

RELIGIOSIDADE POPULAR

e o desafio da contra-hegemonia
no contemporâneo brasileiro

Anderson Pereira Portugal
Leonor Franco de Araújo
Éder Rodrigues dos Santos
(organizadores)

Anderson Pereira Portuguez
Leonor Franco de Araújo
Éder Rodrigues dos Santos
(organizadores)

RELIGIOSIDADE POPULAR

e o desafio da contra-hegemonia
no contemporâneo brasileiro

Ituiutaba, MG
2020



© Anderson Pereira Portuguese, Leonor Franco de Araújo, Éder Rodrigues dos Santos (orga nizadores). 2021.

Editor da obra: Mical de Melo Marcelino.

Arte da capa: Anderson Pereira Portuguese.

Diagramação: Jefferson Rafael de Oliveira Souza.

Editora Barlavento

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

Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial – Coleção Religião:

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

Editora-chefe: Mical de Melo Marcelino

Pareceristas brasileiros

Dr. Rosselvelt José Santos

Dr. Ricardo Lanzarini

Dr. Carlos Alberto Póvoa

Prof. Alessandro Gomes Enoque

Prof. Dr. Moisés Abdon Coppe

Pareceristas internacionais

Dr. José Carpio Martin - Espanha

Dr. Ernesto Jorge Macaringue - Marrocos

Msc. Diamiry Cabrera Nazco - Cuba

Dra. Sucel Noemi Alejandre Jimenez - Cuba

Msc. Mohamed Moudjabatou Moussa -

Benin

Religiosidade popular e o desafio da contra-hegemonia no contemporâneo brasileiro. Anderson Pereira Portuguese / Leonor Franco de Araújo / Éder Rodrigues dos Santos (orga nizadores). Ituiutaba, MG: Barlavento, 2021, 395 p.

ISBN: 978-65-87563-18-3

1. Religiosidade popular. **2.** Espaço sagrado. **3.** Sacroterritorialidades. **4.** Resistência cultural. **5.** Descolonização.

I. PORTUGUEZ, Anderson Pereira / **II.** ARAÚJO, Leonor Franco de / **III.** SANTOS, Éder Rodrigues dos.

Data de lançamento do livro: 25 de junho de 2021.

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

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES



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



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



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



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



EDITORA BARLAVENTO



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

SUMÁRIO

Religiosidade e toponímia do povo Macuxi da Raposa: <i>Wakîpe Pata' Eramanîto</i> <i>Éder Rodrigues dos Santos e Enoque Raposo</i>	9
Aspectos históricos e campos de investigação da ayahuasca: a linha ayahuasqueira de mestre Daniel e a construção do Centro Nossa Senhora Aparecida <i>Jardel Silva França e Diego Correia Machado</i>	26
Cidadania e religiosidade indígena: os limites da lei 11.645/2008 no extremo norte do Brasil <i>Éder Rodrigues dos Santos, Cristino Wapichana e</i> <i>Ernany Marcos do Nascimento</i>	49
O espaço sagrado da Curva do S, o limiar entre Orum e Ayê: dinâmicas socioambientais para contenção dos conflitos no espaço geográfico <i>Claudia Castellano de Menezes</i>	69
A influência do candomblé no cotidiano brasileiro em meio ao sincretismo religioso e ao racismo: das origens à atualidade <i>Jakson Hansen Marques e Amanda Karoline Vinhort</i> <i>Alves</i>	91
<i>Ewé àsà</i> : material paradidático contra-hegemônico sobre a relação das folhas com a cultura afro-brasileira <i>Isley Borges da Silva Junior</i>	106

As religiões de matriz africana e sua visão na escola contemporânea: uma análise com foco em escolas da cidade de Ipuã-SP <i>Silvia Mara da Silva, Silvanio de Cássio da Silva e Rafael Martins Mendes</i>	122
O hibridismo contemporâneo nas tradições religiosas afro-brasileiras: breves notas sobre o estudo de caso do município de Pelotas-RS <i>Keli Siqueira Ruas e Jaqueline Viera Simões</i>	141
Armadilhas ou encruzilhadas? O extermínio do negro e da religiosidade afro-brasileira, partindo de Uberlândia para os escritos sobre o Brasil <i>Maria Helena Raimundo</i>	172
Religiosidade popular na Baixada Fluminense: autoetnografia de rezadeiras e erveiras de ontem e de hoje <i>Fabiana Helena da Silval e Joselina da Silva</i>	194
Processo catequético em o Auto de São Lourenço: olho por olho, dente por dente! <i>Ulysses Rocha Filho</i>	213
Morro da Gamela: a sacralidade ao longo do tempo <i>Maicon Lemos Sathler</i>	233
A Covid-19 sob o olhar da Doutrina Espírita <i>Marília Cristina de Almeida da Silveira, Leonardo Sebastião Delfino de Souza e Anderson Pereira Portugal</i>	257

Transformações espaciais e culturais em tempos de pandemia: nova realidade sobre a morte e as necrópoles brasileiras <i>Paloma Barcelos Teixeira e Ana Lucy Oliveira</i> <i>Freire</i>	278
A presença do pentecostalismo no Assentamento Olga Benário em Ipameri (GO) <i>Rafael de Melo Monteiro</i>	313
A importância da tecno-cartomancia em tempos de Covid-19: dos desafios às possibilidades. <i>Blue Mariro</i>	341
Festa e devoção à Santo Antônio: imaginário, folkcomunicação e religiosidade popular na comunidade quilombola em Cananéia-SP <i>Renata Castro Cardias</i>	355
Sobre os autores e organizadores	386

RELIGIOSIDADE E TOPOFILIA DO POVO MACUXI DA RAPOSA: WAKÎPE PATA' ERAMANÎTO

Éder Rodrigues dos Santos

Enoque Raposo

Introdução

Os ritos promovem a manutenção da cultura do povo Macuxi, revelam a complexa relação dos humanos e não-humanos, fato invariável na essência da cultura ameríndia, porém, com breves alterações estéticas, considerando adequações contemporâneas provenientes do encontro com a cultura do não-indígena. É certo que a ideia de hierofania¹ dos estudos ocidentalizados é superada pela perspectiva ameríndia que não faz separação da ordem natural e metafísica. A sacralidade faz parte da vida em totalidade.

As adequações aos modelos sociais hegemônicos e globalizantes ocorrem em graus diferentes, na medida em que se dão as relações com o estado nacional de perspectiva desenvolvimentista, uma vez que as etnias de Roraima e seus subgrupos habitam diversas terras demarcadas no estado de Roraima e nas cidades. Entretanto, mesmo com as adequações culturais e econômicas, há uma resistência epistemológica, neste particular estudo, do povo Macuxi, notadamente, em sua visão de mundo, atrelada a cosmogonia telúrica ancestral (SANTOS,

¹ “O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo *hierofania*”. (ELIADE, 1992, grifo dos autores).

2020), a Wakîpe pata' eramanîto, em língua Macuxi, que permanece viva na cultura, memória e nas práticas de alguns grupos.

Este trabalho busca analisar parte da axiologia ontológica e sobretudo, espiritual do povo Macuxi, habitante da Amazônia Setentrional, no maciço guianense ocidental, macrorregião caracterizada por um ambiente heterogêneo e uma composição sociocultural muito diversa. O povo Macuxi tem na relação com o espaço vivido e com os seres visíveis e invisíveis sua fonte de manutenção cultural e composição estrutural comunitária. Os deslocamentos e nomadismo se davam também por vários motivos neste território do circum-roraima². Como aponta Oliveira: “[...] ocorre nessa área uma intensa movimentação de pessoas e grupos que se dá por razões de ordem ecológica [...]; de ordem política [...] e cosmológica (infortúnios, feitiçaria, doenças, morte). (2018, p. 56).

Como dito, ao longo dos anos, para além da expropriação territorial, a cultura Macuxi vem sofrendo a influência do estado nacional, assim como de instituições eclesiásticas, com a chegada da igreja Católica, no século XIX, da igreja protestante clássica no início do século XX e, mais recentemente, no final do mesmo século das igrejas de confissão pentecostal evangélicas, fato que tem reduzido as práticas culturais devido aos interesses ideológicos, proibições e imposições destas religiões exógenas à cultura ameríndia.

² Região localizada no extremo norte da América do Sul, na tríplice fronteira do Brasil, Guiana e Venezuela, no entorno do Monte Roraima que possui comunidade transnacional (GOMES; BAPTAGLIN, 2018).

Um dos aspectos combatidos pelas novas religiões que chegam nas últimas décadas nesta região é a prática do xamanismo. O xamã é o personagem central na relação de poder da comunidade e na proteção da cultura do povo habitante desta região, que também dispunha de outras figuras, com funções distintas, como os pajés e os curandeiros. Ter este personagem representa a possibilidade de comunicação com o sobrenatural, portanto uma figura de autoridade, alguém que domina e pratica um xamanismo como fronteira entre os mundos. Como aponta Oliveira:

O universo sociocultural que caracteriza esse tipo de ação xamânica apresenta elementos de uma cosmo-ontologia que desafia os fundamentos do pensamento moderno ocidental, baseado na divisão e na purificação totalizante de domínios da “sociedade” e da “natureza” [...]. O uso do termo cosmo-ontologia aqui se ampara no debate etnológico desenvolvido por proposições como a do animismo [...], que postula uma continuidade de caráter social entre humanos e não humanos nas ontologias ameríndias e, particularmente, no perspectivismo ameríndio [...], que recombina e dessubstancializa predicados subsumidos pelos grandes divisores no multiculturalismo moderno, especialmente os referentes ou atributos do estatuto do humano, já que no pensamento ameríndio eles não designam domínios ontológicos distintos, mas contextos relacionais, perspectivas móveis e variáveis entre quem é humano é quem não é. Particularmente no perspectivismo porque este tem no xamanismo seu fundamento teórico e campo de operação e xamãs são definidos nas ontologias ameríndias como “pessoas multinaturais por definição e ofício, [...] (2018, p.54).

Este elemento está presente nas práticas dos povos localizados na tríplice fronteira do Brasil com Guiana e Venezuela e as histórias são narradas pelos indígenas idosos com frequência, envolvendo sempre lugares, fatos e personagens com esta capacidade de comunicação entre agentes humanos e não-humanos. Durante as guerras e disputas entre os povos indígenas desta região em tempos imemoriais a figura dos xamãs era central, uma vez que explicava o poder de cura, ataques e defesa dos territórios e dos povos que neles habitavam.

Religiosidade e topofilia: a visão de mundo povo Macuxi

Os estudos de Fernandes-Pinto e Irving permitem uma breve reflexão destes componentes culturais, notadamente quanto os autores percebem que há a necessidade de aprofundar o conhecimento sobre a axiologia e a teluricidade dos povos indígenas da fronteira do Brasil, Guiana e Venezuela e as formulações de políticas públicas nacionais em relação ao uso do território. “Na cosmovisão desses grupos, todos os aspectos da vida estão profundamente interligados e os elementos da natureza traduzem valores culturais e espirituais intrínsecos, representados sob seus domínios visíveis e invisíveis” (2015, p. 05).

Pelos relatos cosmológicos dos Macuxi, Ingarikó e Taurepang, por exemplo, é possível uma leitura da visão de mundo destes povos, com destaque para um elemento fundante de sua cultura que é a relação topofílica com seu lugar, seus sentimentos, percepções e sentidos que dão aos elementos naturais, sobrenaturais e objetos.

Os relatos dos indígenas que primeiro subiram ao topo do Monte Roraima dão conta de uma cidade misteriosa no centro subterrâneo do Monte Roraima, onde vivem criaturas de outro mundo, interconectado por portais nas cavernas. Uma civilização vive no entorno do Monte Roraima e pode ser vista apenas pelos xamãs e profetas (SANTOS, RAPOSO, SEABRA, 2018).

A topofilia, como assinala Tuan (2012), é o “elo afetivo entre a pessoa e o lugar ou ambiente físico” (2012, p.19) e permite a compreensão da percepção, atitudes e visão de mundo, com vários significados. Sobre a origem de parte dos povos de tronco linguístico Karib, grupo do qual pertence o povo Macuxi e que habitam no entorno da montanha sagrada, o Monte Roraima, verifica-se que:

Os Kapon se dizem todos Tomba – ou Domba, parentes -, da mesma forma que os Pemon se reconhecem todos Yomba, parentes, semelhantes. Os dois grupos consideram-se aparentados, descendentes comuns de heróis míticos: os irmãos Macunaíma e Enxikirang. Os irmãos míticos, filhos do sol – Wei –, forjaram num tempo antigo – Piatai Datai – a atual configuração do mundo, conforme revela uma tradição oral compartilhada por esses grupos.

Em diversas versões narrativas – Pandon –, contam esses povos que Macunaíma percebeu entre os dentes de uma cotia, adormecida de boca aberta, grãos de milho e vestígios de frutas que apenas ela conhecia; saiu, então, a perseguir o pequeno animal e deparou com a árvore Wazacá – a árvore da vida –, em cujos galhos cresciam todos os tipos de plantas cultivadas e silvestres de que os índios se alimentam. Macunaíma resolveu,

então, cortar o tronco – Piai – da árvore Wazacá, que pendeu para a direção nordeste. Nessa direção, portanto, teriam caído todas as plantas comestíveis que se encontram até hoje, significativamente nas áreas cobertas de mata.

Do tronco da árvore Wazacá jorrou uma torrente de água que causou grande inundação naquele tempo primordial. Segundo o mito, esse tronco permanece: é o Monte Roraima, de onde fluem os cursos d'água que banham o território tradicional desses povos. O mito fala, assim, da origem do cultivo, que marca a humanidade, bem como de sua diferenciação étnica, expressa também na localização geográfica³.

A narrativa pode ser compreendida a partir da diferença entre a *percepção* e a *atitude* em relação ao espaço vivido, tratadas por Tuan (2012), que infere que a *percepção* é a resposta dos sentidos aos estímulos externos, de onde os fenômenos são registrados. Por outro lado, outros fenômenos retrocedem propositalmente para a sombra ou são bloqueados. Já a *atitude* pode ser individual e social, uma vez que “é primariamente uma postura cultural, uma posição que se toma frente ao mundo. Ela tem maior estabilidade do que a percepção e é formada por uma longa sucessão de percepções, isto é, experiências [...]” (TUAN, 2012, p.18).

Neste contexto de sacralidade e ancestralidade, os hábitos se constroem e a cultura se estabelece. No caso das manifestações sagradas do povo Macuxi, notável é o exemplo do ritual Parixara.

³ Cosmogonia e xamanismo. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi>. Acesso em 10.10.2020.

Paes em seu texto Parixara Macuxi, destaca o aspecto estrutural e estético do rito, classificando seus elementos:

Para isso, os Macuxi, tanto homens quanto mulheres, usam uma vestimenta de palha na parte inferior, como se fosse uma espécie de saia que, geralmente, vai até a altura ou abaixo dos joelhos. Na parte superior, os homens ficam sem blusa e as mulheres usam um acessório feito por elas mesmas de cuia ou uma espécie de sutiã trançado de algodão [...] Já que nesse conjunto de ação ainda se preserva o ritmo, a dança e canto Macuxi (PAES, 2020, p. 289).

Ao tratar da cosmologia expressa no Parixara, a autora PAES assinala que as letras do ritual incluem situações do dia a dia relacionados aos animais, plantas, artesanatos, caçadas, pescarias e mais recentemente à luta por território. O tom é de festa e de agradecimento ao criador '*paapa*' pela fartura na alimentação q a dança, no entanto, este entendimento vem diminuindo entre os mais jovens, apesar da resistência dos indígenas mais antigos “[...] a música adentra em outros campos como o social, filosófico e sagrado [...] a música Parixara revela uma relação ancestral entre os indígenas e outros seres, como animais e plantas” (PAES, 2020, p. 394).

Outra nota dever ser feita sobre o ritual do Aleluia⁴ (*Areruya*) praticado pelos Macuxi e Ingarikó por meio de danças e cantos, com “o objetivo de transformação da pessoa, um *devir-outro*, a partir de sua participação no ritual, tornando-se a sombra dos pais. A transformação é considerada troca de pele, na qual o participante deixa de ser simples humano” (SANTOS, RAPOSO, SEABRA, 2018).

Para os indígenas, o profeta do povo, um xamã, é quem enxerga os sinais da proximidade do fim do mundo a partir do mito de origem que envolveu a ira de Makunaina e a destruição da árvore de todos os frutos, ficando apenas o toco, que é o Monte Roraima. Por isso, é função do profeta advertir os seguidores a aprender as danças, ritmos e os cantos, que é o único caminho para alcançar as transformações e a prepararem-se para o fim que virá com um incêndio de grandes proporções. Até lá, um profeta anunciará o fim e seres vão descer do céu para auxiliar aqueles que estiverem preparados⁵.

Pesquisadores notam que nestas narrativas destacam-se a existência de outros mundos, outros seres visíveis e invisíveis, no caso dos povos ameríndios da região de fronteira amazônica, ocorrem registros desde dragões que vivem em igarapés ou morcegos gigantes que moram no topo da Serra do Sol (FALCÃO; NOGUEIRA, 2011, p. 09). Sobre a cosmologia Macuxi, ressalta-se que o mundo tem três dimensões: a superfície

⁴ Possivelmente, deriva de contatos com o evangelho cristão dos morávios anglicanos em meados do século XVIII e outros movimentos proféticos de povos vizinhos, incluindo os Macuxi. História dos Irmãos Morávios. Disponível em <http://avivamentonosul21.comunidades.net/historia-dos-irmaos-moravios>. Acessado em 30 de julho de 2018.

⁵ Ingarikó. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Ingarik%c3%b3>. Acessado em 30 de julho de 2018.

terrestre, onde estão os humanos é o plano intermediário dois outros dois. Embaixo, há um universo subterrâneo, onde vivem os *Wanabaricon*, entidades parecidas com os humanos de baixa estatura. A outra dimensão é o céu, plano superior, chamado *Kapragon*, que é habitado por muito tipos de seres, que inclui corpos celestes, animais alados, dentre outros, que também vivem à semelhança dos humanos na agricultura, da caça e pesca.

O plano intermediário, por sua vez, não é o domínio exclusivo de humanos e animais, mas habitam-no ainda duas classes de seres, Omá:kon e Makoi. A distinção entre essas duas classes parece ter como critério básico o lugar habitado por cada uma delas. Assim, a categoria Omá:kon habita preferencialmente as serras, em particular as áreas rochosas e mais áridas da cordilheira, bem como as matas. Sua aparência, embora muito diversa, é marcadamente selvagem ou anti-social: têm unhas e cabelos longos e fala inarticulada. Manifestam-se mais comumente sob a aparência de animais de caça, embora sejam eles os caçadores de homens. Já os seres Makoi são predominantemente aquáticos, habitando as cachoeiras e poços profundos. Via de regra, manifestam-se sob uma gama variada de cobras aquáticas. São considerados os seres mais nefastos aos homens, atraindo-os para o seu domínio e devorando-os. Quando os Omá:kon e Makoi aprisionam uma alma humana (Stekaton), a vítima adoece e acaba morrendo. Somente os xamãs (Piatzán) podem fazer face à predação exercida pelo Omá:kon e Makoi, pois possuem a faculdade de vê-los e dispõem de armas sobrenaturais para neutralizá-los⁶.

⁶ Cosmogonia e xamanismo. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi>. Acesso em 10.10.2020.

Segundo depoimento de um dos guias que opera no Monte Roraima, o indígena José Celso Perez, do povo Taurepang,

Vivemos num espaço desconhecido, aqui no monte. O monte Roraima é um lugar sagrado para nós indígenas. Só nós que entendemos a dimensão desse lugar. Respeitamos, amamos e cuidamos desse lugar. Cada povo tem a sua cosmologia a respeito do Rora'imî (Monte Verde). Os turistas que sobem o Monte Roraima não sabem nada sobre esse lugar. Aqui embaixo existe um outro mundo. Estamos aqui em cima desse plano, mas existe outro mundo debaixo. É dos bichos (Oma'kon). Quando uma pessoa é encantada por aqui ou em outros lugares, somente os pajés que resolvem, eles curam, neutralizam as doenças evidenciadas pelas agressões causadas por estas classes de seres⁷.

O formato de uma grande mesa ou um grande barco (*kanau*) que tem o Monte Roraima, leva alguns povos indígenas a associarem a figura a arca de Noé bíblica, resultado da influência, sincretismo e, por vezes, imposição da religião judaico-cristã. Lá podem ser vistas pedras esculpidas nas formas de animais (FIGURA 01). As experiências refletem-se na sabedoria dos grandes homens sábios, profetas (*Epukena*) sobre as dimensões históricas e cosmológicas das imponentes montanhas: monte *Kukenan* e monte Roraima, que para os indígenas são lugares significativos e respeitado por eles. O monte *Kukenan* representa

⁷ Entrevista realizada com José Celso Perez, indígena Taurepang, realizada por Enoque Raposo durante expedição ao Monte Roraima em 04 de janeiro de 2018.

a casa de *Makui* (Diabo) e o monte Roraima, a casa de *Paapa* (Deus) (SANTOS, RAPOSO, SEABRA, 2018).

Figura 01 – Cume do Monte Roraima: mito de origem central na cosmologia indígena da Amazônia setentrional.



Fotografia: Jorge Pavani, 2012.

Panelas: barro sagrado e economia *hightech* na comunidade da Raposa

A produção da panela de barro ocorre de forma artesanal em todas as etnias de Roraima. A comercialização das panelas de barro Macuxi da comunidade Raposa (FIGURA 02) atualmente também é feita pela internet. O que compradores e turistas que visitam a comunidade indígena da Raposa, muitas vezes, desconhecem é o valor telúrico e cosmogônico do modo de fazer

a cerâmica, reconhecida pela qualidade que possui, resultado da tradição repassada às novas gerações. Este é mais um exemplo da presença cultural nos objetos que se adequam aos desafios contemporâneos, neste particular, as cerâmicas que afetam positivamente a economia da comunidade.

Figura 02 – Exposição de panelas na comunidade indígena de Raposa



Fotografia: Enoque Raposo, 2018.

Na comunidade indígena da Raposa, desde 2012, é realizado o Festival da Panela de Barro – *Anna Komanto' Eseru*, na língua Macuxi, com a presença de estudantes da comunidade, das artesãs, que são as mulheres produtoras das panelas de barro ou paneleiras e não-indígenas que visitam à comunidade na condição de turistas: professores, jornalistas, fotógrafos, artistas, representantes políticos.

O evento, como aponta Santos, tem o protagonismo das artesãs, que tem a oportunidade de expor e comercializar as panelas de barro Macuxi. A exposição é resultado do trabalho desenvolvido meses antes do festival, “por meio das artesãs organizadas na Casa de Cultura Amooko Eppu’ Kena - artesãos do Clube de Mães Vovó Damiana, homenagem à matriarca, responsável por disseminar a arte de fazer a panela de barro para as novas gerações” (SANTOS, 2020, p. 71).

A matriarca do povo Macuxi da Raposa é lembrada pelos seus descendentes por conta da importância que exerceu na transmissão da tradição, no uso da língua materna; na espiritualidade e pela pedagogia sobre ritos e mitos, no contexto do trabalho cotidiano da comunidade, educando as futuras gerações na arte de fazer a panela de barro tradicional. O processo de transmissão da arte de fazer a panela é parte dos componentes cosmogônicos da oralidade sempre lembradas pelas artesãs.

Este saber coletivo transmitido pela oralidade, sobretudo às mulheres, é o que mantém o processo vivo, juntamente com a organização da Casa de Cultura e iniciativas individuais de outras artesãs. Como assinala Branco:

[...] Mesmo com um teor econômico fortemente envolvido nessas confecções, existe por trás de sua produção toda uma ritualística, que vai desde o lugar onde é extraído o barro até o produto final, com o intuito de que seja repassada por gerações (BRANCO, 2019, p. 118).

Santos (2020), traz diversas narrativas de artesãs Macuxi da comunidade da Raposa. A artesã Ivani Fidelis da Silva⁸, tem

⁸ Entrevista concedida aos autores por Ivani Fidelis da Silva em dezembro de 2014, comunidade da Raposa

destaque na produção artesanal em sua oficina caseira. Ela rememora as histórias da Vovó Damiana na dimensão pedagógica da arte de fazer a cerâmica ancestral.

É nossa cultura que vem dos nossos antepassados, como eles usavam antigamente. Não existia panela de alumínio. Naquele tempo usavam a panela de barro, faziam forno para fazer a farinha. [...] Comecei vendo minha mãe tirar o barro. A gente tinha dois lugares, aqui e nas serras. [...] ela tirava e a gente carregava. Primeiro ela usava urucum, mas urucum benzido que meu pai fazia a reza e soprava aquela massinha que tirada do urucum e passava na gente. Ela dizia “- esse barro aí faz mal, não é à toa que gente pega nesse barro”. Porque ele tem dono. Tem o dono do barro que é da natureza, vai fazer mal, tuas pernas vão doer, os braços vão doer, tinha que passar essas coisas na gente. Lembro também da finada vovó Damiana que ela brigava comigo também eu pegava com ela a massa, porque eu gostava. E ela dizia “ – não pode pegar não, vai fazer mal para a seus filhos!” Ela dizia: “- sabia que esse barro faz mal para criança porque é cocô de cobra grande”. Por isso que tem as camadas dela. Tem o barro e umas camadas, ela aparece depois some e fica só o barro. [...] ela falava: “- a gente faz essa reza, chega no pé da serra e pedimos licença para entrar na serra”. (SANTOS, 2020, p.118).

A tradição oral na produção das panelas convive com a comercialização das mesmas pela internet em redes sociais gerenciadas pelos próprios indígenas das comunidades onde são produzidas, um movimento de adequação tecnológica, fluído e móvel, característico da contemporaneidade, mas que nem por

isso, perde a essência cultural, uma vez que este também possui tecnologia refinada.

Conclusão

Pensar a cosmogonia ameríndia é debruçar-se na tradição oral dos povos a serem estudados. Na condição de povos ágrafos, a partir da colonização, estes povos das Américas sofreram com o esquecimento, imposições culturais e religiosas e violência de todo o tipo: física, educacional, cultural e ambiental. Resistem por meio da relação que mantem com suas raízes, da oralidade, dos ritos e mitos que são importantes para a renovação da coesão social dos grupos.

A resistência destes povos, no caso particular destes estudos na fronteira norte do Brasil, se perpetua na linguagem em sentido amplo, com suas manifestações culturais que são transmitidas por gerações e na luta por território que afirma a teluricidade e topofilia, notadamente, a base para a manutenção da vida dos povos tradicionais. A adequação às tecnologias atuais na projeção positiva de sua cultura e a educação intercultural promovida em diversas esferas são os caminhos para estabelecer uma arena de negociação contínua entre os dois mundos, que considere a vida e a visão de mundo destes povos.

Referências

BRANCO, M. L. X. C. *Panelas de barro Macuxi, Patrimônio Roraimense: Entre a Visão, experiência e a produção da comunidade para a cidade*. In: ALBUQUERQUE, C. *Coletânea de artigos patrimônio cultural de Roraima*. IPHAN: 2019.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo – SP: Martins Fontes, 1992.

FALCÃO, M.T; NOGUEIRA, E. M. *Serra Do Sol: O Turismo de base local como fonte de desenvolvimento das comunidades*. Revista Geográfica de América Central: XIII Encuentro de Geógrafos de América Latina/ Vol. 2 Núm. 47e, 2011.

FERNANDES-PINTO, E.; IRVING, M. A. *Valores culturais e espirituais do Parque Nacional do Monte Roraima: um horizonte inexplorado*. CONINTER 4. Foz do Iguaçu PR, 2015.

GOMES, J. M. de J.; BAPTAGLIN, L. A. *Heróis e Heroínas no circum-Roraima: a transposição de personagens das textualidades de origem indígena e afrodescendente para outros campos discursivos na Venezuela*. Aturá - Revista Pan-Amazônica de Comunicação. Vol. 2. Nº 01. 2018. p. 275-293,

MARQUES, E. S. *Cosmologia e Xamanismo*. Disponível em <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Macuxi>. Acesso em: 11.10.2020

OLIVEIRA, A. R. *Técnicas de estragar os outros: sobre a ética xamânica na fronteira Brasil-Guiana*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 51-78, maio/ago. 2018.

PAES, D.S.A. Parixara Macuxi. In: VERAS, A.T. de R.; GALDINO, L. K. A. (Orgs.); *A Conferência da Terra: Educação Ambiental, Sustentabilidade, Território Tradicional, Tomo I*. Boa Vista: EdUFRR. 2020. p. 388-397.

RAPOSO, E.; SANTOS, É. R.; SEABRA, G. *Parque Nacional Monte Roraima e a sobreposição em terra indígena: perspectivas históricas e*

cosmológicas no contexto da crise epistemológica das ciências humanas. In: SEABRA, G. A Conferência da Terra: 1ª ed. Ituiutaba (MG): Barlavento, v. 2, 2018. p. 1343-1357.

SANTOS, E. R. dos. *Etnogeografia Macuxi: o lugar na memória da Comunidade Indígena Raposa I, Estado de Roraima*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRR. Boa Vista, 2020.

TUAN, Y.F. *Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.

ASPECTOS HISTÓRICOS E CAMPOS DE INVESTIGAÇÃO DA AYAHUASCA: A LINHA AYAHUASQUEIRA DE MESTRE DANIEL E A CONSTRUÇÃO DO CENTRO NOSSA SENHORA APARECIDA

Jardel Silva França

Diego Correia Machado

Introdução

O presente trabalho se baseia em uma pesquisa de campo e bibliográfica que buscam evidenciar as práticas religiosas dentro do Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida, trazendo como enfoque as influências recebida do Mestre Daniel e de sua doutrina como forma de ensinamento e propagação do Daime, uma vez evidenciadas as práticas educativas dessa religião concebidas dentro de uma nova linha ayahuasqueira, ou seja, a formação histórica de um novo centro religioso denominada Barquinha, ao qual nos deteremos a analisar adiante. As práticas culturais centradas no consumo de bebidas ditas enteógenas⁹ são comuns na região amazônica desde muitos anos, logo, as ações desenvolvidas dentro dos centros religiosos demonstram ensinamentos e práticas educativas que analisaremos mais profundamente adiante.

Nosso objetivo tem como *corpus* principal de análise o espaço sagrado do Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida, realizando um estudo acerca da trajetória de vida dos líderes desse

⁹ Enteógenas: substância alteradora da consciência que induz ao estado xamânico ou de êxtase.

centro religioso e do conjunto de práticas culturais de natureza religiosa, centradas no culto do Daime como forma de saberes que conformam seus modos de vida e ensinamentos, onde podemos focar na trajetória de vida de seus líderes, como iniciaram a construção do espaço sagrado e os desafios enfrentados inicialmente, observando além as motivações que levaram a formação do espaço sagrado, destacando a organização do espaço, atividades realizadas, posicionamentos diante a sociedade em que estão inseridos, .

Nesta linha de análise, nos voltamos para o estudo de uma das mais reconhecidas linhas ayahuasqueiras do estado do Acre, a Barquinha, onde poderemos então focar para o processo histórico de formação do centro religioso que sedia esta vertente, analisando sua estruturação e funcionamento diante das negociações com a esfera pública para se ter maior representatividade na sociedade local e legitimidade reconhecida, bem como um estudo acerca da trajetória de vida de seu mestre fundador das doutrinas, verificando também sua atuação enquanto disseminador dos ensinamentos de vida através da utilização da bebida, o Mestre Daniel.

Nossa metodologia se baseia em leituras de textos que tenham como foco de pesquisa a trajetória da utilização da Ayahuasca, buscando uma análise da história dessa linha religiosa. Além disso, houve a necessidade da realização de entrevistas semiestruturadas com as lideranças do centro religioso para destacar a história de vida deles e a organização do espaço sagrado.

Como sabemos, há mais de quarenta nomenclaturas para se referir à Ayahuasca, o que nos leva a tempos que vão além da memória, onde veremos que o próprio termo significa: “ayahuasca é um termo quíchua, cuja etimologia é dada por Luís

Eduardo Luna como: Aya – persona, alma, espírito muerto; Wasca – cuerda, enradadera, parra, liana” GOULART (2008, p. 278), tida como a bebida sagrada que traz a luz instruções e ensinamentos para a vida material poderemos ver práticas xamanísticas voltadas para a cura, a adivinhação, a caça, a guerra e outros propósitos em que a bebida serviria como um veículo de comunicação, dando aos homens o acesso ao mundo espiritual, elevando-os a um nível superior de conhecimento e entendimentos do mundo e de si próprios através da utilização da bebida e o recebimento da santa luz.

Para estruturação de nosso trabalho utilizamos da aplicação de entrevistas semiestruturadas com os líderes religiosos do centro tido como espaço de pesquisa, nos valendo de uma pesquisa de campo no Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida, possibilitando um momento de contato com o espaço sagrado e com pessoas praticantes da religião, além de nos levar a realização de leituras pertinentes ao tema proposto, o que nos daria base teórica para abordar este tema tão complexo, trazendo a luz de uma análise mais profunda e valorizativa, o cruzamento entre a História oral e a etnografia de um espaço que ainda está em processo de finalização de sua construção, além da própria escrita da história do centro, cabendo então processos investigativos e análises acerca deste espaço rico em informações. Nosso objetivo também se relaciona com um processo de investigação para que seja apresentada as tradições e doutrinas da Barquinha observadas a partir do centro citado, de forma positiva para um reconhecimento social pleno do uso da ayahuasca no Estado do Acre, em especial na capital acreana, tendo em vista os trabalhos realizados na região em que se localiza o centro, uma vez que o bairro Wanderley Dantas mantém um ritmo de ocupação em áreas mais distantes do centro urbano da capital.

Destaca-se de antemão que as práticas realizadas no Centro Nossa Senhora Aparecida estão pautadas nas doutrinas da Barquinha, centro religioso formado pelo Mestre Daniel, onde se mantém contato com o mundo espiritual ao receber a santa luza do Daime, ou Ayahuasca, onde apontamos que:

A bebida psicoativa conhecida, entre vários nomes, como ayahuasca, vem sendo consumida por povos indígenas em toda região amazônica por mais de 4000 anos (Naranjo, 1986). Os princípios ativos mais importantes nesta beberagem são as beta-carbolinas, oriundas do cipó Banisteriopsis caapi, e a dimetiltriptamina (DMT), oriunda das folhas de *Psychotria viridis* (Winkelman, 1996). Ambas as substâncias atuam sobre o nível de serotonina no cérebro (MERCANTE, 2006, p.19).

