/Nagô o cargo de pai de santo é denominado como Babalorixá e na Nação Angola de Tata Nkisi.

específicas do seu orixá ou nkisi, em outras palavras, considerando o imaginário candomblecista, a personalidade de cada pessoa está relacionada pela divindade que rege seu orí (cabeça). Exemplificando é comum as/os filhas/os de Ogum e Yansã (Ketu/Nagô) ou Roxo Mukumbi e Matamba (Angola) serem impulsivos, uma vez que, essas divindades estão relacionadas a guerra a vencer batalhas. Já as/os filhas/os de Oxum (Ketu/Nagô) ou Ndandalunda (Angola) são extremamente emotivas/os, choram com facilidade, pois está relacionada ao amor maternal (Vargas, 2020).

Importante destacar, que o gênero feminino/masculino não é um princípio que define o orixá ou nkisi que irá reger uma pessoa, pois temos homens e mulheres regidas por orixá ou nkisi de força feminina, como temos mulheres e homens regidos por orixá ou nkisi de força masculina. Como já enfatizado, o orixá ou nkisi, influência nos aspectos gerais da personalidade de uma pessoa, mas não em sua condição sexual ou identidade de gênero.

Com relação ao processo de iniciação, a primeira forma de saber se uma pessoa precisa ser iniciada ou não, tanto na Nação Angola quanto na Nação Ketu/Nagô, a Yialorixá/Mametu Nkisi ou Babalorixá/Tata Nkisi, precisa consultar o jogo de búzios (na Nação Angola o jogo é composto por 21 búzios que são arremessados em uma peneira específica), oráculo de adivinhação que oferecerá as respostas. A outra é quando a pessoa vai assistir uma festa de Candomblé e inesperadamente, entra em estado de transe profundo¹⁰⁰, este acontecimento é a declaração em público que o orixá ou nkisi, quer a iniciação da sua filha ou do seu filho no Candomblé.

¹⁰⁰ Esse estado de transe profundo é chamado popularmente entre as/os adeptas/os de Candomblé de Bolar no Santo.

Normalmente, se faz um acordo com a divindade para aguardar a/o filha/o ter condições financeiras para arcar com os custos da feitura, esteja de férias (caso trabalhe) e tenha realmente certeza que deseja ser iniciada/o no culto aos orixás ou nkisis, para assim ser recolhida/o no runcó (quarto de santo) e, começar as diversas etapas e fundamentos, que consistem no processo do ritual de iniciação.

O processo de iniciação até completar os 7 (sete) anos, quando a/o iniciada/o poderá receber posto, cargo, título e direitos de independência da sua Yialorixá/Mametu Nkisi ou de seu Babalorixá/Tata Nkisi. Existem diferenças de uma Nação para outra. No Candomblé de Angola os rituais (obrigações) são: *Massangá*, ritual de batismo na água doce, na cabeça (orí) da/o iniciada/o, usa também o kezu (obi); *Nkudiá Mutuè*, ritual de colocação de forças na cabeça, feito por meio do sangue (menga) de pequenos animais; *Nguecè Benguè Kamutué*, ritual de raspagem, no qual a cabeça (orí) da/o iniciada/o, realmente será raspada em seguida, feita uma incisão superficial com a navalha pela Mametu Nkisi ou Tata Nkisi para ser realizados os fundamentos, concebendo a força do nkisi na vida da pessoa ou como o povo de santo costuma chamar: é plantado o axé (energia, poder e força espiritual) na cabeça da/o iniciada/o.

O ritual de iniciação (Nguecè Benguè Kamutué) é um dos mais importantes e complexos para o Candomblé de Angola, tanto que as Mametus Nkisi e os Tatas Nkisi, buscam manter em sigilo os procedimentos, sobretudo, os fundamentos que são realizados dentro do mbakisi (quarto de santo). Em linhas gerais, iniciar para um nkisi é sair da vida material e nascer na vida espiritual com a kizuá dijina, que é o nome da pessoa dentro da Nação Angola (todas/os as/os iniciadas/os recebem uma dijina, no dia que o nkisi se apresenta pela primeira ao público).

Passando-se 12 (doze) meses do ritual de iniciação, a/o muzénza (iniciada/o) deverá dar a obrigação de 1(um) ano, ritual chamado de *Nguecè Kamuxì Muvu*. Com 3 (três) e 5 (cinco) anos, novamente é feito uma ritualística semelhante à de 1 (um) ano, porém são acrescentados na obrigação mais alguns elementos, frutas e grãos por exemplo. A obrigação de 3 (três) anos chama-se *Nguecè Katàtu Muvu* e a de 5 (cinco) anos *Nguecè Katunu Muvu*. Quando o iniciado completa 7 (sete) anos de dedicação ao nkisi, é realizado o ritual chamado de *Nguecè Kassambá Muvu*, momento em que a/o muzénza, receberá o seu cargo publicamente no Abassá (casa), sendo elevada/o ao grau de Mametu Nkisi (mãe de santo) ou Tata Nkisi (pai de santo).

Todas essas obrigações devem ser realizadas pelas pessoas que entram em transe (viram no nkisi). As pessoas que não entram em transe, recebem seus cargos no ritual de iniciação, as mulheres recebem o cargo de Makota (encarregada de zelar pelas divindades que se manifestam em suas/seus iniciadas/os durante as cerimônias e os rituais) e os homens de Kambondo (responsável pelos toques e cantigas dos rituais, alimentação, conservação e preservação dos instrumentos musicais sagrados e, sobretudo, zelar pelo espaço físico do terreiro). Aquelas/es que não viram no nkisi ou orixá, tanto o Candomblé de Angola quanto o Candomblé de Ketu/Nagô, são consideradas/os que nasceram 7 (sete) anos à frente daquelas/es que viram no nkisi ou orixá. Em outras palavras, já nascem com suas ferramentas de trabalho, dão suas obrigações para aprimorar seus conhecimentos e receber mais conhecimento e, sobretudo axé de seu nkisi ou orixá (Lühning e Mata, 2010).

A iniciação no Candomblé de Ketu/Nagô, a princípio segue as mesmas regras do Candomblé Angola, a Yialorixá ou o Babalorixá, consultará o jogo de búzios, contudo nesta Nação é

composto por dezesseis búzios. A outra maneira é quando a pessoa inesperadamente “bola no santo”, como explicado anteriormente. O jogo de búzios é um dos elementos mais importantes para as/os candomblecistas, portanto, interessa explicar sucintamente como funciona. Basicamente, consiste no arremesso de um conjunto de búzios (dezesseis na Nação Ketu/Nagô e vinte um na Angola e no Jeje) sobre o tabuleiro no Camdomblé de Ketu/Nagô; na mesa envolvida por fios de conta e brajá¹⁰¹ na Nação Jeje; e na peneira na Nação Angola. A análise realizada pela sacerdotisa ou sacerdote é a partir da configuração que os búzios criaram ao cair no tabuleiro.

As mães e pais de santo, rezam ou em alguns casos, entoam cantigas saudando todos os orixás, nkisis ou voduns (como é chamada as divindades cultuadas pela Nação Jeje), antes de iniciar o jogo e, muitas vezes durante os arremessos. Considerando o imaginário religioso das três Nações de Candomblé, acredita-se que, neste momento as divindades entram em contato com a/o sacerdotisa/ sacerdote e, estas/es fazem-lhes perguntas. Ainda, acreditam que as divindades afetam o modo como os búzios se espalham pelo tabuleiro, facilitando encontrar as respostas das dúvidas que lhes são colocadas (Lühning e Mata, 2010).

Durante o jogo de búzios, primeiramente é feita a pergunta básica para saber o orixá, nkisi ou vodun que rege a cabeça (orí) da pessoa e os demais que a acompanham, que também exercem

¹⁰¹ Espécie de colar composto por mais de um fio (normalmente mais que sete), usado por sacerdotisas (mães de santo), sacerdotes (pais de santo), Ogãs/Kambondo, Ekedes/Makotas, ou seja, pessoas com alta graduação dentro do Candomblé. O brajá é um símbolo de nobreza, status, sabedoria e senioridade. Jamais poderá ser usado por pessoas que não tenham cargos no terreiro ou não tenham realizado a obrigação de 7 (sete) anos.

influências em sua existência física e espiritual. Em seguida, são realizadas as perguntas específicas perpassando por todos os aspectos da vida da/o consulente, tais como: saúde, trabalho, amor, família, filhos/as, esposo/a ou namorado/a. Para finalizar são averiguadas questões como trabalhos espirituais (feitiços) feitos contra a/o consulente e, caso identificados, o jogo de búzios também irá dizer como quebrar esses feitiços e solucionar os problemas gerados pelos mesmos.

De acordo com o imaginário candomblecista das três Nações Ketu/Nagô, Angola e Jeje, o jogo de búzios funciona como um oráculo e, tem o poder de revelar e indicar se a pessoa precisa ou não ser iniciada para seu orixá/nkisi/vodun, além de indicar trabalhos específicos que precisam ser realizados para solucionar algum problema. Esses trabalhos indicados no jogo de búzios devem ser realizados e levados a sério para que questões espirituais não fechem os caminhos das/os candomblecistas ou das/os consulentes que vão buscar ajuda nos terreiros de Candomblé (Prandi, 2005).

A importância do jogo de búzios e, o elemento búzios em si para as/os candomblecistas das três Nações, é muito mais complexa do que o explanado. Os búzios estão presentes em vários fundamentos importantes destas expressões religiosas. Deste modo, não se pode pensar que é apenas uma questão de coincidência, que este elemento esteja tão presente nas roupas e acessórios que compõem o figurino artístico de Clara Nunes. No videoclipe da canção *Banho de Manjerição* (1980), gravado na Casa de Candomblé Ilê Alafim Ixê, localizada em Embu/SP, o tabuleiro de jogo de búzios, embora apareça nos últimos segundos, a câmera aproxima-se dando bastante destaque a este artefato que compõem o cenário do audiovisual. A partir desta constatação, pode-se interpretar que um produto da indústria

cultural, neste caso a obra artística-musical de Clara Nunes foi pensada, elaborada e organizada detalhadamente, para passar a mensagem tanto musical quanto visual ao público consumidor.

Voltando a atenção para as letras das canções gravadas e interpretadas por Clara Nunes, a segunda canção do álbum *Nação* (1982), que traz como título *Menino Velho*, que inicia ao som de berimbau¹⁰² tocando e, nos primeiros versos aparecem os búzios. Vejamos o trecho: [...] quem te disse que eu não vou jogar búzios e capoeira, pra prender o meu amor, na peneira de Sabrina [...] (composição de Toninho Nascimento e Romildo). De acordo com a diferenciação sobre o jogo de búzios, entre as três Nações de Candomblé, na canção *Menino Velho* (1982), esse jogo de búzios foi realizado em uma casa de Candomblé de Angola, pois em seguida aparece o verso “na peneira de Sabrina” e, como colocado, é na Nação Angola que os búzios são arremessados sobre uma peneira. Diferente do que aparece no videoclipe *Banho de Manjerição* (1980), que os búzios estão organizados em cima de um tabuleiro.

Antes de continuar descrevendo o processo de iniciação no Candomblé de Ketu/Nagô, importa enfatizar que será apresentada com uma riqueza maior de detalhes, por conta de ser a maior e a mais popular Nação de Candomblé, deste modo, existem um número maior de referenciais bibliográficos a ser consultado sobre o assunto e também, um número maior de lideranças religiosas entrevistadas, da Nação de Ketu/Nagô. Contudo, tratando-se de Candomblé, existe uma regra entre as/os candomblecistas, que é preservar os fundamentos da religião, o que é popularmente chamado de guardar “os segredos do axé”,

¹⁰² instrumento idiofone de origem banta que consiste num arco de madeira retesado por um fio de arame e com uma meia cabaça (caixa de ressonância) presa ao dorso da extremidade inferior.

que em linhas gerais, significa não contar determinadas coisas para as/os não adeptas/os da religiosidade e, também não ensinar fundamentos, antes do tempo para os que estão iniciando, pois na concepção de mundo candomblecista, tudo tem o tempo certo para saber e aprender. O que será exposto, é aquilo que é permitido que todas/os conheçam.

O Bori¹⁰³ (oferenda a cabeça), é a primeira cerimônia realizada na Nação Ketu/Nagô, antes do ritual de iniciação denominada feitura no santo. Fazer o santo, representa o renascimento, pois de acordo com o imaginário candomblecista, a pessoa ao ser iniciada no orixá, deixa a vida profana que levava, nascendo para o orixá dentro de uma existência sagrada, tanto que receberá o orunkó¹⁰⁴, nome que passará a ser chamado dentro da religião. A iniciação começa no ato de recolhimento, ficando reclusa/o, sem contato nenhum com o mundo externo, entre 7 a 15 dias, o tempo depende muito do Ilê ao qual será iniciada/o. Durante esses dias, são realizados banhos, oferendas, ebós, simultâneo a fundamentos. A pessoa recolhida vai aprender rezas, cantigas e danças que somente uma/um iniciada/o tem o direito de saber.

No Candomblé de Ketu/Nagô, também é realizado a raspagem da cabeça para ser feito uma incisão superficial com a

¹⁰³ É um ritual da religião tradicional yorubá (Candomblé de Ketu/Nagô), consiste em alimentar o orí (cabeça) com sangue de pequenas aves que são sacrificadas, seguindo uma ordem ritualística de sacralização, com o obí (espécie de semente africana, considerada sagrada para as/os candomblecistas), com frutas doces e comidas específicas de Oxalá (maior orixá do panteão yorubá), Yemanjá (dona de todas as cabeças) e do orixá específico da pessoa que está passando pelo ritual.

¹⁰⁴ É o nome de santo, no qual, todos os orixás obrigatoriamente têm que ecoar no dia da saída da/o iniciada/o em público. Momento mais esperado da iniciação no Ketu/Nagô.

navalha para colocar os fundamentos na cabeça (plantar o axé) na pessoa. Em seguida receberá o kelê, espécie de colar sagrado dado para a/o recolhida/o, quando está no runcó (quarto de santo); o delêgún outro tipo de colar confeccionado com miçangas; o mòócan, que também é um colar, porém feito com palha da costa trançado, os fechos são como duas vassourinhas de palha (uma fica na frente e outra nas costas), além disso o mokán é enfeitado com miçangas da cor do respectivo orixá da/o recolhida/o ou com búzios; o xorô, tornozeleiras de palha da costa, ornamentada de sininhos (Lühning e Mata, 2010); o ikodidé, pena vermelha, extraída da cauda de um tipo de papagaio africano que no Brasil é conhecido como papagaio do Gabão.

Após receber todos esses ornamentos, a/o filha/o de santo, passará pelo *Wáji*, ritual, no qual seu corpo será pintado com efún (tinta azul em forma de pó petrificado de origem vegetal que busca representar o sangue negro). Essa ritualística simboliza a transformação, o direcionamento e, têm como objetivo proteger a/o iniciada/o contra todos os males espirituais, materiais e psíquicos. Este ritual de pintura acontece por 7 (sete) dias seguidos. Depois disso, será feito o assentamento¹⁰⁵ do orixá da/o recolhida/o, oferecendo-lhe o sangue de alguns animais¹⁰⁶ que são sacrificados, seguindo uma ritualística de sacralização. Feito todos esses fundamentos a pessoa torna-se um yaô (iniciada/o no Candomblé).

Nas duas Nações abordadas (Angola e Ketu/Nagô) é realizada uma festa ritualística que marca o término do período de recolhimento, é denominada saída de muzénza no Candomblé

¹⁰⁵ No runcó (quarto de santo) são colocadas louças de porcelana chamadas de ibás e, considerando o imaginário candomblecista o ponto de força do orixá é dentro do runcó e está presente nos ibás.

¹⁰⁶ Os tipos de animais e quantidade variam de um orixá para outro.

de Angola e saída de yaô no Candomblé de Ketu/Nagô. Este é o momento que a/o iniciada/o é apresentada/o para todas/os da casa, acompanhada/o pela mãe de santo ou pai de santo e por alguma Makota/Ekede, para que lhe sejam rendidas homenagens.

Após os dias recolhidos e a festa da saída, a/o muzênza/yaô, precisa permanecer de resguardo fora do barracão por 3 (três) meses. Durante este período ela/ele não poderá utilizar talheres para se alimentar, precisa permanecer sentada/o no chão sobre a esteira de palha durante as refeições, dormir na esteira de palha, além de estar totalmente proibido de utilizar outra cor de roupa que não seja o branco da cabeça aos pés, não poderá fazer uso de bebidas alcoólicas e cigarros, também não poderá sair à noite, tampouco ter relação sexual. No término desses 3 (três) meses, poderá seguir sem essas restrições, tendo plena consciência que agora precisa ser muito mais responsável em suas ações, pelo fato de ter firmado um compromisso com o nkisi ou orixá ao qual foi iniciada/o.

Tanto no Candomblé de Angola como no de Ketu/Nagô, a/o iniciada/o (muzênza/ yaô), durante o período de 7 (sete) anos, deve obediência aos seus mais velhas/os, principalmente a mãe ou pai de santo que a/o iniciou. Na Nação Angola, após iniciada/o, até tornar-se uma Mametu Nkisi ou Tata Nkisi é preciso passar por obrigações de 1 (um), 3 (três), 5 (cinco) e 7 (sete) anos, na Nação Ketu/Nagô, são menos obrigações, pois não existe a de 5 (cinco) anos.

As obrigações no Candomblé de Ketu/Nagô, após a iniciação é *Odun Eta*, é uma obrigação muito importante, pois é considerada o final do resguardo do yaô, após 1 (um) de iniciação. É nesta obrigação que a/o iniciada/o ganha a liberdade de viver materialmente sem restrições na sociedade e no convívio familiar, com as/os parentes carnis. Até completar 1 (um) ano de

iniciada/o, o yàwó não pode cortar os cabelos, nem tomar banho de mar, dentre outras restrições que podem variar de um terreiro para outro. *Odun Ketá*, é a obrigação de 3 (três) anos, é a confirmação da continuidade da/o iniciada/o na religião, passa ter o direito de virar no ajuntó (segundo orixá regente). Começa a aprender com sua Yialorixá ou Babalorixá novos fundamentos e poderá deixar de usar Mòócan e Delègún.

A obrigação de 7 (sete) anos é chamada de *Odun Ejé*, é uma das maiores obrigações de uma casa de Ketu/Nagô. Esta obrigação é o momento que a/o iniciada/o deixará de ser yaô para se tornar uma/um egbomi¹⁰⁷, recebendo posto, cargo, títulos e independência da sua Yialorixá ou Babalorixá. O ritual *Odun Ejé*, é tão importante quanto a feitura de santo, pois é quando se define se o egbomi abrirá ou não o seu próprio terreiro¹⁰⁸. Durante a festa, a Yialorixá ou Babalorixá vai entregar para egbomi, o seu próprio jogo de búzios, pembas, favas, sementes, tesoura e navalha, tudo que vai precisar para poder iniciar outras pessoas no Candomblé de Ketu/Nagô. Nesta Nação, o ato de passar esses pertences, é chamado de entrega de Oyê, já na Nação Angola é chamado de entrega de Deká e, significa a autorização de conduzir a sua própria casa de Candomblé, atender adeptas/os e consulentes (Prandi, 2005).

¹⁰⁷ Adepta/o do Candomblé de Ketu/Nagô que já cumpriu o período de iniciação (yàwó) tendo completado e, sobretudo realizado a obrigação de 7 (sete) anos, chamada de *Odu Ejé*.

¹⁰⁸ O orixá é que decidirá se a pessoa vai ou não abrir seu próprio terreiro. Quando o orixá decide ficar na casa que sua filha ou seu filho foi iniciado, depositará os objetos recebidos nos pés da Yialorixá ou Babalorixá. Este ato que é interpretado que continuará no Ilê (casa) e provavelmente receberá um posto para ajudar sua Yialorixá ou seu Babalorixá.

O processo de iniciação do Ogã e Ekede é semelhante à de Makota e Kambondo. Ao ser confirmado através do jogo de búzios, que a pessoa não entra transe, receberá seu cargo no ritual de iniciação. Aquelas/es que ocupam o cargo de Ekedes/Makotas ou Ogãs/Kambondos são pessoas de inteira confiança da Yalorixá/Mametu Nkisi ou Tata Nkisi/Babalorixá, pois junta/o a elas/es possuem responsabilidades em todas as obrigações que acontecem na casa. Provavelmente a maior responsabilidade de uma Ekede/Makota Ogã/Kambondo é zelar pela casa e, manter a ordem nas festividades no momento em que a Yalorixá/Mametu Nkisi ou Tata Nkisi estiver em transe (virada/o no orixá/nkisi). Os candomblecistas costumam dizer que as pessoas que ocupam este cargo são os olhos e ouvidos da mãe e do pai de santo.

Como se pode perceber ao longo da narrativa, as ritualísticas, os fundamentos e os segredos do Candomblé são extremamente complexos e cheio de detalhes, isso que aqui, construiu-se um paralelo entre as duas Nações (Angola e Ketu/Nagô), abordando-as de maneira muito sucinta, apenas com o objetivo de justificar a impossibilidade de Clara Nunes ser na prática “filha de Angola de Ketu e Nagô”, como afirma na canção *Guerreira* (1978). É quase impossível Clara Nunes ou qualquer outra pessoa, conseguir aprender fundamentos rituais, principalmente conseguir realiza-los, além do mais, porque tem muitos fundamentos e rituais, entre as duas nações que são divergentes. Também, nenhum pai ou mãe de santo consultado, afirmou conhecer todos os segredos do axé, tampouco que irão morrer sabendo de tudo¹⁰⁹.

A partir dessas afirmações, que foram pronunciadas por vários pais e mães de santo, que tive a oportunidade de dialogar,

¹⁰⁹ Informações coletadas em entrevistas registradas no Caderno de Campo I, 2008 – acervo particular da pesquisadora.

é possível interpretar, que o Candomblé ocupa um grau de importância na vida da/o iniciada/o, que está para além de uma expressão religiosa, assemelha-se mais, como uma espécie de filosofia de vida, um modo de ser e estar no mundo, a partir daquilo que seu nkisi/orixá lhe conduz, através da consulta dos búzios, que são jogados pela mãe ou pai da/o respectiva/o iniciada/o.

Considerações Finais

Esta narrativa historiográfica, buscou apresentar as diferenças da nação de Candomblé de Angola, em relação ao Candomblé de Nação Ketu/Nagô, para confirmar a impossibilidade da cantora Clara Nunes, ser iniciada em duas nações, como afirma ao interpretar a canção *Guerreira* gravada em 1978, no segundo e terceiro verso: “Eu sou a tal mineira, filha de Angola de Ketu e Nagô”, se nem pais e mães de santo que dedicam suas vidas plenamente ao Candomblé, é algo praticamente impossível, pertencer a duas nações, pela complexidade de ambas e, pelos fundamentos e rituais divergentes entre as nações.

Tratando-se de Clara Nunes, a improbabilidade é ainda maior, pois dificilmente conseguiria conciliar uma carreira artística-musical intensa de visibilidade nacional, com projeção internacional, com iniciações na Angola e no Ketu/Nagô, tampouco, em três Nações se levar em consideração o que está colocado no sexto verso da canção *Mineira Guerreira* (composição de Ideval Anselmo e Henrique Pimentel, interpretada por Ilcéi Mirian em 2010 no álbum *Minha Identidade*), que no sexto verso temos a seguinte informação: “ela é de Jeje Nagô¹¹⁰”. Além do mais, de acordo com os fundamentos candomblecistas de todas as nações, o que vale é a primeira navalha, para qual o orí (cabeça) foi exposto e recebeu a incisão.

Importa destacar que o motivo de não ter realizado a descrição do processo de iniciação no Jeje, é pelo fato de Clara Nunes nunca ter afirmado em uma canção, pertencer ao Candomblé de Nação Jeje, como faz na canção *Guerreira* (1978), no qual o sujeito da narrativa é a própria Clara Nunes, embora a composição seja de Paulo César Pinheiro (seu marido e produtor) e João Nogueira (seu amigo), eles compuseram a canção especialmente para ela gravar no álbum que traz como título o mesmo nome da canção. Portanto, a afirmação que Clara pertencia ao Candomblé de Jeje é exterior a ela e sobretudo, feita em 2010, após 27 anos de sua morte¹¹¹.

Desde modo, ao dizer na canção *Guerreira* (1978), que pertence a duas Nações de Candomblé (Angola e Ketu/Nagô), confirma a interpretação que Clara Nunes, foi um produto bem

¹¹⁰ Link disponibilizando o audiovisual da canção *Mineira Guerreira* (2010): <https://www.youtube.com/watch?v=MjfQLNr7SG4>

¹¹¹ Verso da canção *Mineira Guerreira*, gravada no disco *Minha Identidade* (2010) da cantora Ilcéi Mirian em homenagem a cantora Clara Nunes. Composição de autoria Ideval Anselmo e Henrique Pimentel.

elaborado da indústria cultural dos anos de 1970/80, construído a partir de um cenário musical bastante fértil (o retorno do samba, a formação de movimentos sociais de luta antirracista e orgulho negro), para uma carreira artística-musical centralizada no samba, tendo como conteúdo principal as culturas afro-brasileiras.

Outro ponto que deve ser considerado, ao pensar o destaque de Clara Nunes no mercado fonográfico, é o fato da interprete não ter gravado canções com letras que fizessem críticas diretas a ditadura civil militar, governo vigente da época de sua ascensão profissional artística-musical (1971-1983). Deste modo, fica evidente que a produção que tornou Clara Nunes uma cantora de sucesso, estava concentrada nas culturas religiosas de matrizes africanas e, a canção *Guerreira* gravada no disco de 1978, com o mesmo título da canção, confirma os trânsitos religiosos da cantora.

Ao analisar diversos aspectos da construção da carreira artística-musical da cantora Clara Nunes, é possível interpretar que o objetivo de se autoafirmar pertencer as duas nações de Candomblé, que têm um número relevante de adeptas/os por todo o Brasil, era agradar um público cada vez maior.

Enfim, tratando-se de artistas da música, teatro, cinema, televisão, do audiovisual em si, é totalmente compreensivo, o desejo em agradar o maior número de pessoas possíveis, pois quanto mais conhecidas/os, são mais consideradas/os artistas de sucesso profissional.

Referências

Abreu, Martha; Mattos, Hebe M. Jongo: registros de uma história. In: LARA, Silvia H.; PACHECO, Gustavo (Orgs.). *Memórias do Jongo: as Gravações Históricas de Stanley Stein*. Vassouras, 1949. Rio de Janeiro: Folha Seca, 2008.

Adorno, Theodor W. 1903-1969. *Indústria Cultural e Sociedade*; seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Julia Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

Albuquerque Júnior, Durval Muniz de. *História: a arte de inventar o passado*. Ensaios de teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.

Amaral, Rita. Símbolos da herança africana: Por que Candomblé. In: SCHWARCZ, Lilia; REIS, Letícia (Orgs.) *Negras Imagens*. Ensaios sobre escravidão e cultura. São Paulo: Edusp e Estação Ciência, 1996.

Azevedo, Amailton Magno. *A memória musical de Geraldo Filme: O samba e as micro-áfricas em São Paulo*. 243f. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2006.

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

Bastide, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

Bhabha, Homi K. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

Birman, Patrícia. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

Bourdieu, Pierre. Linguagem e Poder Simbólico. In _____: *Economia das Trocas Linguísticas*. (O que falar quer dizer). São Paulo: Edusp, 1996.

Brügger, Silvia Maria Jardim. *As religiões de Clara Nunes: o canto como missão*. Disponível: https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia_Maria_Jardim_Brügger.pdf> Acessado em maio de 2012.

_____, *História e música popular, desafios para o historiador – o canto mestiço de Clara Nunes*. *Anais do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música popular*. Disponível em <<http://www.hist.puc.cl/historia.iasplam.htm>> Acessado em novembro de 2010.

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

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

_____, *Mestiçagem e afro-descendência na música de Clara Nunes*. Disponível em: http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Silvia-Brügger.pdf/d. Acessado em outubro de 2016

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

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

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

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

Eliade, Mircea. *O Sagrado e Profano*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

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

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

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1989.

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

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

Le Goff, Jacques. *História e Memória*. Tradução: Bernardo Leitão... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 2012.

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

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

_____. *A presença africana na música brasileira*. Revista ArtCultura, n.9, Uberlândia, jul/dez. 2004.

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

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

_____. *Cultura Brasileira: Utopia e Massificação (1950-1980)*. 3ª Ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008. Repensando a História.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jêje na Bahia*. 2ª ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

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

_____. *Segredos Guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

Silva, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda* – caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

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



**AYAHUASCA E NEOXAMANISMO URBANO:
CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA
VIVENCIA EM UBERLÂNDIA/MG**

*Bruno Pereira Mantovani
Anderson Pereira Portuguese*

AYAHUASCA E NEOXAMANISMO URBANO: CONSIDERAÇÕES ACERCA DE UMA VIVÊNCIA EM UBERLÂNDIA/MG

Bruno Pereira Mantovani

Anderson Pereira Portuguese

Introdução

São muitas as indagações acerca do fenômeno da fé. Como fator social simultaneamente objetivo e subjetivo, ela nos leva a uma série de questionamentos, e assim, torna-se objeto de estudo das mais variadas ciências, entre elas a geografia.

Este estudo analisa as cosmovisões ligadas ao uso ritual da ayahuasca em um instituto neoxamânico em Uberlândia-MG, baseando-se em autores como Labate (2000; 2004; 2008) e Labate & Araújo (2002), possuem uma gama de textos que destacam sua origem indígena (composta pelo cipó Banisteriopsis caapi e a folha Psychotria viridis) e seu papel terapêutico, espiritual e religioso em tradições como Santo Daime e União do Vegetal.

O foco recai sobre o neoxamanismo urbano, que transita de contextos locais e regionais para redes globalizadas, adaptando práticas indígenas a realidades urbanas capitalistas. A ayahuasca possui DMT (dimetiltriptamina), que induz a experiências transcendentais, conectando indivíduos a dimensões íntimas e coletivas, conforme discutido por Almeida (2002) e Langdon (1996).

A pesquisa visa compreender a territorialidade, hierarquias e religiosidade em rituais urbanos, utilizando metodologia qualitativa: revisão bibliográfica (Jesson et al., 2011) e observação participante (Mayring, 2002; Flick, 2000), aplicada em quatro encontros. A abordagem etnográfica, inspirada em Wagner (2017), enfatiza a imersão do pesquisador no campo, mesmo com desafios como limitações de acesso, que não inviabilizaram a análise.

O estudo estrutura-se em três eixos: (1) a relação entre ayahuasca e neoxamanismo, questionando a mercantilização de práticas indígenas no capitalismo; (2) relatos de experiência, com ênfase nas dinâmicas observadas em Uberlândia; e (3) considerações finais acerca do tema.

A relevância reside na expansão dessas práticas no Brasil urbano, oferecendo insights para antropologia, sociologia e estudos da religião, além de reflexões críticas sobre hibridismos culturais e impactos subjetivos. Assim, busca-se contribuir para debates interdisciplinares, discutindo como rituais indígenas e ancestrais se reconfiguram em contextos urbanos contemporâneos.

Ayahuasca e neoxamanismo

Ayahuasca, também chamada de yagé, vegetal, daime ou "cipó dos espíritos", é um chá enteógeno preparado principalmente com o cipó mariri *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbustro chacrona *Psychotria viridis*, (Figura 1) podendo incluir outras plantas em sua composição. (Labate, 2000)

A ayahuasca é utilizada por 72 comunidades indígenas da Amazônia Ocidental, e sua diversidade de nomes reflete os múltiplos usos, tanto rituais quanto étnicos. (Luna, 1986) A bebida é utilizada em dois contextos principais: cerimonial e xamânico/pessoal (este último com fins curativos). Segundo Luna (2005), ela também exerce função na coesão social e na inspiração criativa, sendo categorizada em três contextos: indígena/xamânico, vegetalista e religioso.

Figura 1: chacrona (folha) e o cipó (mariri) em processo de cozimento na preparação da Ayahuasca.



Fonte: Arisi, (2017)

Figura 2: mistura pronta sendo servida em um ritual.



Fonte: Guetty (2017)

A bebida tem um papel central nas tradições espirituais e curativas de diversos povos indígenas da Amazônia, entre eles os Huni Kuin, Yawanawá e Ashaninka, e está presente em dezenas de culturas de povos ameríndios, principalmente nos países que integram a floresta amazônica, tais como Peru, Equador, Colômbia e Venezuela. (Labate, 2000)

Além do uso indígena, associado ao xamanismo, outra modalidade de consumo deste cipó é a do vegetalismo, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os vegetelistas são curandeiros de populações rurais do Peru e da Colômbia, que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas (Luna 1986), ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano.

Embora haja o uso da ayahuasca por xamãs¹¹² e vegetelistas em outros países da América do Sul, é curiosamente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não indígenas que fazem o uso da bebida. No caso brasileiro, a reinvenção de tradições locais é formada pela herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônico, mas também de outras fontes, como as tradições afro-brasileiras, o espiritismo kardecista, e a influência do esoterismo da Nova Era.

Por outro lado, ela também está associada aos centros urbanos brasileiros, através de religiões institucionalizadas¹¹³, como o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU); a Igreja do Culto Eclético Fluente Luz Universal (ICEFLU), antigo Centro Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS); o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, ou União do Vegetal (UDV) e a Barquinha, nome popular para o Centro Espírita e Culto de oração Casa de Jesus Fonte de Luz.

¹¹² Ao xamã é atribuída a característica do “êxtase” (Eliade, 1998) no qual este é especialista em transe, mediador entre o mundo dos humanos e o mundo dos espíritos.

¹¹³ Não será feita aqui nenhuma revisão bibliográfica sistemática de literatura sobre essas religiões pois esta pode ser encontrada em Labate (2000).

É sabido que essas religiões surgiram na região Norte do Brasil a partir da década de 1930, fruto do encontro entre nordestinos, indígenas, seringueiros e populações rurais e caboclas, combinando conhecimentos da floresta com a religiosidade popular. Por várias décadas, essas práticas foram restritas a áreas próximas da mata e pequenas cidades do Acre e Rondônia. Contudo, a partir do final dos anos 1970, elas passaram a se expandir para grandes centros urbanos no Brasil e no exterior.

Há, entretanto, uma matriz comum entre essas religiões. Por um lado, pertencem a uma tradição ampla de religiosidade não indígena e o consumo da ayahuasca, ao mesmo tempo em que diferem-se bastante entre si. Essas diferenças internas nas linhas principais é que ocasionam as rupturas e cisões nos grupos originais, que resultam em um quadro de diversos tipos de combinações no ambiente urbano. (Labate, 2000)

A antropóloga destaca que, embora o consumo urbano da ayahuasca seja reduzido, seu uso levanta questões sociológicas cruciais: legitimidade do uso tradicional *versus* moderno, representações da natureza e do moderno em sociedades pós-industriais, religiosidade urbana, construção do *self* e das identidades e circuitos urbanos de consumo (Labate, 2000). O tema ganha relevância atual devido à expansão generalizada da bebida no Brasil e no mundo.

Magnani (1995, 1996) analisa as práticas neo-esotéricas, relacionando sua territorialidade à “dinâmica urbana”. (1995, p. 66) Ele identifica padrões espaciais e institucionais desses núcleos, investigando a sociabilidade e os comportamentos que emergem, buscando compreender a existência de “estilos de vida” (1996, p. 15) diferenciados nas cidades. Para ele, essas práticas são oferecidas como serviços e mercadorias, seguindo um modelo empresarial, integrando-se à lógica de consumo urbano.

Frigerio (2013) destaca a tendência do movimento Nova Era em incorporar elementos da cultura regional e de povos indígenas. Amaral (1999), ao estudar centros holísticos urbanos, caracteriza as práticas neoxamânicas como um "sincretismo em movimento". Já Tavares (1998) associa o fenômeno à crescente "espiritualidade terapêutica", centrada no autoconhecimento e no aperfeiçoamento pessoal, refletindo uma ênfase na dimensão terapêutica das práticas espirituais contemporâneas.

Tais definições variam entre si e divergem a cada estudo. Há, neste sentido, uma homogeneidade ampla e difusa que está ligado diretamente à própria modernidade. As redes neo-ayahuasqueiras interligam-se às redes urbanas, como os neoxamânicos (Magnani, 1995) às redes terapêuticas que vem ganhando autonomia no universo da Nova Era. (Tavares, 1998) Neste sentido, os Neo-ayahuasqueiros são o ponto de intersecção entre rede que compõe o universo da Nova Era, e as religiões ayahuasqueiras tradicionais.

Tais religiões operam novas sínteses a partir da influência de diversas tradições, sendo produto e produtoras de uma “matriz cultural específica” e da “religiosidade brasileira” em geral. (Labate, 2000, p. 42) A última compreende um modo particular de operar ecletismos e combinar tradições religiosas diversas.

É significativo considerar que religiões ayahuasqueiras apresentem “traços” da umbanda em combinação com o uso “seringueiro” de uma bebida de origem indígena. Nos centros urbanos, o uso da ayahuasca, sob o prisma da “Nova Era”, conflui sincretismos operados entre umbanda e o kardecismo (cientificista, francês, urbano) e o culto dos orixás (animista, africano, rural) com presença de ideias e práticas do xamanismo indígena (vegetalismo rural).

Essa diversidade eclética religiosa exprimida através da concepção novaerista faz parte do processo característico da pós-modernidade, em que Giddens (1990, 1991) *apud* Labate, (2000) explica:

no capitalismo desorganizado, com a circulação de sujeitos e objetos em escalas cada vez maiores, o tempo e o espaço são progressivamente esvaziados, "desencaixados" de seu conteúdo concreto. Isso significa que [...] as culturas são desterritorializadas; os sujeitos despojados de sua afetividade e os objetos de seu conteúdo simbólico e material. [...] A natureza, [...] torna-se cada vez mais um dos meros "artefatos da escolha do consumidor" (p. 43).

O consumo da bebida está envolvido tanto em um contexto local quanto em um fluxo transnacional de trocas de informações, pessoas, imagens, símbolos, substâncias e capital, em um mundo cada vez mais desterritorializado. Alguns autores, como Goulart (1996) e Soares (1994), destacam que a expansão da doutrina daimista nas cidades está ligada a uma crítica cultural à modernidade, às contradições da vida moderna e aos princípios que a sustentam.

Os grupos neo-ayahuasqueiros que surgem desvinculados das religiões ayahuasqueiras tradicionais, são subprodutos da expansão do Santo Daime e da UDV no Brasil. Esses grupos conectam-se a diversas redes e sistemas de referência, integrando-se a um cenário mais amplo. Segundo Labate (2000), eles fazem parte do "campo ayahuasqueiro brasileiro", caracterizado por uma rede urbana de ayahuasca que resulta em uma mistura de diferentes influências, interseções e conexões (p. 47)

As relações ambíguas dos grupos alternativos com os grupos ayahuasqueiros tradicionais, que alternam entre aproximações e distanciamentos (por conta do peso negativo das tradições inerentes às instituições) evidenciam, na leitura de Labate (p. 47) os interstícios dessa rede, evocando o marginal, o limiar fronteiro e perigoso que esses grupos ocupam que os tornam difícil de serem classificados.

A globalização do uso da ayahuasca trouxe diversas reapropriações da bebida, muitas vezes desvirtuando seus significados tradicionais. Essas distorções são frequentemente motivadas por interesses econômicos e pela busca de influência. No contexto indígena, o uso da ayahuasca ocorre em rituais estruturados, conduzidos por pajés ou xamãs que possuem vasto conhecimento sobre seu preparo, manuseio, cantos e as regras específicas que garantem a sacralidade da experiência.

As adaptações do uso da ayahuasca em retiros espirituais, centros terapêuticos e até eventos recreativos, onde a bebida é frequentemente apresentada como um “produto” de cura ou uma “experiência transformadora”, por vezes deixa de lado sua complexidade cultural e espiritual.

Essa mercantilização representa sérios riscos por banalizar e distorcer a espiritualidade indígena, e pode inclusive comprometer a segurança física e psíquica dos participantes. O processo de desterritorialização dessa prática resulta em uma “reapropriação” tratada como uma mercadoria cultural.

A popularização da ayahuasca reflete o interesse econômico em torno de sua comercialização. Facilitadores e organizações frequentemente cobram altos valores em eventos como retiros e workshops. A mercantilização capitalista evidencia inclusive o interesse dos agentes por poder, uma vez

que “líderes espirituais” a utilizam como ferramenta para estabelecer relações de influência sobre os participantes. E isso pode ser bastante perigoso.

Alguns autores (Labate & Feeney, 2011;) discutem a questão da legalidade e legitimidade do uso da ayahuasca pelos neo-ayahuasqueiros, destacando a tensão entre seu uso tradicional, (sagrado) e o uso destradicional, (profano), por vezes, relacionado às drogas. A substância, que foi proibida entre 1985-1987, hoje é autorizada apenas para uso “tradicional e religioso” (MacRae, 2008) onde não há intenção de lucro. (Brasil, 2010) Os grupos que se afastam desse quadro institucional podem enfrentar desafios relacionados à legislação.

É necessário se apreender sobre as dinâmicas dos usos da ayahuasca para compreender até que ponto essas ramificações são realmente novas: se introduzem rupturas significativas ou se fazem parte das estruturas de organização das religiões ayahuasqueiras brasileiras a criação de novos grupos a partir do desmembramento e das fissões.

Relato de experiência

Este relato de experiência tem como objetivo compartilhar vivências e reflexões sobre o uso da ayahuasca em um ritual xamânico programado por um instituto especializado. A narrativa busca explorar os elementos associados ao movimento “Nova Era”, considerando tantos aspectos específicos quanto gerais que promovem a conexão entre indivíduos em grupos, unidos pela busca do autoconhecimento.

Ao descrever essa vivência, procuramos contribuir para uma compreensão mais ampla a respeito do uso da ayahuasca em contextos xamânicos, ressaltando os desafios e os impactos no desenvolvimento pessoal e espiritual dos participantes. A experiência foi vivenciada pelo bolsista em encontros trimestrais realizados entre maio de 2022 e maio de 2023. Este texto se apresenta, assim, como um esforço para documentar a experiência de um encontro entre o humano e o sagrado.

Centraremos nosso olhar agora sobre a experiência de campo. O grupo em que participamos é inspirado em um modelo psicoterapêutico de consumo de daime, mais precisamente na vertente Voo da Águia, de Leo Artese,¹¹⁴ “um renomado neoxamã brasileiro com vasta experiência religiosa, tendo sido iniciado nas práticas xamânicas nos EUA, Peru e Brasil durante a década de 1990.” (Silva, 2017, p. 153) A ayahuasca utilizada na ocasião, é oriunda deste grupo daimista, em São Paulo.

Diferente das religiões institucionalizadas, no ambiente observado não há nem sistema de filiação, nem cobrança taxa e nem de mensalidade que crie vínculo com os adeptos. O resultado dessa estrutura é que todos os participantes devem pagar um valor de R\$ 150,00 por cada trabalho. Não há sistemas de desconto no valor integral. Para ter acesso a bebida, é preciso acessar o trabalho como um todo. Assim como analogamente as religiões institucionalizadas, o instituto não comercializa a bebida.

Além do pagamento, é necessário preencher uma "ficha de anamnese", um questionário detalhado que coleta informações sobre histórico de saúde, estado emocional, objetivos com a

¹¹⁴ A própria Labate (2004) cita Artese como exemplo em sua obra, caracterizando-o como uma figura importante no processo de reinvenção da ayahuasca nos ambientes urbanos.

experiência, antecedentes familiares, hábitos de vida e uso de substâncias. A ficha também inclui perguntas para identificar possíveis contraindicações, como distúrbios psicóticos ou esquizofrênicos, que podem impedir a participação. Sendo assim, o instituto se isenta de qualquer responsabilidade.

É comum encontrarmos um banquete com frutas, chás, café, bolos, tortas e bolachas para beliscar antes do início do ritual. Uma informação importante, não mencionada anteriormente, é que existe um conjunto de recomendações que deverão ser seguidas na semana em que será feito o uso da bebida.

Em geral, em todos os grupos ayahuasqueiros, há pessoas que dão mais, e outros que recebem mais. As primeiras mantêm o rigor do ritual, e estão envolvidas a mais tempo, embora os papéis possam ser rotativos. São auxiliares da neoxamã¹¹⁵ e pacientes da cerimônia, o que envolve a assistência na prática e na dimensão espiritual no processo de êxtase dos participantes.

No contexto analisado, há praticamente cinco pessoas que possuem responsabilidade no ritual. A neoxamã; o guardião do fogo; um médium de incorporação; e dois assistentes indiretos que auxiliam durante a prática e na organização do espaço. Esta é, portanto, a equipe que coordena o trabalho.

A neoxamã é responsável pelo conjunto de conhecimento xamânico, e é quem conduz a cerimônia. O Guardião do fogo cuida do elemento (fogo) que é a representação simbólica do “poder de Deus na terra”. Sua posição é tão importante quanto à neoxamã. O médium de incorporação incorpora entidades

¹¹⁵ A partir de agora, utilizaremos o termo “neoxamã” para designar o papel do condutor responsável pelo trabalho com a ayahuasca. No santo daime e na UDV, a este papel é dada a alcunha de “mestre”, “madrinha”, “padrinho” entre outros.

capazes de promover o contato com outros universos no auxílio espiritual e de práticas de cura. Estas são as figuras de maior centralidade.

Para além destas, existiam no contexto que participamos, outras duas pessoas, que atuavam como assistência no ato da “limpeza do corpo energético” ou na orientação ao banheiro.

Focaremos atenção agora nas práticas desenvolvidas no instituto. É importante destacar que há outras atividades desenvolvidas no espaço. Participamos apenas de rituais relacionados à beberagem da ayahuasca, uma das modalidades de trabalho desenvolvidas ali. Em um sentido mais amplo, representa todas as atividades do Instituto.

O espaço também é utilizado para vivências, retiros (carnaval e virada de ano), workshops temáticos e cursos temporários. Em sua maioria, são ministrados pela própria neoxamã e sua equipe, além de outras atividades como “roda de rapé” desenvolvida em outros contextos.

A divulgação das atividades ocorre pelas redes sociais do instituto, com limite de inscrições. O acesso a workshops e cursos está vinculado prioritariamente aos rituais com ayahuasca. O conhecimento circula quando os participantes validam a experiência nos rituais e a compartilham em suas redes (sociais) ou com amigos. Normalmente, o acesso inicial a essas informações ocorre organizamente por intermédio de alguém que já utilizou a bebida e decide participar das atividades.

Nossa escolha metodológica não nos deu suporte para aplicar formulários para movimentar uma discussão qualitativa sobre o perfil dos participantes, contudo, podemos afirmar através de nossas anotações e observações, que há, no que tange o gênero masculino e feminino, uma equidade de pessoas

participantes. Algumas informações citadas neste tópico são oriundas de observações, enquanto outras foram informadas ao bolsista pelos frequentadores através de diálogos informais.

Nos encontros, percebemos a presença de pessoas de todas as idades (maiores de 18 anos) e o destaque é que a maioria possui trajetória pessoal de circulação por ambientes religiosos e práticas terapêuticas, transitando entre tradições como umbanda, candomblé, católica, evangélica, espiritismo e esoterismo, em que participantes também relatam proximidade com práticas terapêuticas como ioga, reiki, meditação, banhos energéticos, etc. exemplificando tipicamente o universo Novaerista.

Vistas as discussões anteriores, neste ponto, indagamos: até que ponto o trabalho possui um conjunto simbólico com unidade própria? Tais observações sugerem haver um grau considerável de superposição entre o conjunto de atividades realizadas ali, e as orientações religiosas paralelas exercidas cotidianamente por cada um, não indicando prevalência ou importância de uma sobre outra, mas uma comunhão de uma com a outra.

Todas as pessoas presentes residem em Minas Gerais, sendo Uberlândia e Uberaba as duas cidades de maior expressão. Uberaba/MG aparece com frequência nos relatos, pois a neoxamã informou ao bolsista que participa de práticas semelhantes no instituto de lá.

Em conversa com os frequentadores, o bolsista apurou que a maior parte do público observado possui nível de formação de ensino médio completo e ensino superior completo e incompleto, em que sua ocupação varia nas áreas da criação, instadas nas áreas de conhecimento das ciências sociais e

humanas, como administração, arte, história, geografia, gastronomia, entre outros.

O trabalho é realizado em grupos fechados, que possuem de três a vinte pessoas no máximo. Em média, os grupos contêm quinze pessoas. São unidades mais ou menos maleáveis, pois existe um “núcleo duro” de frequentadores que não varia, e alguns outros membros flutuantes, que circulam entre grupos e/ou participam apenas de vivências específicas do calendário anual.

Esses trabalhos têm um custo alto, e nesse sentido não é estranho que os membros deste grupo pertençam a camadas mais privilegiadas da sociedade. Na maioria dos casos, a frequência dos trabalhos é de uma vez por mês, intercalado com as “rodas de rapé” (encontros paralelos à beberagem) e as imersões trimestrais, associadas à chegada de cada nova estação do ano. Cursos e workshops também são comuns pelo menos uma vez ao ano, e sua participação requer um alto investimento.

Os trabalhos do instituto são realizados, a exceção de alguns que ocorrem em outros lugares ou instituições esotéricas, numa chácara no município de Uberlândia. O lugar é constituído por uma área coberta contendo a cozinha e dois banheiros, e um quiosque alto em forma de círculo, contendo em seu centro um círculo rebaixado, envolto de algumas rochas e madeiras, que abriga a fogueira “fogo sagrado”, o qual o guardião é inteiramente responsável por alimentá-lo durante a cerimônia.

O quiosque é circundado por uma mureta baixa e possui uma mesa em sua extremidade, que abriga todos os instrumentos de condução e símbolos que representam os elementos cosmológicos centrais do grupo. Entre os pilares, há quadros com referências simbólicas de figuras espirituais como hinduístas e

africanas, além de algumas mascaras e desenhos com figuras e formas geométricas.

O espaço do quiosque é sugestivo no que tange a organização em círculo. Em torno do “fogo sagrado” as pessoas espalham seus colchonetes ou esteiras trazidas para se acomodar.

Não existe separação por gênero entre homens e mulheres neste espaço ritual. Há quem goste de conversar, há quem queira se concentrar. Neste momento começa-se a estabelecer laços, trocas de experiências e validações da prática. Há tensão no ar. O que pode acontecer no decorrer do “trabalho” é totalmente imprevisível. Aos poucos, as conversas cessam, o silêncio é estabelecido. A cerimônia é iniciada. A partir de agora, não é permitido conversar.

Neste ritual xamânico, os participantes ingerem ayahuasca e permanecem deitados, diferindo de práticas como o Santo Daime, que envolvem cantorias e posição em pé. A neoxamã orienta que não saiam de seus lugares, pois o círculo forma uma corrente energética coletiva, mesclando trabalho individual e coletivo. Cada um recebe um balde com sacola plástica para uso durante a “limpeza”, processo integrado à dinâmica do ritual.

A cerimônia tem início quando o guardião acende a fogueira, que é mantida acesa durante todo o ritual exclusivamente por ele, que possui a missão elementar de garantir sua presença do início ao fim. O trabalho ritualístico não pode ocorrer sem o fogo, pois ele é essencial para a proteção.

É feita saudação dos quatro pontos cardeais, dos quatro elementos, é estabelecido vínculos com o plano astral, e um laço implícito que envolve a todos os presentes. As pessoas se organizam em fila indiana, entreolhando-se respeitosamente, e é

realizada a distribuição da primeira dose da bebida, em um copo plástico de café. Todos ingerem a bebida, inclusive a neoxamã. Todos retornam aos seus colchonetes e podem se manter sentados ou deitados.

Após a ingestão, leva-se em torno de quarenta minutos para que sejam sentidos os primeiros efeitos de miração da bebida, numa experiência que dura em média quatro horas. Neste primeiro momento, em silêncio absoluto e com os olhos fechados, inicia-se um processo de meditação e concentração ao propósito que se pretende com o trabalho. Essas técnicas de respiração são importantes para a entrega e para o relaxamento, para não entrar em conflito ao entrar na “força”.

A organização hierárquica do espaço neste momento é dada pela força representada através da figura da neoxamã, a energia emanada pelo fogo conduzido pelo guerreiro, e o êxtase ascendido por cada participante daquele lugar, que passa a ser uma espécie de “templo”. Geralmente neste primeiro momento, a neoxamã começa a tocar músicas introdutórias a partir de algum de seus instrumentos.

Após aproximadamente duas horas de trabalho, o silêncio é interrompido, e as pessoas são convidadas a tomar a segunda dose da bebida. Não é obrigatório, mas recomendável. Mais à frente, as próximas doses são abertas à escolha dos participantes, e cada um consome de acordo com sua necessidade, se precisar. A concentração é reiniciada. Cada um no seu lugar. Neste momento, as pessoas mergulham em espírito, nas suas ancestralidades e intimidades. Este é o ápice do trabalho.

A bebida desperta memória e conteúdos individuais, promove o despertar de símbolos e conceitos que estão arraigados na vida pessoal, articulados através de outro tipo de linguagem.

Algo que Luna (1986) considera que essas plantas de poder (utilizadas ritualmente) não significam a fuga da materialidade da realidade, mas sim que validam e reificam suas culturas.

Neste momento, há uma intensa movimentação energética: hinários e cantos são entoados, velas e incensos são acesos, e instrumentos como tambores são tocados. As pessoas se levantam, caminham pelo espaço, vão ao banheiro, mudam de posição, interagem com entidades, ajoelham-se, agradecem, riem e choram. Entre os ritmos, há momentos de silêncio externo (não para quem está sob o efeito da ayahuasca), cuja experiência interna permanece ativa. Este período dura cerca de duas horas.

Em outro determinado momento, o silêncio é rompido, e as pessoas são convidadas a novamente à uma fila em frente ao altar para tomar o rapé¹¹⁶. A substância é introduzida nas duas cavidades nasais de quem a recebe, por meio de um sopro utilizando o Kuripe, um instrumento indígena geralmente feito de bambu. Esse instrumento é posicionado da boca de quem aplica até uma das cavidades nasais do receptor. É essencial aplicar em ambas as cavidades para alcançar o “equilíbrio energético”.

Os neoxamãs associam a ayahuasca a uma energia "feminina", ligada à "mãe" e ao "inconsciente", com efeitos lentos, profundos e duradouros, relacionados ao elemento "água". Já o rapé é visto como uma força "masculina", caracterizada por seu efeito intenso, rápido e imediato, que direciona a atenção para o "aqui e agora". Essa dualidade reflete a conexão entre as energias feminina e masculina nas práticas espirituais.

¹¹⁶ em geral é feito de tabaco e cinzas de cascas de árvores, entre elas: o cumaru, murici, pau-pereira, canela-de-velho, mulateiro, entre outros.

Durante o trabalho, são recorrentes os vômitos e diarreias. Estes efeitos são vistos como fator positivo no âmbito do grupo. Geralmente acontecem durante/após um momento desafiador bastante íntimo e espiritual. Esses efeitos significam o estágio de “limpeza” e “cura” do corpo físico e espiritual. Sudorese, choros e risos demasiados também são expressões vistas como forma de limpeza. A limpeza (vômito) ocorre no balde, e serão devidamente descartadas no final do trabalho.

Posterior ao rapé, acontece a consagração do tabaco xamânico. Em tradições indígenas, “o tabaco é considerado uma substância central na iniciação xamanística” (Fassheber, 2001, p. 120) e é uma das plantas mais difundidas entre os povos ameríndios. O tabaco e a palha de milho são distribuídos na roda. Ambos são naturais e não industrializados.

Não obstante, os participantes são convidados para a aplicação da sananga, um “colírio da floresta” natural produzido a partir do sumo da raiz de um arbusto amazônico, que na cosmovisão indígena é responsável por ampliar a capacidade de visão e promover a abertura da percepção visual ou “terceiro olho” (Labate & Goulart, 2005, p. 260) para o mundo superior. O colírio é usado no final dos rituais, antes do fechamento das sessões.

Caminhando em direção ao fim, após o longo período de êxtase, já é possível perceber expressões de bem-estar no rosto nos participantes. Há movimentações para beber água, ir ao banheiro etc. e então é feito o convite a todos para se organizarem em seus respectivos lugares, pois será iniciado a cerimônia do fogo sagrado, denominado de “rito de destruição do fogo”.

Como o próprio nome sugere nesta cerimônia, os participantes usam gravetos ao lado da fogueira, lançando-os ao fogo em três ritos. No primeiro, impregnam os gravetos com dores emocionais (culpas, medos, mágoas etc.) para simbolizar a liberação dessas cargas. A ação concreta ocorre ao quebrar o graveto e jogá-lo nas chamas, transformando pensamentos em ato físico de purificação.

O segundo rito é relacionado à quebra de vícios. Eleva-se o pensamento ao vício que causa o mal, seja ele: cigarros, bebida e outras drogas, alimentação, trabalho, de remédios, tudo aquilo que obstaculiza seu crescimento espiritual e pessoal e prejudica a saúde. Parte-se o graveto, e novamente é feito o lançamento à fogueira.

O terceiro rito, chamado “Descasamento”, destina-se a pessoas que firmaram uma união eterna por meio de cerimônia espiritual, mas não cumpriram o compromisso. Não se aplica a separações convencionais. Realizado sem a presença da outra parte, o ritual libera o vínculo através do perdão e da destruição do karma do relacionamento. Um documento em formato de contrato é lido em frente ao fogo, simbolizando a dissolução do pacto. Ao final, celebra-se o término da união sagrada.

Após a consagração dessas medicinas, o trabalho é encerrado com a cerimônia do “Pau Falante”. Esse instrumento é literalmente um pedaço de pau, consagrado pela condutora com o poder do “sagrado ponto de vista”, que representa a palavra. Só fala quem estiver com o pau-falante na mão, os demais permanecem em silêncio. A única palavra permitida a ser pronunciada por aqueles que não estão expressando o seu sagrado ponto de vista é: “Aho” que significa: assim é.

É feita uma avaliação individual e coletiva das experiências vivenciadas durante a jornada, onde os participantes partilham, em poucas palavras suas experiências, sensações, emoções, sentimentos, histórias que tenha guiado a importantes reflexões. As trocas do “pau falante” entre as pessoas ocorrem por meio de conexões afetivas visuais desenvolvidas durante o processo.

O último processo de cura da cerimônia acontece na fala. Posterior a isso, todos se reúnem em volta da fogueira e realiza-se a Prece do Belo Caminho, uma oração de proteção ensinada por Léo Artese para que todos retornem em paz para suas casas. Assim, é fechado o ritual. A partir de então, o contato entre as pessoas passa a ser maior, podendo conversar, abraçar, comemorar, e assim, reinserir-se novamente ao ambiente social.

A neoxamã possui status, não de figuras como Jesus Cristo, mestre Irineu, ou semelhantes. Ao que parece, é um respeito por aquele que orienta o trabalho, que tem contato com o conhecimento xamanista e ayahuasqueiro experiente. Talvez seja possível compará-lo como a mais alta hierarquia na condução do santo daime, e não como um condutor principiante ou padrinho local.

As pessoas são convidadas a um banquete servido na cozinha, repleto de frutas e alimentos leves. Alguns desses alimentos são trazidos pelos próprios participantes, enquanto outros já estavam incluídos no valor. Neste momento, é comum que as pessoas aproveitem para tirar dúvidas, contarem suas perspectivas, e buscar ensinamentos. Ao final, a rede se desfaz, e as pessoas retornam a suas casas. Pouca ou nenhuma interação entre os participantes foi criada. Talvez encontrem-se em outros lugares, ou numa próxima consagração.

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho foi aprofundar a compreensão do campo neo-ayahuasqueiro brasileiro e lançar luz sobre um fenômeno que se situa na fronteira entre as religiões institucionalizadas e as redes ayahuasqueiras, que se expandem e se reinventam no ambiente urbano.

Ao longo do trabalho, fomos coerentes e seguimos uma abordagem exclusivamente qualitativa e percebemos o quanto nossa escolha metodológica foi crucial para dimensionar as informações obtidas no interior das experiências. Entretanto, essa escolha nos deixou saudosos de dados seguros e precisos oferecidos por outras metodologias, que poderiam ser proveitosas na quantificação de nossas análises.

Na Amazônia brasileira, consolidaram-se as religiões ayahuasqueiras, que integram o uso da bebida enteógena indígena a práticas que combinam espiritualidades indígena, afro-brasileira, cristã e esotérica. Essas tradições articulam uma cosmovisão singular, voltada para a transcendência, o autoconhecimento e a cura espiritual.

Buscadores espirituais esotéricos, inclinados ao xamanismo indígena nas Américas, criaram hibridismos culturais entre a Nova Era e as culturas tradicionais. No Brasil, esse movimento ganhou força com o uso da ayahuasca, que passou a ocupar um lugar de destaque fora do contexto das religiões matrizes, circulando como mercadoria nas redes neo-ayahuasqueiras. Nessas redes transitam: informações, conhecimentos, pessoas, substâncias e capital.

No Estudo de caso, relatamos a observação do fenômeno de dentro para fora, de forma legítima e única. Associando o objeto de estudo ao estudo do objeto, evidenciando que:

As práticas desenvolvidas no instituto têm como principal referência e inspiração as práticas xamânicas das sociedades indígenas e buscam fundamentação não apenas na cosmologia desses povos, mas também na mitologia clássica e obras acadêmicas sobre esses temas.

O instituto se insere na lógica e no circuito mais amplo da Nova Era, atraindo predominantemente as camadas médias urbanas. Sua construção resulta da combinação de elementos provenientes de diferentes épocas, culturas e contextos, originados de diversas fontes e reutilizados nas variadas formas de uso da ayahuasca em ambientes urbanos. Esse fenômeno configura o que Amaral (1999) denominou de “sincretismo em movimento”

Em geral, as pessoas comparecem a esses espaços, utilizam a bebida amazônica com foco terapêutico, inspiradas em técnicas orientais e em busca de uma alternativa para a expressão e cultivo da dimensão da própria espiritualidade, que está em consonância com as expectativas e representações contemporâneas sobre o exercício da religiosidade, em seu sentido mais amplo.

A ayahuasca, por sua vez, produz rearranjos na espacialidade, na hierarquia e nas relações sociais a cada novo encontro. Assim, em cada rede e contexto por onde a(s) Ayahuasca(s) transita(m), criam-se sentidos, sujeitos e objetos distintos.

Considerando que o Brasil é domicílio das religiões ayahuasqueiras e possui a maior população usuária da bebida no mundo esperamos que este estudo contribua para o incentivo de novas pesquisas. Abordagens diversas, com metodologias e enfoques variados, podem ampliar e enriquecer as análises sobre esse fenômeno contemporâneo, que tem suas raízes na floresta amazônica e se estabelece nos centros urbanos.

Agradecimentos

Agradecemos ao Programa de Educação Tutorial do curso de Geografia (PET – Geo) da Universidade Federal de Uberlândia - Campus Pontal, pelo apoio e fomento à realização da pesquisa.

Referências

ALMEIDA, M. A ayahuasca e seus usos. *In*: LABATE, B. C; ARAUJO, W. S. (org.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas: Mercado das Letras, 2002. p. 15-19.

AMARAL, L. Sincretismo em movimento: o estilo nova era de lidar com o sagrado. *In*: CAROZZI, M. J. (Dir.). A nova era no Mercosul. Petrópolis: Vozes, 1999.

BRASIL. *Resolução n.º 1, de 25 de janeiro de 2010*. Regulamenta o uso religioso da Ayahuasca. Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - Conad. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 26 jan. 2010.

ELIADE, M. *O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase*. Tradução: Beatriz P. e Ivone B. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 576 p.

FRIGERIO, A. Lógicas y límites de la apropiación *new age*: donde se detiene el sincretismo. In: De La Torre *et al.* (coords.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age*. Ciudad de México: Ciesas, 2013. p. 47-70.

GOULART, S. L. *Raízes culturais do santo daime*. 1996. Tese (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1996.

JESSON, L. K; MATHESON, L; LACEY, F. M. *Doing your literature review: traditional and systematic techniques*. London: Sage Publications, 2011. 192 p.

LABATE, B. *A reinvenção do uso ritual da ayahuasca nos centros urbanos*, Campinas: Mercado das Letras. 2004.

LABATE, B. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. 2000. 385 p. Dissertação (mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas: 2000

LABATE, B. C. & FEENEY, K. (2012). O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. *Periferia*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2. Jul./dez. 2011.

LABATE, B. C; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LABATE, B; DE ROSE, I; DOS SANTOS, R. *Religiões ayahuasqueiras - um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado das Letras, 2008. 192 p.

- LABATE, B. C; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras: Fapesp, 2005. 518 p.
- LANGDON, E. J. M. Xamanismo e representação entre os Kaxinawá. In: LANGDON, E. J. M. *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Editora UFSC, Florianópolis, 1996. p. 9-38.
- LUNA, L. E. Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. In: LABATE, B. C; ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 333-354.
- LUNA, L. E. *Vegetalismo: Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon*, Stockholm: Sweden, Almqvist and Wiksell International, 1986. 202 p.
- MACRAE, E. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. In: Labate, *et al. Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p. 289–313.
- MAGNANI, J. G. C. O neo-esoterismo na cidade. *Revista USP*, São Paulo, n. 31, p. 6–15, set./nov. 1996.
- MAGNANI, J. G. C. Esotéricos na cidade: os novos espaços de encontro, vivência e culto. *São Paulo em Perspectiva*, São Paulo, v. 9, n. 2, p. 66-72, abr/jun. 1995.
- MAYRING, P. *Einführung in die qualitative Sozialforschung* [Introdução à pesquisa social qualitativa]. Weinheim: Beltz. 2002. 165 p.
- SILVA, M. M. Ayahuasca e respiração holotrópica como processos criativos: cenário de investigação. *Cadernos Zygmunt Bauman*, São Luís, v. 7, n. 15, p. 145-171, set./dez. 2017.

SOARES, L. E. *O Rigor da Indisciplina*. Ensaaios de Antropologia Interpretativa. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994. 272 p.

TAVARES, F. R. G. *Alquimias da cura*: um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGSA / IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.



**AS CORES NAS FLORES
E SEUS USOS RITUAIS NA UMBANDA**

Maria Izabel de Carvalho Pereira

AS CORES NAS FLORES E SEUS USOS RITUAIS NA UMBANDA¹¹⁷

Maria Izabel de Carvalho Pereira

Como introdução: nota dos organizadores da obra

Este texto não é acadêmico. Trata-se de uma pesquisa realizada na perspectiva da *ciência popular informal* pela matriarca da comunidade umbandista “Fraternidade Pedra Dourada”, localizada em São José do Calçado, ES. Dona Maria Izabel tem 78 anos de idade, 38 dos quais dedicados à Umbanda, ao seu estudo e ao registro de aprendizados com guias espirituais e leituras.

A *pesquisa popular informal* refere-se a métodos de investigação que não seguem rigorosamente as normas e protocolos científicos tradicionais. Ela é frequentemente realizada por mestres e mestras de saberes populares ou pode ser conduzida por indivíduos ou grupos que buscam entender aspectos sociais, culturais ou comportamentais a partir de uma perspectiva prática e contextualizada.

Em termos metodológicos, os autores e/ou autoras podem adaptar métodos de coleta de dados, como entrevistas, registros memoriais, desenhos à mão-livre, mapas mentais, pesquisas em

¹¹⁷ Este texto não é acadêmico. Trata-se de uma pesquisa realizada de forma pela matriarca da comunidadeumbandista “Fraternidade Pedra Dourada”, localizada em São José do Calçado, ES. O texto se basia

internet, leitura de livros, questionários informais, enquetes em redes sociais, entre outros, conforme a necessidade e o alcance de seus conhecimentos.

As *pesquisas populares informais* frequentemente se baseiam em saberes e experiências da comunidade, permitindo que as vozes locais sejam ouvidas e respeitadas e não precisam ser validadas pelo saber acadêmico formal. Ao contrário da pesquisa acadêmica, que geralmente possui um *design* rigoroso e revisões por pares, a pesquisa informal pode ser mais livre e exploratória.

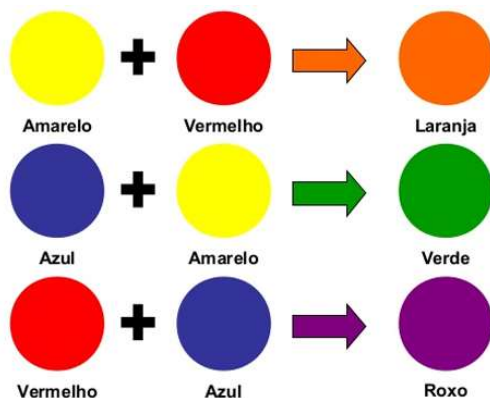
Muitas vezes, o foco está em resolver problemas práticos ou entender melhor uma situação específica, em vez de produzir um conhecimento científico formal. É também comum que as fontes sejam citadas de maneira mais informal, sem seguir os rigores da ABNT. Também acrescentamos que o produto da redação se torna, frequentemente, mais acessível às pessoas sem formação acadêmica, permitindo que mais indivíduos tenham acesso ao conhecimento que traz a público.

As cores

As cores são ondas de luz que têm frequências específicas e são refletidas pelas superfícies de objetos e plantas (Krauskopf, 1998). Quando essas ondas chegam à retina dos nossos olhos, elas causam comunicações físicas e químicas que geram impulsos elétricos no cérebro. Esses impulsos nos ajudam a perceber as cores. A percepção de cores pode despertar diferentes sentimentos e emoções (Hunt, 1995). De maneira simples, existem três núcleos primários de cores– vermelho, amarelo e

azul – a partir dos quais todos os outros núcleos de cores podem ser formados (Krauskopf, 1998).

Figura 1: Cors primárias e cores derivantes.



Fonte: [https://www.google.com/\(...\)95493269825c3f0f&sxsrf=](https://www.google.com/(...)95493269825c3f0f&sxsrf=)

Na figura apresentada, a primeira e segunda coluna com as três cores primárias em combinação; na terceira coluna aparece o resultado da mistura dessas cores, que se tornam as cores secundárias. Misturando as cores primárias e secundárias se tem todas as outras cores, variando a intensidade de umas com as outras, obtém-se diferentes tonalidades de cor. A cor branca é a junção de todas as cores do espectro de luz visível. O preto, pelo contrário, é a ausência completa de cor ou de luz refletida. Para entender as cores das flores será preciso entender os componentes químicos que formam as cores primárias, secundárias e seus matizes.

As cores nas flores

As cores das folhas e flores das plantas são determinadas por pigmentos presentes em sua composição bioquímica, que absorvem certas faixas do espectro da luz visível e do reflexo do restante (Gitelson et al., 2006). A cor que percebemos é, portanto, resultado da luz que é refletida e da luz que é absorvida, criando uma coloração complementar à luz que foi absorvida (Lichtenheldt et al., 2013).

As flores possuem uma grande variedade de formatos e tamanhos, mas suas cores vibrantes são o que realmente se destacam, proporcionando um espetáculo visual que mostra a generosidade da natureza (Chittka & Waser, 1997). Essa diversidade de cores, aromas e formas atrai os seres humanos, que veem as flores como verdadeiras “joias” da natureza. Além disso, as cores e os cheiros das flores são muito importantes para atrair polinizadores (Dafni et al., 2005).

Os pigmentos chamados antocianinas e carotenoides são os principais responsáveis pelas cores das flores. Outros fatores, como a intensidade da luz que recebe, a temperatura e o pH do solo, também influenciam como as cores aparecem (Jiang et al., 2016). A produção e a combinação desses pigmentos são controladas por genes no DNA da planta, que regulam os processos bioquímicos complexos do metabolismo vegetal. A biossíntese desses pigmentos é controlada por várias reações enzimáticas (Shirley, 1996). Mais de 2000 substâncias químicas já foram identificadas por pesquisadores que estudaram para diferentes finalidades (López et al., 2015).

As principais substâncias químicas associadas às cortes das flores se dividem em três grupos: clorofilas, flavonoides e carotenoides. A grande variedade de cores que encontramos na natureza é explicada pela diversidade de pigmentos que se combinam nas diferentes partes das plantas. Cada cor tem um significado especial, despertando sensações e ações tanto nos polinizadores quanto nos seres humanos, que usam essas cores em várias situações do dia a dia (Baker et al., 2003).

A energia da luz absorvida pela clorofila é utilizada no processo de fotossíntese, onde o dióxido de carbono e a água são transformados em carboidratos, que possuem papéis estruturais e nutricionais nas plantas (Taiz & Zeiger, 2010). Além disso, as cores das flores possuem simbolismo cultural e ritual. Elas são usadas em rituais religiosos de quase todas as religiões como enfeites, fazem parte de práticas mágicas, são estudados e usados em remédios naturais, e também em diversas celebrações sociais, como presentes em dados especiais, para demonstrar saudade e em rituais fúnebres (Raven et al., 2005).

Na Umbanda, as flores são usadas para harmonizar ambientes, concentrar e direcionar energias das Entidades, e promover conexões energéticas. Elas renovam, regeneram e filtram energias de ambientes e pessoas, muitas vezes passando despercebidas por aqueles que frequentam casas religiosas. Muita magia acontece na simplicidade de uma flor, mesmo quando despetalada, como também no ato de decorar uma mesa ou uma casa com flores. As flores são excelentes para captar energia do plano astral e, por isso, as Entidades as usam para vários objetivos, seja para expandir energias positivas, seja para condensar energias pesadas para transformação ou como potencializadoras em tratamentos espirituais.

Exemplos de flores, cores e crenças:

- *Rosas brancas*: ligadas às causas emocionais, à feminilidade, à força da fé, são cristalizadoras da religiosidade e fortalecem a intuição. Com uso medicinal em forma de chá e banho.
- *Lírio branco e outras flores masculinas*: são mais ligadas às causas da caridade, da misericórdia e da justiça divina.
- *Rosas amarelas*: representa prosperidade, certeza, o caminho a ser seguido. Fortalece as decisões.
- *Rosas vermelhas*: simboliza o amor, a paixão, a força do elemento feminino e da autoestima. Tem uso medicinal nos rituais.
- *Rosas cor-de-rosa*: ótimo filtro para locais em desarmonia, traz calma e resignação.
- *Calêndula*: energia revitalizadora, também é um ótimo antialérgico.
- *Camomila*: seu chá é energia calmante, usada para os males do trato digestivo e para clarear os cabelos.
- *Cravos*: Representam essencialmente a ancestralidade masculina, mas podem compor oferendas para entidades e divindades femininas. Quando brancos, podem aparecer em cultos aos espíritos de luz e os mais diversos Orixás. Quando vermelhos, podem aparecer em cultos de Exus, Pombagiras e dos Orixás Ogun, Xangô e Iansã. Atuam como filtros energéticos que aliviam o peso de velórios e ritos fúnebres.

Grupo das flores clorofiladas

É o mais abundante dos pigmentos, garante a coloração verde e seus matizes nas folhas e outros tecidos vegetais. Tem importância vital na subsistência destes, além de possibilitar a fotossíntese. Está presente em algumas raízes, muitos caules, flores, frutos e nas folhas.