A linha Ayahuasqueira de Mestre Daniel

Como bem sabemos existem diversificados grupos religiosos que fazem uso da bebida que muitos denominam de Ayahuasca ou Daime, onde as mais variadas vertentes apresentam características e peculiaridades que lhes são únicas em cada modo de expressão, onde se estabelece como marco principal do estabelecimento da utilização desta bebida como uma tradição religiosa nas práticas de centros religiosos como a Barquinha. Muitos anos depois passa a ser realizado um estudo pelo IPHAM¹⁰, com o objetivo de torná-la um patrimônio imaterial da cultura brasileira, demonstrando uma mudança de paradigmas, o

¹⁰ Ver Neves (2017)

que possibilitaria combater a intolerância religiosa e civil a estes cultos que são extremante estigmatizados pelas ignorâncias acerca de sua história e posicionamentos sincréticos de vertentes religiosas. Neste aspecto, veremos que quaisquer tentativas de obstar o legítimo exercício da liberdade religiosa dos adeptos destas doutrinas deverão ser impedidas pelo Estado, onde este deve fornecer auxílio e proteção à continuidade das práticas religiosas dos centros.

Antes de mais nada realizaremos um estudo da trajetória de vida do fundador da Barquinha antes mesmo de se tornar adepto da utilização da bebida sagrada.

Daniel Pereira de Mattos nascido na Fazenda dos Prazeres, próxima a uma antiga feitoria de escravos denominada Freguesia de São Sebastião de Vargem Grande, onde atualmente fica localizado o município de Vargem Grande no Maranhão, em 13 de julho de 1888, filho de Thomás Pereira de Mattos e Anna Francisca do Nascimento Mattos, entretanto fica órfão dos pais aos nove anos. Aos dez anos de idade, ingressa na Escola de Aprendizes Marinheiros do Maranhão, em São Luiz, escola essa que atendia crianças pobres, órfãos e desvalidos para mão-de-obra qualificada para futuros serviços na Marinha de Guerra Nacional, sendo essa etapa da vida de Daniel de extrema importância por torná-lo um homem muito habilidoso em diversas atribuições como construtor naval, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro, sapateiro e padeiro.

A primeira viagem que Daniel Pereira de Mattos fez ao Acre foi em missão de paz, pela Marinha de Guerra do Brasil em 1903. Em 1905, integrou tripulação da Marinha de Guerra Brasileira que trazia batalhões em defesa do Acre. O deslocamento de embarcações de guerra para a região amazônica

do atual estado do Acre explicava-se por disputas de territórios fronteiriços, desde o limiar do século XIX, entre Brasil, Bolívia e Peru, tendo em vista as promessas de riqueza acenadas pela exploração da borracha. Mas o sentimento cultivado por Daniel pelo Acre faz com que ele faça mais duas viagens ao Território, até se estabilizar definitivamente no Território em 7 de abril de 1907 na capital acreana, após ganhar a baixa da Marinha em Belém do Pará.

Sabe-se que Daniel vivia despreocupadamente, bebia, fumava, fazia composições musicais que falavam de paixão, de amor e busca pela mulher desejada, e esse jeito de viver, o deixava em estado de embriaguez, chegando a dormir ao relento. Daniel ficou muito doente por este comportamento displicente tendo problemas no fígado causados pelo abuso de bebidas alcoólicas. Sabendo da gravidade da enfermidade de seu conterrâneo e amigo Irineu Serra convidou-o a fazer um tratamento espiritual. O tratamento teve início em 1936, sendo interrompido por Daniel, quando se encontrando melhor de saúde, voltou a beber. Doente novamente foi chamado por Irineu para fazer um novo tratamento.

Daniel participou de diversos trabalhos na Igreja de Mestre Irineu, onde ajudou a musicar os primeiros hinos de Irineu. Durante os trabalhos de concentração realizados no centro, tocava seu violão, onde suas composições preenchiam o trabalho em lindas canções.

As Concentrações ¹¹devem ser realizadas todos os dias 15 e 30 de cada mês, faz parte do calendário oficial e é nele que se

¹¹ Concentrações são trabalhos realizados de acordo com a organização do centro, destacando comunhão com os irmãos, entrando em uma mesma energia.

busca, através do silêncio, a conexão com o nosso Ser interior, uma maior consciência com nosso Eu superior. É também nas Concentrações que podemos nos entregar à miração e receber instruções valiosas para o nosso seguimento espiritual.

A Concentração se divide em duas etapas: a) Concentração propriamente dita que consta da disciplina da mente em abolir os pensamentos, associações de ideias e impressões do dia a dia, a fim de se focalizar num único ponto. Nela treinamos a atenção e a introspecção, para que a mente, sem se distrair com os objetos da percepção, seja um instrumento útil a serviço do trabalho espiritual. b) Meditação - Estágio superior de concentração onde dentro da força da corrente, da energia espiritual das mentes elevadas e da proteção dos nossos guias espirituais se busca experimentar um estado contemplativo, extático, sereno, e sem pensamentos, onde procuramos fundir o observador, o observado e o ato de observar como uma e mesma coisa.

A visão do Livro Azul por Daniel pode ser encarada como o primeiro ensinamento da doutrina desta religião. Cada página deste livro foi e continua sendo instruções recebidas e essas mensagens ligam-se à cor do livro, o azul, representando o céu, de onde provêm revelações de entidades santificadas (Sena Araújo, 1999). Daniel recebeu uma revelação para formar uma irmandade, que passaria a ser chamada de Barquinha, onde se realizaria obras de caridade, atendendo a pessoas humildes com problemas de saúde, alcoolismo e/ou familiares recorriam a Mestre Daniel com o intuito de resolvê-los. a visão de um determinado Livro Azul conformava gradualmente a experiência do sagrado de Daniel Pereira de Mattos. O inefável livro por vezes também foi mostrado a ele quando, inebriado, varava pelos igarapés em seus reticentes descansos após a boemia. Certa vez, no ano de 1945, o músico visionário compreendeu, dentro da

miração, o conteúdo do Livro Azul que se abria, ou melhor, se revelava, despertando nele “qualidades carismáticas” inspiradas.

Mediante revelação proporcionada no contexto de uma sessão, Daniel conheceu o significado do Livro Azul, que consistia numa doutrina religiosa recebida do “Deus-Pai” e da “Virgem Maria”, tendo também devoção a São Francisco das Chagas. Em virtude da legitimidade da sua revelação confirmada por seu líder espiritual, Raimundo Irineu Serra, Daniel investiu na edificação de sua “Missão”, erguendo uma capelinha de taipa ao lado de sua casa de morada (Guerra 2004).

A Barquinha é uma das principais matrizes religiosas que utilizam a ayahuasca no Brasil (além dela, as outras são o Santo Daime e a União do Vegetal, além dos desdobramentos de cada uma delas) e, entretanto, uma das menos estudadas. Foi fundada por Daniel Pereira de Mattos, Frei Daniel, por volta de 1945 em Rio Branco-AC. Logo após a sua morte, Antônio Geraldo da Silva assumiu a direção dos trabalhos, em 20 de janeiro de 1959, que já tinha muitos adeptos e se chamava Centro Espírita e Culto de Oração, Casa de Jesus, Fonte de Luz. Em 1979, Manuel Hipólito de Araújo passou a dirigir o Centro e Antônio Geraldo da Silva fundou outra Igreja, com o nome de Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos. Era só o começo da ramificação da Igreja fundada por Daniel, que já conta com alguns centros espalhados em Rio Branco e em outras cidades do país. Atualmente existem várias Barquinhas em Rio Branco/Acre. Entre elas: Centro Espírita e Culto de Oração Jesus Fonte de Luz, Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, Centro Espírita e Obras de Caridade Príncipe Espadarte etc. (Mercante 2002).

Podemos destacar que o uso da bebida ayahuasca traz como significado um contato com o mundo espiritual, sendo assim, a centralidade desses preparados na cultura de diferentes grupos

está, em geral, associada ao seu “poder de produzir visões e fazer com que o homem compreendesse o mundo e a si mesmo e a outros mundos e a sua alma” (ARAÚJO, 2005, p. 1). Neste sentido, a sua utilização dentro da Barquinha demonstra uma expressão de uma comunalização religiosa em seu processo histórico de organização como uma forma de interação social, que engendra um “*habitus religioso*”, uma doutrina em torno de um determinado grupo que visa manter obras que são pautadas na ajuda às pessoas enfermas e necessitadas que procuram o Mestre Daniel em busca de saúde e de uma palavra de fé, carinho, amor e compreensão.

A Barquinha, assim denominada pelo sentido de viagem realizada no mundo material de forma passageira, fundamentou-se na prática da devoção que se manifesta na prática de prestar obras de caridade, injunção característica do sentido dessa Missão, sendo um compromisso religioso daqueles que compõem o centro. Destaca-se as mensagens recebidas do espectro espiritual, onde no momento dos cultos são cantados em formas de melodia, em que hinário de Daniel aparece como um conjunto de conhecimentos organizados em virtude de instruções e preparo para a salvação mediante a manifestação da devoção.

Inicialmente, mestre Daniel era reconhecido como um “preto curador”, onde deu início ao processo de construção da atual linha religiosa onde ainda era zona rural de Rio Branco, na área da Vila Ivonete, passando a apresentar-se como um novo contexto terapêutico no oferecimento de serviços de cura. Esse atendimento realizado começa a constituir uma intensa atração para as atividades colocados em prática, dando os primeiros passos para a futura adesão religiosa, constituindo assim uma linha religiosa embasada nos ensinamentos do mestre, recebidos de entidades que estavam aquém do plano, eram superiores e

mantinham contato através do recebimento da santa Luz que a ayahuasca trazia para os que dela tomavam, em que a obtenção da “cura física e espiritual” poderia também resultar numa participação contínua no culto por parte de algumas pessoas e seus familiares, tornando-se membros efetivos.

Dentro desta doutrina, assim como é realizado no Centro Espirita Nossa Senhora Aparecida, cada um dos integrantes tem a sua função, especificadas pelo seu padrinho, ficando com o compromisso de realizar determinada ocupação necessária na manutenção do culto, mas, para ocupar-se do compromisso assumido, cada um de seus seguidores deveria estar “preparado”, ou melhor, receber um preparo, cabendo então as ditas limpezas espirituais que se seguem na doutrina da Barquinha, devendo receber a santa luz do Daime para melhor entender os caminhos. Esta Linha Ayahuasqueira se configura essencialmente pelo entendimento do mundo espiritual, fornecido pelas entidades que entrar em contato com os aparelhos, homens e mulheres preparados para incorporar¹² um ser invisível aos olhos humanos.

O desenvolvimento do espaço religioso da Barquinha ocorreu ao longo do processo de organização do culto, onde de acordo com a organização espacial dos trabalhos espirituais dava-sequências a Missão. Enfim, do ponto de vista arquitetônico e religioso, a organização do espaço pensado por Daniel foi o da “igreja”, e sendo assim, o Centro Nossa Senhora Aparecida segue o mesmo modelo, com parque, igreja e cruzeiro, destacando-se como sendo uma barquinha também.

¹² Aqui nos referimos ao contato com entidades que assumem o corpo de um aparelho (pessoa responsável por manter o contato), não se relacionando as concepções de maligno e lado do mal.

Formação do Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida

Como local de pesquisa para nosso trabalho, teremos o espaço sagrado do centro religiosos onde se realizou as entrevistas e estudo de campo, evidenciando então diferenças entre as linhas ayahuasqueiras, uma vez que comumente o termo “linha” para se referir às muitas diferenças que existem entre eles, expressas, na maioria das vezes, em oposições definidas, recheadas de extrema tensão, representando então um processo simbólico interno de disputas acirradas, em que grupos disputam uma maior legitimidade de uso da Ayahuasca.

A formação do Centro Espírita Nossa Senhora Aparecida teve início no município de Porto Acre, em 1997, contando com aproximadamente 50 associados. O mestre, José do Carmo Ferreira Lima (1952), que nasceu em Sena Madureira, nas proximidades do rio Iaco teve sua primeira experiência com o Daime por volta de 1970, por conta de uma doença grave de sua esposa e problemas financeiros aceitando o convite de um amigo próximo. Neste aspecto, o presidente do centro nos esclarece:

Eu conheci o Daime, não foi por curiosidade nem nada. Foi por conta de uma doença da minha ex-mulher. Ai procurei a igreja para tomar o Daime. Mas eu nem sabia que existia o Daime, eu fui lá porque um amigo me convidou lá porque eu tava com um sacrifício muito pesado, então tomei o daime e me elevei ao plano espiritual onde eu fui elevado para beira de um rio e mais na frente uma casinha, tipo de palha e depois ao cemitério. Foi quando eles desmancharam o trabalho e quando eu cheguei em casa e minha mulher estava tranquila, não

ficou mais passando mal, não vomitava mais. (José do Carmo Ferreira de Lima, 2019)

Antes disso, teve acesso a religião evangélica (Igreja Quadrangular) por onde ele passou um ano. O mesmo ao chegar no “Centro Espírito e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, atuou como chefe de pesquisa do Daime, onde fazia buscas para tal uso e também em obras de caridades atendendo a população que o procurava. Devido aos trabalhos realizados obteve-se o entendimento divino de que a missão deveria ser expandida, assim zelando com o engrandecimento do centro. Tendo características do centro do mestre Daniel, apesar de fazer uso de alguns hinos diferentes de outros centros, além de trabalharem com entidades da Barquinha e fazendo assim prosseguir com novas irmandades na Terra. Novas unidades foram construídas, como em Rio Branco no ano seguinte em 1998, localizado atualmente no Wanderley Dantas Lot. Céu Azul, 610, onde o mesmo reside com sua esposa Sheila Mendonça de Lima e onde foi o local da pesquisa de campo da turma, e mais recentemente em Brasileia em 2011.⁷

O mestre relata que a maior dificuldade para a construção do Centro no início foi a financeira levando em conta que a unidade em Porto Acre foi construída a base de doações durante o mandato do prefeito João Batista Gomes Asfury¹³. Segundo o mestre, o centro é visto pela comunidade como um verdadeiro hospital servindo de ajuda espiritual e mesmo física, fazendo uso de passos, rezas entre outros.

¹³ Foi o primeiro Prefeito eleito de Porto Acre, em 1992 para o quadriênio de 1993 a 1996. Asfury administrou o Município por apenas dois anos, sofrendo impeachment no ano de 1995.

História de vida de José do Carmo e Sheila

O objetivo central aqui é relatar a vida de José do Carmo Ferreira Lima, onde ele faz sua narrativa de História de Vida: “Eu me chamo José do Carmo Ferreira Lima, nasci em Sena Madureira as margens do Rio Yaco e tenho 66 anos, eu sou aposentado, mas trabalhei como agente administrativo da aaúde”.

José do Carmo teve sua primeira experiência na Barquinha no ano de 1970, mas iniciou sua missão apenas em 1973. Como já citado, José nasceu as margens do Rio Yaco em Sena Madureira, e com aproximadamente 10 anos de idade chegou na cidade de Rio Branco. Quando mais jovem, passou por uma série de situações referentes a problemas de saúde e também dificuldades, após isso foi para Igreja Quadrangular, onde passou cerca de um ano lá e veio para a Barquinha em 1970, que é o Centro Espírita Casa de Jesus Fonte de Luz, foi quando começou a trabalhar com o Mestre Manoel Araújo e o acompanhou durante 27 anos:

Eu recebi o compromisso de fundar o centro em Porto Acre, ele foi construído porque eu recebi uma mensagem de Deus, onde eu via um lindo pôr do sol. Antes que pudesse realizar a fundação do Centro Nossa Senhora Aparecida, eu tive que viajar para Natal, passando uma temporada lá e quando cheguei, fui resolver o problema da fundação novamente, em 1997. Eu fiquei tentando resolver essa situação durante três anos e a convite do Engenheiro Otavio Pinto, vim a Rio Branco, onde o mesmo cedeu um galpão próximo a descida do São Francisco, isso ocorreu porque ele sair de Rio Branco para Porto Acre era inviável, já que ele sempre tomava o Daime, mas era apenas um

visitante. Eu realizo meus trabalhos em Rio Branco desde 1998 e essa jornada já tem 20 anos (José do Carmo Ferreira de Lima, 2019).

José diz que a missão dele aqui na terra é cuidar das pessoas necessitadas e foi o que ele recebeu de Deus para cumprir, então o mesmo luta para ajudar as pessoas e procura com toda calma e paciência executar isso. Ele também diz que a missão dele é verdadeiramente de sacrifício: “Porque toda missão de Deus é de sacrifício, o que é bom demora e o que ruim vem logo pra pessoa cair”. Então, a missão de José do Carmo com o Daime vem de longa data e só encontrou coisas boas, somente coisas maravilhosas, progresso, saúde e paz. Ele comenta:

Eu só tenho tudo de bom a dizer sobre o Daime. É uma missão que venho zelando com carinho pra que não dê problema nenhum. Eu agradeço de nunca ter problema nenhum, porque minha missão é de ajudar pessoas dependentes de drogas, com problemas de vícios de álcool, pessoas com problemas mentais, problemas de depressão, rezo em crianças, ajudo os idosos (José do Carmo Ferreira de Lima, 2019).

José afirma que às vezes as pessoas chegam meia noite e a todo momento, e que o Daime é uma luz, um veículo que nos eleva aos pés de Deus e lá iremos saber a realidade da vida, porque não estamos aqui à toa.

José do Carmo conheceu o Daime e não foi por curiosidade nem nada, foi por conta de uma doença de sua ex-mulher, ele procurou a Igreja para tomar a bebida, mas ele não sabia que ela existia, foi lá porque um amigo o convidou, porque José estava

com um sacrifício muito pesado: “Quando cheguei lá, encontrei-me com o irmão que me acolheu com amor e todo carinho, então tomei o Daime e elevei meu plano espiritual, onde fui levado para a margem de um Rio e mais à frente, uma casinha de palha e depois ao cemitério”.

Foi quando eles desmancharam o trabalho e ao chegar em casa, sua mulher Teresinha de Araújo Fernandes estava tranquila, não ficou mais passando mal. José salienta que o Daime o ajudou e ajudou a sua ex-esposa, e desmanchou as coisas ruins que fizeram contra ela. Por isso ele diz que no Daime ele só encontra coisas boas.

Com esses relatos de José do Carmo, pode-se observar o que ele salienta em suas falas, que o Daime só trouxe coisas boas para sua vida e traz para a vida de outras pessoas, ele teve grande influência do mestre Daniel que também foi citado neste artigo.

Pode-se observar também a forte presença das memórias e as narrativas referentes a elas, que provém dos acontecimentos que ajudaram a formar o seu crescimento pessoal. Sheila Mendonça de Lima nasceu em Rio Branco Acre, no bairro do Bosque, teve três casamentos e três filhos, sendo dois do primeiro e um do segundo. Sheila permaneceu no bairro do Bosque até seus 28 anos de idade, saindo somente quando se casou com seu terceiro companheiro, que era José do Carmo. Para chegarmos até esse casal que hoje fazem parte da Barquinha, Sheila comenta sua história de Vida:

Eu gostava muito de frequentar festas e sempre saía para beber e dançar forró, numa dessas saídas eu precisava de um táxi pra voltar pra casa e não tinha como ligar, então pedi para um rapaz que se chamava Rock e era meu vizinho lá no Bosque, nessa época ele me paquerava, daí pedi o telefone dele e fui fazer a ligação, nesse dia o Rock me apresentou um amigo dele, que era o José do Carmo, mas foi só um aperto de mão, mas sabe, eu senti algo assim que toquei a mão dele, uma luz se iluminou atrás dele, tenho pra mim que era o Urubatã dele, mas eu pensei que “tava” doida, porque ainda não conhecia os mistérios da religião. (Sheila Mendonça de Lima, 2019)

Nesse momento Sheila ainda não tinha um contato direto com José do Carmo, ela era Servidora Pública e exercia o cargo de secretária executiva, trabalhado durante o governo de Nabor Junior¹⁴. Sheila conheceu o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Luz Fonte de Luz por meio de sua curiosidade: “Eu fui para o centro por causa do Bailado, eu ia para dançar, eu só chagava na hora do Bailado, né, ficava lá dançando”.

O primeiro contato que a Sheila teve com o Daime foi no ano de 1982, mas passou a ser membro somente no de 1987, que eles denominam como “fardados”.¹⁵

O segundo encontro com o senhor José do Carmo aconteceu por volta de sete anos depois do primeiro contato:

¹⁴ Foi o primeiro governador do Estado do Acre a ser eleito pelo voto direto.

¹⁵ O fardamento simboliza o compromisso e a opção pessoal de se tornar seguidor ou adepto da doutrina daimista.

Eu fui fazer uma limpeza, porque como eu ainda não fazia parte, eu somente ia pra tirar o negativo e ia embora, isso foi em julho de 1989, daí em dezembro do mesmo ano a gente ficou junto, namoramos em janeiro, eu disse para ele ir atrás de um apartamento, porque não saberia como ia ser, nisso eu morava com a minha mãe, ele dizia que ia atrás de apartamento e passava o dia inteiro fora, falando que não achava e então em 17 de fevereiro passamos a morar juntos, pra ver como seria a convivência, como ia ser, até hoje estamos aqui (Sheila Mendonça de Lima, 2019).

Sheila conheceu a Missão do Mestre Daniel através de seu Padrinho Manoel Hipólito de Araújo a qual ela permanece até hoje, passou por outras igrejas, como a Batista, Católica, mas sempre como visitante, nunca como membro da efetivo, ela comenta:

Eu ia para essas Igrejas, minha mãe era Católica, mas eu sempre sentia que faltava algo indo para esses cultos, isso aconteceu inicialmente também quando eu entrei para a missão do mestre Daniel, porque eu ainda não estava preparada, uma vez eu tomei o Daime, mas nada aconteceu, porque eu só bebia e pronto, eu perguntei para o padrinho do centro porque não acontecia nada, ele disse que era porque eu não tinha má intenção eu só ia pra me divertir, foi quando eu levei um surra, mas do lado do mal que eu realmente vi e senti que tinha que permanecer ali, foi ali que eu me senti completa (Sheila Mendonça de Lima, 2019).

Sheila destaca que exerceu diversas funções dentro do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, chegando até mesmo a ser aparelho para passes:

Eu já fiz muitas coisas dentro do centro, fui guiada pelo padrinho e pela minha Entidade, ela dizia o que eu devia fazer; um dia sentava na arquibancada, outro dia eu sentava na frente do altar, outro dia eu iria ficar na porta para receber as visitas, eu fui guiada pela minha Entidade até a porta do banheiro, onde eu entregava papel higiênico para os visitantes, muitos irmãos passavam direto, porque não queriam estar no meu lugar, talvez eram um pouco soberbos sabe. Eu já fui aparelho da Entidade, era o braço direito do padrinho também, fazia de tudo (Sheila Mendonça de Lima, 2019).

Quando se trata da influência do mestre Daniel, Sheila destaca que tudo funciona do mesmo jeito dentro das Igrejas: “Tem a mesma estrutura, a organização é a mesma, só que tem o seguinte, a que fica em Porto Acre digamos que é a matriz, aqui são desenvolvidas outras, mas não podem ser consideradas filiais, porque são todas da mesma organização”.

Segundo Sheila a formação do Centro Nossa Senhora Aparecida ocorreu através de uma visão do senhor José do Carmo: “Eu recebi um chamamento, recebi uma visão do mundo espiritual”.

Vale ressaltar que a receptividade das pessoas com as ações do Centro é positiva, Sheila sempre busca respeito de ambas as partes, eles realizam suas ações e a comunidade aceita, assim como a comunidade também são livres para realizar suas ações,

desde que não afetem o espaço do Centro. Mas também existem desafios a serem cumpridos:

Desde o início as coisas não são fáceis, a gente é a aposentado, nosso salário não passa de dois mil reais não, hoje em dia a gente coloca tudo que a gente tem aqui dentro, fica mal para a gente fazer uma feira, a gente pedia cinco reais de ajuda para os irmãos, já foi 10, 20, 30, 40 e agora é 50, a gente usa para capinar esses matos, pra fazer o que tem que fazer. (Sheila Mendonça de Lima, 2019)

Antigamente levantaram um falso testemunho sobre nós, disseram que a gente “tava” cobrando cinco reais das pessoas para tomar o Daime, a gente não cobra, só é pra ajudar pra gente poder pagar o carro que vai buscar, pagar as coisas sabe, a manutenção do espaço”.

A saída de José do Carmo e Sheila gerou em seu padrinho Manoel Hipólito um pouco de receio, ele era muito apegado aos dois principalmente em José do Carmo, Sheila comenta: “O José era braço direito do Padrinho, ele tinha cinco funções dentro do Centro de Oração Fonte de Luz, além disso era muito apegado ao José, ele era considerado como um filho, foram muitos anos juntos”.

Também é importante salientar que a Barquinha, União do Vegetal e o Alto Santo são diferentes entre si, cada um tem sua missão, sua doutrina, mas os três tomam o chá, tendo cada um, sua denominação. Nisso, Sheila comenta se há preconceitos relacionados a Barquinha: “Tem gente que ainda tem preconceito com muitas religiões, mas a gente aqui nunca sofremos nada, cada

um no seu lugar e com respeito, é isso que a gente sempre busca, o respeito”.

A História de Vida de Sheila como um todo, está relacionada a do seu marido José do Carmo, a partir do momento que ela vira membro efetiva do Centro, suas histórias mostram o desenvolvimento pessoal dela e sua formação com a Barquinha. Sendo assim, podemos demonstrar a relação ainda mantida após a saída do centro anterior, pois o mestre Manoel tinha ainda relações de apadrinhamento até mesmo no casamento dos líderes do novo centro, tendo em vista que José do Carmo iria construir uma nova irmandade, pois lembremos que ele recebeu uma revelação.

Considerações finais

Diante das informações coletadas durante nosso processo investigativo da pesquisa, podemos apontar aqui, a nossa utilização de fontes orais que nos foram fornecidas a partir de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças do Centro Religioso Nossa Senhora Aparecida, sendo este também uma Barquinha, visto que José do Carmo, presidente do centro tido como foco de nossas observações, trabalhou durante muitos anos no Centro de Oração Fonte Luz Casa de Jesus, adquirindo muitos dos ensinamentos da doutrina do mestre Daniel. Importante também destacar aqui o cruzamento com a etnografia, onde se pode realizar observações e análises dentro do próprio centro, observando a organização e representações dentro das doutrinas desta linha religiosa.

Nos valemos aqui dos relatos de José do Carmo e Sheila, podemos perceber as dificuldades no processo de construção do centro religioso, visto que tiveram que iniciar do zero a formação dele, enfrentado dificuldades financeiras, onde nem mesmo tinham o espaço do terreno. As práticas realizadas no Centro Nossa Senhora Aparecida estão intimamente ligadas ao *Axis mundi* da Barquinha, ou seja, a cruz do centro da Igreja, que foi o início de toda a trajetória da missão e de onde emergem as principais instruções do Centro, toda a organização, estruturação física e cosmológica que rege as atividades e obras tidas como missão.

Evidencia-se ainda a ressignificação de algumas práticas, onde podemos perceber que cada centro tem a sua funcionalidade, destacando-se o papel do presidente como um guia para os irmãos, sendo ele responsável por receber o contato com o mundo espiritual de forma mais intensa, passando a incorporar Reis como Urubatã. Ao buscar informações que nos demonstrassem as experiências vivenciadas no centro pelos irmãos, podemos então perceber que a tomada da bebida ayahuasca representa um momento de contato com o mundo espiritual, com o espectro astral que fornece ensinamentos e salmos que são passados para o presidente, onde evidencia-se o fato de que ela realiza uma limpeza das más energias que circulam os irmãos, sendo uma luz, um professor, um guia para novos caminhos.

É possível identificar na fala das lideranças que a Santa Luz do Daime mostra o necessário para as pessoas, não mostrando apenas o que elas desejam ver, mas passam a ser um meio de revelação, ocorrendo mirações espontâneas de acordo com as energias presentes, com aquilo que as entidades. Entretanto, faz-se necessário uma assiduidade na participação dos trabalhos realizados, visto que a disciplina do Daime se dá a partir da

aceitação das doutrinas repassadas pelo presidente do centro, com futura realização de um movimento associativo, tornando-se membro efetivo da religião.

É válido ressaltar que nosso estudo tem como foco a realização de análises que possam evidenciar a trajetória de vida das lideranças e processo de formação do Centro Religioso Nossa Senhora Aparecida, destacando como principal forma de pesquisa a utilização das observações em lócus, possibilitando identificar o sincretismo religioso que o centro apresenta, onde Sheila demonstra devoção a São Francisco das Chagas, representação das influências católicas. A religiosidade de devoção praticada no Centro Espírita também se relaciona com outras vertentes, como as de matriz africana.

A inserção do centro no cenário da sociedade acreana também foi de uma boa recepção, pois os líderes indicam que o respeito mútuo facilita a convivência, contado até mesmo com o apoio da vizinhança para a realização de construção. A partir de uma ação religiosa o centro realiza obras de caridade, trabalhos de cura.

Referências

Santo Daime a doutrina da floresta. *Concentrações*. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/ritual/2014-01-29-20-09-14/concentracao>. Acesso em: 20 de janeiro de 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras, 2002.

LIMA, Sheila Mendonça de. *Entrevista concedida a Diego Correia Machado et al.* Rio Branco, 05 fev. 2019.

LIMA, José do Carmo Ferreira de. *Entrevista concedida a Diego Correia Machado et al.* Rio Branco, 05 fev. 2019.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do santo daime.* Ed. Brasiliense, 1992.

MARGARIDO, Silvio Francisco Lima e NETO, Francisco Hipólito de Araújo (orgs). *Mestre Daniel – História com Ayahuasca.* Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.

MERCANTE, Marcelo. S. *Images of healing: Spontaneous mental imagery and healing process of the Barquinha, a Brazilian ayahuasca religious system.* 2006. 411f. Tese de doutorado, San Francisco, Estados Unidos: Saybrook Graduate School and Research Center.

CIDADANIA E RELIGIOSIDADE INDÍGENA: OS LIMITES DA LEI 11.645/2008 NO EXTREMO NORTE DO BRASIL

*Éder Rodrigues dos Santos
Cristino Wapichana
Ernany Marcos do Nascimento*

Introdução

O cenário atual de incertezas no campo sociopolítico, ambiental, sanitário e econômico no Brasil tem revelado a necessidade do debate sobre a situação dos povos indígenas, sua relação com a natureza e a importância da educação para cidadania, sobretudo, na contribuição destes povos para a formação do povo brasileiro, considerando a visão de mundo dos ameríndios, fator decisivo para a compreensão de outros mundos e outras naturezas.

O processo ensino-aprendizagem nas escolas e na formação dos professores das licenciaturas, como aponta a Lei 11.645/2008, deve considerar o reconhecimento destes desafios impostos pela história de submissão, escravidão e apagamento da cultura ancestral, com reconhecimento da sociodiversidade nas práticas pedagógicas, ampliando a consciência da história dos povos afro-ameríndios.

As queimadas na Amazônia; as invasões de terras por garimpeiros, madeireiros e grileiros; a ganância do latifúndio que financia campanhas eleitorais e políticos para atender os

interesses do agronegócio; a ausência do Estado na demarcação de terras indígenas e quilombolas, somadas a agenda conservadora no País, agravam a situação de espoliação e racismo que os povos indígenas enfrentam há 520 anos. “No Congresso Nacional, a bancada do agrohidronegócio busca aprovação de leis para a supressão dos direitos conquistados e garantidos aos índios pela Constituição Federal de 1988” (SILVA e SILVA, 2019, p. 07).

Assim também se vê em debate no Brasil a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) com perspectiva a-histórica, fenômeno que preocupa educadores que “sob a aparência de novo, a atual reforma do ensino médio acoberta velhos discursos e velhos propósitos” (SILVA, 2018. P.03). Neste cenário, as conquistas históricas dos movimentos sociais dos povos autóctones no campo jurídico com a criação e ampliação de Leis que favoreçam a história e a cultura dos povos afro-ameríndios têm avançado, porém, percebe-se a baixa adesão popular e aplicabilidade prática da Lei, considerando as dificuldades enfrentadas com a ausência de políticas públicas efetivas.

Os estados brasileiros com maior presença indígena, por exemplo, deveriam estar preocupados com estes fenômenos, em especial, com o advento da Lei 11.645/2008, que estabelece as diretrizes nacionais para o ensino da história das culturas afro-brasileiras e indígenas que, possivelmente, afetaria as escolas localizadas nas áreas urbanas das cidades, considerando que estas escolas recebem historicamente um contingente de famílias indígenas, garantindo a interculturalidade. Faz-se, portanto, necessário compreender as realidades regionais para melhor qualificar o debate na arena educacional. Com aponta Silva e Silva,

Os discursos e imagens sobre os índios vêm mudando nos últimos anos. E essa mudança ocorre em razão da visibilidade sociopolítica conquistada pelos próprios índios. As mobilizações dos povos indígenas em torno das discussões e debates para a elaboração da Constituição em vigor aprovada em 1988 e as conquistas dos direitos indígenas fixados na Lei maior do país possibilitaram a garantia dos direitos indígenas [...] (SILVA; SILVA, 2019, p. 31).

Entretanto, é no chão da sala de aula, na formação dos professores, nas adequações no material escolar que estão os caminhos concretos para a criação de uma consciência crítica e reflexiva sobre a história e cultura dos povos tradicionais, neste particular, os povos indígenas, cuja imagem foi distorcida ao longo de centenas de anos, incluindo suas crenças, mitos e ritos, elementos estruturantes da cultura destes povos.

Educação e pós-colonialidade: os saberes dos povos autóctones

Ele não se transforma, eu tenho certeza que não se transforma. É só o espírito do Kanaimé que sai do seu corpo para entrar no tamanduá, na onça e em outros animais. O Kanaimé está lá deitado. Está deitado na sua rede. O seu espírito sai e entra nos bichos.

Narrativa do indígena Gabriel Viriato Raposo (EMIRI, 2017, p.107)

A fala em epígrafe é do indígena Macuxi Gabriel Viriato Raposo sobre o mito do Kanaimé, ser temido na cultura dos povos da região do *circum-roraima*, que comete crimes, como assassinatos e vinganças¹⁶ nas comunidades, sendo, portanto, um homem-espírito com poderes mágicos maléficos, componente estrutural da cultura Macuxi e de outros povos. Os anciões têm inúmeros relatos de suas atividades na Amazônia setentrional, motivo de competição intertribal na associação do Kanaimé com os inimigos em tempos imemoriais. Tais narrativas são importantes para a compreensão da visão de mundo destes povos, entretanto, histórias como estas foram silenciadas no processo ensino-aprendizagem por um modelo colonizador e estruturante na escolarização formal.

Em perspectiva pós-colonial, Prudente (2005) aponta que o conhecimento da importância da religiosidade afro-ameríndia no campo da cultura popular e seu desdobramento está no espectro das classes subalternas. Porém, a imposição dos limites do saber dito válido e sua dinâmica “acomodam-se nos limites das classes sociais privilegiadas” (PRUDENTE, 2005, p. 65). Este é um ponto importante no debate da afirmação positiva da cultura e imagem dos povos indígenas, considerando que o próprio saber acadêmico, mesmo com algumas posturas críticas sobre a dinâmica sociológica das relações de poder, ainda reproduz o processo de exclusão dos saberes afro-ameríndios nos currículos.

¹⁶ A vingança ocorre quando um dos Kanaimé é morto por alguém. Neste caso, quem o matou, será perseguido até que seja ferido de morte. Quem está marcado para morrer por Kanaimé andar sempre acompanhado e mudando de lugar, evitando ficar em apenas um lugar por muito tempo. O Kanaimé ataca quando é solicitado pelo ser espiritual superior. Ninguém escapa ao seu ataque, sejam crianças, jovens, adultos, grávidas, idosos, etc. (Nota dos autores).

Nos estudos pós-coloniais (SAID, 1990; BHABHA 1992; 1998; SPIVAK, 2010), as vozes outrora silenciadas pelo modelo eurocêntrico hegemônico são protagonistas e este fato é o que interessa na perspectiva da desconstrução da imagem construída dos povos tradicionais. Por isso, neste artigo, cita-se autores indígenas no intuito de contribuir para a desmistificação da falsa imagem do indígena brasileiro. Estes autores citados são intelectuais, sábios e líderes em suas comunidades (BANIWA, 2006, RAPOSO 2009, KOPENAWA, 2015, KRENAK, 2019).

Faz-se necessário neste debate, perceber a partir do marco legal brasileiro que tais grupos sociais (indígenas e afrodescendentes) não estão em isolamento ou em condição estática, considerando o dinamismo presente nas culturas. O Estado brasileiro, responsável por desenvolver as políticas públicas e seus direitos constitucionais, nas esferas federais, estaduais e municipais, é um agente responsável por desenvolver iniciativas em conjunto com as comunidades indígenas.

Como apontam Abreu e Mattos (2008), ao discutirem as diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais, a cultura deve ser vista como um processo relacional e histórico e por isso deve-se:

[...] enfatizar que não se trata de dividir a sociedade brasileira em grupos culturalmente fechados, mas de educar com vistas a estimular a convivência entre tradições e práticas culturais diferenciadas presentes na sociedade brasileira, educar para a tolerância e o respeito às diversidades, sejam elas culturais, linguísticas, étnico-raciais, regionais ou religiosas (ABREU; MATTOS, 2008, p. 08).

Os programas e projetos destinados a atender os povos indígenas, neste sentido, devem ter participação direta deles. Tal condição é fundamental, considerando a complexidade da realidade pluricultural, econômica, ambiental e territorial das populações indígenas brasileiras, fatores que afetam as realidades e demandas regionais. O Censo Demográfico do IBGE (2010) revela que os povos indígenas no Brasil estão presentes em 80,5% dos municípios. Totalizam no país 305 povos falantes de 274 línguas diferentes. Parte destes indivíduos moram em áreas urbanas também, o que obriga a celeridade do cumprimento da Lei, em virtude do histórico de preconceito, racismo e imagem negativa construída sobre os povos indígenas. Assinala Santos (2020) que:

Mesmo com os avanços nas demarcações e com os indígenas cada vez mais organizados em associações e detentores dos saberes indígenas e científico do não-índio, verifica-se que muitas lideranças, como dito, têm opiniões divergentes sobre quais seriam as noções de manutenção e reprodução da vida mais adequadas a sua realidade, a autonomia, o papel da educação intercultural, o uso do território, etc, que são temáticas em constante debate. Portanto, estes são temas que devem ser decididos no interior deste processo pelos indígenas. (SANTOS, 2020, p. 38).

A reprodução do pensamento colonialista, entretanto, ocorre quando são pensadas soluções para os problemas educacionais dos povos tradicionais sem saber o que eles necessitam e quais são as suas críticas ao modelo atual. Assim a escola corre o risco de continuar a folclorizar a imagem dos povos tradicionais. A autora pós-colonialista Spivak (2010) pontua que: “[...] a produção intelectual ocidental é, de muitas maneiras,

cúmplice dos interesses econômicos internacionais do Ocidente” (SPIVAK, 2010, p. 20). Neste sentido, é condição fundamental para os estados nacionais incorporarem os saberes e a visão de mundo dos povos tradicionais. Acosta (2016) diz que “o estado plurinacional exige a incorporação dos códigos culturais dos povos e nacionalidades indígenas” (ACOSTA, 2016, p. 26).

Ao tratar dos avanços, possibilidade e desafios da educação escolar indígena na obra *O índio brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas do Brasil*, Baniwa (2006), que pertence a etnia homônima, esclarece que:

No âmbito das organizações e dos povos indígenas, a luta por uma educação escolar indígena diferenciada representava a possibilidade de retomada do controle sobre a vida de suas comunidades, que a escola e a igreja lhes haviam roubado, e aos professores, a oportunidade de conquistarem espaço social e político na luta maior de suas comunidades e de seus povos (BANIWA, 2006, p. 158).

Baniwa (2006) dedica um capítulo para tratar da educação. Importante destacar que no ensino fundamental, o autor diz em seu trabalho que:

[...] é significativo o número de cartilhas de alfabetização, mas são pouquíssimos os materiais didáticos que tratam de conhecimentos específicos, como as mitologias, as etnomatemáticas, as etnociências, as etnogeografias, as etnohistórias e outras especialidades que deveriam ser trabalhadas de forma articulada durante todo o ciclo do Ensino Fundamental (BANIWA, 2006, p. 160).

Baniwa, (2006) atribui este problema a causas diversas, sendo que uma delas está no modelo do sistema educacional que aprisiona-se ainda aos princípios e métodos universais que são requisitos para estabelecer a escola na comunidade e assim aprová-la junto aos Conselhos de Educação. Em outras palavras: na prática, o modelo brasileiro condiciona a escola em uma dimensão colonizadora, com foco em etapas evolutivas para a *embranquecer* as crianças indígenas [...] “daí o desinteresse pelos conhecimentos e valores e pelas formas de vida indígena (BANIWA, 2006, p.161)”. Outro fator apontado pelo autor é a falta de investimentos na produção de material didático e qualificação dos recursos humanos, consequências da primeira.

Sobre o ensino médio, Baniwa (2006) esclarece que as escolas são principais responsáveis pelo afastamento dos alunos indígenas. Estas são construídas a partir das demandas das lideranças indígenas, no entanto, sem um debate sobre o lugar desta escola na vida social das comunidades. “As escolas seguem à risca, na maioria das vezes, o modelo urbano de Ensino Médio – disciplinar, profissionalizante para o mundo branco e centrado exclusivamente nos conhecimentos dos brancos” (BANIWA, 2006, p.161). Assim para o autor indígena Baniwa [...] “o Ensino Fundamental é mais flexível e aberto [...] com seus horizontes socioculturais, o Ensino Médio é o diferencial na manutenção da hegemonia colonizadora da sociedade branca dominante. (BANIWA, 2006, p. 162).

Raposo (2009), em sua obra *Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa I*, reitera este discurso, ao tratar da implantação da escola na comunidade indígena da Raposa, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, quando infere que:

A escola, portanto, no passado, contribuiu para que os alunos deixassem de utilizar a sua língua tradicional no dia a dia, deixou de ouvir as histórias de sua cultura contadas pelos seus avós, desvalorizou os conhecimentos tradicionais e passaram a acreditar nos conhecimentos universais, não conhecem os valores antigos como o modo de tratamento que se faziam com os parentes enfim, os velhos passaram a ser menos ouvidos (RAPOSO, 2009 p. 98).

Estas reflexões contribuem para a compreensão da ausência da cultura e da religiosidade ameríndia na sala de aula, considerando que há problemas seminais na implementação do ensino fundamental e, portanto, estruturantes a serem superados, como a visão eurocêntrica que submete o conhecimento ancestral ou na pior das hipóteses influencia professores e alunos a folclorizar aspectos da cultura indígena, lembrada apenas no dia 19 de abril, nas comemorações do Dia do Índio. Oliveira (2019), nesta direção diz que:

[...] a produção historiográfica tradicional limitou-se a encarar os povos indígenas apenas como sujeitos passivos da história, concebendo-os carácter genérico que, sem levar em consideração suas diversidades étnicas e culturais, fomentou a imagem de sujeitos inativos e incapazes de refletir e agir sobre o espaço ao qual pertenciam (OLIVEIRA, 2019, p. 102).

Independente das demandas das escolas por material didático ou paradidático, as quais são pouco atendidas pelo estado nacional, é importante destacar que, por outro lado, muitos indígenas assumiram o protagonismo de suas histórias, na valorização da língua e das biografias por outros canais, fenômeno que tem contribuído decisivamente para ampliar a compreensão da cosmologia, cosmogonia e cosmografia indígena. Esta tem sido uma contribuição importante em diversas áreas do saber científico, na complexidade da diversidade sociocultural dos povos indígenas e a importância desta relação com seu mundo vivido (KOPENAWA, ALBERT, 2015; KRENAK, 2019).

Figura 01 – Dança do parixara aos pés Monte Roraima (RR)



Fonte: GRÜNBERG (2006).

Como exemplo, os elementos culturais difundidos a partir do estado de Roraima, como a dança do Parixara (FIGURA 01) dos indígenas de filiação linguística Karib e Aruak; os Xapiri, que são espíritos da floresta percebidos apenas pelos xamãs

Yanomami (FIGURA 02); ou o berço de Makunaima (FIGURA 03), mito de origem dos povos indígenas do entorno do Monte Roraima têm sido amplamente divulgados em plataformas alternativas, como mostras universitárias, filmes autorais, literatura, redes sociais, dentre outras. Longe do caráter folclorizante, a projeção destas imagens tem sido positiva porque estão em um momento importante de afirmação política e literária.

Figura 02 – Espírito Xapiri, seres da floresta na cosmovisão Yanomami.



Fonte: KOPENAWA; ALBERT (2015).

Figura 03 – Monte Roraima: mito de origem dos povos indígenas habitantes da fronteira Brasil, Venezuela e Guiana



Fotografia: Jorge Macedo, 2015.

Boa Vista (RR): omissão do poder público e desafios da Lei 11.645/2008

Para este estudo fizemos entrevistas individuais com dois professores especialistas que trabalham com temáticas relativas à Lei 11.645/2008. O professor de Artes Visuais da Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Roraima (UFRR), Josias Marinho, lamentou que as Leis já tenham mais de dez anos e diz que “infelizmente, não tivemos um processo de implantação tão necessário haja vista o cenário racista brasileiro somado ao contexto e rotina escolar. [...] vejo ainda hoje o tratamento dos

conteúdos como folclore a ser “comemorado”, se tiver tempo, no calendário escolar”¹⁷.

O professor Marinho também afirmou que observou algumas mudanças nos livros de artes que significam avanços na aplicação da Lei 11.645/2008. Ele afirma desconhecer processos de formação de professores, para além do Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena da UFRR¹⁸ ou diagnósticos que atestem a aplicabilidade efetiva da referida Lei no estado. Sobre medidas para garantir a aplicação da Lei, ele destaca que é importante a “formação constante de professores, incentivo financeiro (editais, mostras e etc.) acompanhamento semestral, avaliação e divulgação do trabalho desenvolvido são algumas possibilidades que podem alavancar a discussão e a efetivação da Lei”.

A professora Mariana Cunha, do curso de Licenciatura Intercultural na área das Ciências da Natureza, do Instituto Insikiran da UFRR, informou que a temática indígena nas escolas é apenas trabalhada em atividades pontuais, como o dia do índio. Ela explica que não há outras atividades cotidianas que valorizem a cultura os costumes, uma vez que não são disponibilizados conteúdos específicos para serem ministrados em sala de aula¹⁹.

¹⁷ Entrevista com professor Msc. Josias Marinho, Colégio de Aplicação da UFRR, outubro de 2020.

¹⁸ O Instituto Insikiran de Formação Superior Indígena é uma unidade administrativa e acadêmica vinculada à UFRR destinada à formação de professores indígenas com o curso de Licenciatura Intercultural, além dos cursos de Gestão em Saúde Coletiva e Gestão Territorial Indígena. (FREITAS, 2017).

¹⁹ Entrevista com professora MSc. Marina Cunha, Instituto Inskiran da UFRR, outubro de 2020.

Também procuramos a presidente da Organização dos Professores Indígenas de Roraima (OPIR), mas não houve resposta. Procuramos pessoalmente a Secretaria Municipal de Educação de Boa Vista (SMEC) e a Divisão de Ensino Indígena (DIEI) da Secretaria Estadual de Educação, na manhã do dia dois de outubro de 2020. Fomos recebidos para o diálogo, com a condição de enviar o questionário por e-mail. Após envio do questionário com prazo de uma semana para a resposta, ambas instituições (Governo e Prefeitura) não se manifestaram.

Pelo questionário produzido para esta pesquisa, buscamos respostas sobre 1) a importância da atualização dos componentes curriculares; 2) Possíveis críticas ao processo de regulamentação do Marco legal da educação da história e cultura indígena; 3) Material didático; 4) Formação dos professores; 5) Estudos que comprovem a aplicabilidade concreta da Lei e; 6) Medidas que possam garantir a aplicabilidade da Lei 11.645/2008. A omissão nas respostas pelas entidades e instituições públicas estaduais e municipais revelam o quanto o tema é esquecido ou ignorado pelos entes públicos e o quanto o diálogo precisa avançar na esfera pública.

Ressalta-se que as universidades em Roraima, tanto federal quando estadual, são responsáveis diretas pela formação dos profissionais da educação. Entretanto, verificou-se que as iniciativas são poucas ainda, no sentido de acrescentar nos componentes curriculares a temática indígena, excetuando os cursos de Licenciatura em Geografia, História e Artes Visuais da UFRR e o curso de Geografia da Universidade Estadual²⁰

²⁰ Na UERR, o curso de licenciatura em Geografia oferece a disciplina de *Geografia Cultura e Relações Étnico-raciais*. Na UFRR, o curso de geografia oferece a disciplina *Geografia das Populações Indígenas e Ribeirinhas*. O curso de Artes da UFRR optou em ampliar as disciplinas eletivas. Neste

sobretudo, com as reformas propostas para a BNCC, as quais afetam também a elaboração dos Projetos Pedagógicos de Cursos (PPCs).

Sem ações institucionais efetivas dirigidas à formação dos futuros educadores, o conhecimento teórico será reduzido e o reflexo se dará em sala de aula. Na história recente da UFRR, por exemplo, há registro de cursos que até mesmo resistiram a implementação do *processo seletivo indígena*, ação institucional que reserva vagas para as populações autóctones no processo vestibular. Tal resistência é fenômeno que revela a ausência de alteridade e preocupação com as realidades regionais por parte de direções de centros acadêmicos e colegiados.

Em 2017, foi aprovado pelo Conselho de Pesquisa e Extensão (CEPE/UFRR) a resolução 013/2017 que estabeleceu as normas básicas para elaboração dos Projetos Pedagógicos dos Cursos de Graduação da Universidade Federal de Roraima. O documento orienta em seu anexo VI a observância dos requisitos legais e normativos do MEC para os cursos de graduação, pelo qual os cursos devem fazer a indicação do atendimento a seis requisitos, sendo o primeiro deles a observação das Diretrizes Curriculares Nacionais para Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, Africana e Indígena²¹.

sentido ofereceu a disciplina *Arte contemporânea indígena*, considerando as alterações em 2019 na Base Nacional Comum Curricular, fato que exige adequação na formação dos professores.

²¹ Os outros requisitos a serem observados são: as Diretrizes Nacionais para a Educação em Direitos Humanos; Proteção dos Direitos da Pessoa com Transtorno do Espectro Autista; Condições de acessibilidade para pessoas com deficiência ou mobilidade reduzida; Disciplina de Libras e; Políticas de Educação Ambiental.

Outra constatação do descaso com a aplicabilidade da Lei 11.645/2008 está no Plano Municipal de Educação da capital de Roraima, Boa Vista, publicado em junho de 2015, que sete anos após a aprovação da referida Lei, em nenhum momento cita a importância da legislação, apenas relata que há formação continuada com “objetivo de capacitá-los para utilização de metodologias que visem à sistematização e incorporação dos conhecimentos a serem desenvolvidos nas práticas pedagógicas [...]” (PME, 2015, p. 36). Entretanto, o enunciado é subjetivo, não demonstrando ações concretas ou resultados efetivos. Importante ressaltar que existem na zona rural da capital 12 escolas municipais indígenas (FIGURA 04), o que revela presença demográfica significativa das populações indígenas, mas que estão desassistidas quanto ao cumprimento da Lei.

Figura 04 – Matrículas das escolas municipais em comunidades indígenas de Boa Vista

		PREFEITURA MUNICIPAL DE BOA VISTA SECRETARIA MUNICIPAL DE EDUCAÇÃO E CULTURA			
Tabela 10 - Matrículas das escolas municipais localizadas em comunidades indígenas, no ano letivo de 2014					
COMUNIDADE	Escola Municipal Indígena	EDUCAÇÃO INFANTIL	ENSINO FUNDAMENTAL	EJA	
Vista Nova	Clemente dos Santos	11	27	-	
Lago Grande	Dukuzyy Sebastião	17	38	-	
Serra do Truarú	Francisca Gomes da Silva	19	18	-	
Milho	Ignês Benedicto	07	20	-	
Campo Alegre	Ko'ko Ermelinda Raposo da Silva	11	25	-	
Morcego	Martins Pereira da Silva	12	40	-	
Ilha	Tuxaua Albino de Moraes	09	40	-	
Truarú da Cabeceira	Vicente André da Silva	20	16	-	
Vista Alegre	Vovó Antônia Celestina da Silva	34	26	-	
Serra da Moça	Vovô Jandico da Silva	09	18	-	
Darôra	Vovó Tereza da Silva	14	26	-	
Bom Jesus	Vovó Terezinha da Silva	3	15	-	
Total	12	166	309	-	

Fonte: Censo Escolar/2014.

Fonte: Plano Municipal de Educação (2015)

Neste ano, foram realizadas aproximadamente 500 matrículas nestas 12 escolas situadas na zona rural da capital Boa Vista (RR), número expressivo e que se também se projeta na zona urbana, para onde muitas famílias migram historicamente e se estabelecem em busca de outros serviços e condições.

Conclusão

Se a Lei 11.645/2008 foi uma conquista do movimento indígena, é importante que esteja na agenda contemporânea da escola pública e privada a aplicabilidade da Lei, assim como a valorização da cultura e modo de vida indígena. As pessoas pesquisadas concordam que é preciso maior atenção para a implementação da Lei, que em si é uma conquista histórica.

Um exemplo de que é possível o desenvolvimento e ações concretas para avançar na aplicabilidade da Lei 11.645/2008 está na publicação Currículo da Cidade – Povos Indígenas: Orientações Pedagógicas (PALANCH; BENEDITO, 2019), editado pela Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. A concepção e elaboração dos textos ficaram a cargo do professor Daniel Munduruku e do escritor Cristino Wapichana, dois indígenas brasileiros reconhecidos pelos prêmios nacionais e internacionais que receberam ao longo de suas carreiras com a literatura infanto-juvenil indígena produzida.

A cartilha foi desenvolvida para atender às demandas dos professores da rede municipal de São Paulo. Na perspectiva de desconstrução da imagem negativa dos povos indígenas e valorização do modo de vida, o material traz histórias e mitos, sugestões de atividades em classe, dicas de filmes, vídeos, sites e

uma bibliografia autoral com 98 obras de autores indígenas de vários povos.

Em Roraima, mesmo com a ausência de investimentos e políticas públicas municipais e estaduais efetivas para a educação intercultural, as etnias estão vivas e presentes no cotidiano da sociedade. Organizados em associações, os povos Macuxi, Wapichana, Ingarikó, Taurepang, Wai Wai, Patamona, Sapará, Yekuana, Wamiri-Atroari, Yanomami tem em sua cosmologia a resistência milenar as interferências e opressão do mundo dos não-indígenas. Para finalizar, é oportuno que o professor Baniwa (2006) seja lembrado ao destacar que “é a cosmologia que estabelece os princípios norteadores e os pressupostos básicos da organização social, política, econômica e religiosa.” (BANIWA, 2006, p. 171).

Esta dimensão é fundamental na compreensão da visão de mundo destes povos que guardam suas tradições e nos ensinam que há outras formas de ver a natureza, distante do olhar colonizador, globalizante e eurocêntrico. Há, portanto, outros mundos possíveis em um mesmo planeta.

Referências

ACOSTA, A. *O bem viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos*. São Paulo, Editora: Autonomia Literária, 2016.

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. *Em torno das “Diretrizes curriculares nacionais para a educação das relações étnico-raciais e para o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana”: uma conversa com historiadores*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 21, nº 41, janeiro-junho de 2008, p. 5-20.

BRASIL. A Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. *Estabelece as diretrizes e base da educação nacional, para incluir no currículo oficial o ensino da História da África e dos afro-brasileiros*. Diário Oficial da República Federativa do Brasil de 09/01/2003. Brasília, 2003. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm. Acesso em 06/10/2020.

BRASIL. A Lei nº 11.645, de 11 de março de 2008. *Estabelece as diretrizes e base da educação nacional, para incluir no currículo oficial o ensino da História das Culturas afro-brasileiras e indígenas*. Publicado no DOU de 11/03/2008. Brasília, 2008. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/111645.htm . Acesso em 06/10/2020.

BANIWA, G. dos S. L. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje* /– Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

BHABHA, H. K. *A questão do “Outro”: Diferença, discriminação e discurso do colonialismo*. In: HOLLANDA, H. B. de. *Pós-Modernismo e Política*. Editora Rocco, Rio de Janeiro: 1992.

BHABHA, H. K. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

EMIRI, L. (org) *Depoimento de Gabriel Viriato Raposo*. Boa Vista: Arquivo Indigenista da Diocese de Roraima, 2017

FREITAS, M. A. B. de. *Insikiran: Da política indígena à institucionalização da educação superior*. Tese de doutorado. Manaus: UFAM, 2017.

OLIVEIRA, M. A. de; OLIVEIRA, M. P. *Ensino de História e a lei 11.645/2008: uma perspectiva acerca do protagonismo indígena no vale amazônico*. In: OLIVEIRA, M. P (org.). *História colonial e ensino de história: propostas de plano de aula*. Boa Vista: Editora da UFRR, 2019.

GRÜNBERG, T.K. *Do Roraima ao Orinoco*. Volume 1. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

PALANCH, W. B. de L.; BENEDITO, V. L. (orgs) *Currículo na cidade - Povos Indígenas: Orientações pedagógicas*. Concepção e elaboração de textos: Wapichana, C.; MUNDURUKU, D. Secretaria Municipal de São Paulo. São Paulo: SME/COPEd, 2019.

PME – *Plano Municipal de Educação*. Boa Vista: Prefeitura de Boa Vista, 2015. Disponível em https://observatorio.prefeitura.boavista.br/politicas-publicas?__=__. Acesso em 02 de outubro de 2020.

RAPOSO, C. A. *Dicionário da Língua Macuxi*. Boa Vista: Editora da UFRR. 2008.

_____. *Escola, língua e identidade cultural: comunidade Makuxi Raposa I. Dissertação (Mestrado em Educação)*. Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Educação. Manaus, 2009.

SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SANTOS, E. R. dos. *Etnogeografia Macuxi: o lugar na memória da Comunidade Indígena Raposa I, Estado de Roraima*. Dissertação. Programa de Pós-graduação em Geografia da UFRR. Boa Vista, 2020.

SILVA, E.; SILVA, M. P da. *A temática indígena na sala de aula: reflexões para o ensino a partir da Lei: 11.645/2008*. 3ª ed. Recife: Editora UFPE, 2020.

SILVA, M. R. *A BNCC da reforma do Ensino Médio: o resgate de um empoeirado discurso*. Educação em Revista Belo Horizonte. v.34. 2018.

SPIVAK, G. C. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

O ESPAÇO SAGRADO DA CURVA DO S, O LIMIAR ENTRE ORUM E AYÊ: DINÂMICAS SOCIOAMBIENTAIS PARA CONTENÇÃO DOS CONFLITOS NO ESPAÇO GEOGRÁFICO

Claudia Castellano de Menezes

Introdução

Como um ente cultural, dialógico e social, o ser humano possui uma intrínseca relação com o espaço, cuja imagem que construímos do mesmo está “impregnada de memória e significações” (LYNCH, 1997, p. 9), pois “(...), os locais equilibrados e identificáveis são cabides convenientes nos quais se podem pendurar as memórias, os sentimentos e os valores pessoais” (LYNCH, 1997, p.128), ocupando assim, o espaço geográfico de forma física ou simbólica, constituindo esses como “lugares simbólicos” (NORTON, 2000.)

Esses elementos permitem a união de indivíduos com a mesma visão de mundo, valores, aspirações, hábitos e crenças, de modo a manter e (re)construir a identidade de um grupo sociocultural, em função das características de sua ligação com determinado território, visto que a afetação espacial provoca inicialmente o mecanismo de identificação aos lugares (FISCHER, 1994).

Na busca por compreender o desconhecido, para aliviar as angústias humanas, por explicar o sentido da vida e para dar nexos ao mundo, se sobressai a religião, um “sistema cultural” (GEERTZ, 2008) baseado em um conjunto de relações teóricas e

ontológicas entre o ser humano e o ser transcendente, sobre o qual se rende culto individual ou coletivo que revela uma identidade fundamentada em princípios culturais, éticos e morais de um determinado grupo social. Esse sistema de crenças, mitos, práticas e ritos em torno do sagrado – do qual emanam sentimentos de identidade entre os membros do grupo que compartilham os mesmos valores, objetivos e visão de mundo – dá origem ao que Hall (1997) define como territórios de afirmação de uma identidade cultural que se ancora em um suporte espacial. Dessa forma, o ser humano vai criando e recriando relações às quais vão sendo atribuídos valores simbólicos ao espaço e a paisagem, resultando, assim, lugares carregados de significações e afetos que traduzem as necessidades individuais e coletivas de um determinado grupo social (DUARTE e SANTOS, 2002).

Para o segmento afro-brasileiro, o espaço natural, principalmente as áreas florestadas, possuem caráter sagrado. As áreas de cachoeiras, córregos, matas etc., constituem uma representação imagética e simbólica de suas divindades que regem o cotidiano desse segmento social.

Esses espaços geográficos e as paisagens possuem significados e simbolismos constituindo um território ideal para a realização de rituais e práticas religiosas. São lugares considerados de caráter sagrado, de domínio e comunicação com as divindades, e assumem, assim, a ação de *(re)ligare* o ser humano com o transcendente, constituindo, assim, territórios propícios à realização de rituais e oferendas.

Preservação x tradição = o conflito, vamos dialogar...

Os conflitos relacionados com a tradição afro-brasileira são antigos e estão baseados em valores eurocêntricos enraizados desde o período da colonização, adquirindo novo ímpeto na década de 1990. Para se contrapor a esses enfrentamentos, os religiosos se articularam e procuram superar suas divergências, unindo-se para criar movimentos de defesa das tradições, com ações de mobilização no espaço geográfico e na paisagem através do diálogo, iniciado em 1997, entre Estado e Sociedade Civil, para a criação e oficialização de um espaço sagrado florestado.

A Cidade do Rio de Janeiro possui grandes áreas verdes localizadas em Unidades de Conservação (UC) no meio urbano. A busca dessas áreas naturais para a realização de práticas religiosas do segmento afro-brasileiro aumentou nos últimos tempos em virtude dos processos de expansão urbana da cidade em direção às áreas rurais e o adensamento da infraestrutura responsável pela transformação e atribuição de novas funções do espaço alimentados principalmente por investimentos imobiliários.

Uma área muito procurada pelos religiosos é o Parque Nacional da Tijuca (PNT), uma Unidade de Conservação (UC) de Mata Atlântica, localizada na Região Metropolitana do Rio de Janeiro, cuja geografia permite o reconhecimento das divindades pelo povo de santo. O espaço – há muito utilizado pelos religiosos do segmento afro-brasileiro para a realização de suas práticas religiosas –, hoje recebe durante o ano um fluxo de adeptos e religiosos para a realização de suas práticas rituais e oferendas.

O fato é que algumas das práticas religiosas do segmento afro-brasileiro utilizam alimentos e materiais inapropriados (como louças, garrafas, vidro, plásticos), produzindo assim resíduos que impactam e interferem diretamente no meio ambiente, provocando danos, uma vez que os alimentos oriundos das oferendas se deterioram e tornam-se veículos de contaminação para frequentadores, a flora e a fauna da região, além das velas que muitas vezes queimam as raízes das árvores e provocam incêndios. Essas questões acarretam conflitos entre os diversos segmentos da sociedade: religiosos, sociedade civil, ambientalistas e Estado.

Figura 1 - Oferendas.



Fonte: arquivo LASC, 2013

Figura 2 - Árvore queimada em virtude das velas acesas.



Fonte: arquivo LASC, 2013.

No ano de 1997 foi criado o Projeto Meio Ambiente e Espaços Sagrados. Para desenvolver o projeto foi formado um grupo de trabalho interdisciplinar e interinstitucional que contou com a participação de representantes do PNT/IBAMA, da Secretaria Estadual de Educação, do Instituto Superior de Estudos da Religião (ISER), do IPHAN/Museu Nacional de Belas Artes e entidades religiosas. Os estudos foram avançando até que no ano de 2004, durante o II Seminário Meio Ambiente e Espaços Sagrados, lideranças religiosas, técnicos, pesquisadores e ambientalistas apontaram a localidade denominada como Curva do S, no bairro do Alto da Boa Vista.

O espaço, com 4.500 metros quadrados de Mata Atlântica localizado na Avenida Edson Passos s/nº, foi apresentado como o local cujas condições geográficas e naturais eram ideais para a implantação do primeiro Espaço Sagrado público, um espaço onde a religiosidade afro-brasileira seria respeitada e reconhecida. Dentre as áreas apresentadas para a implantação do projeto, a Curva do S tinha as condições ideais e possui uma relação histórica com o negro, pois, de acordo com Bandeira (1994), a região fora reflorestada por seis escravos que, sob o comando do major Archer, de 1862 a 1874, foram responsáveis pelo reconhecimento e limpeza dos terrenos, demarcação, derrubada de árvores mortas ou doentes, localização, semeadura, coleta e transporte de mudas, abertura de covas, plantação, o cuidado e substituição de mudas, transporte de equipamentos e suprimentos, vigilância, entre outros cuidados.

Além disso, esse espaço geográfico já era utilizado há muito tempo por adeptos e religiosos do segmento afro-brasileiro para a realização de suas práticas rituais; assim como aponta Silva (2008), no sentido de evitar constrangimentos e minimizar os conflitos com a opinião pública e ambientalistas, o local para a

realização dos rituais e cerimônias deve ser escondido, porém, não deve ser muito abandonado para evitar riscos de assaltos, e essa é uma característica dessa área, que oferece aos usuários privacidade, pois seus atrativos naturais estão longe da estrada e protegidos dos olhares de quem passa, e também, de acordo com os religiosos do grupo de trabalho que consultaram os oráculos, o espaço estava em conformidade com os desejos dos orixás.

Cabe lembrar que a Curva do S é uma área limítrofe ao Parque Nacional da Tijuca (PNT), que não faz parte da área de proteção, mas é considerada pelo Plano de Manejo do PNT, como Área Estratégica Externa, para a qual são direcionadas estratégias e normas que evitam o conflito no parque, apresentando situação específica (no caso, sua utilização para a realização de rituais). Essa área tem por objetivo ampliar a interlocução do PNT com as comunidades e usuários, sensibilizando-os no que se refere à preservação da natureza e sua participação nas atividades da unidade.

De acordo com Moutinho da Costa (2008), uma proposta foi elaborada e apresentada ao então presidente do Instituto Municipal de Urbanismo Pereira Passos (IPP) e ao prefeito da Cidade do Rio de Janeiro, César Maia, que, em nota publicada no jornal *O Dia*, no dia 1º de abril de 2004, se posicionou totalmente contrário à criação do que ele denominou como “macumbódromo” no Alto da Boa Vista.

Figura 3 - Espaço de intervenção – Curva do S



Fonte: LASC, 2013.

Pautado na educação ambiental, o projeto encontrou soluções que favorecem a construção de políticas públicas e que garantam a diversidade cultural e biológica em unidades de conservação, tornando-se importante meio para a sustentabilidade social e ecológica.

O projeto Espaço Sagrado da Curva S só retornou à pauta do governo do Estado do Rio de Janeiro no ano de 2011, quando a SEA, através da Superintendência de Educação Ambiental da Secretaria do Estado de Ambiente (SEAM), na pessoa da superintendente Lara Moutinho da Costa, em parceria com a Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), promoveram novas ações públicas e afirmativas com a criação do Programa Ambiente em Ação e o Núcleo Elos da Diversidade, para dialogar

com os diferentes grupos envolvidos a fim de regulamentar o projeto-piloto do Primeiro Espaço Sagrado público localizado na Curva do S.