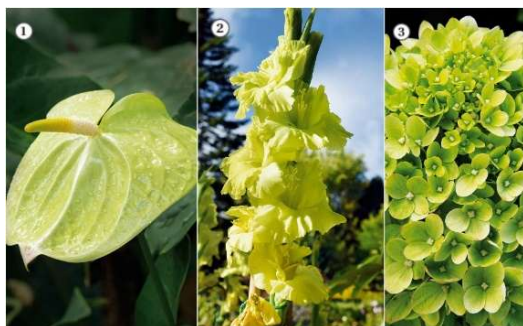


Figura 2: Flores clorofiladas

Fonte:
[https://www.google.com/\(...\)des&oq=&gs_lcrp=](https://www.google.com/(...)des&oq=&gs_lcrp=)

As flores verdes e esverdeadas são pigmentadas pela clorofila. “Por causa disso, essas flores também fazem fotossíntese, ainda que não seja sua função primordial”, explica o professor Giberto Kerbauy, do Departamento de Botânica do Instituto de Biociências da Universidade de São Paulo (<https://revistanatureza.com.br/flores-verdes>).

A molécula de clorofila é o pigmento que absorve a luz nas faixas do carmim e do roxo e reflete a cor verde que se vê nas folhas e flores clorofiladas.

No que se refere à cor, existem dois tipos de clorofilas, dependendo de maior quantidade de azul ou de amarelo:

- Tipo A - de tonalidade verde azulada, de maior presença nas folhas, como por exemplo: brócolis e arruda.
- Tipo B – de tonalidade verde amarelado, como na alface americana, flores do ipê verde, etc.

As flores esverdeadas do ipê verde, ou caroba brava (*Cybistax antisiphilitica*) simbolizam esperança, prosperidade, sorte, dinheiro, fertilidade, crescimento e força. A árvore é mais comum no Cerrado e em áreas úmidas e é muito usada no paisagismo urbano. As flores são verdes, difíceis de se distinguir entre as folhas. Tem propriedades medicinais.



Figura 3: Ipê Verde

Fonte:
[https://www.google.com/search?\(...\)gs_lcrp=](https://www.google.com/search?(...)gs_lcrp=)

Exemplo 2: Orquídeas clorofiladas – possuem diferentes concentrações de clorofila, criando variadas tonalidades de verde.



Figura 4: Orquídeas clorofiladas

Fonte:

[https://www.google.com/search?\(...\)&sca_esv=](https://www.google.com/search?(...)&sca_esv=)

A orquídea é uma flor que simboliza beleza, elegância, luxo, amor, fertilidade, amor, amizade, sensualidade, força e equilíbrio. O significado da orquídea pode variar de acordo com a cor e a cultura. Ex: Para os gregos era um símbolo de virilidade enquanto em outras culturas é associada à maternidade, sensualidade e também virilidade.

Aqui no Brasi cada cor possui um simbolismo, seja clorofilada ou não. Exemplo: Orquídea branca simboliza pureza, inocência, eternidade, amor e amizade verdadeiros, enquanto a orquídea azul simboliza confiança e lealdade, a vermelha simboliza energia, motivação e impulso e a amarela simboliza vitalidade, inspiração e criatividade; as que vão do lilás até ao roxo simbolizam, bons sentimentos, serenidade e delicadeza, etc.

A clorofila é responsável por diferentes tonalidades de verde, predominando nas folhas e, em menor grau, nas flores. Isoladamente, a clorofila confere uma cor verde escura, semelhante ao jade; no entanto, quando combinada com

carotenoides, resulta em tonalidades mais claras ou pálidas (Müller et al., 2016).

A presença simultânea de clorofila, carotenoides e antocianinas pode gerar colorações bronzeadas ou marrons em orquídeas e em algumas outras espécies (Dixon & Paiva, 2010). A cor marrom, por sua vez, pode surgir quando as antocianinas localizadas nas camadas superficiais das pragas e sépalas se sobrepõem à clorofila ou quando os carotenoides se apresentam em camadas mais profundas e interagem com as antocianinas, como a cianidina (Grotewold, 2006).

Essas interações complexas entre os pigmentos não apenas determinam a coloração das flores, mas também desempenham um papel significativo em seu simbolismo cultural e emocional, influenciando percepções e reações humanas em várias culturas (Eisner, 2007).



*Figura 5: Orquídea
Cymbiadium (orquídea marrom)*

*Fonte: Foto de Murilo Soares
disponível em
[https://casavogue.globo.com/\(...\)
ltivar-e-cuidar-da-planta.html](https://casavogue.globo.com/(...)/ltivar-e-cuidar-da-planta.html)*

Flores (ou pétalas) oxidadas

Os flavonóides são pigmentos naturais que estão nas plantas e têm propriedades que ajudam a combater a oxidação e a inflamação. Quimicamente, os flavonoides são compostos que reagem facilmente e têm características ácidas. Eles podem se oxidar facilmente, formando substâncias escuras chamadas melaninas, sobretudo quando as plantas são manipuladas (Havsteen, 2002). Quando partes de uma planta são cortadas ou envelhecem, a oxidação dos flavonoides provoca o escurecimento dos tecidos (Brouillard, 2009).

Esse processo de oxidação não muda apenas a cor das plantas, mas também ajuda na defesa delas contra doenças e insetos. Os flavonóides são importantes para proteger as plantas de estresses ambientais (Winkel-Shirley, 2002).

Em termos espirituais, podem influenciar na potência energética das flores, motivo pelo qual as flores oxidadas, ou pelo menos suas pétalas, são descartadas ao se montar altares, oferendas e decorações litúrgicas. Podem ser utilizadas, porém, em magias de desfazimento de energias negativas e em defumações.

Figura 6: Oxidação em uma flor branca.



Fonte: <https://www.google.com/search?q=flores+oxidadas&oq=>

Uma ampla variedade de cores

As antocianinas são pigmentos que se dissolvem em água e estão localizadas no interior das células das plantas. Eles são muito sensíveis ao pH, que é uma medida de acidez ou alcalinidade do ambiente em que estão (Harborne & Williams, 2000). A cor das antocianinas pode mudar: elas podem ser vermelhas em ambientes ácidos e azuis ou amarelas em ambientes alcalinos. Isso acontece porque o pH afeta a estrutura química delas (García-Viguera et al., 2009).

Essa característica das antocianinas não só ajuda a criar diferentes cores em flores e frutos, mas também é importante para atrair polinizadores e dispersores de sementes (Brouillard, 2009).

A conclusão final que vemos nas plantas é influenciada por vários fatores, não só pelo pH. Outros fatores incluem a

intensidade da luz, a quantidade de antocianinas e a presença de íons, açúcares e hormônios (Brouillard, 2009).

A luz é muito importante para a produção de antocianinas. Em plantas que crescem em locais com pouca luz, uma quantidade de antocianinas tende a ser bem menor. Pesquisas mostram que os níveis de antocianinas podem aumentar rapidamente em até seis dias quando as plantas recebem luz adequada (Müller et al., 2016). Além disso, o pH do solo também influencia a intensidade da cor, afetando a estabilidade e a forma das antocianinas (García-Viguera et al., 2009).

Figura 7: Escala de cores da Antocianina em relação ao pH.



Fonte: [https://www.abq.org.br/\(...\)trabalhos/7/1276-14534.html](https://www.abq.org.br/(...)trabalhos/7/1276-14534.html)

As cores das flores que variam do vermelho ao púrpura e ao azul são, na maioria das vezes, atribuídas à presença de antocianinas, um tipo de flavonoide (Brouillard, 2009). As antocianinas desempenham várias funções nas plantas, incluindo atividade antioxidante, proteção contra a radiação luminosa, mecanismos de defesa e funções biológicas essenciais (Harborne & Williams, 2000).

Esses pigmentos são responsáveis pela ampla gama de cores de muitas flores, como no crisântemo, nas orquídeas, na papoula azul, na tulipa e na ervilha-borboleta, que podem apresentar tonalidades que vão do azul ao roxo (García-Viguera et al., 2009). Embora a coloração dos pigmentos seja relativamente estável nas plantas por alguns dias e, em algumas espécies, até por um mês, como antocianinas, quando extraídas, tornam-se instáveis e perdem rapidamente a cor em soluções aquosas neutras devido à hidratação (Müller et al., 2016).

As cores vivas e intensas desempenham um papel significativo em diversos mecanismos reprodutivos das plantas, como a atração de insetos que fazem a polinização e a dispersão de sementes (Eisner, 2007). A luminosidade é um fator crucial que favorece a síntese das antocianinas; em plantas cultivadas em ambientes de baixa luminosidade, os níveis de antocianinas são significativamente reduzidos, enquanto esses níveis podem aumentar rapidamente em até seis dias de exposição a condições adequadas de luz (Müller et al., 2016). Além disso, o pH do solo influencia a intensidade da coloração, assim como outros fatores, incluindo a concentração de antocianinas dissolvidas, a presença de íons, açúcares e hormônios reguladores (Winkel-Shirley, 2002).

Não existem orquídeas verdadeiramente azuis (pH 7 - 8). Os cultivadores como chamam de cerúlea, que significa cor celeste, mas na verdade são mais próximos da violeta. As orquídeas que têm cores que vão do amarelo ao laranja intenso não devem sua coloração à presença de antocianinas em ambientes alcalinos, mas sim a outros pigmentos naturais, como flavonas e carotenoides. Isso sugere que o meio aquático dentro das células das orquídeas pode ser muito ácido (pH = 2) até um pouco ácido (pH = 6,8).

figura 8: Centaurea cyanus



Fonte:

[https://www.google.com/search?q=flores\(...\)BArpuras&](https://www.google.com/search?q=flores(...)BArpuras&)

Figura 9: Clitória ternatea



Fonte:

[https://pixabay.com/pt/photos/flor-clitoria-ternatea-\(...\)-7816403/](https://pixabay.com/pt/photos/flor-clitoria-ternatea-(...)-7816403/)

Bioquimicamente, o pigmento antocianina é formado por uma parte chamada antocianidina, que está ligada a uma molécula de açúcar. Esse pigmento contribui para as cores que variam do azul-violeta ao rosa, roxo, lilás ou vermelho, embora, como já mencionado, não existam orquídeas nas cores azuis.

As hortênsias, por outro lado, podem ter diversos tons naturais, geralmente azuis ou rosas. Além disso, é possível manipular a cor das flores delas, já que essa coloração é muito influenciada pela acidez do solo, pelo pH do substrato e pela quantidade de alumínio na terra.

Existem mais de 500 antocianinas conhecidas, que recebem nomes de acordo com as plantas em que foram originalmente encontradas. Entre os pigmentos básicos de

antocianinas que são responsáveis pelas cores, três se destacam: a pelargonidina (vermelha), a cianidina (violeta) e a delphinidina (azul).

A mistura de pigmentos diversos como antocianinas, flavonóis (cor marfim ou amarela) e carotenoides (vermelho, laranja e amarelo) em conjunto com a mudanças no pH celular é responsável pela enorme gama de cores nas flores das angiospermas. As mudanças de cor de flores observadas em espécies como o manacá-da serra (*Pleroma mutabilis*) funcionam como sinalizadores para que insetos polinizadores identifiquem as flores que se abriram recentemente e que ofertam mais néctar pelo fato de ainda não terem sido polinizadas.” (Patrícia Dijigow, [https://www.escoladebotanica.com.br/\(...\)](https://www.escoladebotanica.com.br/(...)). Acessado em Março 2025).

Figs 10 e 11: Orquídeas com cores que variam do vermelho ao lilás e ao roxo.



Fonte: [https://www.google.com/search\(...\)fed16e3ed89e172](https://www.google.com/search(...)fed16e3ed89e172)

A antocianina é importante como pigmento nas partes das plantas e nas flores, mas também desempenha outros papéis importantes no metabolismo vegetal, cujo estudo não está diretamente ligado a este momento.

As rosas

As rosas são flores comercialmente consideradas como as mais importantes, frequentemente referida como a "rainha das flores". São conhecidas mais de 200 espécies, divididas em cinco grupos, são esses: bravas, trepadeiras, arbustivas, canteiro e rugosas, facilmente diferenciadas pela sua altura, galhos, flores e pétalas.

As flores, além de serem lindas, também têm propriedades medicinais. Algumas espécies são comestíveis e ricas em proteínas e vitaminas. Vários estudos mostram que elas têm sido usadas em práticas medicinais há mais de mil anos. Dependendo da espécie, podem atuar como anti-inflamatórios, antidepressivos, antimicrobianos, antialérgicos, anti-envelhecimento, anti-hipertensivos, hepatoprotetores e ajudar na circulação sanguínea e no sistema endócrino. Simbolicamente, elas atraem riquezas e são usadas em rituais para curar doenças do corpo e da alma.

Essas flores podem aliviar dores quando queimadas em defumadores, devido aos óleos essenciais que possuem. Elas também filtram energias negativas, afastam olhos-gordos e protegem contra muitos feitiços e ruínas. As rosas, por exemplo, podem restaurar a energia positiva em um local e atrair amor e saúde. Na Umbanda, são usados para limpeza, banhos, chás, proteção de ambientes e descarrego. A cristandade concebeu a

rosa como símbolo de Maria, especialmente as brancas, rosas e cor-de-rosa.

- Rosas Vermelhas: Representam amor e paixão, por isso são usadas em rituais de magia. Elas são estimulantes e ajudam a descarregar energias negativas. Também são usados em banhos para combater a depressão, preferencialmente na primeira lua crescente do mês. Na Umbanda, estão ligadas a Ogum, Nanã, ciganas e pombagiras, simbolizando o auge da paixão.
- Rosas Brancas: atitude associada à paz e pureza, usada em rituais que buscam harmonização e paz interior. Elas protegem contra energias negativas, purificam sentimentos ruins e estimulam o perdão. Por serem suaves, podem ser usados por grávidas e bebês, e estão ligados a Oxalá e Iemanjá.
- Rosas Cor-de-Rosa: Representam carinho, carinho e amizade. Ajudam na conexão interior e desenvolvem o amor próprio. São usados em rituais de perdão, tanto para os outros quanto para si mesmo, regularizando erros do passado. Estão ligadas a orixás femininas como Iemanjá, Ewá, Iansã e Oxum.
- Rosas Amarelas: Indicadas para rituais que buscam aumentar a alegria no ambiente e trazer leveza e prosperidade. Essa ajuda a equilibrar a mente e é útil para quem precisa de concentração para estudar. Está associada a Iansã e Oxum.
- Rosas Azuis: São raras e têm grande poder na Umbanda, apesar de serem geneticamente manipuladas. A cor azul ajuda a bloquear energias negativas, evitar inimigos e proteger contra ameaças espirituais. Geralmente ligadas a Iemanjá ou Oxum.

- **Rosas Negras:** Também raras, manipuladas geneticamente, são usadas para amarrações, desfazer feitiços e purificar o astral. Servem em rituais de cura de doenças graves e agem como descarregadores de energia, semelhantes ao sal grosso, sem eliminar a energia positiva.
- **Cravos:** Representam romance, mas também expressam amor de amizade. As flores vêm em várias cores, como rosa, branco, vermelho, amarelo, laranja e verde.

Flores de cores solares

Os carotenoides são pigmentos naturais que possuem cores amarelas, laranjas ou vermelhas e estão presentes em frutas, legumes e verduras. Eles não se dissolvem em água, mas sim em solventes orgânicos, por isso são classificados como lipídios. Esses pigmentos ajudam a dar cor às plantas, variando do amarelo claro ao laranja intenso, e são insensíveis ao pH das células onde acontece a fotossíntese.

Além de colorir as plantas, os carotenoides ajudam na fotossíntese e protegem as plantas do excesso de luz. Eles também atraem animais polinizadores, ajudam na dispersão das sementes e aumentam o valor nutricional das flores.

Os carotenoides são divididos em dois grupos principais: os carotenos, que são moléculas de hidrocarbono, e as xantofilas, que contêm átomos de hidrogênio, carbono e oxigênio. Os carotenos são pigmentos orgânicos encontrados em plantas e microrganismos, como algas e fungos. Eles são essenciais para a

vida, e os animais não os produzem, então precisam ser ingeridos na dieta.

As xantofilas são pigmentos amarelos que se formam a partir da oxidação dos carotenos. Elas estão nas folhas das plantas, mas muitas vezes não são vistas por causa da clorofila, que é verde. Quando a clorofila se degrada, como no outono, pode aparecer uma cor amarela da xantofila. Nos frutos, a xantofila se torna mais visível à medida que amadurece, superando a clorofila. Esses pigmentos estão presentes em flores como cravos alaranjados, malmequeres, cravo-de-defunto, calêndulas e gérbegas laranjas. Alguns dos carotenoides mais conhecidos incluem:

- Flavonas: 350 pigmentos que colaboram com as cores creme, amarelo-limão e nuances peroladas.
- Chalconas: 60 compostos responsáveis por várias cores de amarelo.
- Auronas: 20 compostos que agradam com a cor amarela.

Os diferentes carotenoides apresentam uma vasta gama de tons amarelados, que variam de acordo com a concentração desses pigmentos. Essas variações ocorrem devido à adição ou subtração de compostos químicos, como o grupo hidroxila¹¹⁸, que é formado por um átomo de hidrogênio e um de oxigênio.

Figura 12: Flores laranja-vermelhadas.

¹¹⁸

(<https://www.vivendociencias.com.br/2012/02/pigmentos-das-plantas.html>)



Fonte: [https://www.google.com/search?sca_e\(...\)53&sxsrf=](https://www.google.com/search?sca_e(...)53&sxsrf=)

No fenômeno da co-pigmentação, os pigmentos se combinam para formar as nuances nas cores. Nas orquídeas, o tecido das pétalas e sépalas contém dois ou três tipos combinados de antocianinas, enquanto nos labelos encontrar-se combinações ainda mais complexas envolvendo vários pigmentos, o que explica a riqueza no colorido dessas partes florais.

As combinações em diferentes gradações de antocianinas e carotenóides dão as variadas cores apresentadas pelas flores, pois são pigmentos representativos das cores primárias.

As tulipas “pretas” são na verdade de um tom púrpura muito escuro. A cor "negra" resulta de alta concentração da delfinidina. A orquídea negra era vista como um símbolo de poder e mistério pelos indígenas asiáticos e muitas vezes associada a rituais e lendas locais. As pessoas associam as orquídeas à sensualidade, ao desejo e à fertilidade. A orquídea negra com sua beleza exuberante é o resultado de coloração num tom vermelho

escuro quase preto, é considerada uma das orquídeas mais bonitas do mundo.

Entre as flores tidas como negras se encontram as rosas, as tulipas, a malva, o amor-perfeito, a orquídea-morcego, dália, a suculenta, o copo-de-leite, etc.



*Figuras 13 a 15: Flores negras:
as damas da magia.*





Fontes:

*https://www.google.com/search?q=orquideas+negras&sca_esv
[https://agro.estadao.com.br/\(..\).flor-preta-conheca-o-misterio-das-flores-escuras](https://agro.estadao.com.br/..).flor-preta-conheca-o-misterio-das-flores-escuras)
[www.google.com/search?\(...\)+e+c](http://www.google.com/search?(...)+e+c)
[a rotenoides+nas+flores](http://www.google.com/search?(...)+e+c)*

A cor vermelho-brilhante, que não tem um tom azulado, acontece quando certos pigmentos chamados carotenóides — que são amarelos e laranja — se juntam com outro pigmento chamado antocianina, que deixa a cor mais vermelha, especialmente em ambientes bem ácidos (com pH muito baixo). Quando há uma grande quantidade de um pigmento chamado delphinidina, a cor fica quase negra. Nas orquídeas, essa cor negra na verdade é uma violeta muito escura.

Figura 16: Orquídea vermelha.



Fonte: [https://www.google.com/\(...\)=
orquideas+vermelhas&sca_](https://www.google.com/(...)=orquideas+vermelhas&sca_)

As diferentes cores e ressonâncias das especificações, sépalas e rótulos das flores ocorrem por causa de várias chamadas cromóforas. Essas moléculas absorvem luz visível, ultravioleta ou infravermelha, o que dá às flores suas cores variadas. Quando queremos plantas mais fortes e resistentes, capazes de suportar melhor o solo com fertilizantes e outros nutrientes, usamos um processo chamado hibridização.

Na natureza, também encontramos plantas híbridas, que surgem quando plantas de espécies diferentes se cruzam. Isso acontece porque algumas plantas possuem mais de dois conjuntos de cromossomos (que são partes do DNA), permitindo que elas se combinem de diferentes formas. Esse processo pode acontecer naturalmente, na natureza, ou ser feito pelos cientistas em laboratórios, com o objetivo de criar plantas mais resistentes, com cores diferentes, formas e texturas melhores. Por exemplo, híbridos de milho, soja, orquídeas e outras flores.

Os híbridos geralmente têm uma variedade maior de cores devido à mistura de características genéticas de diferentes plantas,

o que também pode melhorar o metabolismo da planta e suas qualidades.

Quanto às flores brancas, elas absorvem e emitem radiação na faixa ultravioleta, que nossos olhos não conseguem enxergar, mas que os insetos podem perceber facilmente, especialmente à noite. Além disso, essas flores produzidas com flavonóides que ajudam a criar perfumes específicos. Mesmo sem cores vibrantes, as flores brancas investem na emissão de cheiros e na radiação UV para atrair insetos polinizadores, mesmo durante a noite.



Figura 17: flores brancas.

Fonte:

[https://paisagismobrasil.com.br/flores-brancas-\(...\)ipos-.html](https://paisagismobrasil.com.br/flores-brancas-(...)ipos-.html)

A produção de pigmentos chamados antocianinas, que dão cores às plantas, depende de fatores do ambiente, como a quantidade de luz, o pH do solo ou da água, a quantidade de água e nutrientes disponíveis (García-Sánchez, 2019). A produção de clorofila, que é o pigmento que deixa as folhas verdes, está diretamente relacionada à quantidade de luz solar que uma planta recebe (Taiz & Zeiger, 2010).

É o horticultor, ou seja, quem cuida das plantas, quem cria as condições ideais para que elas cresçam de

forma saudável. Assim, as plantas podem desenvolver cores mais vibrantes, crescer melhor e ficar mais resistentes. Plantas fortes e elevadas flores mais bonitas, com cores mais intensas e maior beleza (Chalker-Scott, 2012).

As cores das flores e a atração de polinizadores

Os polinizadores, que são os animais que ajudam as plantas a se reproduzirem, geralmente preferem certas cores de acordo com a espécie. Essas cores podem ser do espectro visível, como do arco-íris, ou até do ultravioleta, que nossos olhos não conseguem enxergar (García-Sánchez, 2019).

Por exemplo, como as abelhas tendem a ser atraídas pelos tons de amarelo e azul, e também conseguem perceber a luz ultravioleta, que é invisível para nós. Elas são muito sensíveis às flavonas e flavonóis — substâncias presentes em quase todas as flores brancas — que absorvem luz ultravioleta. As abelhas não percebem o vermelho, mas visitam flores vermelhas, sendo atraídas pelo perfume e pela presença dessas substâncias que refletem ultravioleta (Taiz & Zeiger, 2010).

Os beija-flores, por sua vez, preferem flores vermelhas vivas, embora também visitem flores brancas em alguns ambientes. Já as borboletas são atraídas por flores de cores vibrantes, enquanto as mariposas são flores vermelhas, roxas, brancas ou rosa-claras.

As vespas gostam de cores mais monótonas, escuras ou pardas, enquanto as moscas são atraídas por cores escuras, como marrom, roxo ou verde. Por outro lado, besouros e morcegos, não

dependem tanto da cor, mas sim do cheiro das flores, que é fundamental na atração.

Durante a noite, os polinizadores são mais atraídos pelo cheiro das flores, pois as cores só ficam visíveis com a luz do sol. Por isso, as flores noturnas costumam ter aromas mais fortes após o pôr do sol. Os insetos têm uma sensibilidade muito aguçada ao cheiro, mesmo ao que o olfato humano não consegue perceber, e todas as flores produzem substâncias atrativas suficientes para atrair esses animais (Chalker-Scott, 2012).

Flores que mudam de cor

Algumas plantas comuns em jardins de casa têm um aspecto muito interessante: suas flores mudam de cor enquanto ainda são jovens. Exemplos disso são o camará, a papoula-de-duas-cores, o manacá-da-serra, o manacá-de-cheiro, a hortênsia, algumas rosas cor-de-rosa, entre outros. Mas, na verdade, as plantas não produzem flores de cores diferentes intencionalmente.

Essa mudança de cor acontece enquanto a flor ainda é jovem e não deve ser confundida com o escurecimento ou a perda de cor que ocorre com o envelhecimento da flor. Funcionalmente, existem pelo menos sete mecanismos diferentes que explicam por que as cores das flores mudam, envolvendo três grandes grupos de pigmentos vegetais: carotenóides, flavonóides e betalainas (García-Sánchez, 2019).

Esses pigmentos secundários, além de dar cor às flores e frutos, também têm outras funções importantes para as plantas. As betalaínas, por exemplo, podem criar uma variedade de cores, como amarelo, laranja, vermelho, rosa ou púrpura. Elas são descobertas apenas em plantas da ordem Caryophyllales, que incluem espécies como a rosinha-de-sol (que pode ser branca, rosa ou vermelha), o periquito (verde, vermelho, roxo ou amarelo), a buganvília, as trepadeiras "três-marias", as onze-horas, a bárbara, entre outras (Chalker-Scott, 2012).



Figura 18: alteração de cores.

Fonte:

[https://www.google.com/\(...\)arch?q=flor+periquito&oq](https://www.google.com/(...)arch?q=flor+periquito&oq)

Os carotenóides são responsáveis por uma variedade de cores, como amarelo, laranja, vermelho e marrom, e podem ser encontrados em flores como o cravo-de-defunto e a capuchinha (García-Sánchez, 2019). Já os flavonóides são os principais responsáveis por muitas cores em flores e frutos, incluindo amarelo, laranja, vermelho e azul. Dentro desse grupo, as antocianinas são os flavonóides mais comuns, que dão cores como o roxo, vermelho e azul às flores (Taiz & Zeiger, 2010).

É importante saber que betalaínas e antocianinas não aparecem juntas na mesma planta. Ou seja, plantas que possuem antocianinas geralmente não possuem betalaínas, e vice-versa (Chalker-Scott, 2012).

Além disso, existem outros flavonóides chamados flavonas e flavonóis, que também aparecem em flores, principalmente nos chamados de néctar. Esses pigmentos absorveram certos comprimentos de luz que nossos olhos não percebem, mas que podem ser vistos por outros animais, como insetos, ajudando na comunicação entre plantas e polinizadores (García-Sánchez, 2019).

Dentre os mecanismos que fazem as cores das flores mudarem, a produção de antocianinas é o mais comum. Além disso, fatores ambientais, como mudanças no pH do solo, podem alterar a cor das flores. Algumas plantas também têm uma programação genética que faz a mudança de cor acontecer naturalmente, como a rosa que começa amarela forte e as poucas ficam rosa, ou a pata-de-vaca, que nasce branca e, após curvar suas especificações, fica rosa (Chalker-Scott, 2012).

Porém, entender exatamente o que faz uma planta ter esse comportamento pré-programado ainda é muito difícil até para os cientistas que estudam o assunto, pois envolve processos de genética e bioquímica.

Para concluir

As flores e plantas desempenham um papel fundamental em rituais de magia e práticas místicas devido às suas propriedades energéticas e simbólicas. Elas são utilizadas para atrair ou evitar energias, promover limpeza espiritual, descarregar energias negativas e direcionar desejos, graças ao magnetismo que cada uma carrega. Cada planta possui uma carga energética específica, sendo capaz de elevar a vibração do ambiente e fortalecer o que você deseja durante os rituais.

Além de suas propriedades energéticas, as cores das flores possuem um significado profundo e simbólico, que varia de acordo com a cultura e a tradição. Por exemplo, o vermelho simboliza paixão, força e coragem, enquanto o branco representa pureza, paz e inocência. Essas cores reforçam o poder das plantas na comunicação com o mundo espiritual e na manifestação de desejos, tornando-se instrumentos essenciais em diversas práticas de fé e espiritualidade.

As rosas, em especial, apresentam um valor simbólico muito forte. A rosa vermelha é associada ao amor paixão e à energia vital, ligada ao chakra básico, que representa a base de sustentação e força. Por outro lado, a rosa branca simboliza amor puro, perdão, empatia e caridade, estando ligada aos chakras superiores, que representam a conexão espiritual e o crescimento interior. Essas cores reforçam o papel das flores como símbolos de sentimentos profundos e de conexão com o divino.

Por fim, é importante reconhecer que o valor simbólico das cores nas flores reforça sua importância tanto na cultura popular quanto nas tradições espirituais. Elas representam emoções, desejos e conceitos universais que ultrapassam barreiras culturais, ajudando as pessoas a se conectarem com suas emoções mais profundas e a buscar equilíbrio, cura e harmonia em suas vidas. Assim, as flores não são apenas adornos da natureza, mas também são símbolos carregados de significado e poder.

Referências

Baker, HG, et al. (2003). O papel da cor floral na atração de polinizadores. Em: Interações Planta-Polinizador: Da Teoria à Prática.

Brouillard, R. (2009). Flavonoides e seu papel na pigmentação de plantas. *Revisões de Fitoquímica*, 8(2), 259-290.

Chalker-Scott, L. (2012). Fatores ambientais que afetam a pigmentação das plantas. *Journal of Plant Growth Regulation*, 31(2), 227-239.

Chittka, L. e Waser, NM (1997). O papel da cor da flor na evolução das interações planta-polinizadoras. *Sistemática e Evolução Vegetal*, 222(1-4), 1-7.

Dafni, A., et al. (2005). Ecologia da polinização: uma abordagem prática. Imprensa da Universidade de Oxford.

Dixon, RA e Paiva, NL (2010). Metabolismo de fenilpropanoides induzido por estresse. *Planta Molecular*, 3(1), 12-18.

Eisner, T. (2007). Pelo amor aos insetos. Imprensa da Universidade de Harvard.

García-Sánchez, F. (2019). Pigmentos em Plantas: Cor e Função. *Journal of Botanical Research* , 45(3), 123-135.

García-Viguera, C., et al. (2009). Antocianinas e seu papel na biologia das plantas. *Jornal de Química Agrícola e Alimentar*, 57(4), 1222-1230.

Gitelson, AA, et al. (2006). Relações entre o conteúdo de clorofila foliar e a reflectância espectral das folhas. *Sensoriamento Remoto do Ambiente*, 85(3), 298-307.

Grotewold, E. (2006). A Via Biossintética Flavonóide em Plantas: Uma Rede Complexa de Genes Reguladores. *Fisiologia Vegetal*, 140(3), 1247-1254.

Havsteen, B. (2002). Flavonoides, uma classe de produtos naturais de alto poder farmacológico. *Farmacologia Bioquímica*, 60(8), 1085-1094.

Hunt, RWG (1995). A Reprodução da Cor. Wiley.

Jiang, J., et al. (2016). Atividade antioxidante de carotenoides e suas implicações na prevenção de doenças crônicas. *Jornal de Bioquímica Nutricional*, 34, 1-10.

Krauskopf, J. (1998). Visão de núcleos. Imprensa Acadêmica.

Lichtenheldt, J., et al. (2013). Absorção e reflexão de luz em especial de flores. *Jornal de Botânica Experimental*, 64(3), 667-675.

López, I., et al. (2015). Diversidade e utilidade de pigmentos vegetais na saúde e na doença. *Moléculas*, 20(6), 11267-11293.

Müller, M., et al. (2016). O papel dos carotenoides na fotossíntese e nas respostas ao estresse das plantas. *Fronteiras na Ciência das Plantas*, 7, 132.

Raven, PH, et al. (2005). *Biologia de Plantas*. WH Freeman e Companhia.

Scherer, GFE, et al. (2012). Vacúolos e seu papel na célula vegetal. Em: *Biologia Celular Vegetal: Da Genômica Vegetal à Biotecnologia Vegetal*.

Shirley, BW (1996). Biossíntese de flavonóides: 'novas' funções para uma via 'antiga'. *Opinião Atual em Biologia Vegetal*, 1(5), 404-409.

Taiz, L. e Zeiger, E. (2010). *Fisiologia Vegetal*. Associados Sinauer.

Winkel-Shirley, B. (2002). Biossíntese de flavonóides. Um modelo colorido para genética, bioquímica e biologia celular. *Fisiologia Vegetal*, 130(4), 1857-1859.



**O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A LIBERDADE
AFRO-RELIGIOSA NO RIO GRANDE DO SUL**

Blue Mariro

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO E A LIBERDADE AFRO-RELIGIOSA NO RIO GRANDE DO SUL

Blue Mariro

*Não acredito em sacerdotes de calção
Nem em padres pedófilos com a bíblia na mão
Nem em pastores que pedem aluguel ou cartão
Usurpadores da religião, de qualquer Legião
Não importa quem acende a vela, e sim a intenção
Sua fé não é maior que a minha, nem a oração
Que fiéis são esses que promovem a desunião?
E aquela conversa de sermos todos irmãos?
Eu acredito num Deus superior, que ensina o respeito, a paz e
o amor
Entre tantos nomes, também conhecido como Jah, Jeová
Que me abençoa, abençoando os Orixás
Dizem que somos bruxos, mas também somos crentes
Porém, a nossa crença é um pouco diferente
Salve o Candomblé e a Umbanda, com as suas 7 linhas
A criança apedrejada não está sozinha
(Povo de Aruanda – Thaíde)*

Introdução

O diálogo ecumênico é a busca pelo fortalecimento de uma religião e suas diferentes denominações, como por exemplo, o cristianismo e as diversas igrejas: Católica Apostólica Romana, Ortodoxa russa, Presbiteriana, Pentecostal, Batista, entre outras, que necessitavam de uma articulação enquanto pessoas cristãs.

Para que assim, os seus propósitos em comum fossem organizados, como também, respeitando as particularidades de cada denominação. Quando o diálogo é realizado com outras religiões, é utilizado o termo “diálogo inter-religioso”, como por exemplo, o catolicismo em diálogo com o Candomblé, o Islamismo em diálogo com o Hinduísmo, a Umbanda em diálogo com a Wicca, etc.

O diálogo inter-religioso possui diversos motivos para ser estimulado entre as nações, desde a diminuição da violência, o acesso a bens comuns, direito a educação, saúde, igualdade de gênero, etc. Além disso, o despertar da alteridade entre os povos. De acordo com Fluck (2020), o diálogo inter-religioso na literatura foi observado entre lideranças do Hinduísmo e do Cristianismo no século XIX, a partir de uma releitura das escrituras sagradas dos povos hindus, pelo missionário Carey e o líder hindu Raja Ram Mohan Roy, que tornou possível extinguir a prática de queimar viúvas indianas junto ao corpo do marido, chegando em alguns casos a queimarem crianças, funcionários, bens materiais, etc.

Para os povos de terreiro o diálogo inter-religioso, seria um caminho para sensibilizar sobre o respeito a liberdade de culto e crença e o combate à intolerância religiosa, presente na sociedade brasileira. Sendo assim, diversas lideranças religiosas organizaram-se ao longo da história brasileira, para que por fim, este direito primordial fosse celebrado e reiterado a partir do artigo 5º da constituição (Brasil, 1988), garantindo o direito à vida, liberdade, igualdade, etc.

Metodologia

Este trabalho adotou a metodologia do levantamento bibliográfico (Gil, 2010). Analisando produções que contemplam as especificidades referentes a intolerância religiosa, o fundamentalismo religioso no Brasil, analisando como o racismo estrutural ameaça as expressões de fé de matriz africana e laicidade do país.

O fundamentalismo religioso cristão contra as religiões afro no brasil

De acordo com Mariro (2024, p.96), “o Brasil é um país multicultural, transcultural e intercultural por essência, mas nem sempre foi assim, até o século XIX a influência da igreja Católica fazia com que outros grupos religiosos fossem perseguidos, entre eles outros cristãos, como os protestantes”. Esse processo de perseguição religiosa, continuou acontecendo, porém de forma direcionada e permitida pelo Estado brasileiro as religiões de matriz africana.

A quebra de Xangô, ocorrida em 1912 em Maceió – AL, é tido como um dos ataques mais antigos documentados sobre intolerância religiosa no Brasil. Foi realizado de forma articulada por grupos, com respaldo da polícia e do governo, resultando na destruição de dezenas de terreiros de Xangô (Pimentel, 2022). Esse evento é um marco de como, o estado tem controlado e coordenado estruturalmente formas de reprimir as religiões de matriz africana no país.

Conforme Mota (2020), durante o período conhecido como Era Vargas, entre os anos de 1930 até 1945, os terreiros foram invadidos sistematicamente, tendo objetos sagrados apreendidos, lideranças levadas ao cárcere, e uma proibição total das manifestações públicas de fé afro-religiosas, termos como. “charlatanismo” e “feitiçaria” eram utilizados para causar pânico a população e criar um cenário hostil contra essas expressões religiosas.

No estado do Rio de Janeiro, entre as décadas de 1990 e início dos anos 2000, um considerável aumento dos grupos neopentecostais, despertaram um movimento denominado como “Soldados de cristo”, responsáveis por perseguir, dominar, destruir e expulsar terreiros das comunidades cariocas.

No início dos anos 2000, em Salvador – BA, conforme foi divulgado nos jornais da época, a Iyalorixá Gilda de Ogum foi agredida por fundamentalistas religiosos cristãos, que jogaram uma bíblia em sua cabeça e disseram que iriam exorcizar o demônio em seu corpo. Após ser difamada publicamente por fundamentalistas religiosos, a sacerdotisa sofreu um ataque cardíaco que resultou em seu falecimento.

Nascimento (2020) disserta sobre,

Quanto custa a intolerância? Para a ialorixá Gildásia dos Santos e Santos, a Mãe Gilda, custou a vida. Seus problemas de saúde se agravaram em decorrência dos ataques de ódio e agressões verbais e físicas que sofreu de seguidores da Assembleia de Deus dentro de seu próprio terreiro, em Itapuã (Nascimento, V. 2020, p.1).