Nesse contexto, em 2012, a convite da SEAM, se fez a parceria com o Laboratório de Arquitetura, Subjetividade, Cultura, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LASC//PROARQ/UFRJ) para elaborar um projeto de intervenção arquitetônica, paisagística e urbanística para a área, pois a SEA/SEAM acreditava na possibilidade de compatibilizar a preservação do meio ambiente com a tradição religiosa-cultural desse segmento a partir da manutenção de ações positivas de educação ambiental e preservação da natureza e atender à solicitação dos religiosos, legitimando o uso de um espaço parte na Floresta da Tijuca que há muito já era utilizado pelo povo de santo para a realização de seus rituais religiosos.

Elaborando o diálogo e uma estratégia de contenção dos conflitos socioambientais.

Nosso projeto de intervenção arquitetônica, paisagística e urbanística teve sua origem nas seguintes questões principais: a preocupação da Secretaria do Estado de Ambiente (SEA) do Rio de Janeiro, com a possível degradação dos espaços naturais na área de floresta urbana no PNT, os constantes conflitos gerados pelas práticas religiosas do segmento afro-brasileiro no espaço natural e uma demanda na qual os religiosos reivindicavam, desde o ano de 1997, um espaço reconhecido oficialmente para a realização de seus rituais.

Nossa proposta projetual se debruçou na abordagem da área escolhida para a implantação do Espaço Sagrado da Curva do S, atendendo às demandas dos religiosos e da SEA, respeitando as especificidades desse espaço público que, ao mesmo tempo em que possui um valor simbólico para os religiosos, e assim considerado sagrado, atendia às questões de degradação ambiental. Ao mesmo tempo em que se buscou preservar a tradição religiosa afro-brasileira, cuja atuação era constante no espaço físico e cultural, foi necessário manter ações positivas de educação ambiental em um ambiente paisagístico que sustentasse, ao mesmo tempo, a cultura e a ambiência sincrética característica do Rio de Janeiro.

Sabemos que os usuários e praticantes das religiões afro-brasileiras, que consideram a Curva do S como lugar sagrado, reconhecem uma demarcação simbólica dos espaços em função de seus significados. Porém, como espaço público, a área não poderia ser exclusiva para uma parcela da sociedade. Era necessário ser pensada de forma cuidadosa e, para isso, o convívio na esfera pública foi uma das premissas fundamentais do projeto de intervenção.

Consideramos criar meios para a socialização e nosso projeto de intervenção torna essa demarcação inteligível, como parte de um processo educativo, tanto do ponto de vista histórico quanto cultural, e apoia a atividade formativa por meio de obras de arte e painéis explicativos, possibilitando aos leigos uma oportunidade de conhecer a tradição afro-brasileira e, ao mesmo tempo, apreciar esculturas de artistas nacionais, reconhecer o valor da natureza através do papel mediador da arte e descobrir, com a observação e imersão sensorial, o valor de nossa riqueza natural.

Nos estruturamos no reconhecimento do papel da arquitetura e do desenho urbano como tensionador de padrões de sociabilidade nos espaços das cidades, adequando os elementos construídos existentes ao projeto acessível e usando as premissas do Desenho Universal como ferramenta principal para as nossas propostas projetuais, buscando, também, soluções adequadas para a permanência da prática religiosa no meio urbano e natural do PNT, favorecendo a coexistência pacífica, amigável, harmônica e responsável dos rituais afro-brasileiros e da comunidade laica. Isso permite a contemplação e desenvolvimento do potencial cognitivo e espiritual dos usuários, independentemente de religião, através da readequação do espaço físico, reestruturando o valor simbólico e paisagístico da Curva do S de forma a intervir o mínimo possível na área, sem prejuízo ambiental, mas aproveitando o poder agregador da natureza com os usuários, não descaracterizando esse espaço natural e colocando em destaque o respeito à natureza, além do reconhecimento e respeito às tradições em sua necessidade de espaços naturais para a realização de práticas por adeptos de religiões de matrizes afro-brasileiras, considerando os problemas relativos à falta de cuidado com o ambiente físico no desenvolvimento do ritual.

Para atender às demandas dos diferentes atores envolvidos no projeto era necessário aliar a técnica ao saber tradicional – transmitido durante os encontros e reuniões com os mais velhos do segmento afro-brasileiro que participavam do grupo de trabalho. Além disso, foi preciso uma imersão na cultura afro-brasileira a fim de apreender as experiências dos indivíduos no interior do grupo religioso, como membros que partilham da mesma identidade cultural, a fim de perceber o espaço-cultural-religioso, os signos e conhecer as práticas rituais e, assim,

compreender a relação entre os atores desse espaço geográfico e a paisagem da Curva do S.

Para compreender essa paisagem nos baseamos em Corner (1999), que afirma que a paisagem não é fixa e nem passiva, mas ela invoca uma diversidade que organiza não apenas objetos e espaços, mas também eventos que se movem através dela (CORNER,1999). E, sendo assim, não seria possível apreender a paisagem apenas como construção cultural relacionada às visões de mundo dos grupos sociais, pois, dessa maneira, seria considerar que a paisagem assume o papel de cenário, com um sentido de simulacro, um fundo de cena e passiva. Adotamos então, a paisagem como dinâmica e dicotômica (física/humana, morfologia/cultura, materialidade/imaterialidade, representações coletivas/valores individuais), pois as diversas escalas de tempo e níveis de observação não possibilitam abarcá-la de forma totalizante e encerrá-la em um único conceito (NAME, 2010).

Esse deslocamento da paisagem como produto da cultura para uma paisagem como agente, produzindo e enriquecendo a cultura, abandona a ideia da paisagem enquanto substantivo (como objeto ou cena), e passa a enfatizar essa paisagem como verbo, ação, como processo ou atividade (CORNER, 1999). Nesse contexto, a paisagem não é simplesmente um reflexo da cultura, mas a construção da paisagem é significativamente mais do que apenas um reflexo da relação do ser humano com a natureza: é uma estratégia de apresentação dessa relação, do sublime, da natureza, e das relações com o divino e com o mítico, com a realidade social e cultural (CORNER, 1999).

Utilizamos como percurso para desenvolver nosso projeto de intervenção e pesquisa, além das reuniões já citadas acima, com religiosos, técnicos do PNT, sociedade civil e poder público, a etnografia dos eventos, a observação participante e o

mapeamento das manifestações, entrevistas de abordagem direta com visitantes e frequentadores do local, além da produção de relatórios trimestrais entregues à SEA/SEAM, oficinas de educação ambiental e a elaboração da cartilha *Orixá é Natureza*.

Durante todo o nosso período das visitas no campo tivemos a companhia constante de um babalaô, cujos ensinamentos foram um aporte na compreensão do espaço sagrado, da visão dos religiosos e no auxílio para elucidar as dúvidas que surgiam durante nossa observação.

A partir da observação etnográfica e o mapeamento das manifestações, verificamos que o espaço geográfico da Curva do S apresentava perspectivas dinâmicas, culturais e afetivas e, como resultante dessa interação ininterrupta, uma materialidade espacial demarcada por símbolos. Essa demarcação simbólica evoca o conceito de geossímbolo, no qual Bonnemaïson (2002) afirma que “pode ser um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade” (BONNEMAISON, 2002, p. 99). O autor ainda destaca que os geossímbolos podem ser concebidos a partir do processo de constituição do território e podem ser representados por meio de elementos fixos como rochedos, árvores, construções, rios, caminhos etc. e territorializados pelos mitos, ritos e poderes místicos além de serem pensados em conjunto com a organização social e religiosa do grupo. Esses geossímbolos contribuem para a organização social do espaço, assinalando os sentidos de produção de um campo de significação e relação simbólica para um determinado grupo, marcando assim as cosmolocalidades (SILVA, 2013) na paisagem e no espaço geográfico. Com isso, demarcadas por elementos simbólicos, imateriais e espirituais que perpassam os campos territoriais e

identitários, as cosmolocalidades estão relacionadas ao reconhecimento de um local dominado por uma divindade, indicando, assim, o domínio espacial específico do sagrado (SILVA, 2013), no qual o adepto se apropria a partir de simbolismos e uma materialidade espacial dotada de significados e uma relação afetiva e transcendental do grupo afro-brasileiro que plasma nas cosmolocalidades um lugar de caráter sagrado, para a realização de um conjunto de rituais. Foi possível observar, no espaço geográfico da Curva do S, esses locais específicos, alguns de forma muito clara, como as cachoeiras e a pedreira, outros, no entanto, a partir da etnografia e a superposição dos mapas das manifestações elaborados pelos religiosos e alguns usuários do espaço.

Esses fixos contidos no espaço conjugam elementos que possibilitam a apropriação, sentimento de pertencimento e afetividade do espaço geográfico e da paisagem pelo grupo religioso. Fisher (1994) afirma que a apropriação espacial pode ocorrer como marcação e personalização. De acordo com o autor, a marcação é uma forma de sinalização espacial que pode acontecer de três formas: os marcadores-centrais, colocados no centro do território, que determinam a sua posse; os marcadores-fronteiras que indicam a separação entre dois territórios; e, por último, os marcadores-sinais, que inscrevem a marca pessoal num objeto ou num espaço; e a personalização permite modificação e transformação espacial através da atuação do indivíduo que utiliza esse espaço. Ambas as formas de apropriação acontecem por meio de um diálogo surdo, como uma forma de linguagem não verbal do indivíduo com o ambiente, é uma comunicação simbólica que expressa a realidade a nossa volta, revelando uma parte do mundo interior que se projeta para o espaço no qual o grupo ocupa.

Figura 4 - Cachoeira de Oxum



Fonte: arquivo próprio, 2013.

Figura 5 - Pedreira de Xangô



Fonte: Arquivo próprio, 2013

Nosso projeto de intervenção:

Figura 6 - Projeto de Intervenção do Espaço Sagrado da Curva do S



Fonte: LASC, 2019

Legenda dos espaços

A - Reservatório existente, na forma de pequeno lago ladeado por rochas.

B - “Jardim das Folhas” – viveiro de espécies vegetais específicas; aterro de oferendas e uso do adubo gerado pela compostagem.

C - Mapa e painel informativo/educativo.

D - Banheiros públicos.

E - Mapa e painel informativo/educativo.

F – Estacionamento.

G - Museu das tradições afro-brasileiras a ser instalado na antiga edificação da CEDAE restaurada.

H - Oficina de separação e reciclagem do material utilizado, como utensílios de barro e louça, oficina de reaproveitamento de velas através de reciclagem e renovação.

01- Xaxará – O Xaxará teria sua base enterrada cerca de três metros, simbolizando uma acupuntura na terra doente, e sua altura acima do solo é de sete metros. Uma representação da cura do lugar.

OBS.: Cosmolocalidades representadas por meio de obras de arte e painéis informativos:

02- Primeiro portal - Cosmolocalidade de Exú

03- Cosmolocalidade Exú

04- Cosmolocalidade Ogum

05- Cosmolocalidade Oxossi

06- Ponto central do platô onde são realizados rituais

07- Cosmolocalidade Obaluiaie/Omulu

08- Espaço multicultural

09- Cosmolocalidade Ossain

10- Cosmolocalidade de Nanã

11- Cosmolocalidade de Iemanjá e Oxalá

12- Cosmolocalidade de Oxum

13- Cosmolocalidade de Xangô e de Iansã

14- Segundo portal - Cosmolocalidade de Exú

Figura 7 - Golas de proteção para as raízes das árvores, banco e local para oferenda.



Fonte: arquivo LASC, 2019.

Figura 8 - Xaxará de cura no acesso ao Espaço Sagrado da Curva do S.



Fonte: arquivo LASC, 2019.

Figura 9 - Maquete do Espaço sagrado da Curva do S.



Fonte: arquivo LASC, 2016.

Ressaltamos que foram diversos encontros e reuniões com o Estado e com diversos representantes da sociedade civil (entidades de representação das religiões afro-brasileiras; administração, moradores e representantes de usuários do Parque Nacional da Tijuca, representantes de setores acadêmicos), além de ONGs relacionadas à preservação do meio ambiente a fim de estabelecer metas de programas de capacitação em reciclagem e recolhimento de resíduos (esta etapa, a cargo de programas do governo estadual).

Considerações Finais

O projeto foi apresentado em diversas instâncias da sociedade e veiculado na mídia impressa e digital e, por fim, depois de muitas tentativas de implantação da proposta em etapas sequenciadas.

O fato é que as ações positivas impetradas no espaço urbano público na Curva do S tomaram novos rumos em virtude da mudança do governo estadual. A estratégia de contenção dos conflitos socioambientais, iniciada em 1997, e a efetiva construção e operacionalização do Espaço Sagrado da Curva do S – elaborado a partir das iniciativas da gestão pública, com objetivo de proteção ambiental e contenção de conflitos socioambientais, garantindo e respeitando a diversidade das expressões culturais, em observância às necessidades rituais de utilização do espaço natural da cidade, preservando-o e protegendo-o – foram deliberadamente “engavetadas”, sem nenhuma previsão de retomada até o momento.

Em meio às incertezas, os profissionais envolvidos e os religiosos afirmaram que deveriam manter a esperança, pois era necessário seguir em frente, mantendo a união, articulando, restabelecendo alianças e traçando novas estratégias de atuação para conter os conflitos socioambientais. Ilustra muito bem esse sentimento a fala de um dos “mais velhos” da religião que fazia parte do grupo; ele lembrava a todos os presentes que ainda não era o tempo e que o tempo dos orixás era outro, diferente do nosso. Ele dizia: “Os orixás não são lentos, eles são caprichosos”.

Referências

BANDEIRA, Carlos Mannes. *Parque Nacional da Tijuca*. São Paulo: Makron Books, 1994.

BONNEMAISON, J. *Viagem em torno do território*. In: CORRÊA; ROSENDAHL (Coord.) *Geografia Cultural: um século*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2002.

CORNER, James. “*Recovering Landscape as a Critical Cultural Practice*”. In: CORNER, James (Ed.) *Recovering Landscape: Essays in Contemporary Landscape Architecture*. New York: Princeton Architectural Press, 1999.

DUARTE, Cristiane Rose; SANTOS, Ana Lúcia Vieira. *Casas Invisíveis: um estudo dos espaços da população de rua do Rio de Janeiro*. In: DUARTE, Cristiane Rose; RHEINGANTZ, Paulo Afonso; DEL RIO, Vicente. *Projeto do lugar: colaboração entre Psicologia, Arquitetura e Urbanismo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, PROARQ, 2002, p. 272-281.

FISCHER, Gustave-N. *Psicologia social do ambiente*. Tradução: Armando Pereira da Silva. Lisboa: Privat, 1994.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC2, 2008.

HALL, Stuart. “*A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo*.” *Educação & Realidade* – vol. 22, n.º 2, jul.-dez./1997, Porto Alegre, p. 15-46.

HAESBAERT, Rogério. *Identidades territoriais*. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeni (Orgs.) *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1999. Cap. 07, p. 169-189.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 128.

MENEZES, Claudia Castellano. *Lugar de Orum e Ayê: ambiência, conflito e dinâmicas de apropriação do candomblé no espaço urbano público*. Tese de doutorado – PROARQ/UFRJ, Programa de Pós-graduação de Arquitetura, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2017.

MOUTINHO DA COSTA, Lara. *A floresta sagrada da Tijuca. Estudo de caso de conflito envolvendo uso público religioso de Parque Nacional*. Dissertação de mestrado – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa EICOS (Estudos Interdisciplinares de Comunidades e Ecologia Social). UFRJ/IP/EICOS, 2008.

NAME, Leo. *O conceito de paisagem na geografia e sua relação com o conceito de cultura*. *GeoTextos*, vol. 6, n. 2, dez. 2010. Leo Name 163-186.

NORTON, W. *Cultural geography: themes, concepts, analyses*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

SILVA, Mary Anne Vieira. *Dinâmicas territoriais do sagrado de matriz africana: o candomblé em Goiânia e Região Metropolitana*. Tese de doutorado para o Programa de Pós-Graduação em Geografia, do Instituto de Estudos Socioambientais da Universidade Federal de Goiás, 2013.

SILVA, Vagner Gonçalves da. “*As esquinas sagradas: o candomblé e o uso religioso da cidade*”. In: MAGNANI, José G.; TORRES, Lílian de L. (Orgs.) *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Fapesp, 2008.

A INFLUÊNCIA DO CANDOMBLÉ NO COTIDIANO BRASILEIRO EM MEIO AO SINCRETISMO RELIGIOSO E AO RACISMO: DAS ORIGENS À ATUALIDADE

*Jakson Hansen Marques
Amanda Karoline Vinhort Alves*

Introdução

Ao falar das religiões de matrizes africanas, não se pode deixar de lado um elemento que se faz presente na análise de um povo que passou por um processo impositivo, migratório diaspórico, o processo de escravidão. Desde seu descobrimento até os processos coloniais de exploração, é perceptível que a construção do Brasil, assim como a de colônias americanas se deu a partir do tráfico e escravidão africana. Nesse ínterim, o Brasil consolida-se no cenário internacional como uma economia de cunho escravagista e de uma exacerbação da violência, sendo um dos últimos países a abolir a escravidão, visto sua economia açucareira ser extremamente dependendo deste modelo de economia.

Segundo Pinsky (1998), a escravidão não é apenas uma “instituição histórica” ou “um modo de produção”, mas sim, uma maneira de relacionamento entre seres humanos. Não é um fato passado e sua herança ainda continua a mediar relações sociais ou até mesmo hierárquicas. Portanto ao falar das religiões de matrizes africana no Brasil, é preciso levar em consideração os contextos históricos atribuídos a elas, sendo eles a escravidão.

Os africanos escravizados, trouxeram consigo sua religião e sua cultura, mas em um primeiro momento, ela não foi tão disseminada, pois a comercialização do negro como “peça” no mercado de escravos fez com que se espalhassem pelo litoral não ficando junto as mesmas pessoas de sua etnia. Isso ocorria durante o procedimento do tráfico e da compra, para separar famílias ou remanescentes de grupos tribais para evitar a comunicação entre eles, e dessa forma os manterem subordinados ao trabalho forçado dificultando possíveis fugas e a manutenção de sua cultura tradicional.

Entretanto, a perda da cultura não deve ser tomada como verdade absoluta, pois os escravos mantinham sua religião através do sincretismo religioso. Com sua prática religiosa demonizada pela igreja católica, já que esta institucionalmente provinha da empresa colonizadora, eles se veem obrigados a incorporar seus Orixás²² aos santos católicos para que dessa forma continuassem a cultuá-los.

Ao longo da historiografia, se observa a presença de antropólogos e pesquisadores que têm se empenhado muito em compreender os caracteres ritualísticos e mitológicos envoltos nas religiões de matriz africana. Embora tenham se empenhado, ainda há uma relevante dificuldade em se aprofundar melhor nesse universo religioso, já que diferente do Cristianismo e do Islã, o Candomblé²³ e outras religiões de matriz africana não têm

²² Designação genérica das divindades veneradas originalmente na região da atual Nigéria e do Benim, que personificam as forças da natureza, e cujo culto foi levado para o Brasil pelos negros escravizados, fazendo parte de ritos religiosos afro-brasileiros, como o candomblé, a umbanda, etc

²³ Religião afro-brasileira derivada de cultos tradicionais africanos, na qual há crença em um Ser Supremo (Olorum, Mawu, ou Zambi, dependendo da nação) e culto dirigido a forças da natureza

registros documentados como a Bíblia e o Alcorão, mas sua narrativa é contada através de itans²⁴, pois neles podem ser encontradas as histórias sobre cada Orixá.

Hoje se tem a possibilidade de encontrar obras traduzindo o idioma e relatando um pouco da sua mitologia, mas esse mérito é dos antropólogos e estudiosos do assunto, pois sem suas pesquisas o acesso ao conhecimento desta e de outras religiões de matriz afro-brasileiras seria quase inviável.

Assim como na perspectiva cosmológica indígena, o Candomblé também se constitui no culto aos antepassados. Histórias descrevendo as ligações entre o céu e a terra, a separação do mundo físico com o mundo astral, a divisão entre dois mundos. Constitui em elementos cosmológicos presentes na construção do imaginário e nas representações de um povo.

A separação desses espaços, observando-os nas diferentes manifestações cosmológicas, consiste no Orun (espaço infinito) e no Ayê²⁵ (mundo), representações que simbolicamente elaboram uma narrativa de criação, encenada durante as práticas rituais que acontecem nos terreiros. O Orun, corresponde ao céu, lá vivem os orixás e os Eguns (espíritos dos homens que já fizeram a passagem, ou melhor explicando, são os espíritos dos

personificadas na forma de ancestrais divinizados: orixás, voduns ou inquices, dependendo da nação.

²⁴ Itan é uma palavra iorubá que significa história, qualquer história; um conto. De um modo mais específico, itan são histórias do sistema nagô de consultas às divindades.

²⁵ Reza uma história africana, originária de Ketu, que no início de tudo havia o Orum, o espaço infinito, e lá vivia o deus supremo Olorum. Certo dia, Olorum criou uma imensa massa de água, de onde nasceu o primeiro orixá: Oxalá, o único capaz de dar vida. Olorum mandou Oxalá partir e criar o aiyê, o mundo. Só que Oxalá não fez as oferendas necessárias para a viagem e enfrentou sérios problemas no caminho.

antepassados que ainda tem ligação com a terra e essa ligação consiste no auxílio de seus descendentes. Quando uma família acaba, seus ensinamentos não podem ser passados adiante, dessa forma, a ligação de um determinado Egum com a terra é rompida). E Ayê é a terra, espaço habitado pelos seres humanos.

Os orixás cultuados no candomblé são 16, pelo menos no Brasil, mas na África o panteão é mais extenso. Porém, mesmo trazendo uma significativa herança cultural que se adequa a pluralidade brasileira, ainda enfrenta o pré-conceito enraizado em uma sociedade colonizada por uma potência europeia católica, que ao longo de séculos, tentou banir suas práticas religiosas.

Feito através da extensa leitura de bibliografias e textos de relevância acadêmica, voltadas para a temática, esse artigo busca não só contribuir teoricamente, explanando o Candomblé e suas práticas, mas procura desconstruir a visão preconceituosa criada através de uma herança colonial institucionalizada pela igreja católica em meio há séculos de exploração e imposição religiosa.

A origem do Candomblé: características e prática ritual

O termo Candomblé tem origem Banto, e tem como raiz, o quimbundo kiamdomb ou quicongo ndombe, ambos significam “negro”. Tornaram-se sinônimo e referência genérica de diferentes expressões de religiosidade de matriz africana. Isso então o difere da Umbanda, que é de origem intensamente sincrética, situando-se em outra categoria de estudo e observação.

Acredita-se que no Brasil pelo menos 16 divindades sejam cultuadas pelos adeptos do Candomblé, e que na África o seu panteão divino seja extenso. Esta conclusão é tirada a medida em

que os estudiosos se debruçam na história da África, sua religiosidade e como chegou aqui no Brasil.

Para conhecer melhor o Candomblé, se faz necessário abster-se de todo o preconceito racial, cultural e principalmente religioso. O Candomblé, assim como as demais religiões de matriz africana que não pertençam à um viés cristão foi demonizado durante séculos e embora na contemporaneidade a religião já apresente um grau de aceitação, ela ainda é demonizada.

Segundo Nei Lopes, sambista, compositor, escritor e estudioso das culturas africanas, o Candomblé é o nome genérico com que no Brasil se referem à cultos dos orixás jeje-nagôs e algumas formas derivadas em diversas nações. Mas, quem a demoniza, já deve ter feito em algum momento de sua vida, a reprodução de algum elemento dessa religião.

Segundo Carmo (1987), vestir-se de branco no Ano Novo e jogar flores ao mar é o único contato que os brasileiros têm com o Candomblé. E no resto do ano, o assunto é esquecido. Portanto, mesmo demonizando tal religião, o brasileiro acaba deixando passar despercebida a reprodução de costumes ligados a ela, como o simples ato de pular sete ondas e jogar flores ao mar na noite de ano novo. Mas esta é apenas uma questão introdutória dos costumes ou das “práticas rituais” sincretizadas como simpatias em datas comemorativas como essa.

Indo mais a fundo na história do Candomblé, e de como ele chegou no Brasil, é preciso conhecer a origem desse povo. Com o processo escravista sendo presente no Brasil colonial, temos em meio a este cenário violento a presença de sudaneses e angolanos, que em primeiro plano irão constituir a população escrava,

submetida a uma exaustiva jornada de trabalho e a castigos que diminuíam sua expectativa de vida.

Eles se espalham por todo o litoral brasileiro, mas dispersos, longe de seus conterrâneos, separados de seus familiares, fazendo com que dessa forma, a comunicação seja impossível entre eles. Os sudaneses eram originários do Golfo de Benin e constituíam o grupo Yorubás (ou nagôs) e os angolanos, constituíam os bantos mostrando assim, duas etnias presentes no litoral.

Há ainda a explicação de que o Candomblé seja o extremo do espiritismo, o que faz com que suas práticas sejam semelhantes e se caracterizem em um viés mediúnico:

No extremo oposto ao espiritismo kardecista (brando, europeu e auto definido como “uma ciência, uma filosofia e uma religião” cujos membros eruditos são com frequência burocratas, militares ou profissionais liberais), o Candomblé é o lado “Negro e Africano” dos cultos mediúnicos. (BRANDÃO, 1988, p. 32).

O que basicamente explica a diferenciação dessas religiões mediúnicas e suas características, levando a crer que uma não difere da outra, mas que a outra por ter um viés de criação europeia, chega a ser consideravelmente aceita, diferente, das religiões afro-brasileiras.

Uma importante observação a se fazer a respeito das religiões de matriz africana, é que em algum momento elas irão se contextualizar consigo mesmas. Não dá para apresentar termos do Candomblé sem que posteriormente se fale sobre a Umbanda que faz parte de um viés mais sincrético.

Do mesmo modo, também não se pode falar da religião e de como esta foi inserida no Brasil sem antes contextualizar o período de escravidão e do tráfico negreiro. Fazendo uma breve observação a este leque de contextos históricos, pode-se tirar a conclusão de que a contextualização não se desenvolve de forma isolada.

Porém, mesmo com essa informação acerca das religiões de matriz africana é relevante destacar que seu estudo requer tempo e que trabalhar com a oralidade é um trabalho muito cauteloso. Diferente das religiões cristãs, o Candomblé não deixou muita coisa documentada, o que aumenta o grau de dificuldade dos seus estudiosos que ano a ano vem contribuindo cada vez mais com informações ao seu respeito.

A institucionalização do catolicismo e o sincretismo afro-brasileiro

Ao se classificar as religiões existentes no Brasil não podemos deixar de levar em conta que Brasil foi colonizado por uma potência europeia católica, o que significa que nesse primeiro momento o catolicismo será institucionalizado na colônia, havendo uma série de imposições. A institucionalização da igreja católica no Brasil colônia e império se dá a partir da junção igreja/estado

As religiões de matriz africana se encaixam nas práticas religiosas mediúnicas, pois independem de uma instituição para suas práticas rituais, então, os lugares onde elas ocorrem são chamados de centros, terreiros, casas ou roças. Do período colonial ao império, a prática religiosa foi proibida, obrigando-os

a sincretizarem sua religião, associando seus orixás aos santos da igreja católica.

Ferreti (1986) destaca que o termo sincretismo se trata de um tema confuso, contraditório e ambíguo. Muitos não gostam, se recusam a abordá-lo e evitam o uso da palavra. Para melhor aprofundamento dessa informação, Ferreti (1986) contextualiza um pouco a respeito do sociólogo Roger Bastide, que buscou compreender a mentalidade do negro e a religiosidade afro-brasileira através do princípio de cisão, mas não demonstrou um interesse relevante sobre o tema, embora já tivesse orientado trabalhos com esse viés.

Uma das alunas de Bastide, Juana Elbein, refere-se ao sincretismo como a prática de africanizar e acomodar os cultos sem embranquecê-los. Então, a partir disso, o que se pode supor sobre a associação de deuses africanos com santos da igreja católica, é a tentativa de continuar o culto a suas divindades, mesmo com a proibição da igreja católica que estava interligada à instituição colonizadora: Portugal.

O sincretismo afro-brasileiro, consistiu basicamente na associação dos orixás com os santos da igreja católica, e o termo se popularizou tanto, que a expressão Pai de santo ou Mãe de santo é comum quando se faz alusão as lideranças dos terreiros. Ao estudar mais a fundo o sincretismo religioso, pode-se notar a associação que era feita das divindades com os santos católicos, por exemplo, Iemanjá poderia ser associada a Nossa Senhora.

O racismo como herança colonial: o cotidiano e as contribuições do Candomblé para a cultura brasileira

Embora o processo colonizador e a tentativa de segregar a cultura dos povos oriundos da África, tenha sido frequente durante o Brasil colonial e Império, as tradições e demais características culturais e religiosas ainda conseguiram resistir. O que se pode dizer é que os ensinamentos das religiões de matriz africana, foram passadas de geração a geração, mesmo em um país que carrega em suas características de sociabilização um profundo desrespeito a tudo aquilo que não é participante do *status quo*. O movimento de resistência se faz presente, pois no Brasil que elabora constantemente o discurso de tolerância, os adeptos das religiões de matriz africana, são os que mais sofrem com uma perseguição estrutural, histórica e sistemática, como demonstrado anteriormente no texto.

Isso quer dizer que quando se faz referência à religião, as histórias, as narrativas cosmológicas, foram perpetuadas por meio da tradição oral, contribuindo assim para a formação da identidade cultural brasileira. Uma série de elementos das religiões de matriz africana ou até mesmo da cosmologia indígena ao longo do tempo foram sendo incorporados em práticas religiosas brasileiras.

No que diz respeito ao Candomblé e demais religiões de matriz africana, o brasileiro afrodescendente ainda mostra uma certa relutância em assumir sua identidade étnica e cultural. João Carmo (1987) afirma que os negros brasileiros ainda têm dificuldade em aceitar o Candomblé como um bem espiritual de seus antepassados.

Os negros brasileiros ainda tem dificuldade em aceitar o candomblé como um valoroso tesouro espiritual. Muitos relutam em frequentar um terreiro, porque acham que se forem vistos frequentando uma “macumba”, poderão sofrer prejuízos em sua imagem pública. (CARMO, 1987).

Não só na região Norte, mas como nas demais regiões do Brasil, pode-se notar certa relevância da população à figura da benzedeira ou rezador. Essas pessoas normalmente são procuradas com a finalidade de solucionar problemas de saúde e espirituais, o que também se aplica as religiões de matriz africana quando há a procura por esses “trabalhos espirituais” de forma sigilosa.

Por medo dessa visão deturpada de sua cultura, pode-se dizer que até mesmo os trabalhos espirituais são procurados pelo negro brasileiro de forma sigilosa. Segundo João Carmo (1986) isso discorre do medo de aceitar sua herança espiritual, fazendo com que procurem se beneficiar desses trabalhos na surdina:

Outros até aceitam consultar pais e mães de santo, mas apenas para se beneficiarem dos aspectos mágicos do culto, para auferir benefícios de efós e despachos. Mas fazem isso sob o mais absoluto sigilo (CARMO, 1987).

Nesse contexto social da “não aceitação” da cultura e da religiosidade do Candomblé, começam a surgir elementos que podem fundamentar ainda mais essa atitude. Recobrando a historiografia da construção de nosso país, não se pode deixar de lado aspectos como a escravidão e suas formas violentas de massacrar o negro.

Ao dar ênfase a esse elemento histórico, pode-se afirmar que a construção do Brasil se dá não apenas através do tráfico e da exploração da mão de obra negra, mas da morte de muitos que para cá vieram com a finalidade de serem explorados nos engenhos de açúcar, nas fazendas de café e algodão, que por sua vez alimentavam o comércio exterior, enriquecendo a metrópole.

O que também não pode ser deixado de lado é a imposição da igreja católica que extensivamente proibia as práticas rituais desse povo que fora arrancado a força de seu país para alimentar o comércio e o tráfico negreiro a partir de um viés exploratório e mercantilista, onde em primeiro momento ainda não havia o zelo para com o negro escravizado, diminuindo mais ainda a sua expectativa de vida ou até mesmo a reduzindo a nada.

Essa forma de tratamento se refletiu, tanto na questão física, quando se faz alusão aos castigos aplicados, quanto na religiosidade. Isso é explicado da seguinte maneira: a empresa colonizadora (no caso, Portugal) mantinha relações políticas com a igreja católica, havendo assim uma dualidade de poderes, não se pode esquecer que Portugal era um país extremamente católico.

Então, a partir dessa relação entre o Estado e a Igreja, e até mesmo outros fatores que já foram explicados anteriormente, o culto é proibido. Fazendo com que o africano escravizado fosse obrigado a adotar a religião de seu impositor, só que ao invés de esquecer sua religião e cultura ancestrais, ocorrerá o que posteriormente será conhecido como sincretismo religioso ou sincretismo afro-brasileiro.

Considerações finais

O artigo fora constituído a partir de referências bibliográficas, resultados de pesquisa de autores que ao longo da historiografia e a partir de seus trabalhos contribuíram para enriquecer esse campo de estudos extenso sobre as religiões de matriz africana. A partir destas pesquisas eles fizeram levantamento de dados, traduções e vários outros procedimentos que visaram contribuir para uma parte da história aparentemente tão *segregada*.

Essa pesquisa de cunho qualitativo, viabilizou não só uma breve introdução a respeito da historiografia e religiosidade de cunho mediúnico do povo brasileiro (não se prolongando ao falar de todos os orixás cultuados no Brasil, mas, exemplificando alguns). Mas procurou desmistificar através da historiografia a visão construída durante séculos sobre essa religião.

Durante a construção do artigo, foi possível perceber que falar de forma isolada sobre uma religião de matriz africana requer muito trabalho. Quando se faz a contextualização do Candomblé, não se pode separá-lo totalmente de outras religiões de matriz africana, dando a entender que nesse caso, para que sejam explicadas as características de uma religião não basta somente apelar para a historiografia, involuntariamente acaba-se falando de outra religião, como a Umbanda por exemplo.