Em sua homenagem no ano de 2007, a partir da Lei nº 11.635, o dia 21 de janeiro (data do seu falecimento) foi instituído como o dia nacional de combate à intolerância religiosa. Desde 2009, no estado do Rio Grande do Sul é realizada de forma anual

a Marcha pela vida e liberdade religiosa, com o intuito de reivindicar direitos, reforçar a necessidade do estado laico e trazer visibilidade para as religiões de matriz africana presentes no estado.

No ano de 2010, foi realizada no Rio de Janeiro a III Caminhada em defesa da liberdade religiosa. Que levou as ruas pessoas de diferentes religiões, entre elas, o Candomblé, Umbanda, Islamismo, entre outras. As caminhadas, marchas e passeatas inter-religiosas organizadas por estes grupos tem em comum, a reivindicação do estado laico, a necessidade da construção de um diálogo religioso, liberdade religiosa e garantia dos direitos ao culto destas pessoas.

De acordo com o site G1, em 2015 uma criança foi vítima de intolerância religiosa no Rio de Janeiro, ela estava com as vestes tradicionais do Candomblé, quando dois homens se aproximaram, sendo em sequência apedrejada por um deles, enquanto o outro levantava uma bíblia e a chamava de diabo. A criança relatou que teve medo de morrer e achava que seria difícil esquecer o que ocorreu com ela.

Em 2017 foram registrados mais de 300 atentados a terreiros pelo Brasil, conforme dados divulgados nos sites G1 e Geledés. Os ataques aos terreiros que ocorreram no Rio de Janeiro no ano de 2019 não são a exceção, mas realidade diária dos terreiros no país. No final de 2019, o “bonde de Jesus” foi apreendido pelo poder público do RJ, os atos terroristas eram realizados por traficantes que se declaravam cristãos.

De acordo com o Estado de Minas (2019, p.1), sobre os ataques realizados a um terreiro localizado em Duque de Caxias – RJ, "o ataque aconteceu num sábado de casa cheia. Eles entraram com violência, mandando todo mundo sair e quebrando

tudo". Conforme os dados levantados pela Rede Nacional de religiões afro-brasileiras (2022), os ataques continuaram sistematicamente em diversas partes do país ao longo dos anos. Ebrahim (2025) disserta que, em janeiro de 2025, em Pernambuco foi instaurado um requerimento para que se ocorra a criação de uma delegacia especializada em intolerância religiosa.

A violência aos terreiros está associada ao racismo estrutural e a um crescente retrocesso da situação do estado laico brasileiro, com o crescimento do conservadorismo com valores vinculados a uma só crença, a cristã hegemônica e da incitação à violência contra os povos de terreiros por determinados líderes religiosos cristãos. Em contrapartida a esses religiosos cristãos com condutas intolerantes, surgem em apoio aos povos tradicionais de terreiro pessoas que também são líderes e professam o cristianismo, em uma perspectiva de diálogo inter-religioso e intercultural, demonstrando com atitudes práticas que são contra essa conduta criminosa. Entre eles, o padre anglicano Pedro de Paula, pároco do santuário Anglicano de São Jorge da Capadócia, localizado na cidade de Campinas no estado de São Paulo. O movimento busca combater a intolerância religiosa com enfoque na proteção das manifestações de matriz africana.

A marcha inter-religiosa no Rio Grande do Sul

Surgiu no ano de 2009, a marcha inter-religiosa, com a função de reivindicar acesso aos espaços jurídicos, políticos, educacionais e sociais. O projeto foi idealizado pelas lideranças afro-religiosas gaúchas, pautadas a partir dos desafios que permeiam as comunidades que sofrem com a discriminação e o racismo. Ao longo dos anos foram sendo acrescentadas outras

demandas, levantadas pelas pessoas que compunham este movimento.

A criação de uma comissão inter-religiosa vinculada à Secretaria Municipal de Direitos Humanos, para dar conta de toda a demanda relacionada à intolerância religiosa, e a construção e implementação de políticas públicas para terreiros foram reivindicações da 3ª Marcha, em 2011. Um seminário precedeu a caminhada, com o objetivo de discutir o Plano Nacional de Combate à Intolerância Religiosa e o Estatuto Estadual, da Igualdade Racial, reunindo lideranças das religiões de matriz africana e do Movimento Negro de todo o país (ALVES, 2012, p.1).

Na oitava marcha pela vida e liberdade religiosa realizada no ano de 2016, Baba Diba de Iemanjá realizou algumas denúncias a respeito da intolerância e racismo religioso, que ocorrem diariamente contra os terreiros e instituições afro-religiosas tanto no Rio Grande do Sul, como em outras partes do Brasil. “Intolerância religiosa é a face mais perversa do racismo”, disse Baba Diba de Iemanjá, para a Agência Brasil.

As festas religiosas gaúchas, fazem parte do cenário tradicional e são acolhidas pela comunidade como uma parte de sua identidade. A caminhada para São Jorge, é considerada a segunda maior festividade litúrgica da cidade de Porto Alegre – RS, o encontro de católicos e afro-religiosos, que atravessam as diferenças em busca de um propósito o de homenagear o santo guerreiro São Jorge e o orixá Ogum mestre da tecnologia, da forja, da luta e da batalha.

A associação entre Ogum e São Jorge tem relação com o sincretismo religioso. Ao longo da passeata é possível notar fieis advindos de toda as regiões do estado e de algumas partes do país, segurando a planta característica lanças de são Jorge/ Ogum. A

paróquia de São Jorge é localizada no bairro do Partenon e recebe visita de fiéis e devotos anualmente.

Além de festividades e encontros religiosos, o cenário afro-religioso esbarra em alguns desafios durante a manutenção de sua cultura. Em janeiro de 2020, o Diário Gaúcho noticiou a respeito das denúncias realizadas através das redes sociais por afro-religiosos que foram impedidos de realizar tradicionais ritos em uma das principais igrejas da capital gaúcha Porto Alegre, a igreja do Rosário. A situação foi relatada pela Jornalista Jéssica Weber.

Em Porto Alegre, o ritual começa no Mercado Público, onde está assentada a pedra do Bará, tem seguimento no Guaíba, no qual são atiradas pétalas de rosa e grãos, e termina com uma refeição na casa de um dos religiosos. Dentro da igreja, parte dos adeptos “bate cabeça” — deita-se junto ao altar e gira para um lado e para o outro, encostando a cabeça no chão. Everton garante que se trata de um ritual silencioso e que os movimentos duram, no máximo, dez segundos (Diário Gaúcho, 2020).

Os ritos tradicionais são chamados de “passeio” e passam por alguns pontos da cidade, a igreja do Rosário tem destaque desde o período da escravidão, onde as pessoas negras escravizadas eram impedidas de adentrar a igreja do Rosário e também não tinham direito ao seu culto ancestral, realizando-os de forma clandestina.

O Pai Maninho de Ogum Avegã, quem levou 11 pessoas do seu terreiro, em Canoas, à Igreja do Rosário no sábado, afirma que seu grupo não têm o costume de “bater cabeça”. De acordo com ele, a confusão começou quando uma senhora impediu, com as mãos, a passagem dos religiosos em direção ao altar, onde pretendiam “pedir o agô” — eles estendem a mão, com o objetivo de pedir

licença a Deus: — Faço esse mesmo ritual há mais de 20 anos, sempre fui bem recebido. Nesse dia, eu fiquei muito surpreso. Essa é uma tradição centenária, faz parte da nossa casa também (Diário Gaúcho, 2020).

Ao longo da matéria foi possível perceber que a prática é corriqueira entre adeptos das religiões afro-gaúchas e apesar do tensionamento que a restrição causou o diálogo inter-religioso foi realizado entre o presidente da Federação afro-umbandista espiritualista do Rio Grande do Sul (Fauers) Everton Alfonsin e o arcebispo Dom Jaimer Spengler.

O presidente da Fauers critica o tratamento recebido pelos religiosos inicialmente na igreja, mas vê como positivo o desfecho da história. As incidências fizeram o líder procurar a Arquidiocese Metropolitana para uma conversa na terça-feira (21) — foi recebido pelo arcebispo Dom Jaime Spengler e pelo bispo auxiliar dom Darley José Kumme. Segundo Everton, os religiosos solicitaram que ele escrevesse em detalhes o ritual para que seja informado às igrejas (Diário Gaúcho, 2020).

Conforme a nota oficial da Arquidiocese de Porto Alegre (2020)

A Arquidiocese de Porto Alegre reforça seu respeito pelas distintas tradições religiosas, e valoriza e promove o diálogo inter-religioso. A Igreja Católica em Porto Alegre é parte ativa do grupo de diálogo inter-religioso na região, cujo o objetivo é fomentar o conhecimento e o respeito recíproco (nota oficial da Arquidiocese de Porto Alegre, 2020)

Em 2020 a defensoria pública do estado do Rio Grande do Sul instaurou expediente administrativo envolvendo a discriminação e intolerância religiosa cometida por um policial

militar contra uma casa de religião afro. A sacerdotisa do local foi ameaçada, como também os demais integrantes da casa.

No final de 2020 o diálogo inter-religioso foi realizado desta vez, durante a marcha em protesto pela morte do tamboeiro João Alberto Silveira Freitas (Beto), afro-religioso, batuqueiro, gaúcho, que foi vítima de racismo e morto por um segurança dentro do supermercado Carrefour na véspera do dia 20 de novembro de 2020, a data marca o dia da consciência negra.

A morte de Beto foi o estopim para inúmeros protestos pelo país, sendo observados em Brasília, São Paulo, Rio de Janeiro. Denunciando o racismo estrutural que permanece na sociedade brasileira. A marcha pela capital de Porto Alegre foi composta pelas principais lideranças e sacerdotes afro religiosos da Umbanda, Quimbanda e Batuque e contou com a participação de sacerdotes católicos e outros grupos sociais vinculados ao movimento negro gaúcho.

Ao longo dos anos, as marchas Inter religiosas foram sendo realizadas na capital, como uma forma de denúncia contra o racismo estrutural presente na sociedade, o aumento da violência contra os povos de terreiro, não apenas no estado, mas em outras partes do Brasil. A ocupação pública desses espaços pelos religiosos é fundamental para que as demandas destas comunidades sejam acolhidas.

Considerações finais

Através dos levantamentos realizados no presente texto é possível perceber que o diálogo ecumênico e inter-religioso se faz necessário pela busca de uma sociedade em que as diferenças

sejam respeitadas e as semelhanças sejam acolhidas. Que o diálogo inter-religioso é realizado em inúmeras esferas da sociedade e por motivos variados.

Possibilitando assim que a liberdade para ser quem se é seja possível, onde sacerdotes de inúmeras religiões consigam coexistir e fazer com que estereótipos sejam desconstruídos. Em um processo emancipatório, altruísta, ético e com exaltação do bem estar e enfoque sobre a preservação da vida, manutenção da cultura, combate à discriminação, racismo, desigualdade de gênero, social, entre outras questões que envolvem a sociedade.

Por fim, a exigência e pressão social para que o Brasil se mantenha enquanto um estado laico se faz necessária em um cenário de retrocesso que foi sendo firmado nos últimos anos no país. Em que grupos fundamentalistas religiosos ganham um corpo social com o objetivo de subjugar as demais religiões. Os tensionamentos sociais estão ocorrendo em esferas distintas, porém com objetivos em comum, o de assegurar a manutenção dos direitos de povos tradicionais de terreiro, para que assim estas pessoas consigam manter os direitos adquiridos até então, como também expandir a conquista dos mesmos.

Referências

ALMEIDA, DA SILVA A. D.; DE MENEZES PEREIRA DA SILVEIRA, P. A. Tia Marcelina, a negra Da costa, e as memórias do Quebra de Xangô de Alagoas. *Acervo*, [S. l.], v. 33, n. 1, p.128–145, 2019. Disponível em: <https://revista.arquivonacional.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1525>. Acesso em: 19 de novembro de 2024

ALVES, José Walter de Castro. 4ª marcha pela vida e liberdade religiosa. Portal Prefeitura de Porto Alegre, [S. l.], p. 1, 20 jan. 2012. Disponível em:

http://www2.portoalegre.rs.gov.br/gpn/default.php?p_secao=150. Acesso em: 15 de junho de 2021.

AZEVEDO, Bárbara da Conceição. O conceito de sagrado em Mircea Eliade. 2016, p.19.

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

BRASIL. Lei nº 11.635 de 27 de dezembro de 2007. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/11635.html. Acesso em: 27 de novembro de 2021.

CPE RS. X marcha estadual pela vida e liberdade religiosa. 2018. Disponível em: <https://cpers.com.br/x-marcha-estadual-pela-vida-e-liberdade-religiosa-reune-centenas-em-porto-alegre/>. Acesso em: 22 de novembro de 2021.

DEFENSORIA RS. Defensoria pública instaura expediente administrativo para apurar situação envolvendo intolerância religiosa. Disponível em: <http://www.defensoria.rs.def.br/defensoria-publica-instaura-expediente-administrativo-para-apurar-situacao-envolvendo-intolerancia-religiosa>. Acesso em: 20 de novembro de 2021.

EBRAHIM, Raissa. Terreiros pedem criação de delegacia especializada em intolerância religiosa em Pernambuco. Marco Zero, 2025. Disponível em: <https://marcozero.org/terreiros-pedem-criacao-de-delegacia-especializada-em-intolerancia-religiosa-em-pernambuco/>. Acesso em de 30 janeiro de 2025.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. 1992, p.109.

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

G1. Menina vítima de intolerância religiosa diz que vai ser difícil esquecer pedrada. 2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2015/06/menina-vitima-de-intolerancia-religiosa-diz-que-vai-ser-dificil-esquecer-pedrada.html>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

G1. Terreiro de Candomblé é depredado em Nova Iguaçu e religiosos são expulsos. Disponível em: <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2019/03/29/terreiro-de-candomble-e-depredado-em-nova-iguacu-religiosos-foram-expulsos.ghtml>. Acesso em: 20 de novembro de 2021.

G1. “Museu da Polícia do Rio entrega objetos sagrados de religiões de matriz africana apreendidos há mais de cem anos”. 2023. Disponível em: <https://g1.globo.com>.

G1. Quase metade dos terreiros do país registrou até cinco ataques nos últimos dois anos, mostra pesquisa. Jornal Nacional, 2025. Disponível em: <https://search.app/GK9aeN4kYfPpUsVk9>. Acesso em: 31 jan. 2025.

GAÚCHA, ZH. Caminhada para São Jorge reúne centenas de fiéis na Capital. Gaúcha ZH, [S. l.], p. 1, 23 abr. 2014. Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2014/04/Caminhada-para-Sao-Jorge-reune-centenas-de-fieis-na-Capital-4482623.html>. Acesso em: 9 junho de 2021.

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

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

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

LIMA, Luís Corrêa. Contra o terror em nome de Deus: Não demonizar LGBT ou religiões afro. *Dom Total*. 2020. Disponível em: <https://domtotal.com/noticia/1468858/2020/09/contra-o-terror-em-nome-de-deus-nao-demonizar-lgbt-ou-religioes-afro/>. Acesso em: 1 de outubro de 2021.

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

MARIRO, Blue. . O reino dos orixás e as religiões afro-gaúchas: um estudo à luz da BNCC e da lei 10.639/2003. *Caderno Intersaberes*, Curitiba, v. 13, n. 50, p. 92-105, dez. 2024. Disponível em: <https://www.cadernosuninter.com/index.php/intersaberes/article/view/3412>. Acesso em: 30 de janeiro de 2025.

MOTA, Camila Veras. Os objetos sagrados de religiões afro-brasileiras ‘libertados’ mais de 100 anos após serem apreendidos. BBC News Brasil, 2023. Disponível em: <https://search.app/P2Ds6JJ9bT1Azurw5>. Acesso em: 18 de novembro de 2024.

NASCIMENTO, Vinícius. Mãe Gilda: Vida e morte de luta e resistência contra a intolerância religiosa. Correios 24 horas. 2020. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/mae-gilda-vida-e-morte-de-luta-e-resistencia-contra-a-intolerancia-religiosa/>. Acesso em: 25 de novembro de 2021.

OLIVEIRA, Flávia. Ataque a terreiros é terrorismo. O Globo. 2019. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/opiniao/ataque-terreiros-terrorismo-23818118>. Acesso em: 28 de setembro de 2021.

PIMENTEL, Diogo Fabiano Barbosa. O quebra de Xangô de 1912: uma reflexão histórica. Trabalho de conclusão de curso, Maceió, UFAL/ICHCA, 2022. Disponível em: <https://www.repositorio.ufal.br/bitstream/123456789/9106/1/O%20quebra%20de%20Xang%C3%B4%20de%201912:%20uma%20reflex%C3%A3o%20hist%C3%B3rica.pdf>. Acessado em: 20 de agosto de 2024.

SÃO PAULO (Município). Justiça. Religião de matriz africana tem marco regulatório na cidade de São Paulo. Disponível em: <https://capital.sp.gov.br/web/justica/w/noticias/362745>. Acesso em: 31 jan. 2025.

SCAPINI, Ezequiel; DIAS, Pedro Neves. Frente realiza ato em memória de João Alberto e exige uma Prefeitura antirracista. Brasil de Fato, [S. l.], p. 1, 23 nov. 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/11/23/frente-realiza-ato->

em-memoria-de-joao-alberto-e-exige-uma-prefeitura-antirracista. Acesso em: 24 jun. 2021.

WEBER, Jéssica Rebeca. Ritual de matriz africana em igreja católica provoca polêmica entre líderes religiosos. *Diário Gaúcho*, [S. l.], p. 1, 24 jan. 2020. Disponível em: <http://diariogaucha.clicrbs.com.br/rs/dia-a-dia/noticia/2020/01/ritual-de-matriz-africana-em-igreja-catolica-provoca-polemica-entre-lideres-religiosos-12185932.html>. Acesso em: 14 de junho de 2021.

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



**TERREIROS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ EM
ITUIUTABA – MINAS GERAIS:
TERRITÓRIOS DE FÉ E DE CULTURA AFRO-BRASILEIRA**

*Anderson Pereira Portugal
Leonardo Sebastião Delfino de Souza*

TERREIROS DE UMBANDA E CANDOMBLÉ EM ITUIUTABA – MINAS GERAIS: TERRITÓRIOS DE FÉ E DE CULTURA AFRO-BRASILEIRA

Anderson Pereira Portugal

Leonardo Sebastião Delfino de Souza

Introdução

O Brasil é um país multifacetado, possuindo diversas religiões, cada uma desta com um modo específico de interpretar o mundo e cultuar seus deuses e divindades. Embora o cristianismo seja predominante em nossa sociedade, existem outras religiões que embasam sua crença em outros princípios e vivências tais como as religiões de matriz afro-brasileira.

As religiões de matriz afro-brasileira são diversificadas, dentre as quais podemos citar o Culto de Ifá, Pajelança Afro-indígena, Omolokô, Cabula, Culto aos Egungun, Catimbó Jurema, Quimbanda, Tambor de Minas, bem como o Candomblé e a Umbanda, sendo os dois últimos objetos da presente pesquisa.

Ao longo do artigo será analisada a formação dos terreiros de Umbanda e do Candomblé no Brasil, verificando a origem etimológica dos termos, bem como as circunstâncias que resultaram no surgimento de tais religiões em nosso país.

Em seguida, será dissertado sobre características dos templos de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba, tais como a religião praticada no templo religioso; escolaridade dos sacerdotes; se estes exercem outra atividade ou se se dedicam exclusivamente às atividades sacerdotais; a situação do imóvel onde localizam os terreiros; as fontes de renda que subvencionam os mesmos e o tempo de duração destes no endereço atual, visando traçar o perfil das religiões no município.

Analizou-se ainda a forma que os templos religiosos de Umbanda e Candomblé atuam como territórios de proteção cultural a da tradição, história e religiosidade africana, com traços brasileiros.

Por último, procedeu-se às considerações finais, trazendo as principais conclusões obtidas pelo pesquisador.

Ressalta-se que o presente artigo é parte da pesquisa de mestrado desenvolvida no Programa de pós-graduação em Geografia, tendo como linha de pesquisa a produção do espaço urbano e rural.

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

No que tange aos procedimentos metodológicos, importante destacar que existem diversas modalidades que podem ser aplicadas à pesquisa, dentre as quais citamos a qualitativa e a quantitativa. A pesquisa qualitativa difere da quantitativa em basicamente dois aspectos: a forma de abordagem do problema e a sistemática pertinente a cada um dos enfoques.

Para o desenvolvimento da presente pesquisa e a consecução dos objetivos propostos, será utilizada a pesquisa qualitativa, que tem por escopo explorar o conjunto de fatores que abrangem o fenômeno central e apresentar pontos de vista ou significados diversos.

Segundo Terence e Escrivão (2006, p. 3) a pesquisa qualitativa visa analisar os fenômenos através da interação constante entre a observação e a formulação conceitual, entre a pesquisa empírica e o desenvolvimento teórico, bem como entre a percepção e a explicação.

Dentro desta metodologia, as técnicas utilizadas na presente pesquisa, objetivando a consecução dos objetivos propostos foram: revisão de literatura e trabalho de campo, com coleta de dados empíricos, detalhadamente explicados a seguir.

A primeira parte do trabalho consistiu na revisão de literatura, procedimento que possibilita explicar o problema, embasando-se em revisão teórica de obras, servindo de modo complementar às demais formas de pesquisa empregadas. A revisão de literatura foi realizada a partir da consulta a autores da Ciência Geográfica, artigos científicos, bem como dissertações e teses atinentes ao assunto pertinentes à presente temática.

A segunda etapa do trabalho consistiu na pesquisa de campo, em que foram realizadas entrevistas semiestruturadas com os sacerdotes e sacerdotisas dos seus respectivos templos, tendo por objetivo averiguar a existência de casos de preconceito e/ou discriminação em relação às respectivas religiões.

As entrevistas foram realizadas na modalidade semiestruturada¹¹⁹ com os sacerdotes/sacerdotisas dos terreiros de Umbanda e Candomblé estabelecidos no mesmo endereço há, pelo menos, um ano.

Outro ponto que merece destaque é o motivo da escolha das religiões objeto da presente pesquisa. Optou-se pela Umbanda e pelo Candomblé por dois motivos. Primeiro, por serem religiões de matriz afro-brasileira mais comuns na cidade de Ituiutaba; e segundo, pelo fato que, normalmente, nos templos religiosos, em dias e horários alternados, ocorrem cerimônias tanto de Umbanda como de Candomblé no mesmo local. Existem casos em que o terreiro seja apenas de Candomblé ou apenas de Umbanda. Todavia, não rara as vezes, temos as duas religiões funcionando no mesmo espaço, em dias distintos.

O trabalho de campo contemplou nove casas de Umbanda, duas de Candomblé/Umbanda e uma de Kimbada¹²⁰/Umbanda. Os sacerdotes/sacerdotisas foram localizados com a contribuição do presidente da União de Terreiros de Ituiutaba – UTUI, bem como com a indicação dos próprios entrevistados.

Destaca-se que até o momento da realização do trabalho de campo não fora encontrado qualquer tipo de documento público ou particular que relacionasse os templos religiosos de Umbanda e Candomblé existentes no município de Ituiutaba,

¹¹⁹ Podemos caracterizar a entrevista semiestruturada como sendo aquela guiada pela relação do ponto de interesse que o entrevistado vai percorrendo ao longo de seu curso. Embora existam perguntas formuladas antecipadamente, estas não são taxativas, sendo possibilitado ao entrevistado discorrer sobre o tema segundo suas recordações, vivências, experiências etc.

¹²⁰ Vide conceito de Kimbada na tabela intitulada “Culto de matriz afro-brasileira e suas características” constante no sub-capítulo 2.4: “A diversidade de origem dos cultos de matriz afro-brasileira”.

sendo que o referido levantamento estava sendo realizado pela UTUI, encontrando-se o mesmo em aberto.

Concluída a realização das entrevistas semi-estruturadas, as falas de todos os entrevistados foram transcritas e analisadas. Dentro da análise da fala dos entrevistados, foram observados os dados referentes às características basilares dos terreiros de Umbanda e Candomblé pesquisados, bem como todo o contexto social, cultural e religioso envolvendo os entrevistados.

Após a identificação e localização geográfica dos terreiros que fizeram parte do trabalho de campo, realizou-se o mapeamento dos mesmos, bem como análise dos dados característicos dos templos religiosos pesquisados, que serão detalhadamente pontuados ao longo do trabalho.

Formação dos terreiros de Umbanda e Candomblé

Analisar o processo de formação do Candomblé e da Umbanda no Brasil é de suma importância para compreendermos a riqueza histórica de tais religiões. Portuguesez (2016) afirma que “o Candomblé é uma religião brasileira que nasceu no século XIX a partir da fusão de uma série de cultos a divindades africanas, que foram trazidas para o Brasil durante o período escravocrata” (Século XVI a XIX). (Portuguez, 2016, p. 15).

Quando nos referimos às religiões africanas, necessário se faz destacarmos a multiplicidade religiosa, cada qual com seus aspectos locais e regionais, o que torna cada religião única. No Brasil, a combinação do culto das variadas religiões africanas resultou em uma magnífica mistura, resultando, assim, no

Candomblé. Ao discorrer sobre o assunto, Portuguese (2016) discorre que:

Nasceu assim, a religião brasileira dos Orixás em terras baianas no século XIX, a partir de tradições de povos Iorubás (ou Nâgos) com influências de costumes trazidos por grupos Fons (também chamados de Jejes), Bantos e, residualmente, por outros grupos africanos minoritários. Geograficamente, os países africanos cujos povos mais contribuíram com a formação do que hoje chamamos de Candomblé Ketu foram: Nigéria, Benin, Togo, Gana e proximidades (Portuguez, 2016, p. 15).

A troca cultural entre os variados povos já era uma constante no continente africano e dava-se nas diversas relações sociais, como no comércio e em batalhas, o que permitiu a junção dos múltiplos traços culturais antes mesmo da vinda dos africanos para o Brasil.

Assim como o Candomblé, a Umbanda é outra religião de matriz afro-brasileira de importância fundamental na presente pesquisa, tendo em vista a grande quantidade de terreiros de referida religião em Ituiutaba. A Umbanda é uma religião brasileira oriunda do início do século XX, surgida mais especificadamente em 15 de novembro de 1908, no estado do Rio de Janeiro. Ao dissertar sobre o surgimento da Umbanda, Portuguese (2015) relata que “a Umbanda é uma religião afro-brasileira, nascida oficialmente em 1908 em Niterói, RJ, cujo ritual baseia-se em ensinamentos repassados por espíritos protetores de grande sabedoria e luz”. (PORTUGUEZ, 2015, p. 118).

Quando nos referimos à Umbanda, existem diversas versões histórica, dentre ela a que relata que Zélio de Moraes, então com 17 anos de idade, que acometido de uma doença e sem

encontrar um diagnóstico junto à medicina da época, resolveu buscar, em companhia dos genitores, auxílio espiritual. Ao descrever o referido acontecimento, Pinto (2014) informa que:

Para surpresa de todos que participavam da sessão espírita Kardecista, Zélio de Moraes teve a manifestação espontânea de um espírito que indagou, aos integrantes do centro, o porquê de não haver flores brancas na mesa da reunião. Em paralelo a isso, simultaneamente, diversos médiuns incorporaram espíritos de Pretos Velhos e Caboclos. Tal atitude gerou espanto no dirigente do Templo. Uma médium vidente, que estava presente na reunião descreveu o espírito como um indígena. Ouvindo isso, o dirigente perguntou-lhe por que se apresentava daquela forma, e ficou furioso em saber o seu nome. O espírito respondeu-lhe que, se fosse preciso ter um nome, que o chamassem de Caboclo das Sete Encruzilhadas. Além disso, anunciou que, no dia seguinte, ele fundaria uma religião, que a mesma deveria chamar-se Umbanda e seria baseada na prática do amor e da caridade (Pinto, 2014, p. 25-26).

Conforme Pinto (2014), no dia subsequente à manifestação do Caboclo das Sete encruzilhadas, juntamente com um espírito que se apresentou como Pai Antônio, manifestou-se na casa do médium Zélio e instituíram a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, tendo posteriormente criado outras sete tendas, denominadas de: Nossa Senhora da Guia, Nossa Senhora da Conceição, Santa Bárbara, São Pedro, Oxalá, São Jorge e São Jerônimo, tendo surgido, assim, segundo Pinto (2014), a religião denominada de Umbanda.

Porém, reforçamos que esta versão não é a única que explica a origem da Umbanda. Há outras narrativas igualmente relevantes, que atestam a existência de terreiros já no final do século XIX nos morros e periferias do Rio de Janeiro (Macumba carioca), que inclusive influenciaram o Sr. Zélio.

Ao conceituar o termo Umbanda, Pereira (2014) relata que se trata de uma

Religião monoteísta cristã trazida do mundo espiritual pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas (Espírito) para o plano físico através do médium Zélio de Moraes, em Niterói (Brasil) em 15 de novembro de 1908. Atualmente em função do sincretismo com muitas outras religiões é tratada como uma religião de raiz africana por ter absorvido, muito das culturas vindas da África com os escravos, como forma democrática de aceitar todos os trabalhadores do bem. Os padrões morais são idênticos aos do kardecismo e os padrões estéticos mais voltados para os cultos africanos. 2. “Vocábulo de origem sânscrita. Sua etimologia provém de Aum-bandhu, (ombandá). O prefixo AUM tem alta significação na magia; considerado mantra sagrado por todos os mestres orientistas e significa Deus, o que é divino”. 3. Atualmente várias religiões com o nome "Umbanda" são na verdade linhas doutrinárias que guardam raízes muito fortes das bases iniciais, e outras, que se modificaram muito quando absorveram características de outras religiões, mantendo, no entanto, a mesma essência nos objetivos de prestar a caridade, com humildade, respeito e fé. 4. Muitas formas de culto e de várias denominações existem sem, contudo, ter uma denominação apropriada para cada “casa”. Diferenciam-se uma das outras por diversos aspectos peculiares e nem todas foram ainda classificadas com um adjetivo apropriado para ser colocado depois da palavra Umbanda. (Pereira, 2014, p. 334).

Conforme Pereira (2014) a palavra Umbanda é um termo de origem sânscrita, tendo provindo de Aum-bandhu, (ombandá). Informa a autora que o prefixo AUM possui grande significação na magia; considerado mantra sagrado por todos os mestres orientalistas e significa Deus, o que é divino.

Ressalta-se que, inobstante a versão discorrida, existem outras sobre o surgimento da Umbanda. Uma delas relata que as manifestações mediúnicas umbandistas são anteriores a novembro de 1908 e que os espíritos incorporavam em grupos familiares, não sendo a origem da religião algo pacificado e unânime.

Os templos de Candomblé e de Umbanda são espaços nos quais ocorrem a resistência política, cultural e identitária. Espaços onde os terreiros mantêm acesa a chama do conhecimento dos grandes sacerdotes/sacerdotisas que viveram no Brasil, além de permitirem a reprodução parcial dos ritos às diversas divindades afro-brasileiras e aos orixás.

Terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba – Minas Gerais

Antes de dissertarmos a respeito das características dos terreiros de Umbanda e Candomblé pesquisados faz-se necessário discorrermos sobre o local onde a pesquisa fora realizada. Ituiutaba é um município situado na mesorregião do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, localizado a oeste do Estado de Minas Gerais tendo como municípios limítrofes Gurinhatã, Ipiaçu, Capinópolis, Canápolis, Monte Alegre de Minas, Prata e Campina Verde, estando todos esses municípios situados no Estado de Minas Gerais. Ituiutaba é o principal centro urbano do

Pontal do Triângulo Mineiro, desempenhando um papel essencial no setor econômico da região. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o município possui um território de 2.598,046 km². Segundo Gouveia (2013), “o município de Ituiutaba apresenta-se como um importante pólo desenvolvimentista da região do pontal do Triângulo Mineiro, destacando-se pela sua organização socioeconômica e espacial” (Gouveia, 2013, p. 49).

No censo demográfico, realizado no ano de 2010 pelo IBGE, Ituiutaba contava, à época, com 97.171 habitantes, tendo, atualmente, segundo dados do mesmo órgão, aproximadamente 104.671 habitantes¹²¹.

Segundo o levantamento realizado pelo IBGE, do total de 97.171 habitantes em Ituiutaba, 70.508 declararam-se católicos apostólicos romanos, 14.650 evangélicos, 4.408 espíritas, 178 umbandistas e/ou candomblecistas, 112 budistas, 542 sem religião (ateus), 28 sem religião (agnóstico) e 10 declararam não saber de qual religião são fiéis, sendo a quantidade remanescente subdividida em diversas outras denominações religiosas¹²².

Ao dissertarem sobre a organização religiosa em Ituiutaba, Freitas e Pedro informam que:

De acordo com os dados disponibilizados pelo IBGE no censo demográfico de 2010, a maior parte da população se declarou cristã (espírita, católica ou evangélica). Entretanto, já naquela coleta demográfica, observava-se a existência de pequenos contingentes de religiosos adeptos ao espiritualismo, Umbanda, Candomblé e demais

¹²¹ Dados disponíveis em <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/ituiutaba/panorama>.

¹²² Dados disponíveis em <https://sidra.ibge.gov.br/Tabela/137#resultado>.

religiosidades de matriz afro-brasileira, como o Omolokò, por exemplo. Há ainda benzedadeiras e benzedores tradicionais e muitos praticantes do Catolicismo popular. (Freitas e Pedro, 2016, p. 9).

Segundo Freitas e Pedro (2016) a maior parte dos ituiutabanos, aos responderem às perguntas referentes ao censo demográfico de 2010, se classificaram como cristãos, dentre eles espíritas, católicos ou evangélicos, sendo que um pequeno percentual se declarava como umbandistas e/ou candomblecistas.

Freitas e Pedro (2016) acreditam que muitos fiéis de religiões afro-brasileiras, ao serem questionados pelo entrevistador do censo realizado pelo IBGE, negam sua religiosidade, pelo receio de serem vítimas de preconceito. A referida negativa resulta em um número de praticantes de religiões afro-brasileiras menor do que o efetivamente existente. Corroborando tal entendimento Pradi (2004) relata que

Quando se trata das religiões afro-brasileiras, as estatísticas sobre os seguidores costumam oferecerem números subestimados, o que se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões surgiram no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País, a religião oficial, e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável, antes de mais nada, ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos Orixás, Voduns e Inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, freqüentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, no fim do século XIX, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial e deixou

de ser a única religião tolerada no país. (Pradi, 2004, p. 225).

Pradi (2004) cita como motivo para os números de sub-notificações os acontecimentos históricos, haja vista que o Candomblé surgiu no Brasil no século XIX, momento em que a Igreja Católica era a única religião permitida no país, permanecendo nessa condição ao longo de muitos anos.

Acredita-se que o baixo número de umbandistas e candomblecistas se deva ao temor das pessoas de se identificarem como tal, além do fato de alguns indivíduos que frequentam centros e terreiros de Umbanda e Candomblé esporadicamente não se classificarem como fiéis das referidas religiões.

Da mesma forma que a quantidade de fiéis da Umbanda e do Candomblé no Brasil é sub-notificado, acreditamos que em Ituiutaba a situação seja idêntica, uma vez que o processo de racismo estrutural também é verificado nesta cidade, o que nos leva a crer que o número real de adeptos e praticantes da Umbanda e do Candomblé seja maior do que os números constantes nos censos demográficos divulgados pelo IBGE.

Em 2019, foi criada na cidade uma associação denominada de UTUI – União dos Terreiros de Umbanda de Ituiutaba, tendo, entre seus objetivos, o de promover a união das casas de Umbanda, bem como conscientizar os sacerdotes e sacerdotisas sobre a importância da religiosidade afro-brasileira, seus direitos e deveres.

Em entrevista realizada com o presidente da UTUI em 07 de julho de 2020 foi informado por este que a associação estava identificando os terreiros de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba – MG, e tinha catalogado, até a data da entrevista, vinte casas de Umbanda e quatro casas de Candomblé, sendo que a estimativa

de aproximadamente 70 terreiros. O presente trabalho de campo contemplou nove casas de Umbanda, duas de Candomblé/Umbanda e uma de Kimbando/Umbanda, não sendo possível uma coleta maior devido às restrições impostas pela pandemia de Covid, cujo primeiro caso confirmado na cidade ocorreu em 10 de abril de 2020.

Dentre as comunidades localizadas no trabalho de campo, notou-se como adversidade a resistência de muitos sacerdotes/sacerdotisas a qualquer tipo de contato, conversa ou entrevista, negando-se a responder perguntas em relação à Umbanda e ao Candomblé, o que pode ser explicado pela desconfiança e o medo de se exporem, serem mal tratados, estarem servindo a pessoas que possam discriminá-las ou qualquer coisa que o equivalha.

No trabalho de campo foi possível constatar que os terreiros de Candomblé e Umbanda pesquisados encontram-se distribuídos em todas as regiões de Ituiutaba, havendo o predomínio de templos religiosos deste último. Inobstante a existência de terreiros em todos os setores da cidade, apenas dois encontram-se situados na área central, sendo os outros dez localizados em bairros afastados.

Segundo Portuguese (2015, p. 52) os bairros mais populares frequentemente são escolhidos para o estabelecimento dos terreiros das religiões de origem afro-brasileira devido ao valor mais acessível de seus lotes, sendo que estes acabam por beneficiarem-se de tal localização, uma vez que ficam mais próximos de locais públicos utilizados para práticas rituais, tais como praias pouco frequentadas, córregos, cachoeiras, matas, estradas e encruzilhadas de terra, dentre outras.

Para melhor situarmos os terreiros de Umbanda e Candomblé existentes em Ituiutaba e que foram contemplados na pesquisa, optamos pela elaboração de um mapa contendo a localização geográfica dos nove terreiros de Umbanda (identificados com a cor azul), um terreiro de Kimbando (identificado com a cor vermelha) e dois terreiros de Candomblé/Umbanda (identificados com a cor verde), conforme podemos verificar a seguir:

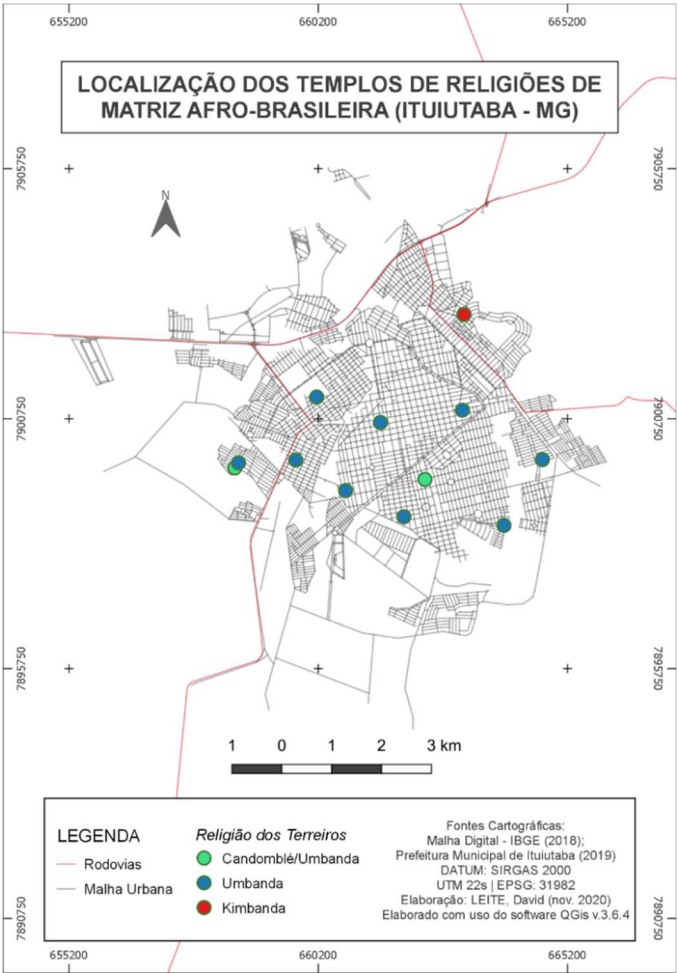
Durante o trabalho de campo analisou-se informações sobre o perfil dos terreiros tais como as religiões praticadas no templo religioso; escolaridade dos sacerdotes; se estes exercem outra atividade ou se dedicam exclusivamente às atividades sacerdotais; a situação do imóvel onde se localizam os terreiros; as fontes de renda que subvencionam os mesmos e o tempo de duração destes no endereço atual. Todos esses dados foram levantados visando analisar como ocorreram os processos de formação de tais complexos templários.

Dentre as entrevistas realizadas, ouvimos dois sacerdotes ligados ao Candomblé, nove ligados à Umbanda e um ligado à Kimbando, todos com templos religiosos localizados no município de Ituiutaba. Em percentuais, 75,00 % dos terreiros pesquisados são de Umbanda, 16,66 % de Candomblé e 8,33 % de Kimbando¹²³. Ressaltamos que a pesquisa propôs-se a trabalhar apenas com os terreiros de Umbanda e Candomblé. Todavia, ao realizarmos entrevista em um templo que se declarava de Candomblé, constatamos que o mesmo adota práticas típicas da Kimbando, o que justifica constá-lo no presente

¹²³ Destacamos que os percentuais foram arredondados para cima quando a casa decimal representasse um valor superior a 5, e para baixo caso a casa decimal fosse igual ou inferior a 5, o que pode resultar em uma somatória que seja algumas casas decimais menor ou maior do que o total de 100.

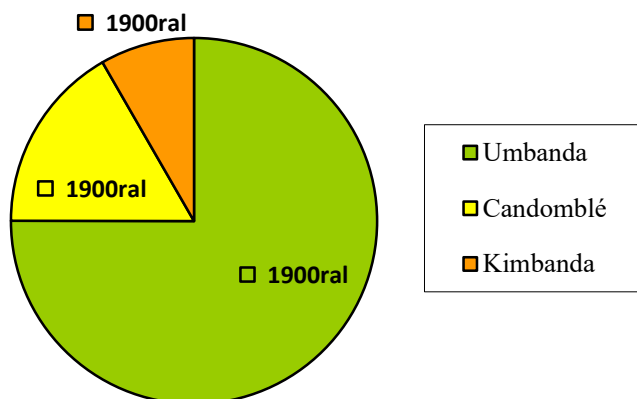
estudo, embora não seja de nenhuma das duas religiões previamente definidas para serem trabalhadas no artigo.

Figura 1 - Ituiutaba(MG): Localização dos templos de religiões de matriz africana pesquisados, 2020.



Fonte: Leite, David (nov. 2020).

Figura 2 – Ituiutaba (MG): Templos Religiosos de Umbanda e Candomblé em Ituiutaba , 2020.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: Souza, L. S. D. (2020).

Dentre os terreiros pesquisados, percebemos um número expressivo de templos de Umbanda, em relação aos de Candomblé. O Candomblé, ao contrário da Umbanda, é uma religião iniciática, ou seja, possui um processo de iniciação que pode exigir vários anos de dedicação, com diversos rituais e obrigações a serem realizados pelos fiéis, o que restringe o acesso destes. Além do mais, percebemos que o Candomblé é uma religião mais recente no município. Enquanto encontramos nas incursões de campo terreiros de Umbanda com mais de três décadas, o templo mais antigo de Candomblé em Ituiutaba foi instituído há oito anos, o que pode ser um dos motivos para

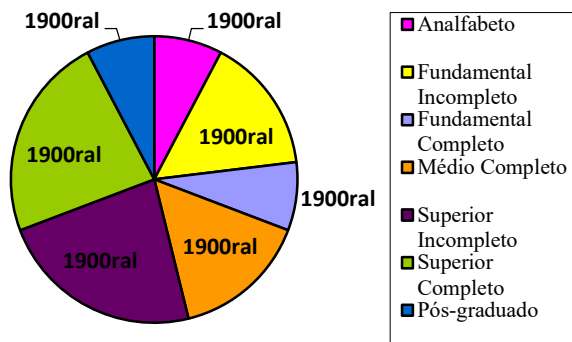
justificar o menor número de terreiros e de fiéis no município¹²⁴.

Outro dado analisado foi o grau de escolaridade dos sacerdotes da Umbanda e de Candomblé. Enquanto religiões cristãs, como o catolicismo, contam com uma formação institucional esculpida ao longo de anos em estabelecimentos de ensino custeada pelas próprias instituições religiosas, na Umbanda e no Candomblé, percebemos que o conhecimento religioso é passado de forma oral, de geração a geração, de pai para filho, seja este biológico ou espiritual.

Quanto ao conhecimento formal, que é aquele instituído pelos entes governamentais, constatamos que no universo de sacerdotes pesquisados da Umbanda e do Candomblé, 7,69% são analfabetos, 15,38% ensino fundamental incompleto, 7,69% ensino fundamental completo, 15,38% médio completo, 23,08% superior incompleto, 23,08% superior completo e apenas 7,69% nível de pós-graduação.

¹²⁴ Destaca-se que não realizamos entrevistas na totalidade de terreiros de Umbanda e Candomblé existentes em Ituiutaba – MG, devido a diversos motivos, dentre eles o fato do trabalho de campo ter sido realizado em pleno período de pandemia do Covid no município. Desta feita, pode haver templos de Candomblé e/ou Umbanda com mais tempo de existência do que os aqui citados.

Figura 3 – Ituiutaba (MG): Grau de escolaridade dos sacerdotes, 2020.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: Souza, L. S. D. (2020).

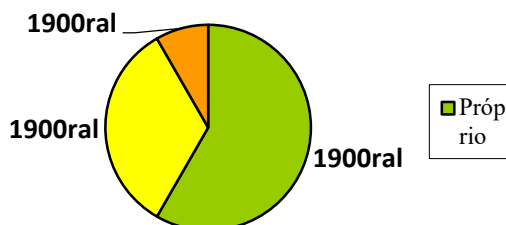
Interessante destacar que, entre os sacerdotes entrevistados, as mulheres e os mais velhos possuem menor grau de escolaridade, normalmente são analfabetos ou com o ensino fundamental incompleto. Já os homens e os mais jovens possuem nível de graduação mais elevado, geralmente com o ensino superior incompleto, em diante. Talvez a referida diferença ocorra em razão das políticas de ensino intensificadas nos últimos anos, o que facilitou o acesso dos mais jovens, bem como a maior possibilidade dos homens em ter uma educação formal mais elevada.

Outra questão pesquisada referia-se ao fato dos sacerdotes exercerem, além da referida função, outra atividade remunerada. Constatou-se que, do total de entrevistados, 61,54% desempenham outra atividade remunerada. Em contraposição, 38,46% dedicam-se tão-somente à função de líder religioso.

Nota-se que mais da metade dos sacerdotes exercem outra atividade remunerada. Em sua maioria, estes são os que possuem nível superior incompleto ou completo de ensino. Já entre os que só exercem a função de sacerdote, a maioria possui menores níveis de escolaridade.

Verificou-se ainda a situação dos imóveis nos quais encontram-se construídos os templos religiosos: se próprios, cedidos ou locados. Do total de terreiros pesquisados, 58,33% são próprios, 33,33% alugados e 8,33% cedidos, ou seja, os proprietários dos imóveis disponibilizam gratuitamente o espaço do templo religioso para uso do sacerdote e toda sua comunidade.

Figura 4 – Ituiutaba (MG): Situação na qual encontram-se construídos os terreiros, 2020.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: Souza, L. S. D. (2020).

Dos doze templos pesquisados, apenas três possuem registro junto ao Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ). Destes, apenas dois estão localizados em imóveis próprios e com CNPJ em nome do templo religioso. Os demais templos são localizados em terrenos que não são próprios ou não estão registrados como templos religiosos.

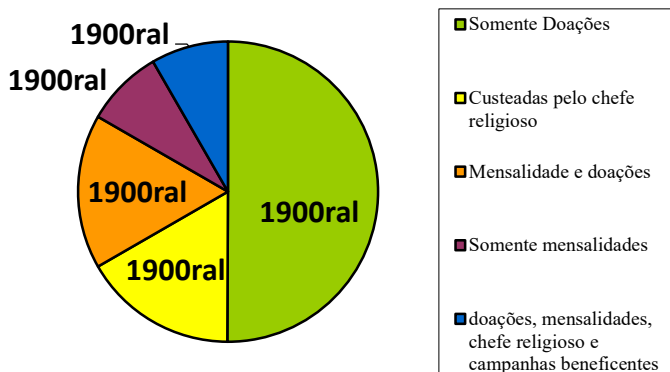
Analizou-se ainda as fontes de renda que subvencionam as despesas dos terreiros. Como todo e qualquer prédio, os terreiros de Umbanda e de Candomblé também possuem suas despesas mensais fixas, tais como contas de água, energia elétrica, Imposto Predial e Territorial Urbano (IPTU)¹²⁵ e pagamento de serviços contábeis, para aqueles que possuem registro fiscal e tributário, além dos gastos com a realização de seus cultos e cerimônias religiosas.

Ressaltamos, nesse ponto, a importância do registro dos imóveis como templos religiosos, visando assegurar todas as garantias constitucionais existentes em nosso ordenamento jurídico. Discutir as proteções legais para as religiões de matriz afro brasileira possibilita uma maior divulgação de informações e consequente acesso a direitos que, embora assegurados, são desconhecidos por parcela significativa da população.

Outros gastos que oneram o orçamento dos terreiros são as despesas eventuais, como possíveis reparos prediais. Visando entender as fontes de renda que possibilitam o cumprimento de referidos débitos, indagamos aos sacerdotes como estes arcam com suas obrigações e constatamos que metade dos terreiros pesquisados contam apenas com doações para adimplir suas despesas; 8,33% com mensalidades pagas pelos filhos da casa; 8,33% utilizam-se de diversas modalidades conjugadas, dentre elas doações, mensalidades dos filhos da casa, salário pessoal dos sacerdotes e campanhas beneficentes; 16,6% dos terreiros tem as despesas totalmente custeadas pelo sacerdote e 16,6% por mensalidades pagas pelos filhos e doações.

¹²⁵ Destacamos que templos religiosos são isentos do pagamento de Imposto Predial e Territorial Urbano, todavia, a maior parte dos terreiros de Umbanda e Candomblé não se encontram registrados como templos religiosos, logo não gozam de tal benefício.

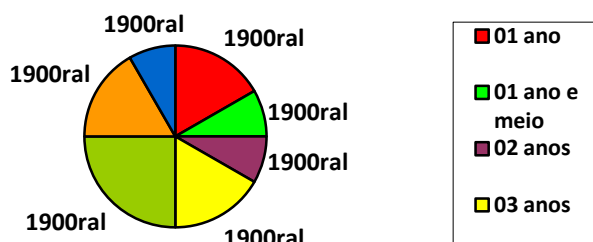
Figura 05 – Ituiutaba (MG): Fontes de renda que subvencionam os terreiros, 2020.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: Souza, L. S. D. (2020).

Outra questão levantada ao longo do estudo diz respeito ao tempo de permanência dos terreiros de Umbanda e Candomblé em um mesmo local. O período que um templo religioso permanece em um endereço diz muito sobre a aceitação, ou não, dos vizinhos em relação às práticas religiosas em referido espaço, bem como os movimentos sociais de repúdio da sociedade em relação aos setores geográficos nos quais encontram-se situados os terreiros de axé.

Figura 06 – Ituiutaba (MG): Tempo de funcionamento dos terreiros no mesmo endereço, 2020.



Fonte: Pesquisa de campo. Elaboração: Souza, L. S. D. (2020).

Do total de terreiros pesquisados, 16,67% tinham, à época da pesquisa, um ano de funcionamento no mesmo endereço, 8,33% um ano e meio, 8,33% dois anos, 16,67% três anos, 25% cinco anos, 16,67% sete anos e 8,33% oito anos. Destaca-se que nenhum dos sacerdotes entrevistados possuía o terreiro no mesmo local há mais de oito anos, o que não significa que as casas de axé pesquisadas tenham, no máximo, oito anos de existência, uma vez que os terreiros alteram sua localização.

Buscamos analisar ainda o percentual de terreiros que já possuíam o alvará de funcionamento e os demais documentos legais, visando averiguar o cenário dos referidos templos em Ituiutaba – MG.

Nesse sentido, constatou-se que 25% dos terreiros visitados já possuíam o cadastro Nacional de Pessoa Jurídica, sendo dois deles registrados como templos religiosos e um como

associação cultural, os demais, ou seja, os 75% remanescentes, não possuem qualquer tipo de documentação legal que os classifiquem como templos religiosos.

Território e sua abordagem cultural na perspectiva dos terreiros de Umbanda e Candomblé

Superada a identificação dos terreiros de Umbanda e Candomblé trabalhados no presente artigo, passaremos a verificar o modo como os templos de referidas religiões atuam como lugar de resistência cultural.

Conceituar qualquer vocábulo não é uma das funções mais fáceis nas diversas áreas do saber humano. Não seria diferente com o termo território. Os conceitos variam não só entre as ciências, como na mesma ciência, ao longo do tempo. Alguns conceitos são ainda trabalhados por outras dimensões sociais para além da científica, como setores produtivos e políticas públicas. Por isso, certos conceitos precisam ser bem localizados no tempo, no espaço e no contexto de sua construção. Ao falar sobre a complexa tarefa conceitual, Saquet (2013) relata que

Todo conceito tem uma história, seus elementos e metamorfoses; tem interações entre seus componentes e com outros conceitos; tem um caráter processual e relacional num único movimento do pensamento, com superações; as mudanças significam, ao mesmo tempo, continuidades, ou seja, des-continuidades (descontinuidade-continuidade-descontinuidade, num único movimento), o *novo* contém, pois, o *velho* e este, aquele. (Saquet, 2013, p. 13).

Segundo Saquet (2013), quando analisamos qualquer conceito, temos que nos atentar para o fato que o mesmo é fruto de embates ideológicos, responsável por compor seus elementos e realizar as mudanças relacionadas a este. Devemos ter em mente que o conceito se inter-relaciona com seus elementos e com outros conceitos, sendo resultado de um processo de continuidades e descontinuidades, uma junção do novo e do velho.

Do mesmo modo que as outras ciências, a geografia lança mão de categorias para nortear seus estudos, denominando-as de categorias de análise. Estas se referem ao modo de elaborar e utilizar conceitos estruturantes que norteiam o recorte e a análise de certos fenômenos a serem trabalhados.

As relações de poder ocorrem através de seus diversos atores, sendo que os mesmos apropriam-se do espaço e acabam por formar os territórios, registrando nestes as características desejadas, a depender de seus objetivos. A partir do referido domínio, os indivíduos imprimem no território sua visão de mundo no campo econômico, político, cultural, ambiental, dentre outros.

Desta feita, o território, categoria de análise que é, passa a ser visto como conquista territorial e a disputa de poder passa a ser observada e estudada pelos cientistas, uma vez que o território tornou-se um conceito fundamental para a análise de fenômenos como a expansão territorial, a conquista de novos espaços e, conseqüentemente, a conquista e/ou ampliação do poder estatal.

Haesbaert (2010) ao analisar o dicionário *Les mots de La Géographine*, destaca pelo menos seis definições, dentre elas refere-se a território como a “malha de gestão do espaço”; “espaço apropriado, com sentimento ou consciência de sua

apropriação”; noção relacionada à idéia de “jurídica, social e cultural, e mesmo afetiva”; além de ser definido como um sentido figurado semelhante a “espaço qualquer” (Haesbaert, 2010, p. 39).

Segundo Haesbaert (2010), etimologicamente o território pode ser analisado do seguinte modo:

Etimologicamente, a palavra território, *territorium* em latim, é derivada diretamente do vocábulo latino *terra*, e era utilizada pelo sistema jurídico romano dentro do chamado *jus terrendi* (no *Digeste*, do século VI, segundo Di Méo, 1998:47), como o pedaço de terra apropriado, dentro dos limites de uma determinada jurisdição político-administrativa. Di Méo comenta que o *jus terrendi* se confundia com o “direito de aterrorizar” (*terrifierm* em francês) (Haesbaert, 2010, p. 43).

Haesbaert (2010) deixa clara a proximidade etimológica existente entre *terra-territorium* e *terreo-territor*, sendo este último relacionado àquele que aterroriza, restando atrelada a idéia do território com o ato de aterrorizar.

Tal conceito, todavia, encontra-se relacionado a duas ciências que se desenvolveram ao longo dos séculos XVIII e XIX, sendo elas o naturalismo e a política. Segundo Terra (2009),

A maioria dos estudos sobre o conceito de território sempre foi realizada na escala do território nacional e/ou do Estado-Nação. Essa ideia de uma área sob domínio de uma nação ou onde uma nação possui soberania em relação a outras nações, este sentido político e jurídico ainda hoje permeia o significado de território e tem raízes, sobretudo, na constituição dos Estados modernos europeus a partir do Renascimento. Neste contexto histórico de consolidação dos modernos Estados-Nação, o conceito de território passa a ter relevância para as ciências. Muitos

dos trabalhos realizados a respeito deste conceito são contemporâneos à própria sistematização e legitimação da Geografia como disciplina escolar acadêmica, sobretudo, na Alemanha e na França do século XIX. (Terra, 2009, p. 21).

Nesse contexto é desenvolvido o trabalho do geógrafo Friedrich Ratzel, que se desdobra sobre a função desempenhada pelo Estado em relação ao controle do território. Outro autor que estabelece as relações estabelecidas entre as classes sociais e o espaço ocupado é Élisée Reclus.

Saquet (2013), ao discorrer sobre o conceito de território proposto por Ratzel, assim se posiciona:

Nesse contexto, Friedrich Ratzel se apropria de procedimento e conceitos de ciências naturais, como a biologia, na qual o conceito de território era entendido como área de produção de animais, que tentam permanecer em *seus territórios (sic)*. Proteção instintiva, de controle de sua reprodução animal no processo de seleção natural, o que corresponde, evidentemente, a uma concepção naturalista de território que significa, etologicamente, um ambiente onde há interações de um grupo ou bando com uma certa área num sentido locacional. (Saquet, 2013, p. 30).

Para Saquet (2013), Ratzel se apropriou de procedimentos das ciências naturais para conceituar o território com o objetivo de propor uma teoria baseada na estabilização e expansão do Estado germânico. Propôs que o território fosse compreendido a partir de uma abordagem orgânica, analisando ainda suas dimensões e recursos nela existentes.

Já Santos e Silveira (2006) destacam que devemos analisar o território sobre um processo de reconstrução paralela da sociedade e do território, podendo ser compreendido através de sua formação sócio-espacial. Afirmam ainda que

O uso do território pode ser definido pela implantação de infra-estruturas, para as quais estamos igualmente utilizando a denominação *sistemas de engenharia*, mas também pelo dinamismo da economia e da sociedade. São os movimentos da população, a distribuição da agricultura, da indústria e dos serviços, o arcabouço normativo, incluídas a legislação civil, fiscal e financeira, que, juntamente com o alcance e a extensão da cidadania, configuram as funções do modo espaço geográfico. (Santos e Silveira, 2006, p. 21).

O território, para Santos e Silveira (2006), assume um papel estruturante, dinâmico e sócio-espacial, tendo por função compreender o papel das formas geográficas materiais, bem como as formas sociais, políticas e jurídicas, todos envolvidos pela técnica, ciência e informação.

O território deve ser estudado também em relação ao povoamento no qual se encontra situado e em conjunto com os agrupamentos humanos, movimentos de indivíduos, capitais, bens, produtos e serviços envolvidos. Segundo os autores, estamos em um período de fluidez do território, balizado por um processo de aceleração das relações sociais.

Dessa forma, seria fundamental ao estudarmos o território, entendermos toda a dinâmica social, política e econômica que envolve os cidadãos que nele encontram-se inseridos, sendo uma realidade dinâmica e altamente mutável.

Outro autor que merece destaque no que tange ao conceito de território é o geógrafo suíço Claude Raffestin¹²⁶ (1993), que antes de iniciar a tentativa conceitual do referido termo, destaca que território e espaço não são termos equivalentes, embora os dois tenham sido usados por muitos anos por geógrafos indistintamente, criando grande confusão sobre o assunto. Ao definir território, Raffestin (1993) relata que

O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator "territorializa" o espaço. (Raffestin, 1993, p. 143).

Por esse entendimento, Raffestin (1993), esclarece que o espaço é anterior ao próprio território, uma vez que este se forma a partir daquele.

Raffestin (1993), ao citar Lefebvre, discorre que este demonstra de forma muito apropriada o modo pelo qual há a transição do espaço para o território, sendo realizado através da produção do espaço, em específico o território nacional, que é classificado como balizado, modificado e transformado por diversos fatores, como redes, circuitos e fluxos resultando nas instalações de “infraestruturas”, tais como rodovias, canais, dentre outros. Desta forma, o território não seria mais do que um

¹²⁶ Claude Raffestin é um geógrafo francês nascido em 15 de setembro de 1936, que fez seu doutorado na Université de Genève, na Suíça, em 1969. Sua obra discorre, dentre outros assuntos, sobre estudos relacionados à Geografia Política, trabalhando temas como território, territorialidade e poder. Uma de suas obras mais conhecidas no Brasil é “Por uma Geografia do Poder”.

espaço onde foi empregada uma série de trabalhos, resultando em “relações marcadas pelo poder”.

Raffestin (1993) destaca ainda que o conceito de território é alterado a depender da concepção filosófica adotada, citando como exemplo que, para um marxista, o espaço não terá valor de troca, podendo ser utilizado apenas como utilidade, como matéria-prima sobre a qual seria aplicado todo o poder e desenvolvida a intenção do ator de apoderar-se da forma como melhor lhe aprouver.

Souza (2012) analisa o território em conjunto, em suas dimensões políticas e culturais, sendo visto como um campo de forças na qual se observa uma rede de relações sociais complexas existentes entre o grupo de membros da coletividade e outros indivíduos alheios a esse grupo.

Souza (2012) deixa claro que, da mesma forma que o poder não está intimamente relacionado ao Estado, também não se encontra relacionado com a violência ou a dominação. O território está relacionado em um contexto bem mais amplo do que ao Estado-Nação. Segundo Souza (2012, p. 111), “todo espaço definido e delimitado por e a partir de relações de poder é um território, do quarteirão aterrorizado por uma gangue de jovens até o bloco constituído pelos países-membros da OTAN”.

Para Souza (2012), todas as vezes em que temos um espaço determinado e definido onde relações de poder estão presentes, temos configurado um território. Além dos países-membros da OTAN, podemos citar ainda territórios de prostituição, de gangues, de tráfico de drogas, entre outros.

O presente artigo analisa o território como uma dimensão espacial da resistência cultural dos povos e grupos segregados investigando os embates culturais e territoriais envolvendo as

religiões de origem afro-brasileira, em especial a Umbanda e o Candomblé.

Embora haja uma diversidade conceitual e todas sejam úteis e com uma rica contribuição para a Geografia, adotaremos, para fins do presente trabalho, o termo território como sinônimo de uma dimensão do espaço definido e delimitado onde são travadas disputas por e a partir de relações de poder, nos moldes conceituados por Souza (2012).

Superado o conceito de território passaremos a analisar os terreiros de Umbanda e Candomblé como espaço de convívio.

A análise do tema religião sob o prisma da diversidade religiosa descortina uma série de relações existentes entre o indivíduo e as diversas entidades sobre-humanas baseadas na fé, na prática ritualística e na crença em algo divino que possibilite a existência de uma sociedade composta por diversas religiões convivendo de forma simultânea em um mesmo espaço territorial.

Importante destacarmos que quando nos referimos ao território, temos que ter em mente que há neste uma apropriação simbólica por um determinado grupo social. Nesse ponto, o papel desempenhado pela cultura é essencial, haja vista que ocorre a união entre o aspecto social e espacial com a identidade do território.

Destaca-se, todavia, que tanto a cultura como a identidade estão em constante modificação, servindo tanto como elementos modificativos do território como sofrendo modificações por este, em um constante processo de simbiose e transformações recíprocas.

Outro ponto que deve ser mencionado em relação à abordagem cultural do território é a dominação de uma porção delimitada e definida do espaço por um grupo social em detrimento do outro. Aqui o território estaria vigorosamente ligado ao exercício do poder, e consequentemente, às disputas para o aumento de sua área de atuação.

Tanto a apropriação simbólica quanto a dominação através do uso da força podem ocorrer de forma isolada ou conjunta, sendo que o referido desenvolvimento depende de fatores como a sucessão de acontecimentos históricos e o modo como se deu a formação do território. A esse processo de formação e consolidação do território damos o nome de territorialidade.

Para entendermos a extensão e a complexidade da abordagem cultural na perspectiva do sagrado afro-brasileiro, é importante termos em consideração dois pontos de suma importância. O primeiro deles é a noção de território, aqui tratado como um recorte espacial criado a partir da dominação pela força e pela apropriação simbólica; e o segundo ponto, que é um desdobramento do primeiro, que se refere à desterritorialização e à reterritorialização.

Haesbaert (2004) deixa claro que enquanto na desterritorialização há um movimento de abandono do território, na reterritorialização ocorre o contrário, ou seja, ocorre a construção do referido espaço.

A partir da alocação forçada de milhares de pessoas de diferentes etnias em territórios produtivos no Brasil colonial, os grupos sociais trouxeram consigo seus traços culturais, como culinária, músicas, danças, uso de plantas com poderes medicinais, ritos religiosos, dentre outros, possibilitando a

resignificação do espaço e consequentemente revinculação ao território.

Juntamente com a cultura, o povo carregou consigo sua crença, sua religiosidade e seu modo de adorar seus Orixás, Voduns, Nkissis¹²⁷ e sua ancestralidade.

Portuguez (2015) destaca ainda que os terreiros representam mais do que locais onde são mantidas as tradições e culturas de origem africana, mas também espaços de resistência cultural, uma vez que possibilitam, mesmo sob ataque de outras religiões e do próprio Estado, o permanente exercício dos ritos religiosos, dos costumes, do culto à ancestralidade, do uso das vestimentas típicas, dos dialetos das diversas regiões africanas, bem como todo o modo de vida dos povos trazidos para o Brasil em condição de pessoas escravizadas.

Portuguez (2015) relata ainda que na paisagem cotidiana atual, a presença dos terreiros das religiões de origem afro-brasileira, bem como das casas de artigos religiosos e os locais onde são realizados os cultos materializam o território das comunidades de axé¹²⁸, espaços nos quais estas religiões podem exercer seu direito à liberdade de crença, de culto e religiosa.

Destaca-se que os terreiros são lugares de resistência e que surgiram no Brasil para recriarem os antigos laços familiares, étnicos e sociais existentes na África. Surgiram não só como

¹²⁷ Orixás, Voduns, Nkissis são as três grandes correntes culturais que vieram para o Brasil: Jeji (Voduns), Nagô (Orixás) e Bantu (Nkissis).

¹²⁸ Segundo Portuguez (2015), “...chamamos de “comunidades de axé”, ou “de terreiros”, o conjunto de praticantes de diferentes organizações religiosas de matriz afro-brasileira. O termo “comunidade”, aqui, deve ser entendido em seu sentido simbólico, como expressão de grupos sociais diversos, mas que professam crenças com as mesmas origens culturais”. (PORTUGUEZ, 2015, p. 13).

espaços religiosos, mas também como territórios de convivência e de interação social. Aos poucos, se tornaram também espaços de resistência e manutenção da cultura, ainda que em fragmentos.

As territorialidades das comunidades de terreiro, bem como a identidade territorial da comunidade, formam redes de diversas características e por múltiplas manifestações, encontrando-se inseridas em muitas áreas da cidade, dentre elas, as feiras populares, com a venda de alimentos, artesanatos e plantas medicinais utilizadas em cerimônias da religiosidade afro-brasileira, em rodas de capoeira, nos terreiros de Umbanda e de Candomblé, dentre outras territorialidades.

Considerações finais

As religiões de origem afro-brasileira, dentre elas a Umbanda e o Candomblé, são religiões nascidas no Brasil e que tem algumas características em comum, dentre eles o fato de serem oriundas do enraizamento cultural dos africanos trazidos para este país. Enquanto o Candomblé cultua os ancestrais e os Orixás, na Umbanda os espíritos manifestam-se através de incorporações mediúnicas, sendo que, em ambas as religiões, encontram-se características predominantemente inspiradas pela cultura africana com traços brasileiros.

Os templos religiosos de Umbanda e Candomblé são espaços nos quais a cultura, a história e a religiosidades inspiradas em África são mantidas e perpassadas às futuras gerações, sendo espaços de resistência cultural onde a tradição é perpetuada.

Analisar as características fundamentais dos terreiros de religiões afro-brasileira nos desperta a reflexão para o olhar geográfico do tema, verificando a forma como tais templos religiosos funcionam como espaços onde a prática religiosa e cultural são mantidas acessas.

Desta feita, os terreiros de Umbanda e Candomblé são mais do que templos religiosos, mas também como espaços definidos e delimitados onde são estabelecidas relações de afetividade, trocas de experiências e vivências culturais, sociais e históricas, tornando tais locais de suma importância não só para as religiões afro-brasileiras, mas também para toda a sociedade como forma de permanência de todo um modo de viver e ver o mundo.

Referências

Claval, Paul. (1999). *Geografia Cultural*. Florianópolis, EDUSC.

Claval, Paul. (2011). Geografia Cultural: Um balanço. *Revista Geografia*. Londrina. V.20, n. 3. p. 5-24, set./dez.

Claval, Paul. (2006). *História da Geografia*. (Tradução de José Braga Costa). Lisboa: Edições 70. LDA.

Côrrea, Roberto Lobato. (2009). *Sobre a Geografia Cultural*. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul.
<https://www.ihgrgs.org.br/artigos/contibuiacoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf>.

Corrêa, Roberto Lobato & Rosendahl, Zeny. (2005). A

geografia cultural no Brasil. *Revista da ANPEGE*, p. 97-102.
<https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/anpege/article/view/6616>

Corrêa, Roberto Lobato & Rosendahl, Zeny (org.). (2003).
Introdução à Geografia Cultural. Rio de Janeiro: Bertrand.

Freitas, Colignon Junio & Pedro, Leandro. (2016). *A sociedade cultural e religiosa Ilé Alaketu Áse Olorigbin no contexto de Ituiutaba*. Plantando Axé – do lugar sagrado ao território da militância e da resistência cultural. Ituiutaba: Barlavento.

Gouveia, C. F. (2013) *A dinâmica urbana em Araguari e Ituiutaba/MG sob a ótica do sistema de trânsito e transporte*. 124 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia.

Haesbaert, Rogério. (2004). *Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade*. [https://
http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf](https://http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf).

Haesbaert, Rogério. (2010). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE. (2020).
<https://https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/ituiutaba/panorama>.

Pereira, Clevisson Júnior. (2013). *Geografia da Religião: um olhar panorâmico*. Curitiba, Departamento de Geografia – UFPR. RA'E GA 27, p.10-37. www.geografia.ufpr.br/raega/.

Pereira, Maria Izabel de Carvalho. *Linguagens do Cotidiano em tendas, comunidades, fraternidades, centros e barracões de Candomblé, Umbanda e outros cultos de raiz afro-brasileiros*. Ituiutaba: Barlavento: Clube de Autores, 2014.

Pinto, Flávia. (2014). *Umbanda religião brasileira: guia para leigos e iniciantes*. 1. ed. Rio de Janeiro: Pallas.

Portuguez, Anderson Pereira. (2015). *Espaço e Cultura na religiosidade afro-brasileira*. Ituiutaba. Barlavento: clube de autores.

Portuguez, Anderson Pereira. (2016). *O lugar das religiões afro-brasileiras em Ituiutaba – MG*. In. Plantando Axé – do lugar sagrado ao território da militância e da resistência cultural. Ituiutaba: Barlavento, 2016.

Portuguez, Anderson Pereira (2018). *Espaço sagrado, fé e ancestralidade de uma comunidade umbandista de Capinópolis*. Ituiutaba: Barlavento.

Portuguez, Anderson Pereira & Daher, Vitor Rachid Colucci. (2018). *Entre a tradição, a modernidade e o mito do retorno às origens: os movimentos de des/re/territorialização do Candomblé Ketu entre 1950 e o tempo presente*. In: Meu povo de fé: olhares sobre a religiosidade popular no Brasil. Ituiutaba: Barlavento.

Pradi, Reginaldo. (2004). *O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso*. In.: Estudos Avançados 18 (52). <https://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a15v1852.pdf>.

Raffestin, Claude. (1993). *Por uma geografia do Poder*. (Tradução de Maria Cecília França). São Paulo: Ática.

Rosendahl, Zeny. (1993). *Espaço e Religião: Uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: NEPEC.

Rosendahl, Zeny & Corrêa, Roberto Lobato (orgs.). (2003). *A territorialidade da Igreja Católica no Brasil –1800 e 1930*. Rio de Janeiro.

Rosendahl, Zeny. *Território e Territorialidade*: Uma perspectiva geográfica para o estudo da religião. In Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – Universidade de São Paulo, 2005.

<http://www.observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/38.pdf>.

Rosendahl, Zeny. (2012). História, teoria e método em Geografia da religião. *Espaço e cultura*, UERJ, Rio de Janeiro, n. 31, p. 24-39, jan./jun. 2012. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/6121> .

Rosendahl, Zeny. (1995). Geografia e Religião: uma proposta. *Espaço e cultura*, Ano I. Out. <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3481>.

Santos, Milton. *O dinheiro e o território*. (2002). In: Santos, M., Becker, B., SILVA, Carlos A. F. da, et al. Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial. Niterói: Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense; Associação dos Geógrafos Brasileiros.

Santos, Milton. *O retorno do território*. (1994). In: Santos, M., Souza, M. A. A. & E Silveira, M. L. (orgs.). Território: globalização e fragmentação. São Paulo: Hucitec/Anpur.

Santos, Milton & Silveira, Maria Laura. (2006). *O Brasil*: território e sociedade no início do século XXI. 9. ed. Rio de Janeiro: Record.

Saquet, Marcos Aurélio. (2013). *Abordagens e concepções de território*. 3. ed. São Paulo: Outras Expressões.

Santos, Milton. (2011). *Por uma geografia das territorialidades e das temporalidades*: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. São

Paulo: Outras Expressões.

Souza, Marcelo José Lopes de. (2012). *O Território: sobre o espaço e poder, autonomia e desenvolvimento*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; Corrêa, Roberto Lobato (org.) *Geografia: conceitos e temas*. 15. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

Stürmer, Arthur Breno. (2017). Território: usos e significados de um conceito. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 17, n. 199, p. 80-90, 2017.

http://scholar.googleusercontent.com/scholar?q=cache:aaCyLvhdLJgJ:scholar.google.com/+territ%C3%B3rio:usos+e+significados&hl=pt-BR&as_sdt=0,5.

Tartaruga, Iván G. Peyré. (2005). *O conceito de território para a análise do desenvolvimento rural*. Ribeirão Preto: Sober.

Terra, Ademir. (2009). Evolução histórica da categoria geográfica território e sua atual multiplicidade interpretativa. *Caderno Prudentino de Geografia*, n. 31, vol. 1. <https://http://agbpp.dominiotemporario.com/doc/CPG31A-4.pdf>.

Terence, A. C. F. & Escrivão Filho, E. (2006). *Abordagem quantitativa, qualitativa e a utilização da pesquisa-ação nos estudos organizacionais*. XXVI ENEGEP – Fortaleza –CE, Brasil. <https://repositorio.usp.br/item/002400257>.