O artigo também explorou as questões étnico-raciais a partir de um viés racista e preconceituoso enraizado na sociedade brasileira, o que fez com que contextualizasse o cotidiano comum e popular do negro no Brasil e seu receio em assumir suas práticas. Isso foi entendido também através do preconceito racial

que procurou segregar estas religiões e até o presente momento ainda se mostra a partir de atitudes presentes na sociedade.

A partir de toda a informação coletada, o que o trabalho tem em vista não se trata apenas de explicar sobre o Candomblé e a cultura afro-brasileira a partir do ponto de vista de uma variedade de estudiosos, mas também visa a consciência histórica e cultural do negro brasileiro e sua cultura ancestral. Por meio desse resgate cultural, o trabalho também propôs a desconstrução da visão eurocêntrica conservadora e monoteísta criada em volta das religiões de matriz africana, trazendo inclusive alguns elementos do cotidiano do brasileiro que são incorporadas a essas religiões.

Esses elementos constituem práticas espirituais, simpatias e outros que se relacionam com a noção do sagrado e do profano, pois popularmente é assim que se constituem os hábitos religiosos dos brasileiros. Isso recorre a esta definição pelo simples fato de o cidadão, na surdina buscar auxílio das divindades africanas e não assumir essa busca, pois segundo suas concepções religiosas, sua religião (se for católico ou protestante) constitui o elemento correspondente ao sagrado, e a do outro (no caso das religiões de matriz africana) se relaciona ao profano.

Em virtude dos fatos apresentados sobre o Candomblé e outras religiões de matriz africana, não se pode deixar de lado as contribuições que esta religião trouxe para a formação da pluralidade cultural do Brasil. Isso faz com que sua riqueza cultural e religiosa esteja presente em algumas práticas e representações minimalistas do cotidiano do brasileiro.

Quanto a figuras populares como a benzedeira ou o rezador, podemos destacar que estes podem ser frutos do que pode ser classificado como uma reprodução das práticas das religiões de matriz africana, pois tendo em vista a procura por esses trabalhos

de pessoas que podem constituir ou não estas religiões, empregase a noção do sagrado e do profano.

Com base nisso, é que se faz o estudo a respeito das colocações dessa religião em contraste com elementos externos. Quanto à caracterização do sagrado e do profano no meio religioso, esta consiste na interação das religiões e um exemplo evidente disso está tanto na procura por trabalhos espirituais por pessoas não praticantes de religiões afro-brasileiras e sim de religiões cristãs, como a noção enraizada de inferno e paraíso que faz com que pessoas do meio religioso afro-brasileiro busquem essa “salvação” ou “purificação” na igreja católica.

O texto teve como finalidade, não só rebuscar esses elementos da cultura afro-brasileira, como também explanar a dificuldade de aceitação vivenciada pelo afrodescendente brasileiro em aceitar a si mesmo e a sua cultura. Comparando a época da contextualização de alguns autores, com nossa contemporaneidade podemos observar que hoje em dia com os incentivos a cultura, a educação e aos estudos feitos em suas respectivas épocas, o negro busca se posicionar de forma a ter orgulho de suas origens e busca viver e demonstrar a sua cultura, desmistificando a visão preconceituosa criada a seu respeito.

Por fim, conclui-se que ao falar nas religiões de matriz africana, suas características ou curiosidades em comum, observa-se uma grandiosa riqueza cultural e religiosa que se perpetuou a partir da oralidade e que também representou uma forma de resistência as imposições coloniais que as demonizaram. O que impressiona não se aplica somente a amplitude de seu panteão divino em seu país de origem ancestral, mas a forma que o negro procurou resistir a essa violência aplicada também a sua cultura.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição através da religião*. In: V. Sachs (org.) p. 32. 1988.

Candomblé - Origem, Significado e Funcionamento. Disponível em < <http://www.afreaka.com.br/notas/candomble-origem-significado-e-funcionamento/>>. Acesso em 18. jun. 2019.

CARMO, João. *O que é candomblé*. São Paulo (SP): Editora e livraria Brasiliense, www.editorabrasiliense.com.br, 1987.

FERRETI, Sergio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: Estudo sobre a casa das minas* / Sergio Figueiredo Ferreti; Prefácio Reginaldo Prandi - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo: São Luiz, FAPEMA, 1995.

FLORENTINO, Manolo Garcia. *Em Costas Negras: Uma História do Tráfico Atlântico de Escravos Entre a África e o Rio De Janeiro (Séculos XVIII e XIX)*: Arquivo Nacional. 300p. (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa; 5), 1995.

PINSKY, Jaime. *A escravidão no Brasil*./ Jaime Pinsky. 21. Ed. São Paulo: Contexto, 2010. (Repensando a História), 1939.

EWÉ ÁSÀ: MATERIAL PARADIDÁTICO CONTRA-HEGEMÔNICO SOBRE A RELAÇÃO DAS FOLHAS COM A CULTURA AFRO-BRASILEIRA

Isley Borges da Silva Junior

A cabaça está se abrindo

Os antigos contam que existia um orixá conhecedor de todos os segredos das ervas: Ossain. Ele tinha o dom de manipular as folhas, curar qualquer doença e cicatrizar todas as feridas. Contudo, essa divindade não gostava de compartilhar os seus segredos e guardava todas as suas poderosas ervas dentro de uma cabaça. Por essa razão, em uma atitude de revolta e necessidade, outra divindade, Oyá, usou de seu domínio sobre os ventos para abrir e compartilhar, com todos os orixás, a sabedoria que estava presa dentro da cabaça.

Para muitas pessoas, o conhecimento sobre as religiões afro-brasileiras ainda está aprisionado dentro de uma cabaça. Uma cabaça que pode ser feita de preconceitos, intolerância e, até mesmo, falta de interesse. Mas a sabedoria presente no culto de orixás, vinda da África nos porões insalubres dos navios negreiros e repassada a custo de muito sofrimento, integra fortemente a identidade do Brasil. Práticas comuns como as benzeções e o uso medicinal de folhas e raízes têm, parte da sua influência, advindas do conhecimento africano. Elementos consagrados de nossa cultura, como o samba, o carnaval e a culinária, também beberam na água sagrada do culto aos orixás.

As religiões afro-brasileiras, como o candomblé e a umbanda, são fontes riquíssimas de informações e sabedoria sobre a filosofia, a medicina e a cultura da África. Grande parte desse conhecimento só é repassado boca a boca, respeitando a tradição da oralidade, essencial no culto aos orixás. É a tradição oral que mantém vivo o movimento das religiões de matriz africana: o ato de sentar-se para contar aos mais novos, que depois contarão aos seus mais novos e assim por diante, as histórias (itãs) dos orixás. Criando uma dinâmica que pode até provocar mudanças nas narrativas desses itãs, mas nunca em suas essências.

Como o conteúdo da cabaça, muitas práticas e ritos presentes nas religiões afro-brasileiras são segredos, mas isso não significa que não se possa tratar dessa temática respeitando o segredo do sagrado. Acreditamos que faz-se necessário reconhecer a importância que a cultura do Outro tem na formação da identidade brasileira, e esta obra caminha nessa direção. Ela apresenta ao público diversos elementos fundamentais das religiões de matriz africana. Os itãs, com as histórias de orixás que, metaforicamente, enfrentam problemas, situações e dilemas universais e atemporais. E, também, as cantigas e as ervas, que são elementos fundamentais do culto aos orixás. Por fim, são ainda disponibilizados conteúdos adicionais para os leitores que desejarem aprofundar no belíssimo e misterioso mundo dos orixás.

Como brisa de vento que, pacientemente, molda a solidez da pedra, *Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira* busca ser o motivo para o contato inicial de muitas pessoas com a cultura afro-brasileira. Ela empreende abrir, mesmo que em certa medida, as cabaças de preconceito que muitos carregam e, assim, ajudar a reconhecer a importância que as práticas religiosas afro-

brasileiras tiveram e ainda têm na composição socioeconômica e cultural dessa sociedade.

Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira é um livro impresso e e-book produzido no âmbito do edital PIAC-Estudantil da Diretoria de Culturas da Universidade Federal de Uberlândia (UFU), em 2017. A partir de investigação que envolveu pesquisa documental, etnografia (por meio de observações participantes e diários de campo) e consultoria especializada com liderança religiosa do candomblé *Ketu*, dois jornalistas (Isley Borges e Nasser Pena) e um designer gráfico debruçou-se sobre a construção do material paradidático em questão neste artigo.

Pesquisa e produção: breve relato sobre o processo

Pesquisa é processo, costumamos dizer. Nenhum de seus resultados será mais importante que o percurso vivido. A pesquisa, quando se gosta dela, quando se a observa com cuidado e atenção, ganha vida própria e toma o seu caminho. Este livro educacional nasceu do desejo que tínhamos de compartilhar conhecimentos próprios da religiosidade afro-brasileira. Em um país como o Brasil, colonizado pelos cristãos europeus, religiões advindas da negritude são marginalizadas, vilipendiadas e associadas ao demoníaco. A configuração do campo religioso brasileiro é, portanto, complexa e coloca à sua margem as religiões orientais, espiritualistas e as afro-brasileiras e reforça a centralidade de um cristianismo que, muitas vezes, não abre brecha para a pluralidade religiosa.

A pesquisa, quando se torna processo, torna-se, também, um modo de ser. Em nossa particular experiência, tornou-se um dispositivo utilizado para disparar reflexões sobre as mais diversas temáticas associadas ao conhecimento em torno das folhas, consideradas sagradas por religiões afro-brasileiras como o candomblé e a umbanda. Importante mesmo foi saber para onde queríamos ir. Caso não soubéssemos, pouco importaria o caminho pelo qual passaríamos. Quando propusemos o projeto ao edital PIAC-Estudantil, havíamos identificado uma lacuna que necessitava de preenchimento: a ausência de materiais didáticos para se tratar da cultura afro-brasileira em ambientes educativos. Esta falta resvala na aplicação pouco eficiente – ou na não aplicação – de leis como a 10.639/2003 e a 11.645/2008, que tornam obrigatórios conteúdos acerca das histórias e culturas africana e indígena nas escolas públicas.

Escolher pesquisar é escolher um modo de viver e de ver as coisas. Muitos são os que optam por investigações predominantemente teóricas, em que não tenha que se fazer o campo. Pelos corredores da universidade pode-se ouvir seguidas vezes que pesquisas com caráter etnográfico são as mais trabalhosas, por serem cercadas de exigências éticas e burocráticas, mas o trabalho pode ser, ao invés de desânimo, estímulo para se raciocinar uma produção não convencional.

Pensando nisso, escolhemos como objeto de estudo os espaços sagrados da religiosidade afro-brasileira, uma vez que gostaríamos de experimentar e vivenciar as manifestações religiosas tendo como foco a utilização das folhas e a sua relação com as divindades (orixás). Não bastava ler inúmeros livros e artigos sobre a temática e replicá-los em capítulos e mais capítulos de compêndios pouco acessíveis. O lugar para onde escolhemos ir, portanto, nos levou a uma espécie de curadoria:

após leituras, vivências em campo e consultorias especializadas, levantamos o essencial sobre a relação entre as folhas sagradas e os orixás e apresentamos o resultado do processo de pesquisa a partir da publicação de *Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira*, nas versões impressa e digital.

A pesquisa bibliográfica sobre o objeto e o arcabouço teórico e metodológico da pesquisa vem sendo executada desde o início do projeto. Em suma, “a pesquisa bibliográfica é um apanhado sobre os principais trabalhos científicos já realizados sobre o tema escolhido e que são revestidos de importância por serem capazes de fornecer dados atuais e relevantes”, como contam Boni e Quaresma (2005, p. 71). Este tipo de pesquisa abrange publicações avulsas, livros, jornais, revistas, músicas, vídeos e é tão importante quanto as metodologias direcionadas ao trabalho de campo, pois amadurece a visão do pesquisador sobre as suas questões de pesquisa, colocando-o, em certa medida, em interlocução com outros pesquisadores da área e da temática.

A observação participante também foi um meio pelo qual pudemos desbravar a relação das folhas sagradas com as religiões afro-brasileiras. De acordo com Lüdke e André (1986) a vantagem desta metodologia é a possibilidade do pesquisador de estabelecer um contato pessoal com o objeto investigado, observando as suas experiências diárias e a forma como atribuem sentido às suas ações cotidianas. Neste ínterim, ocorrem relações intersubjetivas entre pesquisador e objeto, das quais resulta um confronto entre pressupostos teóricos e realidade concreta. Ir à campo, entretanto, não significa adequar a realidade aos conceitos e tipos desenvolvidos teoricamente, mas, justamente o oposto: discutir os limites das teorias a partir da etnografia, para que seja possível refletir sobre ambas.

As observações feitas pela equipe foram registradas em pequenos diários de campo, que suplantaram a escrita do material final. O diário de campo está intrinsecamente relacionado à observação. Sendo, portanto, inútil a observação sem a sua apreensão. Vê-se, portanto, que o uso do diário de campo foi algo imprescindível em um trabalho de inspiração etnográfica e educacional como o nosso, pois possibilita a organização e estruturação das questões coletadas e refletidas a partir da observação participante, além de estampar a descrição, a explicação e as impressões dos envolvidos.

O processo etnográfico da pesquisa, envolvendo a observação participante e as anotações em diários de campo foram desenvolvidas em um tempo de Umbanda, a Tenda Coração de Jesus (casa de Umbanda mais antiga de Uberlândia-MG, liderada pela matriarca Mãe Irene de Nanã) e, também, em um terreiro de candomblé, o Centro Cultural Orè – Egbé Ilê Ifá (templo de candomblé *Ketu*, fundado em 1999, liderado pela ialorixá Cristina Ifatoki e pelo awofá Jair Ifabenro). Pudemos contar, ainda, com a consultoria especializada da referida ialorixá, que é Artista Plástica e Professora Especialista em Cultura Afro-brasileira, Educação para as relações étnico-raciais e Educação em Direitos Humanos. As consultorias que tivemos com a iyá Ifatoki foram momentos profícuos, de inigualável importância para que nós, autores, nos sentíssemos seguros sobre o conteúdo que preparamos.

Desenvolver *Ewé Ásà: folhas e religiosidade afro-brasileira* foi um exercício de nos colocarmos como pilares de uma ponte que possibilita um encontro: entre nós e Os Outros. O Outro é a nossa alteridade. E é, justamente, no reconhecimento da alteridade, que construímos a nossa identidade, ou seja, o conjunto subjetivo que nos caracteriza como humanos. Pudemos

conhecer, com alguma profundidade, ensinamentos que vieram, em sua maioria, nos porões dos navios negreiros, junto aos negros escravizados, que tiveram a sua humanidade desconsiderada a partir da subtração vil de suas dignidades. Portanto, não leiam *Ewé* com olhos colonizadores. A leitura desta obra precisa ser feita acompanhada de muito senso libertário e respeito à cultura do Outro.

Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira foi organizado tendo como inspiração o şirè orişà, ou a festa das divindades africanas, apresentando dezesseis orixás do panteão do candomblé *Ketu*, associando a eles as suas respectivas folhas e o significado desta associação. Também foram compiladas imagens das folhas, assim como cantigas que expressam a essencialidade dos deuses africanos. Trata-se, vale dizer, de uma tentativa de reunir e compartilhar informações relevantes sobre expressão religiosa deveras esquecida ou invisibilizada. Nesse sentido, também apresentamos inúmeros materiais complementares, como vídeos, músicas, obras de arte, dentre outros, associados a cada divindade.

Desenvolvido no decorrer do ano de 2017, a obra foi lançada em junho de 2018 em uma celebração organizada da ADUFU – Seção Sindical, sindicato dos professores e das professoras da UFU. Na ocasião, a equipe do projeto dialogou com o público sobre a experiência propiciada pela construção do livro. Foram impressos 250 exemplares, que foram distribuídos para todas as escolas municipais de Uberlândia, a partir de uma parceria estabelecida com o CEMEPE - Centro Municipal de Estudos e Projetos Educacionais Julieta Diniz, que entregou o material paradidático para os/as gestores/as e professores da educação pública da cidade.

Imagem 1 - Noite de lançamento do material paradidático, na ADUFU – Seção Sindical.



Fonte: Acervo pessoal do autor (2020).

Objetivando a auxiliar os professores com o uso do material paradidático em sala de aula, o CEMEPE ainda organizou uma oficina para os/as interessados/as em sua Semana Pedagógica, que ocorreu em julho de 2018. Nesta oficina estiveram presentes os autores do livro e a consultora e iyalorixá Cristina Ifatoki, que dialogaram com os docentes acerca das possibilidades de uso da obra no contexto escolar.

Imagem 2 - Oficina sobre o material paradidático com professores da rede pública municipal.



Fonte: Acervo pessoal do autor (2020).

Conhecendo o material paradidático: estrutura gráfica e conteúdo

O livro *Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira* conta com versão impressa (já esgotada) e e-book, que se encontra disponível no link <https://www.acabaca.com.br/ewe-asa>. Neste endereço é possível acessar o material na íntegra, visualizar as imagens da noite de lançamento e as matérias jornalísticas sobre o projeto veiculadas pelos meios de comunicação de Uberlândia e região. A obra possui a dimensão de 21 por 21 centímetros. Na capa do livro figura a ilustração da folha da mamona, relacionada ao orixá Exu, divindade mensageira, simbolizando a mão que tudo que carrega, uma vez que este é o primeiro dos orixás, responsável pela comunicação com todos os demais:

Imagem 3 – Capa do material paradidático *Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira*.



A estrutura interna do livro traz duas páginas dedicadas a cada divindade (orixá) do candomblé Ketu, evidenciando a relação com a sua respectiva folha (ewé). Na página esquerda, encontra-se a imagem da folha (erva-capitão) acompanhada de sua nomenclatura de acordo com o tronco linguístico iorubá (ewé abebê). Abaixo do nome do orixá, visualiza-se uma explicação entre a essência da divindade e as particularidades da folha:

Imagem 4 – Página do livro que traz a fotografia e nomes da folha associada a Oxum.



Na página direita, encontra-se o seu símbolo (espelho), o itã (narrativa mito-filosófica), a cantiga no tronco linguístico iorubá traduzida para o português, utilizada para louvação da divindade, e um material complementar sobre Oxum (neste caso, duas músicas, uma de Maria Bethânia e outra de Metá-Metá, artistas brasileiros):

Imagem 5 – Página do livro que traz itã, cantiga e material complementar associados a Oxum.

O espírito dos rios



A RI IDE GBÉ O
(Aquele que consegue fazer soar as pulseiras como uma canção)

OMI RO A WÀRÁ-WÀRÁ, OMI RO O FIDÉ SE'MO L'ÓYÓ
(Soam como o barulho das águas rápidas. Ela balança as pulseiras em Oṣun)

OMI RO WÀRÁ-WÀRÁ, OMI RO O FIDÉ SE'MO L'ÓWÓ
(Soam como o barulho das águas rápidas. Ela balança as pulseiras com respeito)

OMI RO A WÀRÁ-WÀRÁ, OMI RO O FIDÉ SE'MO L'ORUN
(Soam como o barulho das águas rápidas. Ela balança as pulseiras no Orun)

Oxum é o nome de um rio que corre na Nigéria, mais precisamente na região de Ijexá e Ijebu, e também é o nome de uma grande divindade africana, a deusa das águas doces, da fertilidade e da maternidade. Ela pode ser doce como o mel, mas não é toda benevolência. Oxum exige respeito e reconhecimento de sua força e poderes. Contam os antigos que há muito tempo, quando o poder e influência dos homens eram infinitamente maiores que das mulheres, também era assim com os orixás. As divindades masculinas se reuniam para discutir estratégias, guerras e planos para a humanidade sem permitir a presença das deusas femininas, chamadas de iyabás. Essa atitude, como esperado, aborreceu Oxum. Ela queria deliberar sobre os rumos do planeta e ter sua importância reconhecida. Inconformada, Oxum decidiu mostrar o seu grandioso poder. Sendo ela a orixá que dá às mulheres a fertilidade, resolveu tirá-la. Por um tempo, nenhuma criança nascia sobre a terra. Os planos que os orixás faziam para os homens já não tinham mais efeito algum, pois a humanidade já não deixava mais descendentes. Preocupados e sem saber o que acontecia, os orixás masculinos decidiram procurar o grande criador Olodumare. O soberano, ouvindo a queixa dos orixás, deu como resposta uma pergunta: "Oxum está a participar das suas reuniões?" E todos responderam que não. Para eles, aquele não era um espaço para as mulheres. Então, Olodumare disse que sem a presença de Oxum e do seu poder sobre a fertilidade nenhum plano daria certo. As divindades masculinas tiveram que reconhecer o grande poder de Oxum e insistiram para que ela participasse dos encontros. Somente quando a deusa das águas doces aceitou o convite é que as mulheres voltaram a ter fecundidade e os projetos dos orixás tiveram os resultados pretendidos.

MÚSICA
"Louvação à Oxum" - Maria Bethânia:
<https://goo.gl/bcVagS>

MÚSICA
"Ora te te O" - Metá Metá:
<https://goo.gl/6nhdKc>

Apresentamos neste artigo o conteúdo do material acerca do orixá Oxum. Vale ressaltar que a estrutura apresentada é utilizada para, didaticamente, apresentar os dezesseis orixás mais comuns do panteão de divindades do candomblé, o que configura o livro em questão como amplo material a ser trabalhado a longo prazo, e não pontualmente, em ambientes educativos.

Pedagogias possíveis contra o carregamento da intolerância

O conteúdo do material paradidático sobre Oxum evidencia que esta é uma divindade relacionada à água, que é fonte de vida. Tanto a cantiga, quanto o itã e, ainda, os materiais complementares sobre Oxum, reafirmam tal essência do orixá. Em ambientes educativos, é possível tratar de Oxum, que é a representação mais expressiva da matriarquia africana, a partir do elemento água.

Nas casas de culto aos orixás, é comum encontrar em suas entradas potes de barro com água purificada para se “despachar” antes de se adentrar, passando o copo cheio nos braços e na cabeça, a fim de “limpar” as energias negativas. É também utilizada em inúmeros ritos que compõem o culto aos orixás, sejam eles associados à iniciação, à hierarquia, à morte ou ao cotidiano do terreiro.

Muitos orixás, vale contar, possuem os seus cultos diretamente relacionados à água: Oxum (divindade representativa da água doce e da maternidade), Nanã (orixá relacionada à água parada, cujo assentamento se faz em um poço), Iemanjá (divindade representativa das águas doces e salgadas, ligada ao movimento das marés e da lua) e Ossain (divindade dona de todas as folhas, cujo axé é “transmitido” para o indivíduo a partir do banho de axé, que consiste na mistura de folhas maceradas, rezadas e cantadas em uma bacia cheia de água doce), para citar alguns exemplos.

Sugere-se, portanto, a leitura do itã presente no livro, que trata da importância da presença de Oxum para que tudo ganhe vida e se desenvolva. Afinal, para que tudo cresça e dê frutos, inclusive o que é humano, faz-se necessária a presença da água.

Indicamos, também, que o material complementar – pelo menos um deles - seja debatido, já que o mesmo reforça a essencialidade da divindade iorubá em questão. Neste recorte, indicamos a possibilidade da escuta e análise da letra da canção “Louvação à Oxum”, escrita por Roberto Mendes e Ordep Serra e interpretada por Maria Bethânia, em 1992, no disco “Olho D’água”:

Kerêô, declaro aos de casa que estou chegando
Quem sabe venha buscar-me em festa
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Oxum que cura com água fresca
Sem gota de sangue
Dona do oculto, a que sabe e cala
No puro frescor de sua morada
Oh, minha mãe, rainha dos rios
Água que faz crescer as crianças
Dona da brisa de lagos
Corpo divino sem osso nem sangue
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Eu saúdo quem rompe na guerra
Senhora das águas que correm caladas
Oxum das águas de todo som
Água da aurora no mar agora
Bela mãe da grinalda de flores
Alegria da minha manhã
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Ipondá que se oculta no escuro
De longe me chega a cintilação de seus cílios

Oxum é água que aparta a morte
Oxum melhora a cabeça ruim, a yê yê orarei!
Bendita onda que inunda a casa do traidor
Orarei a Oxum, que adoro Oxum
Sei que sim, xinguinxi comigo
Oxum que eu bendigo na boca do dia
Oxum que eu adoro
Rica de dons, riqueza dos rios
Oxum que chamei, que não chamei
Adê-okô, senhora das águas. (VELOSO, 1992).

A canção possibilita expandir o conhecimento do educando e do educador sobre a essência do orixá em questão, já que atribui a ele, de modo poético, muitos de seus valores. Na música Oxum aparece como aquela que cura com água fresca, rainha dos rios, água que faz crescer as crianças, corpo divino sem osso e nem sangue, água que aparta a morte (pois é fonte de vida), senhora das águas. A melodia da canção é desenhada pelo toque sagrado ijexá, que é entoado à Oxum quando ela está em Terra.

Portanto, a partir de alguns indicativos desta seção, é possível trabalhar o conteúdo sobre Oxum, presente no material paradidático *Ewé Àsà: folhas e religiosidade afro-brasileira* nos mais diversos ambientes educativos.

Referências

BONI, V.; QUARESMA, S. J. *Aprendendo a Entrevistar: como fazer entrevistas em Ciências Sociais*. Em Tese, Florianópolis - SC, v. 2, p. 68-80, 2005.

LÜDKE, M.; ANDRE, M. *Pesquisa em educação: abordagens qualitativas*. São Paulo: EPU, 1986.

VELOSO, M. B. V. T. *Olho D'Água*. Universal Music, 1992. Faixa 8.

AS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA E SUA VISÃO NA ESCOLA CONTEMPORÂNEA: UMA ANÁLISE COM FOCO EM ESCOLAS DA CIDADE DE IPUÃ-SP

Silvia Mara da Silva
Silvanio de Cássio da Silva
Rafael Martins Mendes

Introdução

A história da educação do Brasil no início foi executada pelos jesuítas e tinha o papel de estabelecer a cultura europeia nos nativos incluindo nisto a religião, de acordo com Junqueira 2011:

Grande característica desta fase é uma educação humanística, que se caracteriza por ser individualista centrada nos valores propostos pelo Renascimento e favorecer a ideologia reinante, empregando métodos tradicionais. O ensino da Religião é questão de cumprimento dos acordos estabelecidos entre a Igreja Católica e o Monarca de Portugal. As leis, decretos e instruções em geral põem em primeiro plano a evangelização dos gentios. O caráter disciplinador de toda catequese concorre para a transmissão de uma cultura que visa à adesão ao catolicismo. (JUNQUEIRA, 2011)

No século XVIII (1759), ocorre a expulsão dos jesuítas e a educação passa para as mãos do estado, a reforma pombalina implanta um modelo iluminista e a educação continua sendo

apenas dirigido a elite e o ensino da religião neste período é dirigido aos índios, negros e os pobres.

Em um período anterior a Proclamação da república (1824-1889) de acordo com estudos de Junqueira, a educação tem a finalidade de reproduzir a estrutura de classes existente neste período, tendo seu caráter elitista ainda mais acentuado com a criação do Colégio Pedro II, com a intenção de formar humanistas e candidatos as profissões liberais em universidades recém-criadas no Brasil, mostrando assim a distancia entre a elite dominante deste período e a massa analfabeta.

De acordo com Silva (2007), com o advento da Republica em 1889,o sistema federativo reafirmou a descentralização do ensino conforme expresso na constituição de 1891,neste período o sistema coronelista foi amplamente assegurado, tendo os governadores bastante fortalecidos, isto acabou por fortalecer um modelo educacional em que as classes dominantes tinham maior acesso ao ensino secundário e ao ensino superior, e as classes mais pobres a uma educação de base, voltada para o primário e o profissional.

Ainda de acordo com Silva (2007),

Essa descentralização gerou graves problemas no âmbito educacional. O governo federal, com a intenção de amenizar esses problemas, instituiu uma série de reformas, e uma das mais destacadas foi a Lei Orgânica Rivadávia Corrêa, promulgada durante o governo de Hermes da Fonseca, em 1911, que propiciou maior liberdade no ensino, com a presença facultativa, desoficializando-o. Em reação a essa legislação, em 1915, foi anunciada a Reforma Carlos Maximiliano que instituiu a reoficialização do ensino e regulamentou o acesso às escolas de níveis superiores. Em 1925, aconteceu a

Reforma Rocha Vaz que determinava um acordo entre os estados e a União, ao menos no que tange à educação primária e à eliminação dos exames preparatórios e parcelados. (SILVA, 2007)

Nas constituições de 1891 e na de 1934 o ensino religioso perde um pouco da força, já que neste período a influência da religião na política também diminui, tanto que o ensino religioso passa a ter a matrícula facultativa para o aluno.

No período do Golpe Militar, de acordo com estudos de Vaidergorn (2008) cita que:

Sob a denominação de Educação Moral e Cívica, como disciplina e área de estudo, implantada em 1969, os pressupostos da moral conservadora e do civismo religioso, agregados aos valores da Doutrina de Segurança Nacional portados pelo "regime militar", passaram a compor os conteúdos escolares garantidores dos "objetivos nacionais permanentes" dos vencedores de 1964. A formação desejada era a de uma boa cidadania, que se moveria em um mundo binário e maniqueísta (certo/errado, sim/não, bom/mau etc.), favorecendo assim uma concepção de poder. Seus pressupostos, zelados por uma Comissão Nacional de Moral e Civismo, eram o de controle e submissão, notadamente sobre o proletariado, clientela privilegiada das escolas públicas e potencialmente ameaçadora aos setores dominantes do Estado e da sociedade, da política e da economia. (VAIDERGORN, 2008)

Saindo do período do Golpe militar e chegando à constituição de 1988, em seu artigo 210, parágrafo 1º, que diz: "O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental". Mas ele se fez mais intenso e mais abrangente durante o período de elaboração da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação, só promulgada em 1996, a que ficou conhecida como Lei Darcy Ribeiro. É durante esse período que se constitui o Fórum Nacional Permanente do Ensino Religioso (Fonaper), uma organização voluntária, de âmbito nacional, composta por cristãos de diversas origens.

Ensino religioso continua sendo facultativo e seria oferecido de acordo com a opinião dos pais, reconhecendo desta forma grupos minoritários, tendo em vista que durante anos ele foi utilizado para normatização da religião católica.

Neste contexto histórico apresentado, a cidade de Ipuã-SP, localizada na Ipuã localiza-se na região Nordeste do Estado de São Paulo, cerca de 100 km ao norte de Ribeirão Preto, 75 km ao oeste da cidade de Franca, 75 km leste da cidade de Barretos, estando a 450 km da capital, tem também um desenvolvimento do ensino bem parecido com que ocorreu em todo território nacional, de acordo com pesquisa de Silva (2007):

[...] em 1903, Sant'Anna possuía uma escola isolada e tinha por professor Clarismundo de Souza Mello. Em 1908, no vilarejo havia em torno de 50 alunos tendo por professor Etelvino Soares Barbosa. O jornal A Semana aponta que, em 1929, o distrito possuía por volta de 308 crianças em idade escolar, o que implicava a necessidade de mais escolas, pois grande parcela dessas crianças ficava sem acesso à escola por falta de vagas.

[...] em 31 de maio de 1931, destacava a criação de uma escola feminina na vila, que teve suas cinquenta vagas ocupadas instantaneamente. Em outubro do mesmo ano, na edição número 32, o jornal convidava a população para participar das doações para a construção do prédio escolar próprio, pois as escolas funcionavam em lugares improvisados não existindo a mínima estrutura necessária. (SILVA, 2007)

Ainda de acordo com pesquisa de Silva (2007), neste período Ipuã-SP, tinha o total de 4 escolas totalizando 160 alunos, porém os espaços não eram adequados para alfabetização, tendo a cidade sua primeira escola estadual em 1957. No ano de 1972 é inaugurado o prédio próprio da escola e em 1974 passou a ser denominada Escola Estadual Antônio Francisco Dávila.

A Lei de Diretrizes e Bases (LDB 9394/96), de dezembro de 1996, define:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, sendo oferecido, sem ônus para os cofres públicos, de acordo com as preferências manifestadas pelos alunos ou por seus responsáveis, em caráter:

I - confessional, de acordo com a opção religiosa do aluno ou do seu responsável, ministrado por professores ou orientadores religiosos preparados e credenciados pelas respectivas igrejas ou entidades religiosas; ou

II - interconfessional, resultante de acordo entre as diversas entidades religiosas, que se responsabilizarão pela elaboração do respectivo programa." (LDB 9394/96)

Em julho, passa a vigorar uma nova redação do artigo 33 da LDB 9394/96:

O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão e constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, vedadas quaisquer formas de proselitismo.

§ 1º Os sistemas de ensino regulamentarão os procedimentos para a definição dos conteúdos do ensino religioso e estabelecerão as normas para a habilitação e admissão dos professores.

§ 2º Os sistemas de ensino ouvirão entidade civil, constituída pelas diferentes denominações religiosas, para a definição dos conteúdos do ensino religioso" (LDB 9394/96 - lei n.º 9.475).

Aprovação pelo Congresso Nacional do Acordo Brasil-Santa Sé, assinado pelo Executivo em novembro de 2008. O acordo cria dispositivo, discordante da LDB em vigor:

Art. 11 - A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa. §1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação".

Diante do que foi exposto, este trabalho visa entender de que forma as religiões de matrizes africanas são vistas sendo incluídas na grade curricular do ensino religioso nas escolas da cidade de Ipuã-SP e para alcançar este objetivo principal três (3) objetivos específicos foram utilizados.

1. Como os alunos veem e entendem as religiões de matriz africana.
2. Como os pais de alunos veem e entendem as religiões de matriz africana.
3. Como os professores veem e entendem as religiões de matriz africana.

O texto não visa em momento algum levantar alguma bandeira seja ela contra ou a favor da inserção ou não, apenas se busca este entendimento tão presente na sociedade atual.

Desenvolvimento

Para alcançar os objetivos propostos nesta pesquisa foi necessário seguir alguns procedimentos metodológicos, começando por uma pesquisa bibliográfica sobre o tema educação e escola no Brasil, o ensino religioso e religiões de matriz africana.