O QUE É A MAGIA NO MUNDO

Marco Mammoli

O QUE É A MAGIA NO MUNDO

Marco Mammoli

Giovanni Seabra

Introdução

Desde os primórdios da civilização, a magia tem desempenhado um papel intrigante na forma como os seres humanos interpretam o universo e interagem com o que consideram o sagrado ou o misterioso. Existem várias definições para magia. De acordo com o mago Geraldo Seabra:

A Magia pode ser definida, de maneira sucinta, como a ciência que estuda uma série de leis da natureza e sua utilização, seja na busca de uma integração espiritual, seja na procura de uma vida feliz. O caminho da Magia é muito vasto: abrange desde os fenômenos atualmente englobados no campo da parapsicologia (tais como a telepatia, a pré e a retrocognição, o desdobramento, a regressão da memória, a psicoscopia, as ciências divinatórias) até as práticas que objetivam a colocar a serviço do homem forças sutis cujo conhecimento ainda escapa à ciência oficial. Embora seu domínio exija estudo e esforço como em qualquer outra ciência, a Magia está praticamente ao alcance de qualquer pessoa que se decida a enveredar pelos seus caminhos, embora talvez nem todos possam se transformar em grandes magos. Além do mais, pode-se afirmar, sem nenhum exagero, que em certa medida todos nós somos bruxos. Consciente ou inconscientemente, estamos sempre

aplicando em nossas vidas as leis do conhecimento oculto. O Portal da Magia, 2005

Presente em diversas culturas, suas manifestações variam de cerimônias religiosas a práticas esotéricas como uma prática que busca influenciar os eventos ou a realidade através de forças ocultas, rituais e intenções. Essas definições variam amplamente entre culturas, sistemas de crença e indivíduos. Em algumas tradições, essas divisões podem ser vistas como simplificações, uma vez que muitos praticantes acreditam que a magia é apenas uma ferramenta, e sua natureza depende da intenção de quem a utiliza. Este artigo busca explorar o conceito de magia, sua evolução histórica, seus representantes mais notáveis, bem como seus impactos nas sociedades ao longo dos séculos.

Magia: um panorama atemporal

A palavra magia tem sua origem no termo grego antigo *μαγεία* (mageía), que derivou do substantivo *μάγος* (mágos). Este termo, por sua vez, foi usado inicialmente para designar os membros da classe sacerdotal dos Medos e Persas, conhecidos como Magos, que eram considerados sábios e especialistas em rituais e conhecimentos esotéricos. A raiz indo-europeia *magh-* significa poder, habilidade ou capacidade, refletindo a associação com práticas que envolvem habilidades sobrenaturais ou místicas. No latim, o termo foi transliterado como *magia*, mantendo o significado relacionado a práticas e conhecimentos místicos ou sobrenaturais. Com a disseminação do cristianismo na Europa, o termo passou a ser usado de forma pejorativa, referindo-se a práticas consideradas heréticas ou contrárias à

religião oficial. A magia utiliza um sistema de crenças e rituais para controlar, subjugar ou manipular forças e ou entidades sobrenaturais. As crenças, são estados mentais em que se assume que algo é verdadeiro ou provável. Os rituais, do latim: ritualis, são conjuntos de gestos, palavras e formalidades, geralmente imbuídos de um valor simbólico, cuja performance é, usualmente, prescrita e codificada por uma religião ou pelas tradições da comunidade.

Em qualquer tempo ou lugar a vida é sempre marcada por rituais e/ou ações. O termo "sobrenatural" tem origem no latim. Ele é formado pela junção de duas partes, "super", que significa acima de, sobre ou além de e "naturalis", derivado de natura, que significa natureza. Dessa forma, sobrenatural literalmente significa aquilo que está acima ou além da natureza. O conceito carrega a ideia de algo que transcende as leis naturais ou da realidade observável, sendo frequentemente associado ao extraordinário, ao místico ou ao divino. A palavra começou a ser usada em contextos filosóficos e religiosos, especialmente na Idade Média, para descrever fenômenos ou entidades fora do alcance das explicações científicas ou naturais. O registro da palavra "sobrenatural" em sua forma latina (*supernaturalis*) remonta ao período medieval, especificamente no século XII. Ela aparece em textos teológicos e filosóficos, especialmente nos escritos de teólogos cristãos como Tomás de Aquino (1225–1274), que utilizou o termo para descrever fenômenos ou realidades que transcendiam a ordem natural e que estavam ligados à esfera divina. Tomás de Aquino, aborda a relação entre o natural e o que está além da natureza, utilizando o conceito de *supernaturalis* para descrever a graça divina, os milagres e os dons que transcendem a capacidade da natureza humana. Principalmente na sua obra "Suma Teológica" (*Summa Theologiae*), escrita entre 1265 e 1274. Na Parte I (Prima Pars) e

na Parte I-II (Prima Secundae), Tomás aborda a relação entre o natural e o que está além da natureza, utilizando o conceito de *supernaturalis* para descrever a graça divina, os milagres e os dons que transcendem a capacidade da natureza humana. Embora Aquino não faça do termo "sobrenatural" um foco explícito de suas reflexões, ele emprega a ideia ao tratar da Graça Divina, "Suma Teológica" I-II, q. 109, Tratado da Graça), ele discute como o ser humano necessita da graça para atingir a bem-aventurança eterna, que é um fim sobrenatural. Na parte I, questão 105, Os milagres, ele descreve os milagres como intervenções que transcendem as leis naturais e são realizadas por Deus. E na parte I-II, questão 62, Virtudes Teológicas, ele discute a Ordem da Natureza e da Graça sobre a relação entre a ordem natural e a graça sobrenatural explorada em diversas questões sobre as virtudes teológicas, que são sobrenaturais. Portanto, embora o termo "sobrenatural" como o entendemos hoje não fosse utilizado extensivamente, o conceito está profundamente enraizado na "Suma Teológica" e em outras obras de Tomás de Aquino, como os Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo (*Commentarium in Libros Sententiarum*). Essas obras discutem a distinção entre a ordem natural, compreensível pela razão humana, e a ordem sobrenatural, acessível apenas pela revelação divina.

Dessa forma, o conceito de "sobrenatural" começou a ganhar forma a partir do desenvolvimento da teologia cristã, onde havia a necessidade de distinguir entre o que pertencia ao mundo natural, regido por leis físicas e compreensíveis, e o que vinha de Deus ou de outras forças espirituais. Ou seja, designa o contrário do que é considerado natural; o que não admite - ou é suposto não admitir - explicação científica pois, em princípio, é ou ocorre fora da ordem natural, à parte das leis naturais que regem os fenômenos ordinários; aquilo que é superior à natureza.

Na língua portuguesa, a palavra "sobrenatural" surge mais tarde, provavelmente nos séculos XVI ou XVII, com o advento das traduções de textos teológicos e filosóficos para o idioma. Esses registros coincidem com o período em que o português estava se consolidando como língua escrita e absorvia muitos conceitos do latim. Na filosofia, na cultura popular e na ficção, o termo geralmente está associado com paranormalidade, religiões e ocultismo. É propriedade imanente, por exemplo, das deidades, que podem ser consideradas como um conjunto de Forças e/ou intenções que se materializam nas/numa Divindade(s). A deidade é a fonte de tudo aquilo que é Divino, ou seja, relativo a ou proveniente de Deus ou de um ou mais deuses. É característica e invariavelmente divina (criação); mas nem tudo o que é divino é deidade necessariamente; ainda que esteja coordenado com a deidade e tenha a tendência de "ser/estar", em alguma fase, em unidade com a deidade – espiritual, mental e/ou pessoalmente.

Várias crenças e práticas, às vezes consideradas separadas tanto da religião quanto da ciência foram colocadas e identificadas como magia. Pode-se dizer que as religiões são sistemas socioculturais compostos por práticas, organizações, morais, crenças, cosmovisões, textos sagrados, lugares santificados, profecias ou ética que geralmente relacionam a humanidade a elementos sobrenaturais, transcendentais e espirituais. Enquanto a ciência é um esforço rigoroso e sistemático que constrói e organiza o conhecimento na forma de explicações e previsões testáveis sobre o mundo. Embora as conotações tenham variado de positivas e negativas ao longo da história, o magísta continua a ter um importante papel religioso e medicinal em muitas culturas. De acordo com Mintz SW:

Define-se cultura como uma propriedade humana ímpar, baseada em uma forma simbólica, 'relacionada ao tempo', de comunicação, vida social, e a qualidade cumulativa de interação humana, permitindo que as ideias, a tecnologia e a cultura material se "empilhem" no interior dos grupos humanos.” in *Cultura: uma visão antropológica*. Tempo [Internet]. 2010Jun;14(28):223–37. Available from: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042010000100010>.

Na cultura ocidental a magia ainda está ligada a algumas idéias, ou projeções, sobre três aspectos argumentativos, que ora são utilizados juntos ou separados. Podemos designá-los por o “Outro”, o “Estrangeiro” e aquilo que é “Primitivo”. Ou seja, na cultura ocidental, entenda-se católica apostólica romana ou as derivadas do protestantismo, a magia é rotulada e combatida como algo que vem do outro, do estrangeiro e primitiva. Sendo o “outro” aquele não batizado, não crente, não cristão; aquele que é pagão; de acordo com Todorov, antropológicamente pode-se dizer que o Outro é uma construção de uma identidade onde um grupo social cria um corpo de sentidos, valores e representações para se referir e identificar outro grupo. O estrangeiro passa ser tudo o que é estranho ao grupo. E toda prática e crença não cristã é vista e rotulada como primitiva, não evoluída. Dessa forma temos a justificativa social e divina para desmerecer, combater, difamar, torturar e destruir tudo e a todos que a representam ou a praticam. Dentro desses critérios, a magia torna-se um marcador de diferença cultural há séculos deixando de ser um fenômeno moderno.

Durante o final do século XIX e início do XX, os intelectuais ocidentais percebiam a prática da magia como um sinal de uma mentalidade primitiva e a atribuíram comumente a grupos marginalizados de pessoas. Aleister Crowley (1875-1947)

define magia como “uma técnica para trazer mudanças no mundo físico por meio da força da vontade”. Essa definição passou a ser adotada por muitos movimentos; por exemplo temos a Wicca, o Satanismo Filosófico e os Sistemas Mágicos-Magia do Caos; desde então. Apesar das conotações variarem de positivas e negativas, seus praticantes e estudiosos ainda são atores importantes no tecido social, religioso, cultural, ético e medicinal. É fato que a magia e seus discípulos ajudaram a formatar o mundo e as sociedades.

Origens Primitivas

Pode-se dizer que a magia surge quando o homem busca respostas para o que o cerca, para o que sente, para o que sonha, ou seja para entender o todo e tudo. Talvez tenha sido a primeira forma de compreender e se situar num mundo cheio de estímulos, perigos e descobertas. É no paleolítico superior que temos o surgimento do período do homem de Cro-Magnon. Não há registros diretos sobre a existência de "feiticeiros" como os entendemos hoje, mas arqueólogos e antropólogos interpretam certos achados como possíveis indicações de figuras com papéis espirituais ou rituais na sociedade. Estas figuras podem ser consideradas os primeiros xamãs ou líderes espirituais.

Tudo indica que sua divisão social era baseada em tarefas como: coletores, caçadores/pescadores e feiticeiros ou xamãs. Os xamãs, presentes em comunidades tribais ao redor do mundo, foram os primeiros praticantes conhecidos de magia. Eles mediavam entre o mundo humano e o espiritual, utilizando rituais, danças e substâncias enteógenas para invocar espíritos e deuses em busca de cura ou proteção. É durante a última glaciação que

encontramos a confecção de objetos (arcos, flexas, agulhas) de ossos e marfim, estatuetas femininas com seios fartos e quadris exagerados (fertilidade). O período paleolítico (pedra lascada) evolui para o neolítico (pedra polida 10.000 a.C.).

Figura 1 Representação de feiticeiro do período neolítico



https://img1.advisor.travel/fs440x440px-Trois_Freres_17.jpg

Tudo indica que no período Paleolítico Superior, 40.000 a 10.000 a.C. (última glaciação) e surgimento do homem de Cro-Magnon, iniciaram-se as primeiras impressões do mundo que existia. Devido à glaciação houve a necessidade de confinamento. O convívio fechado e o desenvolvimento cognitivo ao longo do tempo facilitaram a pintura de cenas nas grutas. Além da visão do cotidiano, possuíam função mágica pela crença de garantir caça

abundante.

Figura 2 caçadores reunidos



<https://ellegadoprehistorico.com/wp-content/uploads/Que-costumbres-tenian-las-personas-durante-el- Paleolitico-1024x650.jpeg>

As principais alterações foram no período foram o aquecimento, aumentando o nível dos mares e alterações climáticas. Formam-se grandes rios, desertos, florestas temperadas e tropicais e modificação das fauna e flora, favorecendo a sobrevivência humana. O surgimento de tecnologia e alterações ambientais, facilitam o estabelecimento na natureza como reproduzir plantas, domesticar animais e estocar alimentos favorecendo aumento populacional. Esses grupamentos permitem a aprendizagem e o desenvolvimento, lentamente, de como se organizar e trabalhar em sistemas cooperativos. Supõe-se que haveria 3 grupos nas dinâmicas sociais desses assentamentos, os caçadores/pescadores coletores

e feiticeiros/xamãs. Seu equilíbrio vital existe entre duas atividades fundamentais, a caça que produz o alimento e a cópula que produz a prole. É desse período, paleolítico superior, que encontramos indícios de como homens e mulheres se transformam em animais através de máscaras. Inicialmente as diferenças sexuais, e funcionais, levam a representações do masculino através de uma estilização bestial e do feminino retratadas semi-inclinadas que lhes confere a curva do traçado dorsal do animal.

Figura 3 o feiticeiro d3 Trois Frères.



<https://cortedeimostri.wordpress.com/wp-content/uploads/2015/05/stregone-di-trois-freres-confronto-con-disegno.jpg>

Esses personagens têm hibridação de vários animais, como observamos em várias pinturas em cavernas datadas desse período, são fortes como as renas e os cavalos, ágeis na caça como os felinos, ursos e lobos e com audição aguçada como os lobos. Dessa fusão nasce um ser que possui as principais características/qualidades de cada animal tornando-o um guardião/guerreiro perfeito, imbatível. Com qualidades animais nos traçados e qualidades humanas na postura, no falo, nas pernas e pés referentes à caça e a morte. Na representação híbrida do feiticeiro da Gruta de Trois Frères, observamos:

- rosto de pássaro (mocho) ou lobo
- orelhas de lobo
- cabeça e chifres de rena
- corpo e cauda de cavalo
- sexto sentido de felino
- patas dianteiras de urso ou felino
- as pernas, os pés, o órgão sexual e a postura são humanas.

Olhos de aves de coruja/mocho em representação frontal (humanos), animais têm os olhos de lado, exceto os felinos. Encara, enfrenta e domina seu nicho, confirmando seu valor mítico e mágico. Mochos e corujas: excelente visão noturna, giram o pescoço 180 graus, hábitos crepusculares e noturnos, voo silencioso e cava seus ninhos no solo.

Características de um predador rápido e audaz, que ataca no escuro, capaz de detectar a presa em qualquer ponto, o voo silencioso permite ataque surpresa, seus hábitos noturnos e crepusculares os associam a morte. E, o mais interessante traço social e de poder, defendem seus ninhos cavados na terra, em locais mais altos, como o Feiticeiro.

O uso do lobo como representação xamânica, assim como as corujas, tem seu valor pelas características desses animais. O lobo vive em comunidade organizada para a caça e a sobrevivência. Exímios caçadores e protetores dos seus integrantes, possuem audição aguçada, inteligência e capacidade de aprendizado rápido e estratégico para caçadas em grupo, além de demonstrar organização hierárquica entre os seus.

Figura 4 O feiticeiro



Representação artística gerada por IA. Acervo pessoal.
<https://files.oaiusercontent.com/file-ErCvUU2ktSDNJ5yvE1yRMU?>

Essas representações híbridas entre homens e animais, principalmente a figura masculina humana sob o mascaramento animal, poderiam estar ligadas a um esboço de religião, o que indicaria uma complexidade de pensamento bem maior do que até então se pressupunha para o período.

Antiguidade: Magia como Ciência e Religião

Na antiguidade, a magia era frequentemente interligada com a religião e a ciência nascente. No Egito, os sacerdotes utilizavam rituais mágicos registrados em papiros como o famoso "Papiro de Ebers", que combinava conhecimentos médicos e mágicos.

Esse documento é um dos mais antigos e mais importantes documentos médicos conhecidos da antiguidade. Ele é um rolo de papiro egípcio, datado por volta de 1550 a.C., durante o reinado de Amenófis I, no período do Novo Império Egípcio. Este documento é uma valiosa fonte de conhecimento sobre a prática médica no Egito Antigo. É dividido em várias seções que contêm textos médicos contendo cerca de 700 prescrições médicas, tratamentos, as substâncias usadas e como prepara-las para diversas doenças e condições. Além de abordar temas médicos variados, inclui também feitiços e encantamentos usados para fins terapêuticos, refletindo a forte conexão entre medicina e religião na época. Está escrito em hierático, uma forma cursiva da escrita hieroglífica. Esse documento mostra que os egípcios tinham um profundo entendimento sobre anatomia, fisiologia e farmacologia, mesmo que combinado com crenças espirituais. E que consideravam o coração como o centro do sistema circulatório e ligavam-no a outros órgãos por canais (uma visão rudimentar da circulação sanguínea). Foi encontrado em Luxor em 1873-1874 por um egiptólogo alemão chamado Georg

Ebers, de quem herdou o nome. O Papiro de Ebers está preservado na Biblioteca da Universidade de Leipzig, na Alemanha, e continua sendo estudado como um testemunho da sofisticação médica e esotérica no Egito Antigo.

Figura 5 Tratamento de saúde no antigo Egito

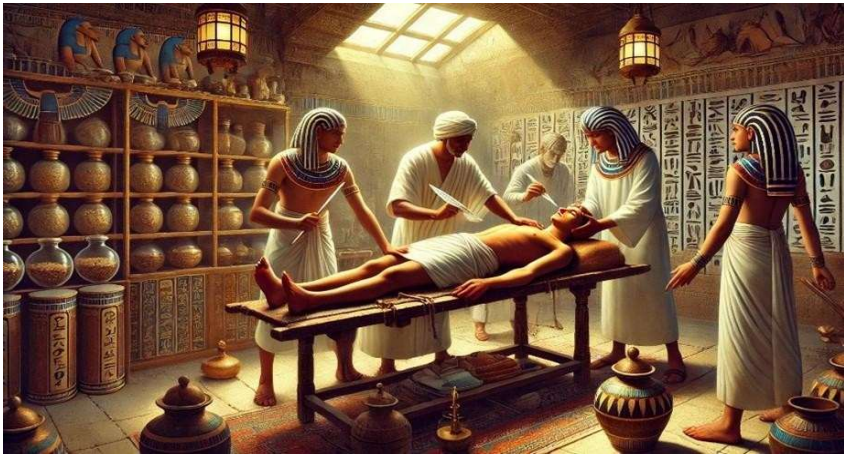


Imagem gerada por IA. Acervo do autor.

<https://files.oaiusercontent.com/file-FVa3XPYjXt1xvaS46VopUp?>

Na Grécia, figuras como Pitágoras e Platão exploraram o esoterismo, associando-o à harmonia universal. Já o "Corpus Hermeticum", atribuído ao lendário Hermes Trismegisto, consolidou a tradição hermética, que viria a influenciar profundamente a magia ocidental. Na antiguidade, a magia era uma prática cultural, espiritual e, muitas vezes, religiosa que permeava diversas sociedades ao redor do mundo, era frequentemente interligada com a religião e a ciência nascente. A visão de magia era profundamente entrelaçada com a compreensão da natureza, da espiritualidade e do desconhecido. Frequentemente estava conectada à religião e aos deuses, ou seja, ao Sagrado. Sacerdotes e sacerdotisas desempenhavam papéis importantes como intermediários entre os deuses e os humanos. Era vista como uma forma de acessar poderes divinos ou controlar forças sobrenaturais. Dessa forma, seus praticantes ofereciam

amuletos, talismãs e encantamentos usados para afastar o mal, espíritos malignos e doenças. Faziam práticas como a adivinhação, leitura de oráculos, interpretação de sonhos e astrologia ajudavam as pessoas a prever o futuro ou entender a vontade dos deuses.

Feiticeiros e curandeiros utilizavam ervas, rituais e invocações para tratar doenças. Além de encantamentos e feitiços usados para atrair amor, prosperidade ou vingança. Para a execução dessas tarefas foram sendo criadas ferramentas, textos e símbolos. Essas inscrições foram encontradas em papiros, placas de metal e pedras muitas vezes continham feitiços e fórmulas mágicas. Os objetos sagrados como os amuletos, varinhas, espelhos e taças eram comuns em rituais mágicos. Substâncias naturais como ervas, cristais e restos animais, ossos e sangue eram usados por suas propriedades simbólicas ou "energéticas". Metais tinham grande importância como matéria prima para ferramentas e também como substâncias "mágicas".

Em muitas culturas, a magia era amplamente aceita como parte da vida cotidiana, especialmente quando associada a práticas religiosas. Em alguns casos, a magia era temida ou vista como perigosa, especialmente se considerada "magia negra" ou usada para fins malignos. Civilizações como Egito, Mesopotâmia e Roma tinham leis para regular práticas mágicas, principalmente as que causassem dano a outros. A magia tinha características muito particulares em cada cultura ou sociedade na antiguidade. No Egito antigo, a magia (ou "heka") era considerada uma força cósmica, criada pelos deuses, e essencial para manter a ordem do universo. Na Mesopotâmia a adivinhação e encantamentos eram comuns. Textos como o Enuma Anu Enlil detalhavam práticas mágicas. Na Grécia e Roma, a magia era praticada por magos, curandeiros e figuras conhecidas como goêtes (feiticeiros). Era

muitas vezes associada a deuses e espíritos. Na China Antiga a Alquimia, astrologia e práticas relacionadas ao Qi (energia vital) eram formas de magia. A magia era frequentemente transmitida de forma oral ou através de textos e grimórios, acessíveis apenas a iniciados ou especialistas. Embora o entendimento moderno de magia difira bastante, na antiguidade, ela era uma tentativa de compreender e interagir com o mistério da vida, muitas vezes preenchendo lacunas de conhecimento científico e oferecendo conforto em um mundo incerto.

Idade Média e Renascimento: Entre a Perseguição e a Renovação

No século I d.C., os primeiros autores cristãos absorveram o conceito greco-romano de magia e o incorporaram ao desenvolvimento da teologia cristã. Assim, foram mantidos os estereótipos negativos greco-romanos e os ampliaram incorporando padrões conceituais emprestados do pensamento judaico, principalmente a oposição de magia e os milagres. E acordo com o pensamento greco-romano, a origem da magia no reino humano é devida a Zoroastro e a Ostanes. Na visão judaico-cristã a magia era um produto dos babilônios, persas ou egípcios. A teologia cristã compartilhava da cultura clássica anterior a ideia de que a magia era algo distinto da religião adequada, apenas. Porém foi delimitando e definindo a distinção entre a teologia cristã e a cultura greco-romana de formas diferentes. Escritores e historiadores cristãos, como Agostinho de Hipona, afirma que a magia era constituída apenas de práticas rituais fraudulentas e não sancionadas pelos sacerdotes e por depender da cooperação demoníaca, dos demônios, dos serviçais de Satã e entidades da

natureza a magia era o oposto da religião cristã.

Esse argumento está ligado à visão cristã sobre o paganismo, as práticas e rituais pagãos, em que toda essa tradição e culturas anciãs eram rotuladas como superstição. Dentro da óptica cristã é perceptível a importância dada, e o reforço, na imoralidade e erro inerente da magia como algo em conflito com a boa religião. Esse ponto era muito mais gritante na teologia cristã do que em outras teologias monoteístas do mesmo período, como o islamismo e o próprio judaísmo. Enquanto o cristão via os demônios como seres maléficos na teologia e mitologia islâmica essas entidades tinham características ambivalentes, quase humanas. Foi através da língua latina, por volta do século I a.C., que os significados e conceitos pejorativos e heréticos da palavra magia foram sendo incorporados ao protocristianismo por todo século I d.C.

Aq12Esses conceitos foram trazidos e estudados pelos autores da Teologia Cristã que estava se estruturando e crescendo em todos os pontos da Europa. Baseados nos conceitos etimológicos da palavra magia, os cristãos passam a relacionar magia aos demônios. Foi o que bastou para classificar a magia, e seus praticantes como contrários ao cristianismo. Na idade média esses conceitos foram disseminados e reafirmados continuamente, além de ampliarem todas as práticas que não correspondiam a teologia cristã. Como exemplo de tais práticas temos os encantamentos, a necromancia, a astrologia, a alquimia, a feitiçaria bem como qualquer questionamento que colocasse a crença cristã em discussão. Essa perseguição assume frequentemente, em determinados momentos do período, características históricas instigadas por representantes do cristianismo levando a destruição, tortura e morte de pessoas e animais suspeitos de qualquer tipo de manifestação de

pensamento, características físicas, comportamentais ou mentais que não estivessem de acordo com as regras impostas pela igreja. Portanto, a magia foi estigmatizada pela Igreja como herética, sendo frequentemente associada à bruxaria e à adoração demoníaca. No entanto, a tradição hermética e a alquimia floresceram em segredo.

Figura 6 O alquimista em seu laboratório



Criado por IA. Acervo pessoal.
<https://files.oaiusercontent.com/file-EFSg6l2zo9VfIWhtj4FWIXF?>

Obras como as de Alberto Magno e Roger Bacon tentaram conciliar o misticismo com a ciência. Durante o Renascimento, houve uma redescoberta do pensamento esotérico, com figuras como Marsílio Ficino, Cornélio Agrippa e Giordano Bruno explorando a magia como parte do conhecimento universal.

Idade Moderna e Contemporânea

Os ritos, pompas e circunstâncias da Igreja católica apostólica romana, passam a ser utilizados como justificativa do cisma da religião pelos protestantes que frequentemente afirmavam que o catolicismo romano era uma seita de magos em vez de religião. Outro fato é sobre a imposição da crença cristã pelos europeus em todos os territórios que foram sendo tomados e colonizados ao longo dos séculos em todo o mundo. Para impor a crença cristã, rotulavam como magia e feitiçaria tudo o que fosse não cristão.

Logo outras culturas, crenças e rituais foram sendo dizimados e formatados dentro da ótica, estética e éticas cristãs da época. Porém, no período denominado idade moderna, o movimento humanista na península Itálica começa a reinterpretar o termo magia, e seus praticantes, como algo positivo passando a expressar a ideia de uma magia natural ao ser humano. Mas, o que se compreendia sobre magia como algo negativo e herético continuou, e continua, a se repetir em vários momentos e em várias culturas e sociedades até os dias de hoje. Com o avanço da ciência moderna, a magia perdeu parte de seu prestígio como fonte de explicação para fenômenos naturais.

Contudo, não desapareceu. No século XIX, movimentos como o ocultismo e a Teosofia reviveram o interesse pela magia, com personalidades como Papus e Helena Blavatsky contribuindo significativamente para sua reinterpretação. Desde então, o termo magia tanto em seu sentido amplo quanto restrito, passa a ser discutido academicamente em várias disciplinas. Porém sua definição e conceituação foram feitas de vários modos e formas e passaram a usá-los em contextos e referências a coisas e fatos

diversos e desconexos.

Essas abordagens dissonantes acabaram por reforçar que a magia era contrária à ciência e vice-versa, como mostram os trabalhos dos antropólogos Edward Tylor e James G. Frazer quando se referem à magia como uma crença na qual é possível e permitido que um indivíduo influencie o outros através de rituais. Paralelamente temos os sociólogos Marcel Mauss e Émile Durkheim que usam a palavra magia para descrever os ritos e cerimônias privadas contrastando com as religiões, que eles definem como uma atividade comunitária, organizada e normatizada. Desde a década de 1990 essas postulações e afirmações são rejeitadas por muitos pesquisadores que afirmam que esse fio acadêmico de conceituação é arbitrário e sectário, pois é etnocêntrico a utilização das interpretações e conceitos sobre magia a outras culturas. Atualmente, a magia é praticada em diversas formas, desde a Wicca até as ordens herméticas contemporâneas.

O uso de adjetivos, sinônimos e antônimos é comum quando se pensa em classificações. Na magia não seria diferente. Além disso a utilização do espectro das cores, branca, negra e cinza, como rótulos de adjetivação dos tipos de práticas é um fato. Seu uso é ancião, portanto, histórico. Os termos alta magia e baixa magia são usados para descrever diferentes abordagens à prática mágica, baseadas em objetivos, técnicas e filosofias subjacentes. A distinção não implica numa hierarquia de valor, mas sim diferenças de enfoque. A alta magia, magia cerimonial ou Teúrgica, é uma forma de magia que envolve rituais elaborados, estudo profundo e foco no crescimento espiritual ou na conexão com o divino. O termo "alta" refere-se à sua busca por ideais elevados e transcendentos. Seu objetivo principal é a evolução espiritual, iluminação, ou união com forças divinas ou

arquetípicas. Têm como características ser altamente ritualística e estruturada, baseada em textos, tradições e sistemas filosóficos, como o Hermetismo, a Cabala, a Alquimia e a Teurgia. Focada em trabalhar com entidades superiores, como anjos, deuses ou arquétipos. Pode exigir preparação extensa, como meditação, consagração e purificação. Um exemplo seria um ritual cabalístico para alcançar compreensão espiritual ou invocar um arcanjo para orientação. A “baixa magia”, magia popular ou natural, é uma forma mais prática e direta de magia, voltada para necessidades do cotidiano, como proteção, amor, saúde ou prosperidade. O termo "baixa" refere-se à sua conexão com a vida terrena e os aspectos práticos da existência. Seu objetivo principal é solucionar problemas imediatos ou alcançar desejos pessoais. É caracterizada por ser simples e baseada em tradições folclóricas ou práticas populares.

Utiliza ingredientes naturais, como ervas, cristais, velas, símbolos e amuletos. Pouco ritualística, frequentemente adaptável e intuitiva. Envolve simpatias, feitiços e encantamentos práticos. Como por exemplo: Fazer um feitiço de prosperidade com ervas e moedas ou criar um amuleto de proteção.

Quadro 1 Diferenças principais entre Alta e Baixa magia

Aspecto	Alta Magia	Baixa Magia
Foco	Crescimento espiritual e filosófico	Problemas e desejos cotidianos
Complexidade	Rituais elaborados e simbólicos	Simples e direto
Influências	Textos e tradições filosóficas	Folclore e práticas intuitivas
Abordagem	Intelectual e cerimonial	Prática e natural

Essa divisão é mais filosófica do que prática, pois na prática da magia é comum a existência, e necessidade, de interconexões entre essas práticas. Apesar dos termos sugerir contrastes, na prática, muitos magos e bruxos combinam elementos de alta e baixa magia. Por exemplo, alguém pode realizar um ritual profundo de alta magia e, ao mesmo tempo, usar ervas ou amuletos para reforçar o propósito. O que aumenta a necessidade do praticante ser um estudioso contínuo.

Frequentemente encontramos trabalhos em que a magia é dividida em categorias com base em intenções e percepções culturais ou espirituais. As três principais categorias são: magia branca, magia cinza e magia negra.

A magia branca é associada a intenções positivas, cura, proteção e altruísmo, a magia branca é geralmente vista como "benéfica" e alinhada com forças de luz ou energias consideradas harmoniosas. Envolve trabalhos e feitiços para cura física, emocional ou espiritual, proteção contra energias negativas ou perigos além de rituais de gratidão, bênçãos e purificação. Tem por linha mestra a crença central de que suas intenções e ações estão em harmonia com a natureza e respeita o livre-arbítrio dos outros. Um exemplo seria a confecção de um feitiço para proteger alguém de doenças ou afastar más influências.

A magia cinza fica situada entre a magia branca e a negra. Não é considerada totalmente boa nem má. É uma prática pragmática, que depende mais da intenção do praticante do que de uma moral rígida. São os feitiços para alcançar objetivos pessoais que não necessariamente prejudicam outros, mas que também podem não ser totalmente altruístas. Busca trabalhar com forças ou entidades neutras. Tem como crença central que seus propósitos refletem a complexidade moral da vida, onde nem tudo é preto no branco. Os resultados dependem da intenção e do

contexto. Por exemplo, um feitiço para atrair prosperidade pessoal, mesmo que isso possa desviar oportunidades de outra pessoa.

A magia negra, é associada a intenções egoístas, prejudiciais ou de manipulação, a magia negra busca controle ou danos aos outros, muitas vezes contrariando princípios éticos e espirituais. Como práticas comuns temos os feitiços de maldição, vingança ou manipulação. Esses trabalhos envolvem entidades ou forças consideradas sombrias. A crença central está focada no benefício próprio ou no desejo de causar impacto (positivo para o praticante, mas potencialmente negativo para outros), ignorando possíveis consequências éticas. Por exemplo, um feitiço para prejudicar a reputação de alguém ou causar conflitos em suas relações. Porém, uma observação interessante é a de Phil Hine que afirma “como muitos outros aspectos do ocultismo, o que é denominado 'magia negra' depende muito de quem está definindo”. Dessa forma, é razoável a apresentação de códigos de conduta para todos os praticantes das artes da magia. O Colégio dos Magos e Sacerdotisas criou seu código e o pratica, pois, todo processo de aprendizagem exige postura ética e responsável, logo:

- Tome cuidado com o que faz, com o que diz e para quem diz
- A intenção controla resultados
- Não invoque aquilo que você não puder mandar embora
- Sempre considere todas as opções
- Mantenha silêncio sobre um trabalho de magia por 24 horas
- A Lei do retorno existe
- Não acenda fogueira que não consiga apagar
- Questiona a autoridade, entenda os “porquês” para

aprender o “como”

- Respeite a vida
- Conhece-te a ti mesmo
- Vigie suas intenções
- O maior poder é não necessitar de poder algum
- Qualquer trabalho só estará pronto quando tudo estiver guardado em seu devido lugar
- Em parte, nós fazemos nosso futuro.

Representantes Notáveis da Magia

Zoroastro (Zaratustra), cerca de 1000 a.C. (Persia Antiga). Fundador do Zoroastrismo, um sistema religioso que influenciou conceitos de dualismo (bem versus mal). Frequentemente associado à sabedoria e à magia dos Magos, uma classe sacerdotal persa mencionada na Bíblia e nas tradições gregas.

Hermes Trismegisto, antiguidade, considerado por muitos como uma figura mitológica. Símbolo sincrético das tradições egípcia e grega. Associado à criação do Hermetismo, uma corrente esotérica que aborda alquimia, astrologia e teurgia. Hermes Trismegisto é retratado como autor de textos como a Tábua de Esmeralda e o Corpus Hermeticum, pilares da magia ocidental.

Apolônio de Tiana, século I d.C. (Império Romano). Filósofo neopitagórico e místico, famoso por sua sabedoria e alegados milagres. Suas viagens pelo Egito, Índia e outras regiões enriqueceram seu conhecimento sobre práticas místicas e magia. Foi considerado um "rival espiritual" de Jesus Cristo por alguns autores da Antiguidade.

Merlim (Merlin), alta Idade Média (séculos V a VI, lendário). Figura lendária das tradições arturianas, descrito como um mago e conselheiro do rei Artur. Merlim é um arquétipo do sábio mágico, associando sabedoria druídica e habilidades de profecia e transformação.

John Dee, século XVI (Era Elisabetana). Matemático, astrólogo, alquimista e conselheiro da rainha Elizabeth I da Inglaterra. Dee buscava unir ciência e magia, desenvolvendo a chamada "Magia Enoquiana" com Edward Kelley, para se comunicar com anjos.

Paracelso (Theophrastus Bombastus von Hohenheim), século XVI. Alquimista e médico do Renascimento, Paracelso combinou ciência e magia em sua abordagem à medicina. Ele acreditava que a cura dependia do equilíbrio entre os elementos espirituais e materiais. Revolucionou a medicina com suas teorias baseadas na alquimia e na astrologia. Ele introduziu a ideia de que doenças eram causadas por desequilíbrios químicos e propôs métodos alquímicos para curá-las.

Helena Blavatsky, século XIX. Fundadora da Sociedade Teosófica, combinando elementos de espiritualismo ocidental e filosofias orientais. Blavatsky é uma figura central no renascimento do esoterismo moderno, influenciando correntes como a Nova Era e o ocultismo.

Papus (Gérard Encausse), século XIX. Médico e escritor, Papus foi um dos mais importantes ocultistas do século XIX. Suas obras, como "Tratado Elementar de Magia Prática" e "Ciências Ocultas", sistematizaram práticas mágicas e conectaram o ocultismo à tradição hermética.

Aleister Crowley, século XX, Aleister Crowley revolucionou a prática mágica com o sistema Thelema. Ele definiu a magia como "a ciência e a arte de causar mudanças conforme a vontade". Conhecido como o "Grande Besta 666", Crowley foi um ocultista britânico e fundador do sistema filosófico conhecido como Thelema. Ele escreveu diversos textos influentes sobre magia, incluindo O Livro da Lei e Magick in Theory and Practice.

Gerald Gardner, século XX. Pai da Wicca moderna, Gardner ajudou a popularizar o neopaganismo, fundindo antigas práticas mágicas com rituais modernos. Seu trabalho foi crucial para reintroduzir a magia cerimonial em um contexto espiritual e ecológico.

Franz Bardon, século XX. Ocultista tcheco e autor de textos fundamentais sobre magia hermética, incluindo Iniciação ao Hermetismo. Bardon enfatizava a prática espiritual e a integração dos elementos alquímicos em suas lições de autodesenvolvimento mágico.

Impactos e Importâncias da Magia nas Sociedades

A magia influenciou profundamente as estruturas culturais, sociais e espirituais das civilizações. Na antiguidade, forneceu os alicerces para o desenvolvimento da ciência e da medicina. Durante o Renascimento, promoveu o resgate do pensamento filosófico antigo. Na contemporaneidade, a magia desempenha um papel importante na espiritualidade alternativa, oferecendo um caminho de autoconhecimento e conexão com o universo.