Após isto foi criado o questionário estruturado com perguntas abertas utilizando a plataforma google, foi criado 3 grupos distintos para que estes questionários fossem enviados, o primeiro grupo composto por alunos, o segundo grupo composto

por pais de alunos e o terceiro grupo composto por gestores e professores de instituições públicas e privadas da cidade de Ipuã-SP, sendo estes o público alvo desta pesquisa.

Estes questionários foram enviados entre os dias 2 á 7 de julho de 2020 por via digital, utilizando a rede social facebook e o aplicativo watsapp, devido ao período de quarentena provocado pela pandemia da covid 19.

Os dados obtidos através das respostas destes questionários foram analisados podendo ser considerada esta pesquisa como descritiva, tendo em vista que leva em consideração a opinião das pessoas entrevistadas, de acordo com Malhotra, (2012), para uma boa pesquisa descritiva é conhecer exatamente o que se quer medir e selecionar um método de levantamento capaz de motivar o entrevistado a cooperar e fornecer informações completas e precisas.

Esta pesquisa também tem o caráter quali-quantitativo, devido terem como objetivo a coleta de dados empíricos, onde os dados quantitativos foram expressos em formas numéricas e os resultados qualitativos são utilizados para se criar a compreensão dos relacionamentos entre o ser social.

De acordo com Minayo (2000), a abordagem qualitativa é considerada como parte integrante da singularidade do fenômeno social, sendo que acreditam que a realidade vai mais além do que é percebido pelos sentidos, sendo que os dados qualitativos trazem para a análise o subjetivo e o objetivo, sendo este tipo de análise importante para construção do conhecimento, podendo ela dar início a uma nova teoria ou reformular abordagens já consolidadas.

Ullrich, (2012, p.20), afirma que a pesquisa qualitativa é comumente relacionada aos estudos desenvolvidos a partir de abordagens sociológicas ou antropológicas, sendo que o foco destes estudos recai no entendimento e análise dos padrões ou das contradições dos processos sociais.

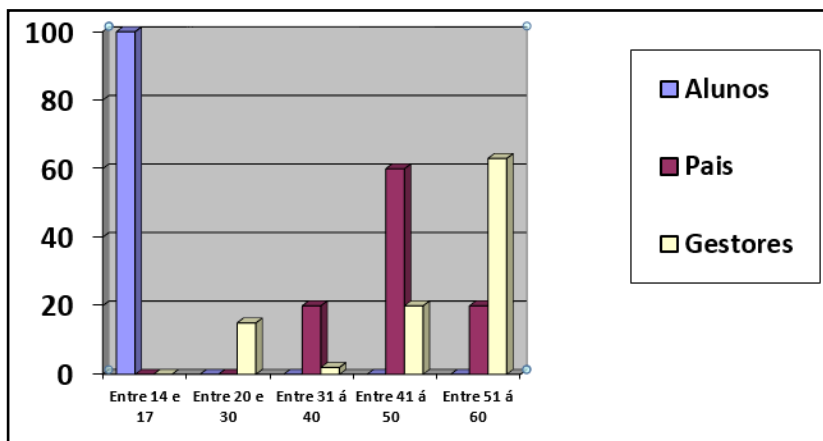
Salientando que esta pesquisa é um ensaio para um projeto a ser desenvolvido em outro momento quando a pandemia não impedir a possibilidade de contato com os entrevistados.

Resultados

De acordo com que foi proposto esta pesquisa obteve informações de três grupos distintos composto por alunos, pais de alunos e professores e gestores das escolas publicas e privadas totalizando um total de 112 entrevistados ao qual os resultados resultaram em gráficos por assim entender que facilita a visualização e entendimento das informações obtidas:

Em relação da idade dos entrevistados observe o gráfico 1.

Gráfico 01 - Idade dos entrevistados



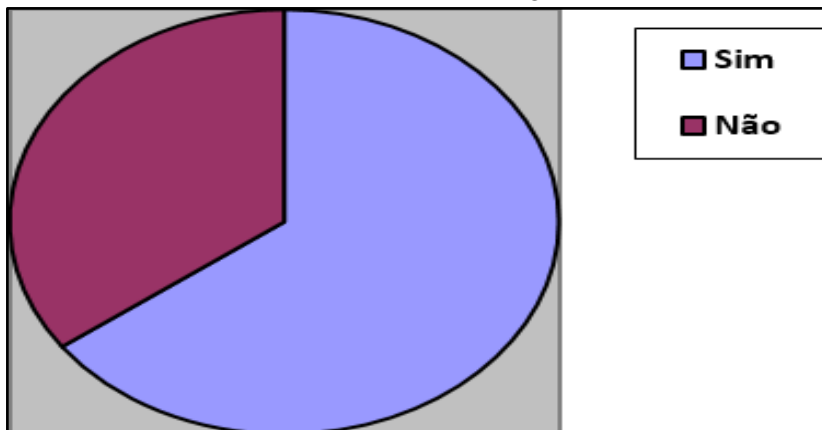
Fonte: Silva, Silvia Mara,2020

De acordo com o gráfico acima é apresentado que 100% dos alunos entrevistados tem entre 14 e 17 anos e existe uma reação bem próxima entre a idade da maioria dos pais com a maioria dos professores e gestares das instituições de ensino consultadas para esta pesquisa.

Dentre estes alunos a cerca de 65% estão matriculados no 1º ano do ensino médio, em relação a escolaridade dos pais 10% deles tem apenas o ensino primário, 15% cursaram o ensino médio, 55% têm curso superior e 20% possuem pós-graduação em alguma área, em relação aos professores e gestores 80% tem o curso superior e 20% tem pós-graduação em alguma área do ensino.

Quando os alunos, pais, professores e gestores foram perguntados sobre se teriam alguma religião.

Gráfico 2 – Se tem religião



Fonte: Silva, Silvia Mara, 2020

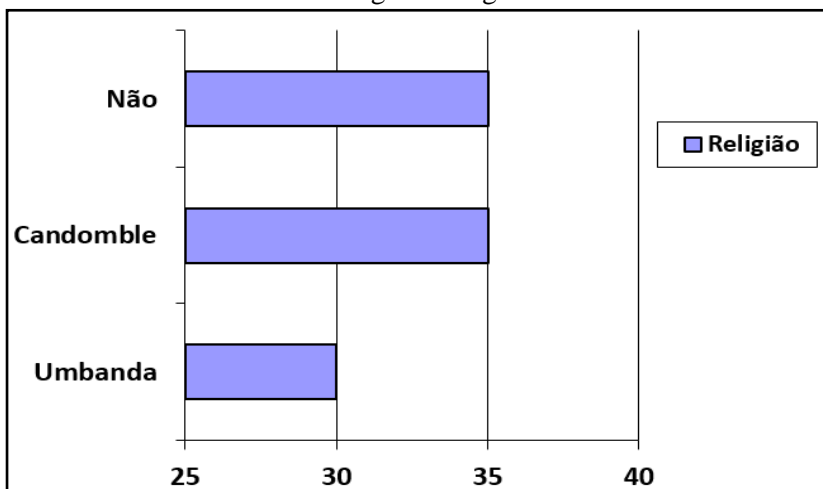
Conforme apresentado no gráfico a maioria dos entrevistados afirmam ter religião, totalizando 65% dos entrevistados respondendo sim e 35% dos entrevistados responderam que não tinham religião, destes entrevistados 50% informaram ser espíritas Kardecistas, 45% se declaram católicos e 5% umbandistas, nestas entrevistas nenhuma das pessoas consultadas afirmou ser evangélicos ou alguma outra religião.

Foi perguntado aos entrevistados se conheciam alguma religião de matriz africana, tendo a resposta constituída o gráfico 3.

Em suas pesquisas Caldas (2019) cita que:

Foi notável perceber, por meio das análises e pesquisas, que, na escola, não estão sendo criadas condições de que os alunos rompam de forma relevante com os preconceitos existentes na sociedade sobre as religiões de matriz africana. Eles não aprendem sobre como surgiram essas religiões, o porquê das diversas práticas religiosas afro-brasileiras, porque ocorreu o sincretismo, a influência de outras religiões nas práticas afroreligiosas e não se ressalta a influência delas na formação histórica do Brasil. Eles não saem da escola sabendo o mínimo sobre as práticas dessas religiões, como a “macumba”, os orixás, seus preceitos e nem mesmo compreendendo que devem respeitar a religiosidade do outro.

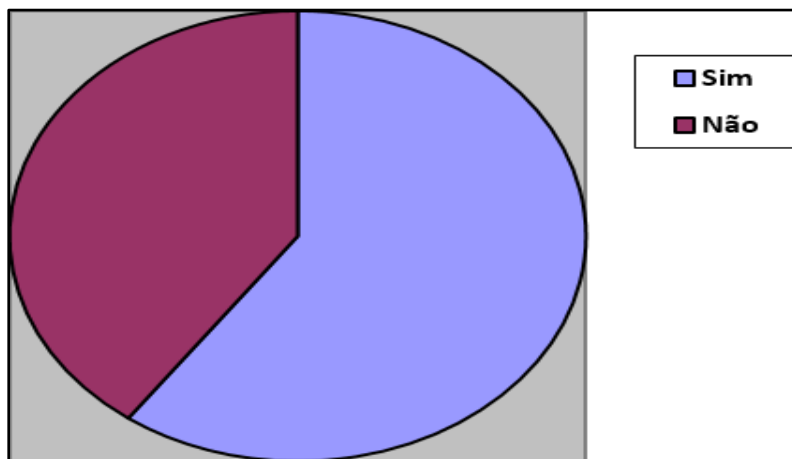
Gráfico 03 - Conhece alguma religião de matriz africana



Fonte: Silva, Silvia Mara, 2020

Quando perguntados sobre a importância do ensino religioso na grade escolar as respostas foram as seguintes de acordo com o gráfico 04.

Gráfico 04: Importância do Ensino religioso na grade escolar



Fonte: Silva, Silvia Mara,2020

Para maioria dos entrevistados o ensino religioso é sim importante na grade escolar desde que não influenciem as crianças a optarem por alguma religião específica de acordo com relatos de pais:

“Sim! Mas é preciso atenção para a didática que será aplicada, visto que, a palavra RELIGIÃO (católica, evangélica, espírita, etc.) pode vir a separar as pessoas, sendo que cada uma dessas, tem visões diversas sobre o ensino religioso.”

“Sim. Pois o jovem precisa do contato com as diferentes religiões para ser responsável em suas escolhas religiosas e morais.”

“Sou a favor do ensino da história das Religiões, não dogmático.”

“Não, porque cada um tem sua crença.”

“Não, porque existe várias religiões cada qual com seu ensinamento, acho que iria confundir a mente dos alunos mesmo por que acho que religião é dever de ser exemplificado dentro do lar. E qual seria o ensino religioso nas escolas? Qual religião?”

“Não, Religião se aprende nas casas religiosas. ”

“Quando usado para estudar a história das religiões, é válido. Propor a religiosidade ecumênica, também é válido. ”

“Compreendo que é necessário, pois é através dessa instituição que aprendemos normas, valores, condutas e principalmente o respeito. O que deve ser trabalho o respeito com a diversidade religiosa e a Tolerância o respeito com essa diversidade, temas como alteridade também. ”

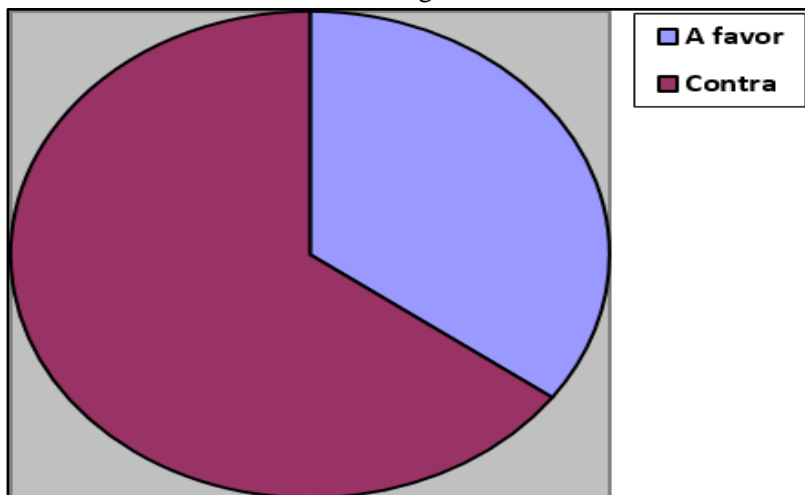
“Da forma que esta, sou contra. A favor de um ensino que aborde todas as religiões para incluir e propagar o respeito. ”

O que fica claro em alguns destes relatos e o desconhecimento dos pais sobre o assunto, levando a entenderem que o ensino religioso ensina a religião ou alguma específica porem de acordo com Knapp (2010), surgiu um novo Ensino Religioso e sobretudo uma nova educação. O Ensino Religioso, por ser área do conhecimento, trabalha interdisciplinarmente com as demais áreas para buscar uma nova consciência no educando:

o respeito consegue mesmo e com os outros, principalmente no que se refere às diferenças religiosas. É um novo paradigma que surgiu em consequência de uma nova compreensão do Ensino Religioso.

Este trabalho visa entender como pais, alunos, professores e gestores veem e entendem o ensino religioso na escola e a opinião dos mesmos sobre religiões de matriz africana fazerem parte da grade escolar tendo o gráfico 05 construído através destas respostas.

Gráfico 05 - Religiões de Matriz Africana na grade de Ensino Religioso



Fonte: Silva, Silvia Mara, 2020

De acordo com Knapp (2010), após alguns anos da promulgação da lei 9.475/97, o Ensino Religioso continua evoluindo e, por consequência, surge o desafio da interdisciplinariamente com as demais áreas o conhecimento, do respeito com o diferente, e da abertura religiosa do profissional da educação do Ensino Religioso, e outros tantos.

Apesar de boa parte dos entrevistados ter conhecimento sobre as religiões de matriz africana e grande maioria é contra a inserção da mesma na grade escolar, resposta esta obtida através de entrevista com pais, alunos e gestores de escola, porém muito dos que foram contrários não esclareceram o porquê da resposta negativa, trazemos algumas respostas dos entrevistados para ilustrar o entendimento de alguns sobre o tema.

“Não sou favorável! Não temos profissionais em número suficiente para promover esse ensino de maneira inter-religioso com visão laica. Muito difícil trazer uma análise correta e imparcial, inteligente e coerente de TODAS religiões. E tratar o assunto de como a humanidade tem buscado a Reconexão com o divino sem ter um diálogo inteligência, preparado, fundamentado mais prejudica do que promove o dito ensino religioso”

“Sim, vista pelo lado da história das religiões. ”

“Creio que o importante é ensinar a palavra e a história de Cristo! Sem preconceitos.

“Não, porque não sou a favor de ensino religioso nas escolas”

“Candomblé. As divindades africanas trazem histórias fascinantes de variados temas da vida”

“Se sou contra o ensino religioso essa pergunta perde o sentido. Mas se forem falar de todas religiões é óbvio que falaremos de TODAS sem qualquer laivo de racismo”

“Todas as religiões devem ser estudada, inclusive as de matriz africana”

“Num apanhado geral, de cada raciocínio religioso, sim. ”

“Acho importante, devemos trabalhar todas as religiões e ter respeito também. O nosso país é construído por miscigenação na qual os negros escravizados foram trazidos a força e além de tudo foram proibidos de manifestar sua História. ”

“Essencial! Essas religiões fazem parte da nossa cultura e história, além do fato dos africanos serem um dos povos que fazem parte da formação da nossa identidade como nação. ”

Diante de tudo que foi exposta ficou demonstrado que apesar de as pessoas terem um entendimento ainda existe uma dificuldade muito grande em se ter o ensino de religiões de matriz africana nas escolas e para que ela aconteça será preciso de um resgate para que antes seja ensinada a história para depois se ensinar a religião.

Para uma inserção do tema em sala de aula será necessário além do entendimento e cumprimento das políticas públicas educacionais sobre o tema já existente, uma reciclagem para que os professores possam ter um conhecimento mais profundo e somente após isto chegar ao aluno. De acordo com Caldas (2019) num país como o Brasil, o racismo está nas estruturas da sociedade. Embora à maioria da sua população seja composta por negros, ou por pessoas que, apesar de não se autodeclararem negros nas pesquisas, possuem sangue negro, e que teve sua composição cultural totalmente influenciada pela cultura negra, ainda se nega as religiões de matriz africana de modo tão enfático. Este fato demonstra que a seleção curricular, ao passo que explora religiões de todos os povos da história, silencia sobre as religiões afro-brasileiras.

Referências

ALMEIDA, Fábio Portela Lopes de. *Liberalismo político, constitucionalismo e democracia: a questão do ensino religioso nas escolas públicas*. 2006. 316 f. Dissertação (Mestrado em Direito)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006.

BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, LDB*. 9394/1996.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, 1988.

Dissertação (mestrado) - *Universidade Federal do Paraná, Setor de Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação*. Defesa : Curitiba, 31/07/2019

MALHOTRA, N. *Pesquisa de marketing: uma orientação aplicada*. 4ºed. Porto Alegre, Bookman, 2012.

MINAYO, M. C. S. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. São Paulo: HUCITEC, 2000.

ULLRICH, D. R. et al. *Reflexões teóricas sobre confiabilidade e validade em pesquisas qualitativas: em direção à reflexividade analítica*. Análise, Revista de Administração da PUC-RS, Porto Alegre-RS, v. v. 23, n. 1, p. 19-30, jan./abr. 2012

SILVA, Renata Fernandes e. *A história ensinada em Ipuã em dois tempos : 1960 e 2000*. 2007. 91 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2007.

SILVA, Silvanio de Cássio da. *Estudos sobre a ocupação das vertentes e os impactos ambientais nos bairros Nova Ituiutaba I,II,III E IV – Município de Ituiutaba/MG*. 2017. 90 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Geografia) – Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2017.

SILVA, Silvanio de Cássio da. *Percepção ambiental dos moradores sobre o loteamento Nova Ituiutaba I e III no município de Ituiutaba-MG*. 2019. 135 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal de Uberlândia, Ituiutaba, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14393/ufu.di.2019.646>

VAIDERGORN, José. *Ensino religioso, uma herança do autoritarismo*. Cad. CEDES, Campinas , v. 28, n. 76, p. 407-411, dez. 2008 . Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-32622008000300007&lng=pt&nrm=iso. acessos em 02 jul. 2020. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-32622008000300007>.

O HIBRIDISMO CONTEMPORÂNEO NAS TRADIÇÕES RELIGIOSAS AFRO-BRASILEIRAS: BREVES NOTAS SOBRE O ESTUDO DE CASO DO MUNICÍPIO DE PELOTAS-RS

*Keli Siqueira Ruas
Jaqueline Viera Simões*

Introdução

Este artigo é produto da pesquisa de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul intitulado: Territórios e representações sociais em tensão na orla da Laguna dos Patos, Pelotas-RS, cuja defesa ocorreu em setembro de 2019. A pesquisa teve como objetivo explicar o espaço social do Balneário dos Prazeres a partir das diferentes formas de apropriações usos e representações do espaço que desencadeiam conflitos no lugar.

O Balneário dos Prazeres, popularmente conhecido como Barro Duro²⁶, localiza-se às margens da Laguna dos Patos, ao norte do Balneário Santo Antônio, há 15 km do centro histórico de Pelotas. O Balneário dos Prazeres possui uma orla bastante arborizada, abrangendo vários fragmentos, remanescente de vegetação de restinga do Bioma Mata Atlântica. Nele ocorrem

²⁶ O nome “Barro Duro”, aparece relacionado à duas situações: ao aspecto físico do fundo da laguna, um barro petrificado, e com a “Lenda do Barro Duro” ou “Lenda de Nioro”, narrada por Maria Helena Silveira (1993). Nessa lenda, fica evidente o forte vínculo simbólico das religiões afro-brasileiras com essa praia e com a Orixá Iemanjá.

processos de erosão praial, com a derrubada de figueiras centenárias e perda da linha de costa. É palco da Festa de Iemanjá desde a década de 1970, nele ocorrem conflitos relacionados às apropriações e usos da praia e matas. É um território em disputa na área costeira que envolve uma questão étnica.

A cidade de Pelotas tem suas raízes históricas ligadas às charqueadas ao longo do arroio Pelotas e Canal São Gonçalo que desaguam na Laguna dos Patos. A cidade foi polo charqueador responsável pela economia subsidiária do charque por intermédio da exploração do trabalho escravo, organizado em escala industrial. No século XIX, em Pelotas 37,1% dos habitantes eram escravos. Por isso Pelotas é considerada a cidade com maior número de afrodescendentes do interior do Rio Grande do Sul e com grande expressão para as religiões de matriz africana, ainda que some apenas (15,9%) da população negra, segundo o IBGE (2010).

Estudos do campo sociológico como os de Oro (2002) e Ávila (2011) apontam a probabilidade de que os primeiros Terreiros na região sul tenham sido fundados nas cidades de Pelotas e Rio Grande²⁷, no início do século XX. Eles revelam que, no Rio Grande do Sul, dentre as religiões afro-brasileiras, praticasse o batuque, a umbanda e a quimbanda ou linha cruzada. Essas religiões foram e continuam sendo discriminadas, por serem associadas à feitiçaria e ao preconceito racial. “Uma riqueza cultural que a ignorância e o desconhecimento acobertam não deixando revelar ao mundo” (PEREIRA, 2016).

²⁷ De acordo com a pesquisa de Rogério Amaral Pereira (2013), o Centro Espirita Reino de São Jorge (CERSJ) foi o primeiro terreiro a despontar na paisagem urbana rio-granadina, fundado em 20 de nov. de 1932 pelo ilustre Irmão Charão. No símbolo do Terreiro, ele é vinculado ao Caboclo Girassol.

A praia do Balneário dos Prazeres é palco de conflitos socioambientais e injustiças ambientais por ser apropriada para as práticas afro-religiosas, as quais marcam na paisagem (pela intensidade das festas de Iemanjá, ou pelas oferendas nas matas) o grau do vínculo territorial desses grupos com o lugar, uma vez que não lhes interessa “qualquer lugar”, mas, aquele onde, para eles, o sagrado se manifesta.

Assim este ensaio tem por objetivo relatar algumas impressões da pesquisa referente ao hibridismo contemporâneo nas tradições religiosas afro-brasileiras, vistas como um elemento que intensifica a intolerância religiosa na cidade de Pelotas.

Metodologia

A pesquisa geográfica para atender as expectativas diante das transformações do mundo pós-moderno, deve ser crítica e ser orientada por um método científico dialético. Assim, esta pesquisa teve embasamento teórico-metodológico na teoria da produção do espaço (LEFEBVRE, 2013), inspirada na tríade espaço concebido (representação do espaço), espaço vivido (espaços de representação) e espaço percebido (práticas do espaço). Trata-se de dimensões dialeticamente interconectadas que, com aproximações da abordagem territorial, permitiu que o balneário dos Prazeres, enquanto espaço social fosse analisado como processo em constante produção/reprodução. Trata-se de uma pesquisa participante no contexto da Geografia Social, devido ao envolvimento da pesquisadora e dos entrevistados atores sociais pesquisados no processo da pesquisa. Os materiais

textuais foram construídos a partir das entrevistas com os atores sociais territorializados²⁸ Di Méo e Buleón (2007).

Breves notas sobre o hibridismo contemporâneo nas tradições religiosas afro-brasileiras em Pelotas

Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina, Xangô, Batuque Gaúcho e outras denominações religiosas de origem ou influência africana constituídas no Brasil, desde o século XIX, formam um amplo espectro de crenças e práticas assemelhadas, mas com particularidades, as quais usualmente são chamadas de religiões afro-brasileiras. Antes da República, o Brasil só reconhecia o catolicismo como religião: uma das condições para ser brasileiro era também ser católico. Os negros, escravos e libertos que cultuavam seus deuses africanos, deveriam ser, antes de mais nada, católicos. Mas isso não representou um problema, visto que o sincretismo de origem africana não impediu a aceitação da divindade católica. Isso, porque as religiões africanas que sobreviveram no Brasil são politeístas, primam pela tolerância, aceitam outros deuses, adotam-nos e os cultuam.

Nessa esteira, as religiões afro-brasileiras passaram e ainda passam por dois processos: sincretismo e hibridismo. O sincretismo religioso pode ser entendido como a fusão de doutrinas, crenças e práticas de diversas religiões.

A umbanda e o sincretismo tentaram suavizar as relações entre as religiões de matrizes africanas e a igreja católica, traçando paralelos entre os orixás e os santos católicos. Tal fato

²⁸ Ator territorializado é todo o ator que participa de maneira intencional de um processo e de suas implicações territoriais.

não representou a perda da identidade religiosa do negro, que manteve suas crenças e ainda foi capaz de influenciar muitos descendentes de europeus, fazendo da metade sul do Estado do Rio Grande do Sul um grande centro representativo das religiões afro-brasileiras.

O hibridismo cultural, por sua vez, geralmente acontece pelo choque ou contato entre culturas, as quais se misturam. É o que revelam as religiões afro-brasileiras, como bem sinalizou Prandi (2014, p.10), referindo-se ao período pós- abolição: “Os seguidores dos deuses africanos continuaram a se sentir católicos, mas agora como resíduo de um passado que ainda marca com sofrimento, tristeza e vergonha o presente do Brasil”. A identidade religiosa afro-brasileira vem, ao longo dos tempos, constituindo-se a partir da herança africana, mas influenciada pelo catolicismo, por religiões indígenas, pelo espiritismo kardecista, sendo reconhecido pela ciência²⁹ como religiões legítimas. E, mais recentemente, pelo estilo de vida consumista da modernidade que faz com que os adeptos da religião deixem alguns preceitos ritualísticos de lado e incorporem outros. É o que se pode observar nas entrevistas com atores do campo afro-brasileiro da cidade de Pelotas, como consta num trecho da entrevista do presidente da FECAB, Marcos Abreu³⁰:

²⁹ A partir da publicação das obras sociológicas *O Candomblé da Bahia* (1958) de Roger Bastide e *kardecismo e umbanda* (1961) de Cândido Procópio Ferreira de Camargo, o status institucional do Candomblé e da Umbanda mudaram, de seitas passaram a ser reconhecidas como religiões legítimas. A educação contribuiu no processo de mudança de mentalidade. A palavra escrita foi importante para isso, mesmo que sua reprodução continue por meio da oralidade.

³⁰ Marcos Abreu (Marcos de Oxalá) Presidente da Federação dos Cultos Afro-brasileiros Umbanda e Quimbanda cuja sede e sua residência situam-se no Balneário dos Prazeres. Entrevista concedida em janeiro de 2017.

[...] então tu vai notar muita diferença se tu tiver uma pessoa jovem dentro da religião para falar sobre a religião em relação a uma pessoa mais velha. As palavras serão totalmente diferentes, tudo aquilo que se fazia antigamente praticamente se perdeu, é a modernidade que está chegando. Nós mesmos fazíamos tudo na mão, hoje em dia usa-se os instrumentos elétricos, máquinas, totalmente diferente, quando a essência da religião nos diz que temos que fazer com a mão. Uma erva que tem que ser macerada, tirar o caldo, hoje em dia botam no liquidificador. Perdeu-se a essência, uma coisa que tem que ser macerada na frente do pai de santo com uma vela acesa se tirando certos axés que são as rezas e cânticos para saldar o próprio orixá que é o dono das ervas e se leva para dentro de uma cozinha e se faz a bel-prazer dentro de um liquidificador e chega tá pronto, tem a mesma força? (Entrevista realizada com Marcos Abreu, em 12 de janeiro de 2018).

Na opinião de Marcos Abreu, o campo religioso afro-brasileiro de Pelotas está perdendo a sua velha-guarda, e os mais jovens estão atuando sem os conhecimentos e valores considerados pelos mais velhos, o que tem repercutido na falta de união entre essas lideranças. Como exemplo desses valores, consta a orientação para a realização de despachos e oferendas com elementos da natureza. Trata-se de uma prática tradicional que sempre existiu, onde os cruzamentos de caminhos, nas vias públicas ou no meio ambiente, são locais simbólicos e de força para o religioso, por isso, escolhidos para as oferendas e despachos.

Os pais e mães de santo mais velhos observam a perda do ensinamento tradicional, seja nas indumentárias, que cada vez ficam mais sofisticadas, seja nos objetos sagrados utilizados nas oferendas, cada vez menos biodegradáveis e mais artificializados.

O que os entrevistados do campo religioso afro-brasileiro chamam de perda da tradição nas práticas e rituais de matriz africana nos últimos anos, pode ser entendido como parte de um processo de hibridização cultural. Este conceito envolve a mistura, adaptações, exclusões e inclusões, diversas circunstâncias na contemporaneidade são afetadas pela emergência das mídias informacionais e aceleração das temporalidades, logo de maior hibridização. Todos os entrevistados do campo religioso apontaram para a existência de um conflito, onde impera a vaidade entre diferentes entidades religiosas, onde o elemento de disputa são os valores religiosos, sendo que cada um remete à falta de aprontamento religioso do outro, disputando os possíveis filhos e irmãos de santo.

Dessa forma, antes da preocupação com a qualidade ambiental do espaço dos seus orixás, as entidades afro-religiosas estão preocupadas com a sua representatividade. Assim, para elas, quanto mais pessoas acompanharem a festa, melhor, mais força e visibilidade ganha o movimento religioso e a sua liderança. Muitos reconhecem que falta orientação quanto aos materiais utilizados nos despachos e oferendas no espaço público, porém não dimensionam o impacto que o contingente populacional atraído para a Festa na praia provoca na APP.

Na opinião da ampla maioria dos atores endógenos, exceto os comerciantes, a passagem da Festa de Iemanjá é prejudicial ao ambiente natural da praia e matas, como relatou Valdir: “[...] a festa de Iemanjá é o pior momento que o bairro passa, o espaço³¹

³¹ O depoente está se referindo aos quase 2km de orla que se encontram abaixo de uma encosta que varia entre 10 e 14 metros de altitude, é a parte mais elevada do litoral lagunar pelotense.

lá embaixo não comporta a estimativa de mais de 20 mil pessoas que era o que se tinha, sem ordenamento algum”.

O uso indiscriminado da praia é fruto da ausência de ordenamento do espaço e da falta de consciência ambiental dos seus frequentadores, de forma geral, mas a representação que permaneceu, foi a de que as práticas religiosas, na praia, são as responsáveis pela aceleração da degradação das matas do Balneário dos Prazeres. Essa circunstância fortalece o poder daqueles que não querem a apropriação afro-religiosa na praia. Tal representação é forjada no desconhecimento das religiões de matriz africana, no preconceito racial e na intolerância religiosa, enraizada em nossa sociedade, pois, conforme argumentou Joab³² na Audiência Pública dos Umbandistas e da Festa de Iemanjá no dia 23/01/2013, há muitas outras infrações ambientais, como a falta de fiscalização, ocupações irregulares, corte de árvores, descarte irregular de lixo, prosseguindo:

Não é o umbandista que ficou 360 dias afastado, que destruiu o mato, reconheço que falta educação ambiental ao povo de religião. Tem muitos que não são adeptos à religião, mas que creem na Iemanjá e não têm ensinamentos.

³² Joab Bohns é presidente da Federação Sul Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros. Concorreu na última eleição como vereador. Entrevista concedida em Ago. 2017. Pelotas, 2017.

De acordo com Juliano Silva (2014), as oferendas são fundamentais nas religiões de matriz africana. Elas servem para:

[...] agradar um Orixá, é oferecida a ele uma comida ritual, que nada mais é do que alimentos que depois de prontos são oferecidos aos orixás acompanhados de rezas e cantigas. [...] eles estão ligados às forças da natureza, aos espíritos elementares e que, quando superiores, habitam uma mata limpa, uma praia limpa, uma montanha ou cachoeira. [...] habitam nos três reinos da natureza, o mineral, o vegetal e o animal, eles colaboram com a natureza enquanto evoluem; [...] por isso toda oferenda deve ter elementos de água como cerveja, guaraná, chás, sucos e sumos de ervas, elementos da terra como frutos, raízes, fumos e ervas assim como elementos do fogo e do ar como velas, incensos, defumações e charutos.

Para o autor, a oferenda é como súplica para alcançar uma graça, bem como para homenagear e agradecer ao Orixá por uma conquista. O autor prossegue em seu texto ressaltando que nenhuma oferenda deve agredir a natureza, já que se trata de uma religião defensora e tão ligada à natureza. E toma, como exemplo, a cidade de Canoas, onde foi criada uma campanha de conscientização com os praticantes de religiões afro-brasileiras, a qual foi chamada de “Oferenda limpa e ecológica”, recomendando o uso de materiais biodegradáveis. De acordo com o autor:

É preciso reforçar o resgate dos costumes da ancestralidade de Matriz Africana e Umbanda permeada pelo povo africano e indígena, que na essência do ritual, utilizavam materiais da natureza. [...]” assim a sociedade não vai comparar a oferenda com lixo religioso.

Nesse sentido, o autor chama a atenção para a carência de um espaço adequado na cidade de Pelotas, viabilizando a solução das oferendas em lugares impróprios. E propõe a criação do recanto dos Orixás no Balneário dos Prazeres, para tal fim, bem como, para desenvolver atividades de educação ambiental, sensibilizando o povo de terreiro em relação ao uso de oferendas sustentáveis.

Ainda, a respeito dos resíduos das oferendas, Marcos Abreu argumenta que esse conflito é do processo de reprodução da religião na cidade, que tende à fragmentação. Tal fato é lembrado por ele pelo nome de formação de “nações cadinhos”:

Todos os novos não admitem uma submissão, mesmo sendo seu pai de santo. Ele acha que por já estar feito ou por estar iniciado e receber uma entidade já tem teor igual de conhecimento e de enfrentamento. Isso faz com que, na primeira rosna, ele saia e abra a casa dele, porque a lei faculta esse direito de cada um processar a sua religião, daí aparecem coisas que não tinham, e as religiões são separadas por nações, por etnias. Eu sou de nação cabinda, outros é Gegê Igechá. Aqueles que saem da minha casa como cabinda passam para uma de Igechá, então ele já mudou um pouquinho do que seria a essência da religião, saindo da Igechá, por desacerto, para outra de nagô de Quetu, e ai por diante. Então, na verdade, o que que ele aprendeu entre uma e outra praticamente 10% de cada, mas quando ele abre a sua, ele faz 10% de uma, 10 % de outra, então se torna uma nação de cadinho como agente diz um cadinho de cada coisa (Entrevista realizada com Marcos Abreu, em 12 de janeiro de 2018).