Conclusão

A magia, em suas diversas formas, sempre esteve presente na história humana como uma forma de compreender e interagir com o mundo. De suas origens xamânicas ao renascimento contemporâneo do esoterismo, ela reflete o desejo humano de transcendência e compreensão do invisível. Assim, a magia permanece como um testemunho da rica imaginação e do espírito de exploração que definem nossa espécie.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2021. ISBN 978-65-87388-27-2.

AZEVEDO, Murilo Nunes. *A essência da alquimia*. São Paulo: Pensamento, 1986.

BAGLARI, M. H. The magic art of witchcraft and black magic. *International Journal of Scientific and Research*, v. 20, 2015.

Disponível em:

<https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/summary?doi=10.1.1.736.7031>. Acesso em: 02/01/2024.

C. SCOTT Littleton (Ed.). *Gods, goddess and mythology*. Volume 11. [S.l.]: Marshall Cavendish, 2005.

EVOLA, Julius. *A tradição hermética*. Lisboa: Edições 70, 1971.

HARPERS, Douglas. *Online etymology dictionary*. Disponível em: <https://etymonline.br.aptoide.com/app>. Acesso em: 02/01/2024

HUTTON, R. *The witch – a history of fear, from ancient times to the present*. New Haven: Yale University Press, 2017.

JESPER Aagaard Petersen (Ed.). *Contemporary religious Satanism: a critical anthology*. [S.l.]: Ashgate Publishing, Ltd., 2009. ISBN 978-0-7546-5286-1.

KRAEMER, H.; SPRENGER, J. *O martelo das feiticeiras*. São Paulo: Bestbolso, 2015. ISBN 978-85-7799-416-8.

LÉVI, Eliphas. *Dogma e ritual da alta magia*. São Paulo: Pensamento, 2017.

LÉVI, Eliphas. *A história da magia*. São Paulo: Pensamento, 2007.

LEWIS, Ralph M. *Símbolos antigos e sagrados*. Rio de Janeiro: Renes, 1971.

MALLON, Brenda. *Símbolos místicos*. São Paulo: Larousse, 2009.

MICKAHARIC, Draja. *A magia de todos os tempos*. São Paulo: Best Seller, 1978.

MINTZ, S. W. Cultura: uma visão antropológica. *Tempo* [Internet], v. 14, n. 28, p. 223–237, jun. 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1413-77042010000100010>. Acesso em: 02/01/2024.

O verdadeiro livro das pequenas chaves de Salomão. São Paulo: Espiritualista, 1970.

O'BRIEN, Jodi. *Encyclopedia of gender and society*. Thousand Oaks: SAGE Publications, Inc., 2009. ISBN 978-1-4129-0916-7.

OBERON, Zeel-Ravenhearsh. *O grimório para o aprendiz de feiticeiro*. São Paulo: Madras, 2004. ISBN 978-85-370-0348-0.

PUGLIESE, Márcio; LIMA, Norberto de Paula (Trad.). *Corpus Hermeticum e discurso de iniciação com a tábua de esmeralda*. São Paulo: Hemus, 1983.

ROOB, Alexander. *Alquimia e misticismo*. Köln: Benedikt Taschen Verlag, [s.d.]. ISBN 3-8228-5216-3. Disponível em: <https://www.taschen.com>. 03/01/2024

SCHURÉ, Édouard. *Os grandes iniciados*. São Paulo: Martin Claret, 1986.

SEABRA, Geraldo. *Portal da magia*. Brasília, 2005.

TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.



A TOPOFILIA NA EDUCAÇÃO RELIGIOSA
Eric Pereira Portugal

A TOPOFILIA NA EDUCAÇÃO RELIGIOSA

Eric Pereira Portuguese

Introdução

Imagine a primeira vez que você pisou em um lugar que, de alguma forma, tocou sua alma. Talvez fosse um templo imponente, banhado por uma luz suave, um recanto natural, onde o silêncio falava mais alto que as palavras, ou até mesmo um espaço simples, carregado de memórias e rituais familiares. Para além da mera localização geográfica, esses lugares se revestem de uma aura especial, tecendo laços invisíveis de afeto e significado que moldam profundamente nossas experiências e identidades. Essa conexão visceral com espaço, esse “amor ao lugar” que a Geografia humana de Yi-Fu Tuan, chama de “Topofilia”, oferece uma visão surpreendentemente rica e profundamente humana para compreendermos a complexa rede da Educação Religiosa.

Por muito tempo, o estudo da educação religiosa tendeu a focar em doutrinas, rituais e narrativas textuais. Contudo, negligenciar a poderosa influência do “onde” se dá a fé, é perder uma dimensão essencial da experiência religiosa. Neste capítulo proponho uma jornada exploratória, convidando você leitor, a desviar o olhar dos compêndios eclesiásticos para os palcos físicos, onde a fé se manifesta, se aprende e se internaliza. Ao adotarmos a perspectiva da topofilia, desvendamos como lugares específicos, desde os grandiosos santuários até os humildes

espaços de oração no canto do seu quarto, atuam como catalisadores da identidade religiosa, veículos de transmissão de valores e tradições, e até mesmo como refúgios emocionais que nutrem a espiritualidade individual.

Nesta análise, mergulharemos na forma como os laços afetivos com determinados lugares sagrados ou significativos para a fé não são meros acidentes geográficos, mas sim ativos na construção do senso de pertencimento religioso. Investigaremos como as narrativas, os rituais e as experiências coletivas vividas nesses espaços fortalecem a identidade comunitária e individual. Exploraremos ainda como a própria arquitetura, atmosfera sensorial e as memórias impregnadas nesses locais comunicam silenciosamente ensinamentos e valores religiosos, influenciando a maneira como a fé é percebida e vivida.

Ao longo dessas páginas, argumentaremos que a Topofilia não é apenas um conceito geográfico interessante, mas uma chave fundamental para uma compreensão mais holística e empática da educação religiosa. Ao reconhecermos o poder dos lugares em moldar a fé, abrimos caminhos para as práticas pedagógicas mais sensíveis ao contexto espacial da experiência religiosa, capazes de fomentar um aprendizado mais profundo, significativo e conectado com a própria vivência dos educandos. Prepare-se para descobrir a educação religiosa sob um novo fascinante ângulo, o do coração que se conecta com o lugar onde a fé floresce.

Topofilia, a Geografia do afeto: vínculos emocionais com os lugares.

A experiência humana está intimamente ligada ao espaço. Não somos meros observadores passivos do ambiente que nos cerca, mas sim seres que estabelecem com ele laços profundos e significativos. Dentre as diversas formas de interação com o território, destaca-se a topofilia, um conceito cunhado pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan. Para descrever o “amor ao lugar”, o conjunto de laços afetivos, sentimentos de pertencimento e conexões emocionais que os indivíduos e grupos desenvolvem com determinados espaços geográficos. Compreender a natureza e a profundidade da topofilia é crucial para analisar como o ambiente molda nossas identidades, memórias e como exploraremos adiante até mesmo nossas experiências religiosas.

Em sua obra seminal “Topophilia: A Study of Enviromental Perception, attitudes, and Values” (1974), Tuan argumenta que a Topofilia não se resume a uma simples apreciação estética, mas envolve uma gama complexa de emoções e sentidos. Para o autor, “o termo Topophilia inclui todas as respostas afetivas humanas ao ambiente construído e natural” (Tuan 1974, p4). Essas respostas afetivas podem variar em intensidade e natureza, desde um vago sentimento de bem-estar até um profundo senso de lar e identidade enraizada em um local específico. A Topofilia se manifesta através de memórias sensoriais, experiências compartilhadas e a atribuição de significado cultural e pessoal a determinados lugares.

Outro referencial teórico importante para a compreensão da topofilia reside na fenomenologia do lugar, como explorada

pelo filósofo francês Gaston Bachelard em “A poética do espaço” (1957). Embora não utilize, o termo “topofilia” explicitamente, Bachelard investiga a maneira como os espaços domésticos, em particular a casa, se torna depositário de nossas experiências mais íntimas e nutrem nossa imaginação e senso de ser. Para Bachelard (1957, p5) “a casa é nosso canto do mundo... nosso primeiro universo”. Essa relação íntima e afetiva com o espaço primário da casa e como em nossas interações posteriores com outros lugares, influenciando a forma como percebemos e nos conectamos com o mundo exterior. A Topofilia, portanto, pode ser vista como uma extensão desse apego fundamental ao lar, expandindo-se para outros espaços que ressoam com nossas histórias e emoções.

A importância da Topofilia reside em sua capacidade de moldar a identidade individual e coletiva. Os lugares com os quais desenvolvemos laços afetivos se tornam parte de quem somos, influenciando nossas crenças, valores e comportamentos. Como argumenta o geógrafo David Lowenthal em "Place Attachment" (1992), “o apego ao lugar sustenta a continuidade pessoal e social, fornece um foco para a identidade e oferece um senso de segurança” (Lowenthal, 1992, p. 5). Essa sensação de segurança e pertencimento nutrida pela topofilia é fundamental para o bem-estar psicológico e social dos indivíduos.

A Topofilia transcende a mera localização geográfica, representando um “ELO” afetivo profundo, complexo e significativo entre os seres humanos e os lugares. Fundamentadas nas emoções, memórias e significados atribuídos aos espaços, a Topofilia como teorizada por Tuan é implicitamente explorada por Gaston Bachelard, desempenha um papel crucial na construção da identidade individual e coletiva, oferecendo um senso de pertencimento e continuidade essencial para a

experiência humana. Compreender essas relações íntimas com o lugar é, portanto, fundamental para analisar diversas dimensões da vida humana, incluindo, como veremos, a profunda conexão entre topofilia e vivência da fé.

O florescer da fé no jardim do afeto.

No coração do Jardim do afeto, onde cada flor brota do cuidado e da escuta, a fé se ergue como uma semente que encontrou solo fértil na empatia. Ali, os gestos mais simples, um sorriso, um olhar atento, uma palavra acolhedora se tornam um adubo para o espírito. A fé não nasce impositiva, mas desperta suave entre as pétalas do afeto compartilhado. É no convívio, na escuta, sem julgamento e na presença sincera que os laços estabelecem, formando raízes profundas. E assim cresce uma fé que não separa, mas une; que não condena, mas compreende; que não obriga, mas inspira.

Neste Jardim, cada pessoa é uma flor única. Suas histórias, suas dores e suas esperanças formam um buquê da diversidade. E é no reconhecimento dessa beleza plural que a fé floresceu não como doutrina, mas como vivência, não como regra, mas como vínculo.

O Jardim do afeto é o espaço onde a espiritualidade se torna presença. Onde cuidado transforma a terra seca do desespero em campos de esperança. Onde a fé cultivada no cotidiano, no abraço, no silêncio que acolhe e no gesto que levanta. E quando a fé floresce nesse Jardim, ela perfuma o mundo.

Se a toponímia estabelece o elo afetivo fundamental entre o ser humano e o lugar, essa ligação adquire contornos ainda mais profundos e significativos no âmbito da experiência religiosa. A fé, em suas diversas manifestações, frequentemente encontra no espaço um palco privilegiado para se enraizar, florescer e se perpetuar. A relação entre toponímia e fé não é meramente circunstancial, pelo contrário, a conexão emocional com determinados lugares se torna um elemento constitutivo da própria vivência religiosa, moldando a identidade, as práticas e o senso de comunidade dos indivíduos.

Em muitas tradições religiosas, lugares específicos são investidos de sacralidade, tornando-se centros de devoção e peregrinação. Templos, igrejas, mesquitas, sinagogas e até mesmo sítios naturais são carregados de histórias, rituais e presenças percebidas do Divino. Esses locais não são apenas construções físicas ou acidentes geográficos; eles se tornam lugares de poder, como descreveria o historiador da religião, Mircea Eliade em “O sagrado e o profano” (1957). Para Eliade, o sagrado se manifesta sempre com uma realidade de uma ordem completamente diferente da realidade natural”. (Eliade, 1957, p. 11). A sacralização de um lugar o eleva do espaço homogêneo e profano, tornando um “Axis Mundi”, um centro do mundo que conecta o céu e a Terra. O forte sentimento de reverência e pertencimento que os fiéis desenvolvem por esses lugares sagrados é uma clara manifestação da toponímia conectada na experiência religiosa. A simples presença nesses locais pode evocar emoções profundas, fortalecer a fé e reforçar a identidade como membro de uma comunidade religiosa.

A relação entre Toponímia e fé se manifesta também na forma como as narrativas religiosas se ancoram em paisagens e territórios específicos. A Terra Santa para judeus, cristãos e

muçulmanos, a cidade de meca para os Islâmicos ou Rio Ganges para os hindus são exemplos de como a Geografia se torna extremamente ligada às histórias sagradas e a identidade religiosa. Os fiéis desenvolvem um profundo apreço e conexão emocional com esses lugares, mesmo que nunca os visitem pessoalmente. O imaginário religioso é povoado por essas paisagens, transmitindo valores, ensinamentos e um senso de herança compartilhada. A Topofilia nesse contexto, se estende para além da experiência direta, sendo cultivada através de relatos, símbolos e rituais que evocam a importância desses lugares para a fé.

Além dos grandes centros religiosos, a fé também floresce em espaços mais íntimos e cotidianos, onde a Topofilia se manifesta de maneira sutil, mas igualmente poderosa. Assim como em um pequeno vaso cuidado com carinho, a fé também floresce em espaços mais íntimos e cotidianos: um altar doméstico, um Jardim onde se medita, ou até mesmo um local de trabalho onde se pratica a oração pode se tornar “lugares de fé”, carregados de significado pessoal. Nesses espaços, a conexão emocional não está necessariamente ligada a uma história sagrada coletiva, mas sim as experiências individuais de encontro com o Divino, de conforto espiritual e de práticas religiosas. O apego a esses lugares é nutrido pelas memórias das orações feitas, do momento de reflexão e da sensação de paz e conexão espiritual que eles proporcionam. A Topofilia nesse sentido, personaliza a experiência religiosa, enraizando a fé no território afetivo de cada indivíduo.

As memórias e experiências individuais são construídos a partir do relacionamento do indivíduo com os lugares, mesmo aqueles considerados sagrados por uma comunidade são vivenciados de forma particular por cada indivíduo. As memórias

de momentos significativos de sua jornada espiritual (uma oração respondida em um determinado canto da igreja, um sentimento de paz profunda em um local natural específico, um consolo encontrado em um espaço familiar durante um momento de dificuldade) se ligam a esses locais carregando os de um significado pessoal e único. Essa carga afetiva individual intensifica a conexão com o lugar e, por extensão, a própria fé.

A forma como cada pessoa percebe sensorialmente um lugar religioso (a luz, o som, o aroma, a textura) é filtrada por suas próprias experiências, emoções e predisposições. O mesmo templo pode evocar sentimentos diferentes em pessoas distintas, dependendo de sua história de vida e de como esses estímulos sensoriais ressoa em sua interioridade. Essas interpretações sensoriais subjetivas colore a experiência religiosa de forma pessoal.

A construção de lugares de fé íntimos vai para além dos espaços religiosos e formais. Cada indivíduo pode construir seu próprio lugar de fé em espaços cotidianos. Um canto específico da casa dedicado à oração, um Jardim onde se encontra a paz, um caminho da natureza onde se sente conectado com o Divino. Esses espaços se tornam carregados de significados através da prática religiosa pessoal e da emoção ali vivida. A toponímia, nesse contexto, se manifesta num apego a esses locais que se tornam extensões do próprio mundo interior e da relação individual com o sagrado.

Sendo assim, existe uma ressignificação pessoal dos espaços coletivos. Mesmo participando de rituais e práticas religiosas em espaços comunitários, cada indivíduo atribui seus próprios significados e encontra suas próprias ressonâncias. Um hino pode tocar o coração de uma pessoa de uma maneira única, devido a uma lembrança pessoal. Uma leitura sagrada pode trazer

um site particular para outro. A topofilia, nesse caso, atua na camada pessoal da experiência coletiva, individualizando o significado do lugar e das práticas ali realizadas.

A conexão afetiva com determinados lugares religiosos muitas vezes está ligada a momentos cruciais da biografia de um indivíduo. (Batismo, casamento, momentos de luto, consolo, rituais iniciáticos). Esses locais se tornam Marcos emocionais da jornada de fé, e o apego a eles é intrinsecamente ligado às histórias pessoais de cada um. Sendo assim, a topofilia enraíza a fé não apenas em um espaço físico, mas na própria narrativa da vida do indivíduo.

Sendo assim, a relação topofílica com a fé personaliza a experiência religiosa ao entrelaçar as emoções, memórias, interpretações sensoriais e a própria história de vida de cada indivíduo com os lugares onde a fé é vivenciada. Essa conexão afetiva única transforma espaços genéricos em territórios afetivos da fé, onde a relação com o sagrado se torna profundamente pessoal, enraizada nas experiências individuais. Essa relação é profunda, os lugares sagrados atuam como pólos de devoção e identidade, as narrativas religiosas se ancoram em territórios significativos, e os espaços cotidianos se tornam palcos íntimos para a vivência da fé. “O amor ao lugar”, portanto, não é um mero cenário para a religião, mas sim um elemento ativo que nutre, molda e fortalece a experiência religiosa, demonstrando como a fé frequentemente floresce no fértil Jardim do afeto pelo espaço.

A construção da fé: perspectivas sociológicas, psicológicas e culturais

A fé, compreendida como um fenômeno subjetivo e coletivo, não é uma entidade inata ou estática, mas um processo contínuo de construção que envolve múltiplas dimensões da existência humana. Sua formação está intimamente relacionada a fatores sociais, históricos, culturais e psicológicos, sendo moldada pelas experiências individuais e coletivas ao longo da vida.

Do ponto de vista sociológico, autores como Émile Durkheim e Max Weber contribuíram significativamente para a compreensão da fé como um elemento estruturante das sociedades. Para Durkheim (1996), a fé religiosa é uma manifestação coletiva que reforça a coesão social, funcionando como um mecanismo simbólico que dá sentido às experiências humanas. Já Weber (2004) analisou a fé em sua dimensão racional e histórica, destacando como diferentes sistemas religiosos influenciaram a ética e a organização social, a exemplo do protestantismo e seu papel no surgimento do capitalismo moderno.

No campo da psicologia, a fé pode ser interpretada como um recurso de enfrentamento (coping) diante das incertezas, angústias e desafios da vida. Viktor Frankl (2017), ao desenvolver a logoterapia, destacou a importância da dimensão espiritual do ser humano na busca por sentido, especialmente em contextos de sofrimento. A fé, nesse sentido, surge como uma resposta interna às crises existenciais, possibilitando ao indivíduo encontrar significado mesmo em meio à dor.

A construção da fé também se dá no contexto cultural, sendo influenciada pelas tradições, narrativas, rituais e símbolos que cada sociedade produz e transmite. Ela é ensinada, cultivada e transformada ao longo das gerações, sendo constantemente ressignificada em resposta às mudanças sociais. A globalização, os avanços tecnológicos e o pluralismo religioso do mundo contemporâneo têm ampliado as possibilidades de expressão da fé, ao mesmo tempo em que desafiam modelos tradicionais de crença.

Portanto, a fé deve ser compreendida como uma construção dinâmica e relacional. Sua formação não ocorre de maneira linear ou uniforme, mas desenvolve-se a partir das interações entre sujeito e sujeito, e entre sujeito e mundo. Normalmente, nasce no contexto familiar, quando a criança, ainda em processo de desenvolvimento cognitivo, ouve de seus pais as promessas, os amores e os castigos atribuídos a um determinado Deus. Assim, ela associa palavra, agente e consequência: Deus como figura parental, o amor divino como espelho do amor dos pais, e as punições como respostas às ações humanas. Durante esse processo de formação simbólica do mundo, a criança estabelece relações analógicas entre as figuras parentais e a divindade, internalizando estruturas religiosas como espelhos das relações afetivas primárias. Essas informações são reforçadas ao longo do tempo pelas instâncias sociais, como a escola, a igreja e os meios de comunicação, gerando um relacionamento com o sagrado construído e consolidado no imaginário coletivo.

Aqui me refiro ao cristianismo e a Deus como exemplos da emergência da fé no terreno mental de uma criança que está descobrindo o mundo e aprendendo com seus pais a reconhecer o que, supostamente, seria o melhor caminho. No entanto, levanta-

se uma questão provocativa: como um indivíduo brasileiro, nascido no ano 2000, pode desenvolver fé em um Orixá, divindade de matriz africana, ou em Buda, figura central de tradições asiáticas em pleno agora, se ele foi socialmente influenciado desde o nascimento a crer em um Deus cristão, dada a forte marca cristã da formação sociocultural brasileira?

Esse exemplo vem para ilustrar como a fé, embora inicialmente induzida, pode ser reconstruída e redirecionada ao longo da vida por meio da reflexão crítica, das experiências pessoais e do diálogo com diferentes visões de mundo. Nesse processo, a fé deixa de ser apenas uma herança simbólica imposta e torna-se uma construção sensível e autêntica, nascida da percepção individual e das experiências concretas mediadas pelos sentidos (tato, audição, visão, paladar e olfato). Esses sentidos, que nos conectam com o mundo, também operam como canais pelos quais o sagrado é percebido, experimentado e, muitas vezes, internalizado. Se levarmos em consideração que o mundo exterior é percebido através dos sentidos, as experiências com as novas culturas religiosas também será.

Imaginemos, por exemplo, um primeiro contato com um templo de Candomblé, uma tradição que, sob muitos aspectos, se opõe aos princípios do cristianismo hegemônico, responsável por moldar os valores morais, sociais e simbólicos da maioria dos brasileiros. Comumente, esse primeiro contato ocorre por meio da busca de orientação para questões seculares (saúde, vida profissional, relações sociais ou afetivas) através do oráculo divinatório, como o jogo de búzios. Nesse cenário, o indivíduo se depara com uma ritualística intensamente sensorial: sente o cheiro forte das bebidas ritualísticas borrifadas sobre os assentamentos, ouve cânticos e rezas em línguas africanas que diferem de sua língua materna, observa gestos simbólicos e

imagens desconhecidas, percebe a vibração do ambiente e, principalmente, se surpreende ao escutar informações pessoais profundamente precisas, que parecem ir além da dedução lógica ou do acaso.

Ademais, nessa abordagem inicial, o indivíduo também se depara com uma estrutura social e uma linguagem que evocam o senso familiar. Os títulos e formas de tratamento utilizados na comunidade do Candomblé, como 'pai de santo', 'filho de santo', 'irmão', 'tio' e 'avó/avô', criam um ambiente onde o senso de pertencimento é imediatamente reforçado. Essa linguagem familiar ressoa com a experiência primária de construção da fé, que frequentemente ocorre no seio familiar, oferecendo um solo fértil para o desenvolvimento de um novo vínculo religioso e afetivo com o espaço do terreiro. Esse conjunto de estímulos sensoriais provoca um deslocamento da lógica religiosa aprendida, desestabilizando certezas e abrindo espaço para novas compreensões do sagrado. As reações que surgem diante dessa experiência (surpresa, medo, encantamento, curiosidade) revelam que a fé pode ser (re)ativada e ressignificada a partir de vivências concretas que tocam o corpo, a memória e a emoção.

Assim, a fé deixa de ser apenas crença abstrata para se tornar experiência sentida, corpo atravessado pelo sagrado, percepção em movimento. Essa reconstrução sensorial da fé amplia a compreensão do fenômeno religioso para além da doutrina, revelando-o como algo que se aprende, se experimenta e se transforma ao longo da vida. Nesse momento de transição, a fé inicialmente construída de forma social e cultural começa a entrar em um estado de choque. O indivíduo, confrontado com o socialmente diferente, aquilo que antes era visto como estranho, exótico ou até mesmo proibido, se surpreende com a potência simbólica e afetiva da nova experiência religiosa. A busca por

respostas às suas inquietações existenciais e práticas o leva a se permitir pequenas rupturas com os paradigmas aprendidos, abrindo espaço para reviver o sentimento genuíno de experiência com o sagrado.

Ao se inserir de maneira mais profunda nessa nova cosmovisão religiosa, o indivíduo passa a participar de ritualísticas mais complexas e imersivas, como os ebós e os borís. Nesses rituais, o corpo, que antes era mero receptor passivo da doutrina, torna-se protagonista da experiência espiritual. A fé é agora vivida de forma tátil, olfativa, sonora, e visual: alimentos sagrados são manipulados sobre o corpo, aplicados na cabeça, nas mãos ou nos pés; os cânticos entoados ao som dos atabaques criam uma atmosfera vibracional que reverbera nos sentidos mais profundos; aromas marcantes das comidas e elementos ritualísticos inundam o ambiente, ativando o olfato; o toque dos sacerdotes e o contato com objetos sagrados ressignificam o tato; e, por fim, o paladar é intensamente convocado na ingestão de comidas como o manjar ou bebidas como o aluá, que não apenas nutrem o corpo, mas consagram o ato de se alimentar como gesto espiritual.

Essa nova vivência do sagrado não se dá mais como abstração mental subjetiva, mas como realidade encarnada concreta. A fé, antes internalizada de forma quase automática e simbólica, passa a ser reconstruída a partir da experiência direta e concreta com o divino. Os sentidos deixam de ser meros receptores periféricos e assumem papel central na mediação do sagrado, tornando-se canais pelos quais a nova fé é não apenas compreendida, mas verdadeiramente sentida.

É nesse ponto que a conexão com o conceito de topofilia se torna evidente. A experiência positiva e significativa vivenciada no templo de Candomblé, permeada por estímulos

sensoriais intensos e pela sensação de acolhimento e revelação, pode levar ao desenvolvimento de um forte laço afetivo com aquele lugar. Esse "amor ao lugar", essa topofilia, surge da ressonância emocional e espiritual que o espaço proporciona. A vivência autêntica e transformadora dentro do templo pode fazer com que o indivíduo comece a identificar aquele local não apenas como um espaço físico, mas como um "lugar de fé", carregado de significado pessoal e espiritual. Essa conexão emocional com o espaço, nutrida por experiências positivas, pode, por sua vez, contribuir para a construção de uma nova identidade religiosa, à medida que o indivíduo se sente pertencente e conectado com aquela comunidade e sua cosmovisão.

O Éden terrestre

A questão de “Onde a fé floresce” nos transporta para análise dos múltiplos palcos geográficos onde a devoção se manifesta e desenvolve. Como vimos, esses locais variam em escala e significado, desde os grandiosos centros religiosos que atraem milhões de peregrinos, até os espaços singulares que ressoam a experiência espiritual individual. As escolhas para a sacralização desses lugares não são arbitrárias, elas refletem valores culturais, crenças teológicas e a própria história da comunidade de fé.

Os centros religiosos globais como Jerusalém, Meca, Vaticano, entre outros, exemplificam como a fé pode se concentrar em pontos geográficos específicos, conferindo a esses locais um poder simbólico imenso. A história sagrada, os eventos fundadores e a presença das relíquias ou locais de manifestação divina transformam essas cidades em ímãs espirituais. A

Topofilia nesse contexto, é intensificada pela experiência coletiva da peregrinação, pelo contato com a história vivida da fé e pela sensação de estar no centro do mundo religioso. A arquitetura monumental, os rituais ancestrais e a atmosfera de devoção contribuem para a criação de um forte laço emocional entre os fiéis e esses lugares sagrados.

Em escala regional e local, encontramos a floresta, templos, igrejas, mesquitas, sinagogas e outros edifícios religiosos, onde a própria construção desses espaços muitas vezes reflete a cosmologia e os valores da tradição religiosa. A orientação, os materiais utilizados, a iconografia e a acústica são cuidadosamente planejados para criar um ambiente propício à oração, a meditação e a experiência do sagrado.

A arquitetura religiosa, em suas diversas manifestações ao redor do mundo, transcende a mera funcionalidade de abrigo e espaço de culto, constituindo-se frequentemente como uma poderosa forma de comunicação simbólica na qual a geometria desempenha um papel fundamental. A utilização de formas geométricas específicas não é arbitrária; pelo contrário, reflete as crenças cosmológicas e os valores espirituais inerentes a cada tradição religiosa. A geometria sagrada, presente em templos, igrejas, mesquitas, sinagogas e outros espaços de fé, configura uma linguagem silenciosa que evoca o sagrado e facilita a conexão entre o ser humano e o Divino. Essa linguagem silenciosa das formas contribui significativamente para a atmosfera dos lugares de fé, fortalecendo a conexão emocional e espiritual dos indivíduos com esses espaços, um aspecto central da topofilia.

O círculo, por exemplo, emerge como uma forma geométrica recorrente em diversas tradições religiosas, simbolizando a eternidade, a totalidade e a perfeição. Destituído

de começo e fim, o círculo representa a natureza infinita do sagrado. Em muitas culturas, a cúpula das igrejas, como o imponente domo da Basílica de São Pedro, ou as graciosas cúpulas das mesquitas islâmicas, assume a forma circular, representando a abóbada celeste e a união entre o céu e a Terra.

Em contrapartida, o quadrado está frequentemente associado à Terra, à estabilidade e à ordem. Nas plantas de muitos templos, a forma quadrada ou retangular é utilizada para representar o mundo material, em contraposição à circularidade do céu. A disposição dos espaços internos, como os altares e os locais de assembleia, muitas vezes segue uma lógica geométrica que busca transmitir uma sensação de equilíbrio e solidez. A própria orientação de algumas igrejas, tradicionalmente voltadas para o leste, onde o sol nasce, pode ser entendida como um aspecto geométrico carregado de significado simbólico.

A espiral é outra forma geométrica que assume um significado simbólico em diversas tradições. Ela pode representar o movimento, a evolução, o crescimento espiritual e a jornada da alma em direção ao Divino. Encontramos a espiral presente em elementos arquitetônicos como escadarias que convidam à ascensão, colunas adornadas com padrões espiralados e decorações intrincadas. Em outras tradições, como em certas formas de arte meditativa como as mandalas, a espiral também simboliza a jornada interior.

Além dessas formas básicas, a arquitetura religiosa também se utiliza de proporções e relações geométricas complexas, muitas vezes baseadas em princípios matemáticos considerados sagrados. A proporção áurea, por exemplo, observada em inúmeras obras de arte e presente na própria natureza, é utilizada em templos para criar uma sensação de

harmonia e beleza que eleva o espírito, sendo percebida intuitivamente como agradável e equilibrada.

No contexto brasileiro, a rica diversidade religiosa também se manifesta na variedade de formas geométricas presentes nos espaços sagrados. As igrejas barrocas, com suas curvas e contracurvas, expressam a exuberância e a emoção da fé católica. Os terreiros de Candomblé e Umbanda, por sua vez, organizam-se em torno de um eixo central, o Ilê, onde os rituais se desenrolam em espaços que podem ser circulares ou retangulares. Já os centros espíritas frequentemente prezam pela simplicidade das formas, buscando um ambiente propício à concentração e à meditação.

Em suma, a geometria sagrada na arquitetura religiosa constitui uma linguagem simbólica poderosa, capaz de comunicar significados profundos e evocar experiências espirituais. Ao explorar as formas geométricas presentes nos espaços de fé, podemos ampliar nossa compreensão sobre como a arquitetura contribui para a vivência religiosa e para a construção da identidade dos fiéis. Essa exploração, no contexto da educação religiosa, oferece uma oportunidade valiosa para os alunos observarem e interpretarem a linguagem visual dos espaços sagrados, enriquecendo sua compreensão da fé em suas múltiplas dimensões.

A topofilia, nesse caso, é cultivada pela familiaridade com o espaço, pela participação regular em rituais comunitários e pela associação do local, com momentos significativos da vida religiosa (Batismos, casamentos, funerais e outros ritos). O templo se torna para muitos fiéis, um segundo lar, um refúgio espiritual onde encontram conforto, orientação e um senso de pertencimento.

Além dos espaços construídos, a fé também se fertiliza em terrenos de paisagens naturais sacralizadas. Montanhas consideradas moradas das divindades, rios tidos como purificadores, florestas sagradas e grutas de revelação são exemplos de como um ambiente natural pode ser investido de significado religioso. Sendo assim, a topofilia é manifestada através da admiração (visão) pela beleza e pela força da natureza, interpretada como manifestação do poder Divino. A contemplação desses espaços pode despertar sentimentos de reverência, humildade e conexão espiritual, rituais e peregrinações a esses locais reforçam o elo emocional entre os fiéis e o território considerado sagrado.

Finalmente, não podemos negligenciar o papel dos espaços domésticos como locais onde a fé floresce de maneira íntima e pessoal. Um altar simples, um canto de oração, a leitura de textos sagrados em família, essas práticas cotidianas transformam o lar em um espaço de devoção. A topofilia é construída através da repetição de rituais, da transmissão intergeracional da fé e da associação do lar com sentimentos de segurança, amor e espiritualidade. O lar, se torna assim o primeiro e mais fundamental lugar de fé para muitos indivíduos.

A fé encontra seu “Éden terrestre” em uma variedade de palcos geográficos, desde os grandiosos centros de peregrinação até a intimidade do lar. A sacralidade investida nesses lugares, seja por meio da história da arquitetura ou da beleza natural, nutre a topofilia e fortalece a experiência religiosa dos indivíduos. O “onde” a fé se manifesta é, portanto, tão importante quanto o “o que” e o “como” se acredita.

A fé não floresce no vácuo, ela se nutre de experiências concretas, interações sociais e, fundamentalmente, da relação visceral com os lugares que se tornam imbuídos de significados

religiosos. Compreender os mecanismos pelos quais a conexão com o lugar molda e fortalece a fé é essencial para aprofundar nossa análise sobre a educação religiosa sob a perspectiva da topofilia, conceito central na Geografia da Religião (Eliade, 1957; Tuan, 1974). Essa influência se manifesta de diversas formas, atuando nos sentidos, na memória, nas práticas e no próprio senso de identidade dos indivíduos e da comunidade.

Um dos mecanismos primários através dos quais o lugar nutre a fé, é a experiência sensorial. Os espaços religiosos são frequentemente projetados para estimular os sentidos de maneira que evocam o sagrado. A visão de vitrais coloridos filtrando a luz, de imagens sacras adornando as paredes ou da imensidão de uma catedral, elevando o olhar para o céu, cria uma atmosfera de reverência e contemplação. A audição dos cânticos litúrgicos, do som solene de um órgão, ou do silêncio reverente de um local de meditação, induz a um estado de espírito propício à oração e a introspecção. O olfato, através do aroma de incenso, de flores em um altar ou do ar puro de um local natural considerado sagrado, pode despertar memórias religiosas e criar uma sensação de transcendência. O tato ao tocar objetos de devoção, ao ajoelhar-se em um local sagrado ou a sentir a textura de um livro religioso antigo, estabelece uma conexão física com a tradição e a história da fé. Até mesmo o paladar, em rituais que envolvem a partilha de alimentos sagrados, pode fortalecer os laços comunitários e a experiência religiosa. A topofilia, nesse sentido, é intensificada pela riqueza sensorial dos lugares de fé, que gravam as experiências religiosas de forma multissensorial na memória dos indivíduos, ativando a área do cérebro ligada à emoção de maneira particularmente intensa. Diferentes tradições culturais e religiosas também enfatizam os sentidos específicos em seus espaços e rituais, como a centralidade da audição na música litúrgica ou papel do olfato em rituais como incensos. O próprio

silêncio em alguns espaços configura-se como uma poderosa experiência sensorial, proporcionando a introspecção.

Outro mecanismo é o poder das narrativas e das memórias associadas aos lugares. Os espaços religiosos são frequentemente palcos de eventos fundadores, milagres, vidas de santos e momentos cruciais na história da fé. As histórias contadas e recontadas sobre estes lugares os carregam de significados e os tornam sagrados para as gerações seguintes. A peregrinação ao local onde um evento bíblico ocorreu, a visita a um templo constituído em homenagem a um santo, ou a celebração de um ritual anual em um lugar específico, conectam os fiéis com a história viva da sua tradição. A toponímia nesse contexto, é alimentada pela consciência de compartilhar um legado histórico espiritual com aqueles que estiveram naquele lugar antes. As memórias pessoais de experiências religiosas significativas, vivenciadas em um determinado local também contribui para fortalecer o apego e a fé. Um batismo na igreja da infância, o momento de profunda oração em um santuário ou uma celebração comunitária em um espaço familiar criam laços emocionais duradouros com esses lugares. O poder dessas narrativas reside, em parte, na sua capacidade de se tornarem “locais de memória” para a comunidade de fé, preservando a memória coletiva e transmitindo-a as novas gerações, fortalecendo o laço emocional com o lugar e a identidade religiosa compartilhada. As emoções associadas a essas narrativas intensificam ainda mais o significado do local.

As práticas rituais realizadas em espaços específicos são outros mecanismos fundamentais na relação entre lugar e fé. Os rituais religiosos frequentemente possuem uma dimensão espacial intrínseca, com movimentos, orientações e interações que ocorrem em locais designados. A repetição desses rituais ao

longo do tempo, em um mesmo espaço, cria um senso de continuidade e tradição. A participação nesses rituais em um lugar significativo fortalece o senso de pertencimento à comunidade de fé e reforça as crenças e valores compartilhados. A topofilia aqui, é cultivada pela experiência coletiva do ritual em um espaço que se torna sinônimo de práticas religiosas. O próprio ato de se deslocar para um local específico para participar de um ritual, (como uma peregrinação), demonstra a importância atribuída àquele lugar na vivência de fé. Como assinala Roberto DaMatta (1979, p. 47), ao analisar os rituais no Brasil: "o espaço ritualizado não é um mero palco, mas um elemento ativo na produção e reprodução da ordem social e cosmológica, onde os corpos se movem e interagem de maneiras prescritas, reforçando os laços entre os participantes e o sagrado", ou seja, a dimensão corporal dos rituais, gestos, posturas realizadas nesses espaços reforça a internalização das crenças e a conexão com o lugar. O ritual também utiliza o espaço como linguagem comunicando significados teológicos através da orientação e movimentação. A própria realização do ritual pode transformar um local em espaço sagrado para os participantes.