Marcos Abreu, também atribui essa pulverização das religiões afro-brasileiras ao fato de a lei facultar o direito do exercício de culto. Caso alguém não queira se filiar a nenhuma das federações, essa pessoa pode praticar a religião de forma clandestina ou simplesmente ir a um cartório e abrir um CGC e ser filiado a si mesmo, praticando a sua própria religião. Marcos percebe que a geração mais nova não se subjugava a ninguém e explica que, na essência da religião, existem liturgias que não são permitidas, visto que, há regulamentos e leis a serem cumpridas, como a imposição de horários³³, do lugar e dos elementos presentes nas oferendas e despachos que se podem encaminhar. Marcos acredita que está acontecendo a comercialização da religião, como comprova seu argumento:

[...] um aprontamento do lado do africanismo das casas de nações, se tu vais fazer tudo como tem que ser, tu vais gastar quase 30 mil reais, isso sem contar com o valor do que o pai de santo possa cobrar de mão, diante do poder fazer. Mas o custo da religião em si é alto, tu és obrigado a formar 14 orixás e alguns axés específicos, como o axé de búzios que é o Ifã e o axé de facas que é o Obé. Então, isso tudo sai caríssimo hoje em dia. Então, a gente recebe o convite para visitar e chega lá e sei que o irmão é de nação cabinda, mas o que eu vejo ali não é cabinda, vai para outro lado totalmente diferente: tudo colorido muita fantasia, não se vê mais a veracidade no rosto de uma entidade, no rosto de um orixá. Mas são eles e se dizem

³³“A prefeitura libera até às 23:30 então toda vez que um centro tem que passar deste horário ele tem que pegar autorização na Federação então agente entrega uma para o centro e outra para a brigada. Comunicando que esse terreiro vai fazer uma festa alusiva a seu santo e poderá ficar até 3 ou 4 horas da madrugada, mas é anual (Entrevista realizada com Marcos Abreu, em 12 de janeiro de 2018).

que são, talvez com o poder econômico se fazem, vão para a mídia, isso e aquilo. Fazem altas festas. Quando, na verdade, olha o nosso povo africanista hoje em dia, do que era antigamente, pior ainda, botavam uma sunguinha o quanto muito, sem camisa, sem sapato, sem nada e já eram escravizados dentro da própria África. Então, o que se vê hoje em dia é pura comercialização da religião (Entrevista realizada com Marcos Abreu, em 12 de janeiro de 2018).

De uma forma geral, sabe-se que no que tange às religiões, as pessoas selecionam, dentre o sistema de regramentos e mandamentos, as normas que julgam adequadas ao seu sistema moral e rejeitam outras regras, podendo haver interpretações muito variadas dentro de uma mesma religião. As interpretações dizem muito das necessidades momentâneas e da subjetividade dos sujeitos religiosos.

Os conflitos internos ao campo afro-religioso, nos quais as diferentes lideranças questionam a falta de aprontamento uns dos outros, afetam não só a relação desses com o acesso aos espaços públicos naturais, como a praia e matas no Balneário dos Prazeres, mas o conjunto das suas relações sociais na cidade. Esses atores afro-religiosos demonstram a necessidade do prestígio e da formação de uma grande representatividade, os quais lhes deem poder para brigar pelos seus direitos. Esses dizem respeito, também, ao direito a uma sociedade pluricultural. De acordo com Marcos Abreu, em Pelotas, há em torno de mil centros:

[...] eu tenho 220, a outra, que é mais antiga, tem mais de 50 anos, a do Joab deve ter, no mínimo, mais de 400 centros. Tem a Liga de Umbanda que o presidente é o Marcos Amadeus, recentemente fechou a Associação de Umbanda que era do falecido João Madail e tem o REUNA, que é uma Reunião de Centros de Umbanda e Casas de Nação que têm menos de 1 ano (Entrevista realizada com Marcos Abreu, em 12 de janeiro de 2018).

Assim como o fenômeno afro-religioso, que produz o espaço no Balneário dos Prazeres passa por transformações em razão da imposição de uma determinada visão da realidade social, do próprio espaço, e da imposição de determinadas relações de poder, em diversas partes do mundo as doutrinas animistas³⁴ são perseguidas, também por imposição de poderes. São subjulgadas a uma forma de ocultismo, ou obscurantismo. Tal fato tem exigido, de seus praticantes, adaptações que podem, até mesmo, passar pela mercadorização do culto aos espíritos, como demonstrou Salak (2006, p.120-141) em matéria sobre o rio dos espíritos de Mianmar³⁵, onde o culto dos *nats* antiga, religião animista do país, tornou-se um bom negócio.

O budismo é a principal religião de Mianmar não conseguindo eliminar o culto dos nats, o governo decidiu adapta-lo, criando um panteão oficial de 37 espíritos a ser venerados como subordinados ao Buda. Em consequência, templos budistas de Mianmar hoje têm sua própria mat-sin, casa dos espíritos anexa ao pagode principal. Embora o povo ainda cultue espíritos não pertencentes ao panteão

³⁴“Concepção que consiste em atribuir alma às coisas, [...] crença segundo a qual a natureza é regida por almas ou espírito análogo à vontade humana (JAPIASSÚ, MARCONDES, 2001)

³⁵Considerado um dos países mais pobres da Ásia.

oficial, esses 37 têm status VIP, com grupos de dançarinos, cantores e músicos que reencenam as histórias humanas das vidas tumultuadas e mortes violentas dos espíritos. Mas os nat-kandaws são mais que meros atores; acreditam que os espíritos realmente entram em seus corpos e os possuem. Cada espírito tem uma personalidade distinta, que requer a troca de traje, decoração e acessórios cênicos [...] apresentam-se nas aldeias e cada trupe ganha 110 dólares por um festival de dois dias – uma pequena fortuna para os padrões birmaneses.

Dessa forma, o culto de espíritos, ou *nats*, é difuso na cultura local e coexiste com o Budismo, sendo apenas um exemplo das formas em que a materialidade do mundo capitalista se faz presente nas transformações das religiões.

De acordo com Claval (2007, p. 420), “não há compreensão possível das formas de organização do espaço contemporâneo e das tensões que lhes afetam sem levar em consideração os dinamismos culturais”. Foram inúmeros os acontecimentos históricos que contribuíram para a erosão das culturas, que se sabe ser contínua. Etnólogos e antropólogos testemunham uma erosão rápida e irreversível das culturas singulares em escala planetária “[...] observam que esta erosão é limitada por culturas-tradições e, que há no mundo inteiro, uma produção cultural constante, abundante e diversificada” (WARNIER, 2000. p.119).

Nesse sentido, para o autor nada se compara ao acontecimento do imperialismo, “foi um fenômeno mundial que não poupou nenhum continente e que contribuiu para a globalização dos fluxos culturais. [...] Por toda parte manifesta-se uma demanda ardente dos objetos de uma modernidade”. De acordo com Renato Ortiz (2005, p. 57): “A mundialização da cultura (na qual estão incluídos os aspectos materiais, simbólicos

e ideológicos) participa de um universo transglóxico no qual forças diversas o constituem e o atravessam”.

Para Bauman (2001), em sua tese da “modernidade líquida”, a mercadoria é uma dessas força e um princípio, capaz de liquefazer e solidificar a própria condição humana.

Os povos tradicionais de matriz africana mantiveram parte de sua cultura preservada, a qual vem continuamente sendo reconstruída. Seus valores e ensinamentos dos antepassados são confrontados constantemente por traços que os transcendem.

Pensar como esse movimento da cultura afeta determinados grupos culturais em seu saber-fazer é olhar para o impacto do consumo urbano na reprodução dos modos de vida e cotidianos desses grupos. De acordo com Seabra (2004, p. 199):

O acúmulo de experiências da apreensão do mundo pelos sentidos traz o vivido à teoria e ao conceito como campo onde se debatem a imaginação criativa que não pode morrer e o imaginário gestado na sociedade de massas [...] onde a comunicação rápida e organizada tende a organizar a vida na superfície dos atos e dos processos. [...] A comunicação vem se mostrando um elemento estruturante do cotidiano através dos sistemas de comunicação gestados no interior de monopólios empresariais da indústria televisiva. Uma das consequências imediatas é a importância da imagem em detrimento do texto.

A pesquisa de iniciação científica de Márcia Parollini, sob orientação de Seabra, embora não trate diretamente da questão religiosa, explora os conteúdos socioculturais da vida numa favela no entorno de um condomínio de classe alta. Na vida

cotidiana, os pobres adquirem hábitos da sociedade urbana e, com isso, integram o fluxo do consumo da sociedade de massa:

Primeiro como sujeitos que estão sendo expropriados de suas habilidades e conhecimentos ancestrais e que além disso, são portadores de necessidades renovadas, sobretudo monetarizadas. Dentre os dados que recolheu constam as fraldas descartáveis que após terem sido lavadas foram estendidas num varal para secar. [...] a necessidade dos descartáveis se sobrepõe às habilidades de resolver problemas, o que diminui o repertório das habilidades dos indivíduos. [...] A integração social passa também pelo consumo, tanto que os bens de consumo de massa (bebidas, alimentações, confecções e calçados...) são ofertados com preços e qualidades muito variáveis tendo em vista, alcançar mesmo os rendimentos muito baixos (SEABRA, 2004, p. 181)

Quando Marcos Abreu, liderança religiosa da (FECAB), e a Mãe de Santo Marilene Janes³⁶ falam que o campo afro-pelotense perdeu os referenciais da tradição das práticas, no que se refere às oferendas em espaços públicos e na condução dos rituais, estão se referindo a três processos: o processo de customização das religiões de matriz africana, o de aprofundamento do consumismo, sustentado na produção e no consumo de mercadorias cada vez mais descartáveis e supérfluas e o choque de gerações³⁷.

³⁶ Marilene Janes (Preta de Oxum) moradora e dona de terreira no Balneário dos Prazeres em entrevista realizada em 5 de junho de 2018.

³⁷ Conforme os depoimentos de pais e mães de santo mais velhos, os mais novos colocam o Exu acima do Orixá, realizando mais festas para Exu. Como

De acordo com o professor Leandro Karnal³⁸, “as religiões atuais são frutos de uma customização do crente. [...] Essa customização é própria de uma experiência religiosa brasileira que não reconhece autoridade, mas apenas o gosto do indivíduo”. Essa customização também vem acompanhada do choque entre as gerações, por exemplo, quando Marilene Janes fala do que ela tem presenciado na prática religiosa dos mais novos, assim se refere:

[...] eu tenho o meu ver da minha umbanda antiga, já os mais novos estão mais para o moderno. Eu carreguei esses guris no colo e digo para eles, gente: a umbanda e a nação têm raízes, e raízes, ela vai, mas ela saiu de um lugar só, então não entra na minha cabeça esse modernismo de vocês. [...] O Exu é para a limpeza, trabalho pesado, eu digo para os mais novos, vocês estão colocando o Exu acima do Orixá. Como na nação também, eles querem desfile de moda. Meu Deus! Saudades do tempo da nação de sainha de chita ou de rendão de cortina. Hoje em dia, cada qual quer parecer melhor, às vezes não têm o que comer em casa, mas se apresentam nas festas com roupas luxuosas, caríssimas. Chega um novato todo no rechelieu, chega eu lá, com minha saia de cetim e minha camiseta do reino, quem ganha visibilidade é o vistoso. Hoje em dia, tanto na umbanda quanto na nação está assim, prevalece a aparência em detrimento da essência. Quando eu e meus filhos somos convidados a participar das festas na casa de outros, muitas vezes observamos modificações nos rituais.

nessa festa é liberada a bebida alcóolica, é bem provável que valorizem mais a festa no sentido profano do que no sagrado. No entanto, no espaço de tempo desta tese não cabem maiores aprofundamentos deste tema.

³⁸ KARNAL, Leandro. “As religiões atuais são frutos de uma customização do crente”. Facebook.com/leandrokarnaladmiradores. Youtube< acessado em 22 de junho de 2018>

Eu digo: não está errado, eles fazem diferente, então essas mudanças é culpa nossa dos mais velhos que não cobramos os fundamentos com rigor (Entrevista com Marilene Janes, em 5 de junho de 2018).

Segundo Lefebvre, o fenômeno do consumismo se explica por um aparelho econômico-ideológico de propaganda, que associa imagens e sistemas simbólicos a produtos, de modo que o consumidor não mais consome por necessidades do “estomago” ou da “fantasia”. O próprio comportamento consumista é, em si, uma ideologia associada à mercadoria. As formas de usos e os hábitos culturais afetam todas as classes sociais e credos.

No caso das religiões de matriz africana, que têm a prática da oferenda, tanto de alimentos como de objetos na natureza, geralmente nos lugares chamados pontos de força, como as praias, as cachoeiras, as matas, bosques e encruzilhadas, espaços sagrados, por serem “as casas dos Orixás”, o consumo ali não seria estranho, por esses lugares fazerem parte do contexto espacial do que Lefebvre (1991) denominou como “sociedade burocrática do consumo dirigido” .

E, conforme os espaços verdes vão sendo dominados pelo capital, por meio dos processos de urbanização, as áreas naturais que restam acabam sendo disputadas, e a concentração das oferendas significa uma demarcação do território afro-religioso. O uso de materiais biodegradáveis e não biodegradáveis como: alimentos, e restos de animais mortos, papel celofane, cerâmica vetrificada, tecido de algodão, plástico, metais, vidro, madeira, papelão, vela, dentre outros, impacta visualmente a paisagem e traz danos ao meio ambiente, gera a desqualificação do uso do espaço público pelos e acirra a intolerância religiosa. Ao mesmo tempo em que são signos, lhes foi atribuído um sentido dentro dos

fundamentos das religiões de matriz africana, as oferendas fazem a ponte entre o sagrado e o profano.

Na concepção de Stuart Hall, as necessidades objetivas da cultura estão entrando em colapso, o sujeito que possuía uma identidade unificada e estável está se fragmentando, sendo composto por várias identidades. Assim, o religioso é também um consumidor e produtor de lixo.

Trata-se de uma situação complexa, pois, ao mesmo tempo, que se cobra uma postura ecológica dos afro-religiosos, o que implica retornar às suas raízes africanas e abandonar elementos do sincretismo católico nos rituais, como as velas, também é necessário vislumbrar mudanças nos hábitos da sociedade como um todo. O que predomina historicamente é o modo de consumo crescente e a não preocupação com a geração dos resíduos. Além disso, as concepções de natureza, como paisagem harmônica, que demanda um capital investido para ser incorporada à mercantilização, implicam profundas transformações da natureza e da própria paisagem natural.

Essas questões tornam difícil vislumbrar, no campo das ações como no das ideias, uma mudança de paradigma num futuro próximo. Nesse sentido, Leff (2007, p. 9) argumenta:

Não basta se firmarem acordos e convenções que depois de colocados em prática, vão ser regidos por essa mesma racionalidade instrumental e econômica que hoje questionamos, mas sim ir legitimando outras formas de compreensão da vida e da complexidade do mundo e uma nova ética das práxis no mundo.

Próximo desse pensamento, Zhouri (2010, p. 17) analisa os conflitos ambientais no Brasil, afirmando que eles surgem das distintas práticas de apropriação técnica, cultural e social do mundo material. Isso, levando-se em conta que as práticas de apropriação material de bens de consumo e dos resíduos por eles gerados não ocorrem de maneira homogênea entre as classes sociais, notadamente em um país com grandes desigualdades socioeconômicas, como o Brasil.

Cabe indagar quais as chances de um grupo minoritário, estigmatizado e marcado por discriminação racial, para acessar as diretrizes políticas a fim de promover ações que auxiliem na reformulação de suas práticas no espaço público?

Observa-se, no campo afro-religioso, preocupação em corrigir a imagem distorcida de que as práticas religiosas de matriz africana praticam o mal e agridem a natureza, como uma das demandas para se ter o reconhecimento identitário e o acesso ao território para os povos de terreiro. Tal fato tem possibilitado a entrada desses grupos na arena ambiental e na política, ainda que timidamente.

O interesse da academia pela “compreensão da (multi) territorialidade propicia o reconhecimento de recortes e processos espaciais menos hegemônicos, afirmando que o poder está à solta, é das pessoas e é social” (HEIDRCH et al., 2008, p.4).

No caso das territorialidades das religiões afro-brasileiras, o seu reconhecimento se deu por meio de um viés culturalista³⁹. As trocas simbólicas que a pesquisa acadêmica propicia são importantes na instrumentalização desses grupos em suas disputas no território e influenciam a repensarem determinadas práticas, visto serem alvos de intolerância religiosa, preconceito racial e, até mesmo, injustiça ambiental.

O relato de Marilene Janes, abordando os resíduos de oferendas na orla e matas do Balneário dos Prazeres, traduz em parte a importância dessas trocas:

De uns três anos para cá, o povo vem se conscientizando, a tua pesquisa me incentivou a trabalhar a opção de plantar a oferenda. Todo serviço pode ser plantado, abre-se um buraco, forra com folha de mamoneiro, põe a oferenda ali, vela e tapa com folha de mamoneiro, tapa com terra novamente. [...] eu acho que o povo de terreiro está começando a plantar mais. Porque não sou só eu, eu passei para uns, que passaram para outros. Antigamente era feito “Festa de Quatro Pé”, [...] a levantação da obrigação, toda ela, era largada na beira da água ou no mato aqui, os cachorros espalhavam, aquele cheiro horrível, porque vai a cabeça, as patas, fígado, moelas, que são as inhê-las que a gente tira. Além de ficar um cheiro superdesagradável e é desagradável ver. Eu que sou da religião acho desagradável, imagina quem não é [...] choca uma criança. Eu fui uma das que comecei, chamei o pessoal e disse:

³⁹ Conforme MORAES (2012, p. 39) apud Emerson Giumbelli (2008) este viés culturalista estava presente no discurso de intelectuais como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, e Edson Carneiro. Eles reivindicavam para os praticantes das chamadas feitiçarias a proteção constitucional estabelecida às religiões. Estava em curso no início do século XX a valorização do mestiço.

vamos plantar nossa obrigação, e aqui a gente, já não vê tanto. [...] no início eles alegavam que, assim, estariam se escondendo novamente, não é se esconder, obrigação plantada é uma obrigação resguardada, ou vocês querem ver a cabeça dos filhos de vocês rolando na boca dos cachorros por aí. Aí eles começaram a se conscientizar, parece que conseguimos botar isso na cabeça de muito pai de Santo. Que não nos digam que largamos lixo, não é o nosso lixo é o nosso culto, mas para quem não faz nem questão de entender, já que temos a opção de plantar, então vamos plantar, vamos evitar polêmica e não deixar margens para nos atacar. Porque a nossa mentalidade é a paz, a tranquilidade, é a harmonia, o amor á fé, o amor ao próximo. A caridade é a natureza, que é de onde a gente tira forças, então a nossa oferenda aduba a terra, volta à natureza (Entrevista com Marilene Janes, 5 de junho de 2018).

Nesse contexto de hibridização do campo afroreligioso, ocorre uma fragmentação que pode ser comprovada pelo grande número de terreiros de matriz africana no município de Pelotas, como expõe a figura que segue⁴⁰.

⁴⁰Elaborada pelo Município para o Ministério Público, referente ao Inquérito cível N° 00824.00085/2012, para fins de exigência de regularização (obtenção de Alvará de localização).

Tabela 1 - Relação das entidades religiosas no município de Pelotas

<i>Por m²</i>	<i>Com Alvará</i>	<i>Sem Alvará</i>	<i>Total</i>
<i>0 – 250</i>	33	688	721
<i>250 a 500</i>	03	112	115
<i>500-</i>	03	28	31
<i>1.000</i>			
<i>1.000 a</i>	03	16	19
<i>1500</i>			
<i>1.500 a</i>	01	09	10
<i>2.000</i>			
<i>2.000 a</i>	00	03	03
<i>2.500</i>			
<i>2.500 a</i>	00	02	02
<i>3.000</i>			
<i>Mais de</i>	00	05	05
<i>3.000</i>			
<i>Total</i>	43	863	906

Fonte: Secretaria Municipal de Gestão da Cidade e Mobilidade Urbana, Prefeitura Municipal de Pelotas, atualizado em 30/05/2016, Ofício nº 83/2016.

Essas entidades são filiadas à Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos afro-brasileiros, Federação de Cultos Afro-brasileiros (FECAB), Liga Estadual de Umbanda e Quimbanda, todas com sede em Pelotas, além de terreiros filiados à Federação Afro Umbandista e Espiritualista do Rio Grande do Sul (FAUERS), com sede em Canoas.

O conflito a que se referiu Marcos Abreu sobre as orientações com os despachos e oferendas, no espaço público, é resíduo de uma disputa interna ao campo afro-religioso pelotense. Fato que pode perceber, também, no trabalho de campo realizado

durante a abertura da Festa de Iemanjá de 2016, quando o poder público tomou a palavra, na cerimônia de abertura da festa, na pessoa do presidente da Câmara de Vereadores, Ademar Ornel, em seus termos:

[...] hoje é dia de ouvir os nossos babalorixás, os chefes de terreiros, porque é esses que fazem a religião no nosso dia a dia. É dia de homenagear nossa mãe Iemanjá. Mas eu queria dizer o seguinte: nós somos uma grande família e igualmente nós temos divergências, então vamos continuar trabalhando juntos, olhando para frente, trabalhando em nome da religião, divergências vão existir para sempre, mas não podemos dizer que nossas divergências vão superar a nossa fé, nem os atentados à mãe iemanjá superaram nossa fé. Estamos aqui hoje em grande número de africanistas e umbandistas, e é isso que importa, Joab, olhar pra frente com amor, com fé e com certeza no futuro, um abraço e um beijo a todos (fala proferida na abertura da 59ª Festa de Iemanjá, em 1º fev. 2016)⁴¹.

Tanto as divergências que fragmentaram, quanto as tentativas de união no campo afro-religioso pelotense foram abordadas por Campos (2015), que teve acesso ao livro de Atas da Federação. Este começa na Ata de nº 65 ocorrida em vinte e seis de fevereiro de mil novecentos e setenta. Segundo a autora, o livro lhe foi passado por um representante do campo religioso

⁴¹ Os atentados a que se refere o parlamentar Ornel serão abordados no próximo subitem, que aborda os tensionamentos do espaço social envolvendo ações marcadas no território, como a permanência, ou não, da gruta de Iemanjá e a sua espacialidade festiva no seu local de origem, dos usos profanos e sagrados do espaço praia.

que pediu sigilo, sendo que, em alguns períodos, não foi feito o registro da ata naquele livro. Esse livro mostra que os conflitos estavam relacionados a sucessões nos cargos de direção e nas reformas estatutárias. Devido aos desentendimentos, a Federação se fragmentou, parte de seus sócios abriram outras federações, porém sem espaço próprio para as festas e com legitimidade no Estado e fora dele.

Sobre esta fragmentação do povo de Axé manifestada na diversidade de federações, a opinião do parlamentar e Umbandista Ornel em depoimento a Campos (2015) foi de que se trata de:

Uma situação histórica nossa, nesse momento da política umbandista, mas o ideal é que pudéssemos ter dentro da entidade da Federação as posições e se criar uma única Federação. Isso fica muito parecido com a política nacional, onde muitos partidos vão tendo brigas e vão criando outras facções, outros partidos menores e que aqui em Pelotas estão indo para as mesmas questões, assim como a federação antiga foi criando outras entidades (CAMPOS, 2015, p. 158).

Na opinião de Juliano Silva, a fragmentação também decorre do descontentamento com a Federação Sul-Riograndese de Umbanda e cultos afro-brasileiros.

Em 2017 e 2018, ele relata que não houve problemas com a Festa de Iemanjá, pois foi feita a delimitação de uma área para cada terreiro acampar, mediante o preenchimento de um documento de responsabilização pela sua área de acampamento e de isenção do valor de 50 reais para ocupar uma área de 7X5 metros. A SQA forneceu um selo da permissão da permanência

no local aos templos acampados responsabilizados. Segundo Joabe:

No início, eles começaram a plantar árvores e aí diziam assim para nós: “arrecém nós plantamos árvores, como é que vocês vão fazer terreiros ali? e aí me acontece o quê? o empreendimento Alpha Ville deu uma contrapartida social de 60 mil reais para o município e fizeram uma trilha calçada dentro da mata”. Questionei o impacto que estariam fazendo, eles alegaram que era uma trilhazinha de nada, discutimos muito com o Neif, secretário de Qualidade ambiental na época.

Segundo Juliano, a territorialização afro-brasileira da Festa de Iemanjá gerava turismo e renda para o município e para o bairro. Eram 25 mil pessoas, aos poucos elas estão deixando de frequentar a praia para rituais e festividades de Iemanjá, passando a ir para o Cassino, em Rio Grande, para São Lourenço e outros lugares. E ele atribui isso, também, à atitude do presidente da Federação:

Os próprios adeptos, como eu, acabam fazendo esse preconceito hoje com o Joab, não é todo mundo que se sente bem, pois ele acaba afastando as pessoas pelo modo de falar, ele expressa muito o que ele pensa e, no momento em que estás numa Federação. Nem sempre vale a opinião dele. Vale a opinião de todos, e ele não aceita.

Como exemplo desses tensionamentos, Juliano se reporta à abertura da Festa de Iemanjá, onde o Joab restringe o espaço de participação dos babalorixás e dá mais espaço e voz para o Poder Público, que, muitas vezes, se vale da ocasião para fazer

politicagem, que não é o propósito para o momento. Para Juliano, essa é a grande diferenciação: “não se tem voz e vez para prestar as homenagens e nisso a parte religiosa vai se perdendo. Poderia ser feito um trabalho conjunto de caridade. Porque a umbanda é isso, é a caridade”.

Todavia, pelo que pude perceber na entrevista com Juliano, o descontentamento é com a falta de diálogo e acordos entre a Federação e os religiosos. Em dezembro de 2014, ficou aprovado um orçamento no valor de R\$ 45 mil destinados a apoiar festas religiosas que fazem parte do calendário oficial da Federação Sul-Riograndense de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros, com grande apelo cultural e participação da população pelotense, mas que, no entanto, o povo de axé não tem direito de opinar sobre o melhor destino da verba. “Temos apoio da prefeitura para algumas coisas, mas é muito difícil, pois já tem esse orçamento. Temos um projeto para fazer um mapeamento dos terreiros em Pelotas, orçado em 25 mil, pensa que entra algum projeto de terreiro? Não.” (Juliano Silva, em entrevista à autora).

Os conflitos inerentes ao campo religioso corroboraram, ao longo do tempo, para a fragilização dos vínculos territoriais desses atores com a praia. A seguir, trato da questão da apropriação afro-religiosa no Balneário dos Prazeres e seus tensionamentos de ordem territorial.

Considerações finais

Conforme a orientação metodológica do trabalho de pesquisa não conferimos um fechamento, mas sim, algumas considerações parciais sobre o hibridismo afro-religioso na cidade de Pelotas.

Inicialmente destacamos o fato do Balneário dos Prazeres ser um território negro e afro-religioso, onde a intolerância religiosa e o preconceito racial ainda predominam no imaginário social de alguns na classe dominante. As estratégias de afastamento dos afro-religiosos da praia vão desde a culpabilização da destruição da mata nativa pelos acampamentos religiosos, passando por projetos de reestabelecimento da vegetação, até a injustiça ambiental onde esses grupos minoritários são responsabilizados pela grande quantidade de lixo jogado na praia e matas, uma vez que, as religiões afro-religiosas passam por um processo de hibridismo cultural. Esse consiste na expropriação de suas habilidades e conhecimentos ancestrais ao incorporarem elementos não biodegradáveis em suas oferendas, acompanhando o fluxo do consumo da sociedade de massa da atual fase do capitalismo. Nesse contexto, tem sido cada vez mais difícil o enfrentamento para esses grupos manter a apropriação territorial de seus espaços sagrados. Visto a grande disputa na contemporaneidade pelos espaços verdes, cada vez mais escassos.

Além disso há o descaso e/ou falta de entendimento da questão territorial por parte do Poder Público, não conseguindo gerenciar de forma justa e equitativa os tensionamentos e conflitos entre os usuários da praia.

Uma sugestão já apontada por Juliano Silva e pelo ex-vereador Ricardo Santos, é a inserção dos terreiros na esfera pública com a criação do Parque dos Orixás. Um espaço que promova o uso sustentável dos recursos naturais e culturais do litoral, trazendo para o povo de axé parte da responsabilização pela preservação ambiental e cultural. Desse modo, o Balneário dos Prazeres passaria a ser reconhecido como um território afro-brasileiro e as religiões de matriz africana, como um patrimônio cultural, com sentido histórico de apropriação territorial desse espaço costeiro. E a preservação da natureza, habitat dos orixás, seria vista como uma contribuição desses grupos à cultura e à natureza, que é de Pelotas e do Estado do Rio Grande do Sul.

Referências

AVILA, Carla Silva de. *A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS*. 2011. 190.f. Dissertação (mestrado em Ciências sociais) Instituto de sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2011.

CAMPOS, Isabel. Soares. *Os Prazeres do Balneário, sob as bênçãos de Iemanjá: religiões afro-brasileiras e Espaço Público em Pelotas (RS)*. Pelotas, 2015. 302 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Ciências Humanas Programa de Pós-Graduação em Antropologia.

CLAVAL, Paul. *A geografia cultural*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2007.

DI MÉO, Guy; BULÉON, Pascal. *L'espace social. Lecture géographique des sociétés*. Paris: Armand Colin, 2007. Tradução por Álvaro Luiz Heidrich e Nola Patrícia Gamalho.

KARNAL, Leandro. “*As religiões atuais são frutos de uma customização do crente*”. Facebook.com/leandrokarnaladmiradores. youtube < acessado em 22 de junho.

HALL, Stuart. *A questão multicultural*. In: SOVIK, Liv (Org). *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HALL, Stuart. *Cultura e representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

LEFF, Enrique. *Saber ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2007.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Paris: Anthropos, 2013.

_____. *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo: Ática, 1991

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo. Companhia das Letras. 2014.

ORO, Ari Pedro. *Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: passado e presente*. *Estudos Afro-Asiáticos*. Ano 24, nº 2, p. 345-384, 2002.

PEREIRA, R. A. *O portal do guerreiro: as espacialidades da umbanda na cidade de Rio Grande/RS*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, da Universidade Federal do Paraná– UFPR, 2016.

ORTIZ, Renato. *Mundialização e cultura*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

SALAK, Kira. *O rio dos espíritos*. National Geographic Brasil. Edição de aniversário, editora Abril, São Paulo: maio de 2006.

SEABRA, Odete Carvalho de Lima. *Territórios do Uso: Cotidiano e modo de Vida*. *Revista Cidades*. v. 1, n. 2, 2004, p.181-206.

SILVA, Juliano. S. *Recanto dos orixás: Um lugar para valorização afro-brasileira na cidade de Pelotas e preservação ambiental*.

Monografia apresentada ao programa de Pós-Graduação em Educação Ambiental da Universidade Federal do Pampa, 2014.

WARNIER. Jean- Pierre. *A mundialização da Cultura*. Edusc, 2000.

ZOURI. A; LACHEFSKI, K. (Org). *Desenvolvimento e Conflitos ambientais*. Belo Horizonte: editora UFMG, 2010.

ARMADILHAS OU ENCRUZILHADAS? O EXTERMÍNIO DO NEGRO E DA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA, PARTINDO DE UBERLÂNDIA PARA OS ESCRITOS SOBRE O BRASIL

Maria Helena Raimundo

Introdução

Os recentes ataques a terreiros, casas de axé, casas de santos, centro espíritas entre outros, são sinais claros de intolerância religiosa, mas, não é de hoje que o *povo de santo*, como normalmente são denominadas as pessoas que praticam essas religiões como umbandistas, candomblecistas, entre outros, sofrem ataques sistemáticos da polícia, católicos e evangélicos e até de ateus. A justificativa é que esta é uma prática demoníaca, ou que é preciso moralizar as religiões, ou que o barulho dos atabaques incomoda. Enfim, em cada ataque armado, político, social ou educacional está embutido um processo de exclusão evidente, no qual a finalidade não é só eliminar as práticas religiosas, mas também toda uma cultura, uma tradição. O que ocorre é uma sistemática eliminação dos negros da sociedade brasileira.

O presente artigo quer tratar de algo pouco comum ou pouco percebido na sociedade brasileira nas relações que se estabeleceram historicamente entre negros e brancos, e quase negros e quase brancos: o racismo como armadilha de exclusão, tendo como base os escritos sobre O Brasil de fins de século XIX e início do século XX.

O termo certo talvez fosse armadilhas de extermínio, uma vez que, todos os assuntos onde o negro é tema principal, se veste de um tom violentamente racista e se esconde em práticas sub-reptícias confundidas com democracia racial.

Chamamos de armadilhas porque são mecanismos muitas vezes legais no sentido de estar previsto em leis e condutas que normatizam a boa convivência social, mas que, ao mesmo tempo, podem se tornar armas poderosas contra um grupo social específico, neste caso os negros. Outras vezes são embasados intelectualmente e, ainda, criados pelo próprio movimento negro no sentido de barrar o preconceito, a discriminação e a exclusão social. Existem diversas armadilhas de exclusão, duas delas estão nas Leis 10 639/2003 e 12 711/2012.

A lei 10639/03 que prevê a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira” no currículo das escolas do país ainda possui resultados mínimos. O problema não é da Lei, é da população que perpetua o que constitui parte da formação da cultura brasileira: o racismo. Em geral, o que acontece nas escolas é que quando chega novembro e é preciso mostrar que se faz alguma coisa, cria-se um espetáculo folclórico no qual o negro ainda é visto como “elemento exótico”. Nos espetáculos vemos narração de poemas sobre escravidão, apresentações de danças afro-brasileiras caricaturizadas (que na maioria das vezes não tem nada de afro), desfiles de “roupas típicas” e, nenhuma discussão. O que era para incluir na prática se transforma em uma enorme dor de cabeça porque os professores não têm formação e, por preguiça acabam perpetuando um conteúdo branco, racista e excludente sob a forma de espetáculo circense.