A conexão com os lugares de fé nutre o senso de pertencimento e identidade religiosa. Compartilhar espaços sagrados com outros membros da comunidade cria laços sociais duradouros e contribui para a construção de identidades coletivas. A identificação com certos lugares específico, a igreja do bairro, mesquita da família, o templo da comunidade, torna-se parte da própria identidade religiosa de cada indivíduo. A topofilia atua como um cimento social, unindo os fiéis por meio de vínculos afetivos com lugares significativos. Esse sentimento de pertencimento, enraizado na relação afetiva com os espaços, oferece suporte emocional, reforça a fé individual e contribui para a resiliência das comunidades religiosas. Os lugares de fé também

funcionam como marcos simbólicos: são fronteiras que delimitam a identidade do grupo e, ao mesmo tempo, centros que acolhem e fortalecem. Em contextos de adversidade, o apego a esses espaços pode representar uma forma de resistência à preservação da identidade coletiva.

Sendo assim, a fé floresce através de uma profunda interação entre os indivíduos, suas experiências sensoriais, as narrativas e memórias associadas aos lugares, as práticas rituais realizadas nesses espaços e o senso de pertencimento comunitário que eles proporcionam. Compreender esses mecanismos é fundamental para reconhecer o papel da topofilia na educação religiosa e para explorar como a valorização dos lugares podem e devem enriquecer o processo de ensino-aprendizagem da fé.

Implicações pedagógicas da topofilia na educação religiosa: a urgência da sensibilidade ao contexto espacial

A fé, como exploramos, não é um construto abstrato flutuando no éter; ela se enraíza em territórios concretos, nutrindo-se de afetividade que desenvolvemos pelos lugares. Transpor essa compreensão para o campo da educação religiosa implica uma visão profunda das práticas pedagógicas, demandando dos educadores uma acentuada sensibilidade ao contexto espacial em que os alunos vivenciam a fé.

Por muito tempo, a educação religiosa tendeu a homogeneizar a experiência da fé, focando em conteúdos doutrinários e rituais descontextualizado de sua ancoragem espacial. Contudo, ignorar a diversidade dos “palcos de devoção” (Portuguez, texto anterior) nos quais o afeto se manifesta é negligenciar uma dimensão fundamental da identidade religiosa

e da própria aprendizagem. Como bem aponta (Brandão, 1986, p. 57): “O espaço vivido não é apenas o cenário da ação, mas parte constitutiva da experiência”. Para a educação religiosa, isso significa que o local onde a fé praticada e vivenciada não é um mero plano de fundo, mas influencia ativamente a forma como os indivíduos compreendem, sentem e expressam sua religiosidade. Essa perspectiva nos convida a reconhecer que os espaços não são neutros, eles carregam histórias, memórias, afetos e, no contexto religioso, uma densidade simbólica particular.

No âmbito dos espaços religiosos tradicionais (Templos, igrejas, mesquitas, sinagogas, centros espíritas, entre outros), a sensibilidade do educador passa pelo reconhecimento da importância desses locais para a comunidade de fé dos alunos. Compreender a história daquele espaço, seus rituais, características, suas arquiteturas e a função social dentro da comunidade podem enriquecer significativamente o processo de aprendizagem. Uma visita guiada que explore não apenas os aspectos históricos e artísticos, mas também o significado emocional e espiritual daquele lugar para os fiéis, pode gerar um aprendizado mais profundo e significativo do que a mera memorização de informações doutrinárias. No contexto brasileiro, essa sensibilidade implica reconhecer a pluralidade dos templos e centros religiosos, cada um com sua história particular e significado para as diversas comunidades de fé que compõem o tecido religioso do país. Além da visita, atividades como convidar membros da comunidade para compartilhar suas experiências, analisar a iconografia e realizar práticas meditativas respeitadas podem aprofundar a conexão. Nesse sentido, a abordagem de (Moura, 2005, p. 123) Sobre a importância da contextualização histórica e cultural no ensino religioso se torna crucial. “A fé se manifesta em contextos específicos e compreender esses

contextos é essencial para uma educação religiosa relevante e engajadora”.

Entretanto, a sensibilidade ao contexto espacial na educação religiosa não se limita aos aspectos religiosos formais. É igualmente importante reconhecer e valorizar os lugares de fé que se manifestam no cotidiano dos alunos. O lar, por exemplo, bem como explorado por Bachelard (1996) em “A poética do Espaço”, é o primeiro universo afetivo onde as primeiras experiências de fé transmitidas pelas famílias através de rituais, orações e exemplo se enraízam. Ignorar a importância desses espaços é perder uma oportunidade valiosa de conectar o aprendizado religioso com a vivência concreta dos alunos. A “poética do espaço” de Bachelard de nos ajuda a entender o lar como um “ninho” de afetos, onde as primeiras sementes de fé são plantadas e nutridas através das interações familiares e dos objetos carregados de significado religioso. Atividades que convidem os alunos a refletir sobre os seus próprios espaços de oração ou meditação em casa, sobre os objetos religiosos que possuem significados para eles e sobre as práticas religiosas familiares pode fortalecer a conexão entre a fé e ensinada e a fé vivida.

Da mesma forma, a comunidade em que o aluno está inserido também configura um importante espaço de vivência da fé. Festas religiosas locais, tradições culturais como forte componente religioso e até mesmo espaços públicos que se torne palco de manifestações religiosas (procissões, romarias urbanas, congadas ou qualquer outra forma de culto) moldam a experiência religiosa dos indivíduos. O educador sensível a esse contexto pode utilizar essas referências para tornar o aprendizado mais relevante e conectado com a realidade dos alunos. O educador, ao reconhecer essas manifestações, pode utilizá-las como “textos

vivos” para a reflexão e o diálogo em sala de aula, conectando o conteúdo formal com a rica experiência religiosa presente no cotidiano dos alunos, como argumenta Junqueira Filho, (2001, p. 45). “A educação religiosa deve dialogar com o universo cultural e social dos educandos, reconhecendo as múltiplas formas de expressão da fé presente em seu entorno”.

Para operacionalizar essa urgência da sensibilidade espacial, diversas estratégias pedagógicas podem ser adotadas. O mapeamento afetivo dos espaços de fé, por exemplo, permite que os alunos explicitem suas conexões pessoais com os lugares, compartilhando as emoções e memórias associadas a eles. A criação de um “cantinho de fé” na escola, com imagens, sons de objetos simbólicos, pode estimular a imersão e a reflexão sobre diferentes atmosferas religiosas. Projetos de pesquisas sobre lugares sagrados, incentivando os alunos a investigarem as suas histórias e significados, e a utilização de recursos multimídia, como fotos e vídeos, podem expandir os horizontes dos alunos para os espaços que não podem visitar. Promover um diálogo mais integrado com membros mais velhos da comunidade religiosa também enriquece a compreensão das experiências ligadas aos lugares de fé.

Para avaliar o aprendizado dos alunos a partir da perspectiva da topofilia, diversas abordagens podem ser utilizadas. A observação da participação de engajamento dos alunos em atividades como visitas há espaços religiosos e discussões sobre os seus próprios lugares de fé, pode fornecer informações valiosas. Análise de trabalhos escritos como diários reflexivos sobre as experiências em diversos espaços, mapas afetivos dos seus locais de fé, estudo de caso sobre as histórias, e o significado de um determinado lugar sagrado, pode demonstrar a profundidade da compreensão. Projetos criativos como a

apresentações multimídia, produções artísticas ou narrativas que explorem a conexão entre fé e lugar, também pode ser instrumentos de avaliações. Além disso, a proposição da atividade, que envolve a pesquisa e apresentação de histórias e narrativas locais de fé, permite verificar a capacidade dos alunos de reconhecer e valorizar a diversidade das experiências religiosas em seu entorno. A alta avaliação e, a avaliação por pares também pode ser incorporada para fomentar a reflexão crítica sobre os próprios aprendizados, como também, a dos colegas em relação a sensibilidade ao contexto espacial da fé.

Sendo assim, torna-se fundamental reconhecer que a conexão emocional com os lugares potencializa a aprendizagem cognitiva, tornando a informação mais significativa e duradoura. A exploração sensível dos espaços de diferentes tradições fomenta a empatia e o respeito pela diversidade religiosa. Além disso, a educação religiosa deve estimular a reflexão crítica sobre como os espaços se tornam sagrados e sobre as questões de acesso à inclusão relacionada a eles. A formação do educador religioso também deve enfatizar o desenvolvimento da sensibilidade espacial e a inclusão de temas relevantes em sua formação continuada.

A implicação pedagógica central, da perspectiva da topou filia na educação religiosa, reside na urgência de desenvolver uma profunda sensibilidade ao contexto espacial da fé, isso implica e além da transmissão de conteúdos abstratos e reconhecer a importância dos lugares, tanto os sagrados tradicionais quanto os cotidianos, como elementos ativos na construção da identidade religiosa e na própria experiência da fé. Ao valorizar esses espaços e integrá-los de forma consciente ao processo educativo, os educadores podem fomentar um aprendizado mais significativo, engajador e conectado com a rica complexidade da

vivência religiosa de seus alunos, nutrindo não apenas o intelecto, mas também o coração e a alma dos aprendizes.

A urgência da sensibilidade ao contexto espacial na educação religiosa, embora central, não se esgota na valorização dos espaços tradicionais e cotidianos. Uma abordagem pedagógica completa e relevante para o século XXI deve expandir suas fronteiras para incorporar a perspectiva da justiça espacial, a crescente influência do espaço virtual e uma reflexão ética sobre a relação com os lugares sagrados.

Em primeiro lugar, a justiça espacial clama por uma atenção pedagógica que vá além do reconhecimento dos espaços da fé dominante. É imperativo considerar como diferentes grupos religiosos, em particular as minorias e aqueles historicamente marginalizados, vivenciam e acessam os territórios da fé. Para muitas comunidades, seu espaço religioso não é apenas local de culto, mas também centros de resistência cultural e de afirmação identitárias em face da opressão e do preconceito. A educação religiosa, portanto, tem um papel crucial de iluminar essas dinâmicas, promovendo a empatia e a compreensão da diversidade das experiências religiosas no tecido social. Ao reconhecer as Barreiras físicas, econômicas ou sociais que podem impedir o acesso a certos espaços, a pedagogia da topou filia pode inspirar ações que busquem a equidade e a inclusão.

Em segundo lugar, a ascensão do ciberespaço como um novo e significativo lugar de fé desafia as concepções tradicionais da territorialidade religiosa. Comunidades virtuais florescem, tempos e celebrações migram para plataformas online, e peregrinações ganham uma dimensão digital. Ignorar essa realidade na educação religiosa seria negligenciar uma parte crescente da vivência da fé, especialmente entre as gerações mais jovens. É fundamental explorar pedagogicamente como esses

espaços virtuais complementam, transformam, até mesmo substituem em certas ocasiões os espaços físicos. Compreender a hibridização das experiências religiosas, onde a participação presencial se mistura com a interação online, oferece novas oportunidades e desafios para o ensino e aprendizagem da fé.

Por fim, uma abordagem pedagógica sensível ao espaço deve cultivar uma dimensão ética na relação com os lugares sagrados. Isso implica desenvolver nos alunos uma consciência de importância do cuidado e da preservação desses espaços, sejam eles construções históricas, sítios naturais de significado espiritual ou até mesmo os espaços virtuais de devoção. Reconhecer o valor religioso, cultural e histórico desses locais deve inspirar uma ética de responsabilidade e respeito. No contexto do turismo religioso, por exemplo, a educação pode desempenhar um papel vital na promoção de práticas sustentáveis e conscientes, garantindo a preservação desses locais para as futuras gerações.

Para integrar essas perspectivas complementares de forma eficaz, a interdisciplinaridade se apresenta como um caminho promissor. Conectar a educação religiosa com a Geografia, a história, a sociologia, antropologia e as artes podem oferecer aos alunos uma compreensão mais rica e multifacetada da complexa relação entre fé e o espaço. Ao analisar como as diferentes disciplinas abordam o tema, os educandos podem desenvolver um olhar mais crítico e abrangente sobre as construções sociais, a vivência e a ética dos lugares de fé.

Sendo assim, a educação religiosa sobre a lente topofílica, ao abraçar as dimensões da justiça espacial, da virtualidade, da ética e da interdisciplinaridade, pode ir além de mera transmissão de doutrinas e rituais. Ela se torna uma jornada de descoberta e compreensão profunda de como a fé se enraíza, se manifesta e

se transforma nos diversos territórios da existência humana, preparando os alunos para uma vivência religiosa, mas consciente, engajada e respeitosa no mundo contemporâneo.

Utilização de lugares como recursos pedagógicos: transcendendo as salas de aulas.

Se a sensibilidade ao contexto espacial lança as bases para uma educação religiosa mais conectada às realidades dos alunos? A utilização intencional dos lugares como recursos pedagógicos representam um passo além, transformando os espaços de fé de vivência em verdadeiros laboratórios de aprendizagem. Em vez de meros cenários, os lugares podem se tornar ferramentas ativas no processo de ensino aprendizagem, oferecendo experiências sensoriais, históricas, culturais e espirituais que transcendem as limitações da sala de aula.

A visita exploratória a espaços religiosos tradicionais, por exemplo, pode ser muito mais do que um passeio informativo. Planejada com objetivos pedagógicos claros, essas experiências podem envolver a observação da arquitetura e da arte Sacra como forma de linguagem religiosa, a análise dos rituais, das práticas ali realizadas, bem como o contato com membros da comunidade de fé para compreender o significado daquele lugar para eles. A atividade como identificação de símbolos religiosos, a discussão sobre a história do templo e sua relação com a comunidade, ou ainda a reflexão sobre os sentimentos e as emoções despertadas pela atmosfera do local, pode transformar a visita em uma rica experiência de aprendizado.

Nesse sentido, a perspectiva de Arroio (2011, p. 35) Sobre a importância da experiência sensível na educação, se alinha perfeitamente:

“O corpo que sente, que se move no espaço, que interage com o outro. É um corpo que aprende de forma mais profunda e significativa”.

Além das visitas presenciais, a educação religiosa pode se valer de recursos virtuais para explorar os lugares de fé distantes e de difíceis acessos. Tour virtuais em 360° por grandes centros religiosos, documentários que exploram a história e o significado de locais sagrados, e até mesmo a utilização de ferramentas de realidade aumentada que permitam aos alunos interagir com a representação virtual desses espaços, podem ampliar os horizontes de aprendizagem e despertar o interesse por diferentes tradições religiosas e suas manifestações espaciais. No entanto, a utilização dessas tecnologias, deve vir acompanhada de uma reflexão crítica sobre a representação desses espaços e sobre a importância da experiência presencial, sempre que possível.

A valorização dos espaços cotidianos dos alunos como recursos pedagógicos também se mostra promissora. Projetos que convidem os alunos a mapear seus próprios “lugares de fé” em casa ou na comunidade, e a identificar os símbolos religiosos presentes nesses ambientes e a compartilhar suas experiências e significados, podem fortalecer a conexão entre a fé e a vida cotidiana. A criação de uma sala de conexão e representação simbólica da fé, ou mesmo, a exploração do significado de um Jardim como espaço de contemplação por exemplo, podem trazer a dimensão espacial da fé para o centro do processo educativo. Como Freire (1996, p 87) nos lembra: “Ensinar, exige reconhecimento e assunção da identidade cultural dos educandos”. Ao reconhecer os espaços significativos para os

alunos, a educação religiosa se torna mais dialógica e respeitosa com suas vivências.

Outra possibilidade interessante é a criação de espaços de reflexão e contemplação dentro do próprio ambiente educativo. Um Jardim calmo e silencioso, com elementos simbólicos da fé, ou até mesmo, a utilização de música e imagem que evoquem sentimentos de paz e transcendência, pode proporcionar aos alunos momentos de conexão espiritual e de aprofundamento de suas experiências religiosas. A criação e a utilização desses espaços podem ser realizadas de forma colaborativa entre educadores e alunos, fortalecendo o senso de pertencimento e de apropriação do ambiente escolar como lugar também de vivência da fé.

Mas é importante salientar que a criação de espaços específicos para as vivências religiosas não deve conter elementos exclusivos de uma única religião. Esses espaços devem refletir a diversidade de expressões de fé presentes no chão da escola, respeitando o princípio da pluralidade religiosa. O educador, por princípios éticos, não deve tratar a sua fé como única ou superior, para não ferir a pluralidade religiosa presente no ambiente escolar.

Assim, a utilização dos lugares como recursos pedagógicos na educação religiosa abre um leque de possibilidades para enriquecer o processo de ensino aprendizagem. Ao transcender as paredes da sala de aula e explorar os múltiplos espaços onde a fé se manifesta, os educadores podem oferecer aos alunos experiências mais sensoriais, contextuais e significativas, fortalecendo a conexão entre a fé ensinada e a fé vivida. A chave reside na intencionalidade pedagógica, na cuidadosa planificação das

atividades e na valorização das experiências dos alunos em relação aos lugares que lhe são significativos.

Sendo assim, a Riqueza da educação religiosa sob a lente da Topofilia, também se manifestam na exploração das narrativas e histórias locais da fé. Cada comunidade carrega consigo um patrimônio de relatos e memórias ligadas a lugares específicos, sejam eles templos centenários, espaços naturais considerados sagrados ou até mesmo locais onde ocorrem eventos significativos para a história religiosa local. Ao incorporar essas narrativas ao currículo, o educador tem a oportunidade de conectar o aprendizado com a identidade cultural e religiosa dos alunos. No entanto, em um contexto de pluralidade religiosa como o brasileiro, é imperativo que essa exploração seja conduzida com sensibilidade e abrangência.

Narrativas e histórias locais da fé: teias de significados entre os espaços e as crenças.

“Existem lugares que nos atravessam mais do que os atravessamos. São feitos de memórias, silêncios e encontros com o sagrado”.

Há lugares que não são apenas pontos no mapa: são pulsos de memória, silêncios ancestrais, caminhos da fé. São territórios vivos onde o chão murmura histórias guardadas pelo tempo, e o vento cúmplice de tantas travessias, sopra o nome dos que ali caminharam em procissões, esperança ou dor. Tais espaços não se definem apenas por sua geografia física ou arquitetura sagrada, mas pela profundidade dos vínculos afetivos e espirituais que abrigam. Lugares onde o invisível se torna presença e onde a fé

se entranha nas raízes, nas paredes, nas pedras e nos gestos do cotidiano.

A Educação Religiosa, quando atravessada pela flecha da topofilia, (esse amor pelo lugar que habitamos), deixa de ser mera transmissão de saberes doutrinários para tornar-se uma travessia sensível, que conecta experiências, identidades e territórios. É nesse fluxo que as narrativas históricas locais de fé se revelam como fio sensíveis, entrelaçando memória e espaço, crença e pertencimento, compondo a riqueza da identidade cultural e espiritual das comunidades

Cada comunidade, guarda em sua Geografia afetiva, um acervo vivo de relatos e memórias. Há templos centenários cobertos de orações, fontes naturais convertidas em altares, ruas por onde a fé dança nas romarias e festas, e até segredos ritualísticos murmurados entre as árvores. Todos esses lugares falam, e ouvir a sua voz é ato de respeito, escuta e reconhecimento. Trazer essas narrativas para o currículo não é somente uma estratégia pedagógica inovadora: é permitir que o estudante se reconheça como parte da história da fé, não mais como espectador, mas como sujeito que habita e constrói significados.

Contudo, em um país de vasta pluralidade religiosa como o Brasil, essas explorações exigem sensibilidade, cuidado e uma postura ética diante da diversidade. O educador torna-se, então, o mediador dos sentidos, um tradutor de mundos, alguém que ajuda os alunos a atravessarem os caminhos simbólicos da fé em sua multiplicidade e beleza. Esse movimento pode incluir a escuta das histórias por trás das construções dos tempos da cidade, o registro de testemunhas de pessoas que encontram espiritualidade em paisagens naturais do entorno ou mesmo a análise das tramas

simbólicas que embalam as festas religiosas locais. Revelando o modo como a fé sem enraíza no chão da cultura.

Ao dar visibilidade a essa diversidade de narrativas, a educação religiosa contribui para o reconhecimento das múltiplas formas de vivenciar o sagrado presente no território vivido pelos alunos. As metodologias para esse mergulho podem ser múltiplas e profundamente envolvente. Entrevista com líderes religiosos e membros de diferentes tradições locais, pesquisas em arquivos históricos e jornais antigos, registros comunitários e relatos orais que revelem o tempo nas pedras e a fé nas vozes. A observação das manifestações culturais como procissões, romarias, celebrações populares, permite vislumbrar os rituais, os símbolos e os gestos devocionais que vinculam as pessoas aos seus espaços sagrados. Até mesmo a criação de narrativas pelos próprios alunos, a partir das experiências pessoais ou familiares, pode ser um potente instrumento de construção do pertencimento e da escuta intercultural.

Esses exercícios de aproximação entre fé e espaço tem um potencial de fortalecer o senso de identidade e de pertencimento dos alunos à sua própria história e ao seu território simbólico. Quando os estudantes percebem que os lugares que habitam as experiências de fé vividas por suas famílias também compõem o mosaico espiritual da comunidade, sentem-se reconhecidos, incluídos e respeitados.

E ao se aproximarem das tradições religiosas dos outros, abrem-se a empatia e a compreensão mútua, cultivando a escuta e o respeito. Como afirma Candau (2008, p 47): “A educação intercultural crítica busca promover o reconhecimento da diversidade como constitutiva da realidade social e cultural e desenvolver a capacidade de diálogo entre diferentes universos culturais”. A abordagem das narrativas locais da fé, quando

conduzida com uma perspectiva intercultural, torna-se uma ponte para essas convivências plurais e humanizadas.

É fundamental, porém, que essas análises de forma crítica e contextualizada. O educador deve cultivar nos alunos a capacidade de questionar, de ouvir múltiplas vozes, de compreender que a história em um mesmo espaço pode ser contada por lentes distintas. O mesmo lugar sagrado pode carregar diferentes significados para diferentes grupos. A pluralidade da interpretação não deve ser evitada, mas acolhida como Riqueza. Nesse cenário, o papel do educador como mediador é essencial. Cabe a ele criar um ambiente seguro onde todos os relatos sejam respeitados e nenhuma tradição seja silenciada. O professor deve estimular a escuta atenta, o diálogo sensível, o pensamento crítico, permitindo que os estudantes compartilhem suas vivências e reconheçam o valor também na vivência dos outros. Mesmo que muito diferente da sua.

A incorporação das narrativas e histórias locais da fé a educação religiosa iluminada pela topofilia, oferece um caminho de reencontro com a vida real dos alunos, seus afetos e seu mundo. É um convite a valorização do sagrado que habita o cotidiano, ao respeito à diversidade, ao exercício do pertencimento. Ao explorar essas teias de significados que unem fé e lugar, os alunos podem aprender mais do que conteúdos: pode aprender a ver. A ver o outro, a ver-se, e a ver o mundo com olhos mais atentos, mais humanos e mais abertos aos mistérios.

Como as pedras que guardam pegadas de antigos fiéis, e as árvores que assistem, silenciosas, às promessas murmuradas em suas sombras, há territórios que não se deixam apenas habitar: eles habitam em nós.

Portanto, ao incorporar as narrativas e histórias locais da fé na educação religiosa sobre a perspectiva da toponímia, abrimos um caminho poderoso para que os alunos se conectem de maneira profunda com suas próprias identidades culturais e espirituais, ao mesmo tempo em que devolve um olhar de respeito e empatia para com as diversas manifestações do sagrado presentes em seu entorno. Essa exploração das teias de significados entre os espaços e as crenças não apenas enriquece o aprendizado, mas também nutre, um senso de pertencimento e uma compreensão mais humana e aberta dos mistérios da fé que habitam tantos os lugares quanto os corações.

Conclusão:

E assim caminhamos para o fim desta jornada neste capítulo. Convergindo para uma certeza inabalável, a fé. Em sua essência mais profunda, é uma construção sensorial. Visceralmente ligada aos territórios que habitamos. A toponímia esse amor pelos lugares, que nutre nossa experiência, irradia através dos sentidos o toque da superfície sagrada, o aroma dos rituais ancestrais, o som das pressas e, quando nos espaços de devoção, a visão das paisagens que inspiram a reverência, o paladar das oferendas. Comunitárias. São esses sentidos, topou file cosa que nos ancoramos ao mundo? E, paradoxalmente, nos eleva constantemente, buscamos no sagrado. Despojada da Riqueza sensorial que a conecta ao vivido, ao. Experimentado ao lugar, a festas vai em um mero eco de hábitos desprovidos de fundamento. Uma repetição vazia das formas. É, portanto, na ativação e na valorização desses sentidos que a educação religiosa encontra seu caminho mais autêntico e transformador, permitindo

que A fé, Florença como uma experiência genuína e profunda humana.

Essa certeza ecoa um alerta crucial para os educadores religiosos: a experiência da educação religiosa não pode se restringir à mera reprodução de textos e conceitos. A internalização da fé clama pela compreensão e ativação dos sentidos, desses sentidos toponímicos que nos conectam visceralmente aos lugares sagrados e ao nosso próprio ser. Caso contrário, as práticas pedagógicas correm o risco de se tornarem infundadas, vazias e ocas, incapazes de despertar um sentido real nos jovens e, conseqüentemente, falhando em demonstrar a verdadeira finalidade da fé e em plantá-la profundamente em suas almas.

Ao reconhecer e valorizar a profunda ligação entre os sentidos, os lugares e a fé, a educação religiosa se torna um terreno fértil para o desenvolvimento de uma espiritualidade autêntica e significativa para os jovens. Em vez de meros receptores de informações doutrinárias, eles se tornam exploradores ativos do seu próprio caminho espiritual, ancorados em experiências sensoriais concretas e em vínculos afetivos com os espaços que ressoam com suas crenças. Essa abordagem permite que a fé não seja apenas aprendida, mas sentida, vivida e internalizada em um nível profundo, moldando suas identidades e guiando suas buscas pelo sagrado de maneira genuína e pessoal.

Referências

BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

BACHELARD, G. (1957). *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France. (Tradução utilizada: *A poética do espaço*. Martins Fontes, 1993).

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *O que é educação*. São Paulo: Brasiliense, 1986. (Coleção Primeiros Passos, 20).

CANDAU, Vera Maria Ferrão. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 13, n. 37, p. 45-56, jan./abr. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05.pdf>. Acesso em: 9 abr. 2025.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, M. (1957). *Le sacré et le profane*. Gallimard. (Tradução utilizada: *O sagrado e o profano: A essência das religiões*. Martins Fontes, 1992).

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FRANKL, Viktor E. *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração*. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

JUNQUEIRA FILHO, Gabriel de Andrade. *Ensino religioso em diálogo com a cultura*. São Paulo: Paulinas, 2001.

LOWENTHAL, D. (1992). Place attachment. In I. Altman & S. M. Low (Eds.), *Place attachment: Advances in theory, research, and applications* (pp. 1-12). Plenum Press.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 76, p. 47-65, nov. 2006. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/nec/a/Kwdfy6r48pypGWqwNFqyMKg/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 9 abr. 2025.

MOURA, Carlos Alberto Ferreira de. *Ensino religioso: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2005.

PORTUGUEZ, Eric Pereira. *Educação Religiosa e Topofilia* (texto original fornecido).

TUAN, Y.-F. *Topophilia: A study of environmental perception, attitudes, and values*. Prentice-Hall. 1974

TUAN, Yi-Fu. *Landscapes of fear*. New York: Pantheon Books, 1979.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 4. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ÍNDICE REMISSIVO

A

algoritmos, 68, 69, 77, 82
Ayahuasca, 202, 203, 222, 223, 225

C

calvinismo, 84, 85, 87, 89, 91, 92, 96,
104, 107, 114
candomblé, 35, 123, 125, 195, 213
cores, 25, 163, 229, 230, 231, 232,
233, 239, 240, 241, 242, 243, 246,
247, 248, 251, 252, 253, 254, 255,
256, 257, 337
cultura, 12, 28, 41, 48, 49, 57, 58, 62,
87, 97, 122, 123, 131, 132, 133,
135, 139, 149, 151, 152, 165, 167,
178, 195, 206, 225, 236, 257, 269,
272, 308, 310, 311, 315, 322, 323,
332, 333, 382, 386

D

diálogo, 7, 8, 84, 85, 98, 104, 107,
108, 114, 115, 164, 262, 263, 266,
267, 270, 271, 359, 373, 382, 383,
386
discursos de ódio, 64, 65, 66, 67, 68,
70, 75, 79, 174

E

ensino religioso, 371
entinema, 7
Exu, 7, 11, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 22,
24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 36, 72, 75, 178, 179

F

flores, 230, 231, 232, 233, 234, 235,
236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 246, 247, 248, 249, 251,
252, 253, 254, 255, 256, 257, 259,
285, 367
fundamentalismo, 64, 264

G

Geografia, 151, 152, 153, 223, 280,
288, 304, 306, 308, 312, 313, 315,
316, 348, 350, 354, 367, 376, 381,
392, 394, 395, 396

I

identidade, 7, 51, 52, 54, 55, 56, 58,
69, 123, 129, 132, 157, 171, 181,
197, 268, 308, 311, 323, 349, 350,
351, 353, 354, 356, 362, 365, 367,

368, 369, 370, 374, 378, 380, 381,
382
imaginário, 39, 47, 49, 50, 51, 52, 53,
56, 57, 59, 181, 184, 185, 187,
188, 354, 358
intolerância religiosa, 7, 11, 12, 32,
62, 64, 65, 66, 71, 73, 74, 80, 81,
82, 120, 123, 174, 263, 264, 265,
266, 267, 268, 270, 273, 274, 275,
276, 392

L

liberdade, 8, 41, 64, 67, 70, 76, 77,
78, 89, 94, 95, 97, 99, 100, 101,
102, 103, 110, 111, 114, 115, 123,
126, 189, 263, 266, 268, 272, 273,
310
lugar, 16, 17, 24, 30, 74, 86, 109, 129,
132, 135, 144, 146, 150, 159, 167,
214, 216, 221, 301, 313, 314, 320,
341, 348, 349, 350, 351, 352, 353,
355, 356, 362, 366, 367, 368, 371,
373, 375, 377, 379, 381, 383, 384

M

matriz africana, 33, 67, 71, 72, 73, 77,
80, 120, 121, 122, 123, 124, 125,
126, 165, 166, 170, 174, 177, 264,
266, 267, 268, 274, 276, 277, 293,
359
mídias sociais, 78
molinismo, 84, 85, 92, 95, 96, 97,
104, 110, 112, 113, 114

N

neoxamanismo, 201, 202

P

pecado original, 40, 43, 44, 45, 46,
47, 49, 51, 55, 56, 59, 92, 100

Q

quilombos, 157, 158, 170

R

racismo, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 70,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 82, 121,
174, 264, 267, 268, 271, 272, 275,
290
racismo religioso, 63, 64, 65, 66, 67,
68, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 81,
174, 268
redes sociais, 62, 63, 64, 65, 66, 68,
69, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
80, 82, 212, 229, 269
religião, 12, 13, 21, 24, 36, 50, 62, 65,
67, 74, 76, 80, 123, 133, 153, 156,
161, 186, 187, 190, 202, 262, 271,
280, 283, 284, 285, 286, 287, 288,
289, 290, 294, 308, 314, 315, 320,
322, 329, 330, 331, 333, 334, 336,
353, 356, 379
religiosidade, 48, 54, 55, 59, 67, 82,
136, 148, 162, 165, 166, 167, 169,
173, 177, 178, 187, 202, 205, 206,
222, 233, 280, 289, 290, 310, 311,
314, 371, 392

resistência, 47, 70, 114, 134, 135,
136, 138, 145, 150, 165, 166, 276,
287, 291, 301, 307, 310, 311, 313,
314, 370, 375
r-existência, 134, 135, 136, 138, 145,
148, 150, 151

S

sagrado, 21, 23, 50, 140, 144, 145,
147, 148, 151, 153, 188, 209, 210,
214, 215, 218, 219, 223, 273, 274,
286, 287, 309, 313, 314, 318, 353,
355, 356, 358, 359, 360, 361, 363,
364, 366, 367, 369, 373, 380, 382,
383, 384, 385, 386
símbolo, 22, 184, 236, 245, 248
Símbolo, 341
soteriologia, 85, 86

T

terreiro, 72, 123, 134, 135, 138, 140,
141, 143, 147, 148, 175, 180, 183,

184, 190, 263, 265, 266, 267, 269,
271, 272, 274, 275, 282, 292, 300,
311, 360

territorialidade, 134, 141, 202, 205,
306, 309, 314, 375

Tomás de Aquino, 7, 49, 320

topofilia, 348, 350, 351, 352, 353,
355, 356, 361, 363, 365, 366, 367,
368, 369, 370, 373, 381, 383, 384

U

umbanda, 125, 195, 206, 213

V

Vale do Guaporé-RO, 156, 160, 161,
162, 163, 168

vivências de religiosidade colonial,
162, 167



Sobre as autoras, os autores e equipe de organização

Sobre a Equipe de Organização

Anderson Pereira Portuguese

Doutor em *Geografía y Desarrollo: Territorio Sociedad y Turismo* pelo Departamento de *Geografía Humana* da *Universidad Complutense de Madrid*. Pós-Doutorando em Geografia Cultural pela Universidade de Brasília. Professor do Curso de Geografia do Campus Pontal da Universidade Federal de Uberlândia. Militante combativo da intolerância religiosa, pesquisador da religiosidade popular brasileira e atuante na formação de professores antirracistas.

E-mail: portuguez.andersonpereira@gmail.com

Leonor Franco de Araujo

Professora Doutora do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo (ES), com histórica atuação como gestora, acadêmica e militante social na pauta em defesa das políticas antirracistas. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Oniruru: África, Islã, Diáspora Africana e Estudos Anticoloniais. Consultora especialista CAPES em Educação das Relações Étnico-Raciais. Com diversos livros e publicações lançados, coordena a coleção “Ciências da Religião” com a editora Barlavento.

E-mail: leonor.araujobq@gmail.com

Sobre as Autoras e os Autores

Arieli Santos de Souza

Especialista em Educação das Relações Étnico-Raciais e História e Cultura Africana, Afro-Brasileira e Indígena. Professora de História da Educação Básica do Estado do Acre.
E-mail: *arieli.souza@sou.ufac.br*

Blue Mariro

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestre em Geografia pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Especialista em Ciências Humanas e Sociais aplicadas e o Mundo do trabalho pela Universidade Federal do Piauí. Graduado em Geografia pela UFG e em Ciências da Religião pela UNINTER. Professor de Geografia e Ensino Religioso na rede estadual de ensino do Rio Grande do Sul.
E-mail: *bluemariro@gmail.com*

Bruno Pereira Mantovani

Estudante do curso de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, Campus Pontal, em Ituiutaba/MG.
E-mail: *bruno.mantovani@ufu.br*

Carlos Xavier de Azevedo Netto

Doutor em Ciência da Informação pela Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ. Professor Titular da Universidade Federal da Paraíba, no Departamento de Ciência da Informação.
E-mail: *xaviernetto@gmail.com*

Dulce Edite Soares Loss

Mestre em História pela Universidade Federal de Campina Grande-UFCG. Doutoranda em Ciência da Informação pela Universidade Federal, PPGCI-UFPB.

E-mail: *dulceloss@hotmail.com*

Eric Pereira Portuguese

Estudante do curso de Geografia da Universidade Federal de Uberlândia, Campus Pontal, em Ituiutaba/MG.

E-mail: *ericportuguez@gmail.com*

Joely Coelho Santiago

Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Letras: Linguagem e Identidade pela Universidade Federal do Acre

E-mail: *joely.santiago@sou.ufac.br*

Jefferson Rodrigues de Oliveira

Pós-doutor em Geografia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor de Geografia e Orientador Educacional na Secretaria do Estado de Educação do Rio de Janeiro – SEEDUC-RJ.

E-mail: *jeffersonoliveira.scj@gmail.com*

Jhonatan da Silva Corrêa

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista: Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES)

E-mail: *jhonatan.correa@edu.ufes.br*

Leonardo Sebastião Delfino de Souza

Mestre em Geografia pelo Instituto de Ciências Humanas da
Universidade Federal de Uberlândia, Campus Pontal, MG,
Brasil

E-mail: *leonardodelfino@live.com*

Luis Fernando de Carvalho Sousa

Teólogo, mestre em Filosofia e professor de Teologia.

E-mail: *luisffilo@hotmail.com*

Marco Mammoli

Professor aposentado de Fisiologia e Anatomia Humanas.
Pesquisador nas áreas de fisiologia espacial e biossensores.
Membro Conselheiro do Colégio dos Magos e Sacerdotisas.

E-mail: *marcomam@gmail.com*

Marquislei Martins Marques

Bacharel em Direito (FACDO) e pós-graduando em Teologia
Sistemática (IPEMIG).

E-Mail: *marquisley@hotmail.com*

Moisés Abden 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*

Monique Francielle Castilho Vargas

Doutora em História Cultural pelo Programa de Pós-graduação de História da Universidade Federal da Grande/UFGD (2016-2020). Atualmente realizando Estágio de Pós-doutorado pela mesma instituição de ensino superior.

Maria Izabel de Carvalho Pereira

Licenciada em Línguas e Letras – Português e Inglês. Servidora Pública aposentada. Doutrinadora de Umbanda e Presidente da Fraternidade Umbandista Pedra Amarela, de São José do Calçado, ES.

E-mail: *izabeldecarvalho@hotmail.com*

Pablo Gatt

Doutor em História Social das Relações Políticas (UFES/UPorto). Professor do Departamento de História da Universidade Federal do Espírito Santo e Coordenador de Pesquisa e Extensão do Centro Universitário Multivix – Vitória. Membro do Letamis e do Brathair.

E-mail: *gattpablo@gmail.com*