Em 2013, uma audiência pública que propunha um reforço do poder público para reafirmar a obrigatoriedade da Lei suscitou grande discussão. Na ocasião, Onir Araújo, advogado e membro

do Movimento Negro Unificado (MNU), problematizou o não cumprimento da lei da seguinte forma: trata-se de uma reação previsível de quem busca manter a ordem dominante. “A não aplicação da lei sinaliza o quão farto é o conteúdo racista da sociedade, e demonstra uma inabilidade política enquanto sujeitos históricos”. Em outras palavras, a Lei existe, é um avanço sim, mas a tradição racista transforma a mesma em uma armadilha que reforça o preconceito, cria ranços dentro das escolas e dificulta a discussão principal.

Já a Lei 12 711/2012 que implanta as cotas raciais para ingressos de negros nas universidades transforma os pretos e pardos em seus próprios concorrentes. Ao separarem vinte por cento das vagas separa-se também a concorrência. No edital da pós-graduação em educação da UNICAMP, os pretos e pardos concorrem a vinte por cento das vagas, mas, seus nomes nunca estarão na ampla concorrência.

Embora a Constituição brasileira assegure o direito a liberdade de crença religiosa e outras leis regularizem associações e federações, Umbanda e Candomblé não são reconhecidos legalmente como religião, o que, de certa forma favorece os ataques criminosos aos praticantes dessas religiões. Logo estamos à mercê das autoridades que podem ou não fazer “vista grossa” tanto diante da prática religiosa quanto dos atentados à mesma.

As origens da intolerância e do preconceito está na História que construiu a cultura brasileira e nas interpretações que classificaram o negro como inferior e maculador dessa cultura, o que nos remete agora ao termo Encruzilhada.

Por encruzilhada se entende o ponto de cruzamento de duas ou mais ruas que levam a diferentes lugares, ou situações de dúvidas, de dificuldades em tomar decisões. Curiosamente, é na

encruzilhada onde, nos rituais de umbanda principalmente, são entregues oferendas a Exu, e a Ogun, que invocamos a ajuda dessas energias.

Onde estão as encruzilhadas?

Grosso modo, elas estão em vários lugares intelectuais, sociais, culturais e religiosos nesse grande caldeirão cultural chamado Brasil. Vamos começar pelo termo religião de *matriz africana*. Em sua pesquisa de doutorado, o professor Juarez Xavier (2004) as dividiu em três categorias:

1 - Afro-brasileiras: que são aquelas de matriz africana que passaram por algumas mudanças quando chegaram ao Brasil. Como exemplo temos o candomblé de caboclo, praticado no Recôncavo Baiano.

2 - Brasileiras: que foram criadas no Brasil, mas que possuem influência afro. Entre elas está a umbanda, síntese de diversas matrizes (africana, indígena e kardecista).

3 - Afrodescendentes: que reivindicam suas raízes afro, pois mantiveram os processos de organização das religiões da África. Podemos citar a tradição iorubá (ketu e nagô), tradição bantu (bate folha) e tradição jeje (terreiro do Bogum).

Porém Xavier deixa claro que é difícil dizer exatamente quantas são e alerta que: "Essa divisão é didática e reducionista, pois a diversidade é muito maior do que possa imaginar" (2004). Nós vivemos inventado palavras para definir coisas, ações, pessoas, mas nenhuma delas dão conta realmente daquilo que precisamos dizer. Então para facilitar nossas vidas vamos pensar em religiões de matriz africana como aquelas que possuem um

vínculo com os africanos que vieram escravizados. Penso neste vínculo da seguinte forma:

1 – Cosmogônico ou teogônico por assim dizer no sentido de nos trazer uma relação com o invisível, com o divino e com a ancestralidade comum em alguns locais da África subsaariana, os orixás, os voduns, os inquices que aqui vão sendo reinterpretados, reorganizados de forma diferente de lá, mas que possam nos dar o suporte espiritual, aqui, com os problemas que enfrentamos aqui.

2 – Discursivo – que diz respeito realmente a forma de pensar a divindade e o ancestral em terras brasileiras pois, é preciso criar uma função ou um modelo para que essa divindade tenha a sua “utilidade” aqui, com os problemas relacionados à violência, a inferiorização e ao extermínio próprio das relações escravistas e escravocratas daqui.

3 – Performático - se pensarmos na forma como as divindades, espíritos e ancestrais se apresentam em cada uma das denominações: cores, vestimentas, danças etc.

Temos então, de forma geral, duas denominações brasileiras para as religiosidades de matriz africana: a umbanda e o candomblé e essas duas se dividem em várias outras vertentes dependendo de como foram organizadas e reorganizadas no Brasil.

A umbanda talvez tenha sido a primeira forma religiosa que aparece em terras tupiniquins. Em função do seu caráter eclético e universalista que se convencionou chamar de sincrético, uma vez que mistura elementos do catolicismo com partes dos diversos cultos e práticas espiritualistas africanas dos primeiros escravizados e que acrescentou ao longo dos anos de colonialismo elementos do universo indigenista e, ainda, a partir do final do

século XIX e início do século XX uma concepção kardecista de religiosidade.

Citando Edson Carneiro, Renato Ortiz escreve: “... novas sessões de caboclos sincretizam as entidades espíritas com os orixás afro-bantos, entretanto o sincretismo não se limita a uma correspondência entre deuses africanos e santos católicos, agora é o próprio universo mítico brasileiro que é atingido. Um fiel dessas sessões de caboclo, referindo-se à cosmologia espiritual, a explica nos seguintes termos: ‘os espíritos habitam o invisível juntos dos seus irmãos do espaço e velam por seus irmãos sofredores, estes pobres diabos que habitam este vale de lágrimas. Os espíritos descem para fazer a caridade, em favor dos mortos que ainda não se libertaram do fardo imundo da matéria...’” (ORTIZ, 1994). No entanto, a organização da umbanda enquanto religião só será verificada a partir do século XX com o rompimento com o próprio kardecismo a partir de uma situação que podemos enquadrar como violência religiosa.

Abro um parêntese, para dizer que, na fala acima é possível observar termos do universo cristão, do qual o kardecismo não se exclui tais como, vale de lágrimas, caridade, libertação da matéria ...em práticas performáticas tipicamente africanas como algumas possessões. E esses termos guardam em si, um conteúdo extremamente racista, pois, o vale de lágrimas é o lugar da expiação do pecado, do reconhecimento da culpa que justificou, segundo o cristianismo, a escravidão.

Continuando, a anunciação da umbanda pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas teria ocorrido em dois tempos: no dia 15 de novembro de 1908 houve a primeira manifestação do caboclo mencionado numa mesa espírita à qual o jovem Zélio de Moraes (na época com 17 anos) havia sido levado devido a um problema de saúde que os médicos não conseguiam curar (alguns falam em

paralisia, outros numa série de crises semelhantes à epilepsia). Não há consenso sobre se Zélio já chegou curado à reunião espírita ou se sua cura se processou durante os acontecimentos daquela noite. Nessa reunião começaram a se manifestar diversos espíritos de negros escravos e indígenas nos médiuns presentes, e esses espíritos eram convidados a se retirar pelo dirigente da mesa que os julgava (como era e continua sendo comum entre os kardecistas) atrasados espiritual, cultural e moralmente. Foi então que baixou pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas, proferindo um discurso de defesa das entidades que ali estavam presentes, já que estavam sendo discriminadas pela diferença de cor e classe social. (GIUMBELLI, 2009)

A organização sócio-política dessa religiosidade se dá em função da necessidade de enquadramento no quadro de organização da própria sociedade brasileira e de aceitação dessa religiosidade pela população em geral, para além disso verificasse, já no governo Vargas uma presença muito grande de intelectuais brancos nos cultos umbandistas, de forma que adequar o culto aos interesses de uma sociedade branca e racista não é mais uma necessidade religiosas, mas política.

O Candomblé, por sua vez, tão antigo quanto a Umbanda e, de certa forma, mais estudado ao longo do século XX e XXI, reúne uma série de cultos que, experimentado em África de forma individualizada, se encontram no Brasil sob denominações de nação: a nação ketu, a nação Angola, a nação Jeje entre tantas outras. Em quase todos estes cultos encontramos também seções para caboclos, pretos velhos e exus que, em tese são originários da umbanda. E isso acontece porque muitos zeladores de nações também passaram pelo culto umbandista antes, de se dedicarem ao candomblé.

Em resumo, a primeira armadilha a que me coloco refere-se aos desvendamentos e ao desvelamento desses cultos, principalmente em Uberlândia, uma cidade primordialmente cristã, conservadora e racista, mas que, ao mesmo tempo abriga cerca de 254 casas de religiosidade afrodescendente diaspórica, segundo pesquisas de Crystiam de Lima, Roberta Lourenço e Arley Faria, pesquisas realizadas aqui na UFU inclusive.

A segunda armadilha ou encruzilhada a que me refiro, diz respeito a questão da violência e da demonização. É basicamente a falta de documentação escrita, material sobre isso, porque falo de Uberlândia. Se o foco fosse o Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia, Alagoas daí teríamos uma documentação mais vasta, principalmente no que se refere a ataques atuais a terreiros.

O termo ou conceito de violência religiosa engloba uma série de afrontas à religiosidade que começa na própria colonização e nas urdiduras que se seguem a “tentativa” de construir uma sociedade brasileira aos moldes da sociedade europeia, isto é, católica e branca. A partir daí podemos entender que toda essa religiosidade que se constrói a partir da diáspora africana é por si mesma resistente à exclusão e ao extermínio do negro na sociedade brasileira. Entendendo que negritude aqui não se refere somente à cor da pele, mas, a toda uma cultura que, oriunda de África, se mescla ao brasileiro original (índio) e ao estrangeiro colonizador. É uma religiosidade que emerge da própria violência escravocrata e colonizadora. E segue, no pós colônia, resistindo a diversos ataques.....aliás, a resistência é o símbolo desta religiosidade uma vez que ela está sempre sendo chamada para se explicar, para se justificar, para se defender, enfim...

Durante quase todo o século XX, a polícia era um agente de repressão da religiosidade que levou ao silenciamento das comunidades tradicionais. O culto às escondidas, a ausência das crianças, estimulava este silenciamento e levava a crer que a religiosidade desapareceria. Porém, no final dos anos 80 e 90, a democratização das universidades, onde se proliferaram estudos sobre a religiosidade, a ascensão e multiplicação dos movimentos negros (até anterior a isso) faz acontecer um movimento inverso: entendendo que a religiosidade é um aspecto inerente à cultura negra diaspórica (termo usado por Larissa Gabarra), os cultos de matriz africana, neste caso principalmente o candomblé, passam a ter uma evidência na medida em que os zeladores começam a buscar um conhecimento maior sobre sua própria religiosidade e reivindicam o direito a mesma. Este movimento de reivindicação de direitos dá grande visibilidade à religiosidade, e, combinado, com a ascensão do neopentecostalismo aumentam os episódios de violência física e ataques a terreiros e seus praticantes.

Essa violência física aos terreiros de umbanda e candomblé que se prolifera nos últimos 10 anos, com os ataques dos neopentecostais, ofensas, pedradas, destruição de altares, pejis e assentamentos sagrados que, inclusive se intensificaram ano passado, principalmente nas grandes capitais, com os ataques de traficantes e outros grupos a terreiros existentes nos espaços marginalizados pelo poder público e sob vigilância constantes de milícias e outros grupos tanto criminosos quanto paramilitares.

Por incrível que pareça este tipo de violência aqui em Uberlândia, é relatado mas não é qualificado, denunciado, ou processualizado pelos depoentes, de forma que as agressões assumem outras características, pois, nem denunciantes nem denunciados, levam adiante as agressões e, portanto, elas acabam não se constituindo crime e nem são registrados como tal.

Normalmente a polícia é chamada para intervir em cultos e festas públicas dos terreiros, mas as conversas, ainda que agressivas e atrevidas, são apenas conversas, advertências e tudo não passa de perturbação da ordem. Quando foram mais além, como foi o caso da quebra no terreiro de mãe Lídia (Delfina) em 2017, a própria zeladora não quis oferecer denúncia e, claro, os culpados não foram encontrados e nem culpabilizados.

Mas existem outros tipos de violência que só podem ser verificadas nas falas, nas entrevistas, ou na vivência do dia a dia. E que é tão devastadora quanto a outra.

Em uma série de documentários já produzidos, a exemplo de *Aláfia: fé e (in)tolerância* (SILVA JUNIOR, 2017), assim como nas entrevistas que fizemos ao longo da pesquisa de mestrado, a violência emocional e psicológica fica mais clara; os xingamentos, as agressões verbais, as proibições do governo e perseguições de vizinhos são mais comuns, o que leva a invisibilidade da prática religiosa. Quando essas práticas se tornam visíveis as sanções são mais contundentes. E aí podemos citar como exemplo, a festa de Iemanjá que ocorre todos os anos no parque do sabiá. As pessoas se afastam, fazem o sinal da cruz, porque, em geral, todos estão vestidos de branco e parte do culto ocorre lá mesmo, é como um grande encontro da religiosidade. Neste momento, visível aos olhos de todos. E é aí que percebemos com mais força o ódio religioso.

Por outro lado, no interior dos terreiros, nas vivências das casas de axé, podemos encontrar uma violência simbólica marcada pelos abusos dos zeladores, e nas relações entre as diversas denominações.

Um dos símbolos desse tipo de violência, a meu ver, se reflete na história de mãe Dalva de Oxóssi, aos 67 anos de idade, que dirige uma casa de oração. Mãe Dalva teve suas primeiras histórias de violência em um centro kardecista, onde, durante uma sessão, recebeu o espírito de um Preto Velho e junto com ele uma advertência: aquele era um espírito inferior que não deveria se manifestar naquela mesa. “Expulsa” do lugar começou uma longa peregrinação por outros terreiros de onde também saiu por não se “acertar” com a filosofia do lugar. Abriu então sua própria casa, ou melhor passou a desenvolver seus trabalhos em sua própria casa (de moradia), ergueu um barracão nos fundos e lá passou a organizar seu culto. Mãe Dalva no entanto, não se enquadra nas denominações... ela faz estudos kardecistas e umbandistas em um dia, reza o terço no outro, abre giras de exus, pretos velhos e caboclos, organiza bingos, bazares, cestas básicas e é constantemente afrontada por pessoas de outras denominações que consideram sua espiritualidade fraca.

Observem que ao não se enquadrar ela se torna alvo de grupos cujo suposto “enquadramento” os torna mais fortes, mas que, no campo político não se unem para, a despeito das ações e dos esclarecimentos dos próprios movimentos negros, para obterem respeito e direitos em torno de suas religiosidades. Neste caso não há união, e onde não há união, não há força.

Ressentimentos e rancores permeiam a história de quase todas as lideranças religiosas afrobrasileiras, principalmente os candomblecistas que também já foram umbandistas ou kardecistas ou os dois. Os abusos internos reforçam a violência externa.

O que aparece na tela

Nos escritos sobre o Brasil de fins do século XIX e início do século XX o tema do racismo, ou racialismo como querem alguns, já se faz evidente. Em Retratos do Brasil, Paulo Prado faz um ensaio sobre o caráter do brasileiro, e do próprio Brasil que, para ele é uma mistura de “obsessões que subjagam o espírito e o corpo de suas vítimas” (1998), no caso, o brasileiro! O que Prado chama de obsessões consiste no produto da soma de uma natureza luxuriante, um clima quente, uma série de vícios sexuais dos portugueses, dos indígenas, dos africanos, que culmina, segundo ele, em preguiça e tristeza:

A história do Brasil é o desenvolvimento desordenado dessas obsessões subjagando o corpo e o espírito de suas vítimas. Para o erotismo exagerado contribuíam como cúmplices – já dissemos – três fatores: o clima, a terra, a mulher indígena ou escrava africana. Na terra virgem tudo se incitava ao culto do vício sexual. Ao findar o século das descobertas o que sabemos do embrião da sociedade então existente é o testemunho dos desvarios, da preocupação erótica. Desses excessos de vida sensual ficaram traços indelévels do caráter do brasileiro (PRADO, 1998)

Paulo Prado ressalta que existem povos alegres e povos tristes. Os alegres provem da Europa e são em geral tipos puros. Embora, em um mesmo país possa haver tipos alegres e tipos tristes, o que se vê no Brasil, são os tipos tristes. A tristeza, segundo ele, parece se estender por todo o território brasileiro, não obstante ser o país deslumbrante e luxuriante do ponto de vista da natureza. E essa tristeza se dá pela mestiçagem, da qual

surgem as obsessões. É nessa mestiçagem que encontramos os primeiros sinais de construção de um racismo à brasileira. O racismo que nega a si mesmo enquanto se reconstitui no território do outro.

Nas palavras de Paulo Prado, brancos brasileiros que se consideravam mais importantes e se diziam descendentes dos primeiros donatários; uma sorte de mulatos que se vangloriavam de não ter parentes índios, mas queriam ser brancos e com eles se sentiam inferiorizados; mamelucos que exibiam orgulho de sua mistura; indígenas domesticados e sertanejos valorosos e por fim,

O negro cativo era a base do nosso sistema econômico, agrícola e industrial, e, como que em represália aos horrores da escravidão perturbou e envenenou a formação da nacionalidade, não tanto pela mescla de seu sangue como pelo relaxamento dos costumes e pela dissolução do caráter social, de consequências ainda incalculáveis. (PRADO, 1998)

A primeira evidencia de uma série de “armadilhas” de extermínio, ou exclusão encontra-se justamente no fato de mulatos negarem sua descendência negra. Aproximar-se do branco de diversas formas não os tornam brancos, mas forja, neles mesmos, uma identidade que busca uma afirmação em um ambiente onde o negro, como demonstra o parágrafo em destaque, se constitui como doença. O elemento a ser eliminado já que envenena a nacionalidade. Ao mesmo tempo, cria um tipo ideal nunca aceito como brasileiro de direito, ao contrário cria o tipo exótico, ou seja, fora da ótica do colonizador e do intelectual que interpreta a formação da sociedade brasileira.

Paulo Prado não é o único ensaísta do início do século a fazer as mesmas observações. Caio Prado Junior, por diversos momentos em *Formação do Brasil Contemporâneo* ao assinalar sobre a contribuição do indígena e do negro à formação da sociedade brasileira fala sobre a forma deturpada como isso acontece:

A contribuição do escravo preto ou índio para a formação brasileira é além daquela energia motriz quase nula. Não que deixasse de concorrer, e muito, para a nossa “cultura”, no sentido amplo em que a antropologia emprega a expressão; mas é antes uma contribuição passiva, resultante do simples fato da presença dele e da considerável difusão do seu sangue, que uma atuação ativa e construtora. O cabedal de cultura que traz consigo da selva americana ou africana, e que não quero subestimar, é abafado, e se não aniquilado, deturpa-se pelo estatuto social, material e moral a que se vê reduzido seu portador. E aponta por isso apenas, muito timidamente, aqui e acolá. Age mais como fermento corruptor da outra cultura, a do senhor branco que se sobrepõe. (PRADO JUNIOR, 2000)

Importante observar que Caio Prado Junior utiliza o destaque *e que não quero subestimar* para, salvo erro de interpretação, deixar claro que ele acredita na possibilidade de uma riqueza cultural do negro, e claro do indígena, mas que, devido à escravidão essa contribuição acaba sendo deturpada. Este fato, porém, não reverte a noção geral de que essas pessoas são determinantes para a falência moral do país. Na verdade, Caio Prado faz eco ao que antes foi dito por Silvio Romero, Nina Rodrigues e Oliveira Viana.

Considerados evolucionistas, estes três autores possuem um traço em comum, acreditam que o negro e a mestiçagem constituíram fator de degenerescência moral e física da sociedade brasileira. De acordo com Nina Rodrigues, por maiores que tenham sido os incontáveis serviços a nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de se constituir sempre um dos fatores da nossa inferioridade como povo.

Oliveira Viana, ao elaborar uma escala racial coloca o negro como uma raça bárbara cujo destino seria sempre a obediência aos brancos. Seguidor de Silvio Romero concordava que o mestiço herdava do sangue africano a apatia, o desânimo e a falta de iniciativa e inventividade.

Não é de se estranhar, portanto que a ideia da inferioridade racial do negro reverberasse por tanto tempo. Hoje, quase cem anos após a publicação de tais pensamentos, tudo que se relaciona ao negro seja do ponto de vista estético, moral, legal ou religioso é objeto de longas discussões quando não de violentas agressões. No que concerne à religiosidade as coisas são bem mais difíceis.

Dançando ao som do tambor

A história do desenvolvimento da religiosidade afro no Brasil é uma história de busca de sobrevivência do negro numa sociedade de brancos. Para Roger Bastide (1971) a presença de forças religiosas no Brasil escravista, “...é uma presença de medo, mas também de força, de paz ou de alegria e encontra-se presente no dramático esforço do escravo para escapar a um estado de subordinação ao mesmo tempo econômico e social” (BASTIDE,

1971, p. 113). Talvez por isso a religiosidade tenha resistido durante tanto tempo aos embates violentos entre as comunidades de terreiro e a polícia, os católicos, os evangélicos entre outros. Mesmo assim, nas palavras de Nina Rodrigues, a religiosidade africana é difusa e complexa.

De todas as instituições africanas, entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil. No entanto, não se poderia admitir que mesmo entre os africanos as crenças religiosas dos Negros aqui pudessem revestir em absoluto as formas múltiplas e variadas por que se manifestam na África. (RODRIGUES, 2010).

A complexidade das religiões africanas ocorre em função da própria escravidão que em si mesma promoveu uma mistura de nações, línguas e crenças de forma desordenada que aqui tentou se reorganizar de forma a manter vivo um poder, uma ancestralidade e um referencial que sustentasse a sobrevivência do homem africano escravizado.

Em uma escala de valores, as religiões de matriz africana estão sempre em último lugar. Nina Rodrigues classifica a religiosidade da seguinte forma:

Na primeira, a mais elevada, mas extremamente tênue, está o monoteísmo católico, se por poucos compreendido, por menos ainda sentido e praticado. A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a

massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gegeiorubana, que a equivalência dos orixás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual. Naturalmente estas camadas espirituais não têm senão os limites que lhes impõem a abstração e a análise e por toda parte se fundem e se penetram. (RODRIGUES, 2010)⁴²

No Brasil, o conjunto das praticas religiosas que se ressignificaram receberam o nome de candomblé. O termo “candomblé” significa “festa”. Uma festa com ritmos ditados por tambores – os atabaques- e agogôs, com danças que saúdam e homenageiam deuses e ancestrais conforme a crença de cada povo. Ainda é possível traduzir o termo como a forma de culto que guarda certa “pureza” em relação aos cultos originais praticados na África. Essa “pureza” é qualificada como mitológica pela maioria dos estudiosos do tema e com razão, uma vez que, a diversidade étnica dos terreiros, a ausência da unidade tribal e de alguns elementos naturais fundamentais para o desenvolvimento do *axé*⁴³, como folhas, raízes, favas e sementes que só poderiam ser encontrados na África, fez com que, para que

⁴² Versão de 2010 RODRIGUES, RN. *Os africanos no Brasil* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. 303 p. ISBN: 978-85-7982-010-6. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.

⁴³ Axé – Força mágica/mística que significa a presença física do Orixá e a influência do mesmo nas atitudes do indivíduo.

o culto resistisse ao tempo, houvessem adaptações necessárias nas formas rituais e nos próprios locais de rito. Portanto seria bobagem, ou engodo intelectual não concordar com essa característica mitológica da “pureza” ritual. Há ainda, uma falta de consenso entre os dirigentes de culto (babalorixás, iyalorixás, dotés, padrinhos ...) sobre o que é e o que não é original, sobre o que sofreu ou não alterações nas formas do culto. Em geral, a ausência do consenso, reside mais na vaidade dos dirigentes do que na forma do culto em si (OMINARÊ, 2002; PRANDI 1995; VERGER;2002).

O termo guarda uma diversidade de rituais possíveis de se fazer numa festa, aliados a outros aspectos, como a comida, a bebida e o ritmo do tambor, essa diversidade aumenta ainda mais.

As condições geográficas, urbanas e sociais de uma maneira geral, produziram variações bem brasileiras desses cultos, como, por exemplo, o Candomblé de Caboclo – culto sincrético que homenageia o índio brasileiro e o Tambor de Mina⁴⁴ – um culto de influência jêje que se desenvolveu no nordeste brasileiro (SILVA, 1995).

Assim como o Candomblé de Caboclo e o Tambor de Mina acabaram por se tornarem variações dos cultos africanos, os mesmos cultos sofrem alterações significativas ao longo do território nacional. Conforme o estudioso do assunto Vagner Gonçalves da Silva:

⁴⁴ O termo Mina se refere à procedência dos escravos aprisionados no Forte português S. Jorge da Mina, na África Ocidental, antes de embarcarem para o Brasil.

Fatores como o tamanho da população negra em relação à de brancos e indígenas, a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, às condições urbanas e outros, fizeram com que os cultos apresentassem características regionais próprias.

Variações do rito jêje-nagô podem ser encontradas em todo o Brasil. A mesma influência, direciona seu desenvolvimento incorporando a cultura local. Por exemplo: se Ogum na Bahia recebe como oferenda feijão preto, em Porto Alegre seu prato predileto é o churrasco.

Além das variações do próprio culto, a influência dos rituais católicos e, mais tarde do kardecismo produziu um forte sincretismo religioso, donde se originou a Umbanda.(PRANDI-1995)

Na umbanda é comum a incorporação de ancestrais mortos, por motivos familiares, de doenças etc. A proximidade com o catolicismo é muito maior. As orações feitas no início e no final dos trabalhos são orações cristãs/católicas. A missa pode ser recomendada como fator importante para a cura de um determinado mal e, os santos católicos são cultuados de forma tranquila, como se fosse um equivalente ao orixá africano.

Diferenças à parte, todas as religiões de matriz africana, seja ela sincrética ou não, são importantes para a manutenção de um aspecto cultural referente ao negro e serve para estabelecer uma relação com sua origem africana, ainda que ele seja a quarta geração do seu povo e da África não guarde mais que conhecimentos esparsos colhidos nos livros de história. E, mais do que isso, essas religiões são parte do universo cultural brasileiro e, como tal, desempenha papel importante na representação cultural e social desse universo.

Digamos que essa clareza ritual ainda não estava presente nos escritos de Nina Rodrigues e que este, embora soubesse que a religiosidade era traço marcante da herança africana no Brasil, não se dava conta de que talvez fosse o único a sobreviver e a se refazer ao longo das últimas décadas do século XX. Mas ele, e todos os evolucionistas com quem fez coro tinham uma razão: o candomblé contaminaria os mestiços e até os brancos com a força de sua ancestralidade.

Eis aí outra armadilha. O candomblé, ainda visto como religião de pretos (ou seita – há quem defenda essa tese) é hoje praticado por brancos. Não perdeu ele, porém sua negritude. Quem se perdeu dele foram os pretos que migraram para o cristianismo, muitas vezes neopentecostal e que ajudam a promover a devassa sobre o mesmo. Como já citado nesse mesmo texto, é como se as ideias evolucionistas reverberassem até os dias atuais procurando quem lhes fizesse eco e encontrando o preto, mulato, mestiço querendo se aproximar dos brancos. Houvesse tempo neste breve texto falaríamos da falsa democracia racial, muito defendida por intelectuais de meados do século XX que inocentemente corroborariam o fato de que se há pretos na Igreja, por que não haveria brancos no terreiro? Mas não há tempo. Terminaremos então falando sobre a tese embranquecimento da população mestiça.

Para terminar

Evolucionistas, eugenistas, sanitaristas e cientistas positivistas dos séculos XIX e XX concordavam com o fato de que o negro africano contaminaria a sociedade brasileira de alguma forma e, principalmente através da mestiçagem. Mas

também concordaram que a mestiçagem fosse talvez a única saída. Limpar o sangue negro do corpo mestiço garantiria em alguns anos, a supremacia do sangue europeu branco e, quando isso acontecesse teríamos subido na escala social e moral da hierarquia judaico-cristã ocidental.

A mestiçagem aqui citada não é apenas aquela consanguínea, mas uma alteração de comportamento, de crenças e valores que travestiria o negro de branco e a incidência de negros convertidos só comprova o fato de que sub-repticiamente o embranquecimento da nação está em curso. E que longe do enfrentamento esse embranquecimento ocorre mais a nível ideológico transformando uma falsa civilidade, cordialidade e até instrução em um caminho para o extermínio.

Referências

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil. Contribuição a uma sociologia das intepretações das civilizações*. São Paulo; Pioneira, 1971.

GIUMBELLI, E. 2002 “Zélio de Moraes e as origens da umbanda no Rio de Janeiro”, in SILVA, V. G. (org.) *Caminhos da alma: memória afro-brasileira*, São Paulo, Summus, pp. 183-217

MULLER, Iury. / *Dez anos depois, lei que obriga ensino afro-brasileiro nas escolas ainda não é aplicada*. Disponível em: <https://www.sul21.com.br/jornal/dez-anos-depois-aplicacao-da-lei-que-obriga-historia-e-cultura-afro-brasileira-nas-escolas-e-contestada/>

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Candomblé e Umbanda. Caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 2000.

TAVARES, Julio César de Souza. *Retrospectiva histórica do movimento negro*. In: *25 anos do movimento negro no Brasil, 1980-2005*. Brasília: Fundação Cultural Palmares. 2006. 11-15p.

OMINARÊ, Babalorixá. *Candomblé de Keto (Alaketo)*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002. 88p.

ORTIZ, Renato. *A Moderna Tradição Brasileira – Cultura Brasileira e Indústria Cultural*. 5ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1994.222p.

_____. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro – Umbanda e Sociedade Brasileira*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1991. 229p.

PRADO, Paulo. *Retratos do Brasil, ensaio sobre a tristeza brasileira*. São Paulo; Cia das Letras 1998. 9ª ed.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo; Publifolha (Brasiliense).col Grandes Nomes do Pensamento Brasileiro. 2000. 408 p.

SILVA JUNIOR, I. B. *Aláfia: fé e (in)tolerância*. Produtora Nós, Uberlândia, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=CGpF5Ze3lNA>.

XAVIER, J. T. P.. *Versos Sagrados de Ifá: núcleo ordenador dos complexos religiosos de matriz Iorubá nas Américas*. 2004.

RELIGIOSIDADE POPULAR NA BAIXADA FLUMINENSE: AUTOETNOGRAFIA DE REZADEIRAS E ERVEIRAS DE ONTEM E DE HOJE⁴⁵

*Fabiana Helena da Silva
Joselina da Silva*

Introdução

Este artigo é tecido a partir de minhas escritas para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Neste caminho eu trilho sobre experiências vividas, no âmbito familiar e laboral reunindo minhas recordações de infância e memórias coletivas de familiares, utilizando-as como fonte de pesquisa na construção da minha identidade como mulher erveira que atua no comércio e plantação de ervas medicinais e de uso religioso. Neste contexto, apresento o “saber-fazer” na manipulação de plantas medicinais, de minha avó rezadeira e os processos que implicaram na formação pessoal, a partir de um convívio diário e intenso com as práticas realizadas por ela. Além de suas práticas e dos rituais de cura, incluíam o cultivo e o trato das ervas e alimentos, o manejo da terra e a elaboração de mezinhas⁴⁶.

⁴⁵ Este artigo é tecido a partir de minhas escritas para o Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Licenciatura em Educação do Campo na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ, em fase de construção.

⁴⁶ Mezinhas são receitas caseiras, feitas de acordo com sabedorias populares ancestrais, que se acredita possuem propriedades altamente benéficas e por vezes descuradas pela medicina convencional. O termo mezinha advém do latim “*medicina*”, que significa: remédio. As mezinhas, são por isso remédios da «medicina» popular, ou da medicina hoje em dia tida como “alternativa”.

Para fazer tais reflexões, sobre as rezas e consequentemente as ervas sagradas utilizadas nestes processos, faço uso da autoetnografia, que é descrita por SANTOS (2017) como um método específico na maneira de se construir um relato, que pode ser a partir de si mesmo, considerando o ponto de vista e a relação do pesquisador com a pesquisa, sobre um povo ou um grupo. Neste processo de escrita, atentar-se às questões metodológicas, culturais e conteudistas, que valorizam as memórias, os pertencimentos e fenômenos sociais envolvidos.

A especificidade da escrita autoetnográfica está no reconhecimento e na inclusão da experiência do sujeito que pesquisa, na importância da sua narrativa pessoal na definição e organização de recursos que serão utilizados na pesquisa. Tais como as histórias de vida, as autobiografias, as memórias e as relações destes fatores com as experiências de outros sujeitos. Permitindo assim, o direcionamento que a pesquisa irá tomar na investigação a partir da relação deste autor com o tema e o caráter transformador, político que este método tem de dar voz a quem fala. Neste sentido, revela o papel político da pessoa que escreve em relação ao tema (REED-DANAHAY, 1997, p.3).

O contexto social toma relevância no fazer autoetnográfico, uma vez que é em seu interior que a narrativa do sujeito pesquisador / pesquisado, toma corpo (REED-DANAHAY, 1997, p.3). Por conseguinte, a análise repousará no aspecto cultural e representativo do ambiente, permitindo uma especificidade autonarrativa, por conseguinte, sentimentos e emoções com seus aspectos de subjetividade, serão incluídos no decorrer da pesquisa, bem como na apresentação de seus resultados

<http://www.astrologosastrologia.com.pt/mezinhas.htm>. Qualquer remédio caseiro também chamado de meizinha ou mesinha. <https://dicionario.priberam.org/mezinhas>.

analíticos. Assim, a autoetnografia, portanto, acaba por encampar diferentes técnicas e procedimentos metodológicos a fim de permitir um olhar sobre a realidade e a interação do pesquisador, como leitor de seu próprio mundo sócio cultural, histórico e cultural (ELLIS, 2004).

Neste sentido, investigar – como nesse trabalho os afazeres de rezadeiras e erveiras, sendo a autora neta da primeira e inserida no segundo grupo, permite então, uma interação com sua própria experiência de vida numa relação direta com o legado familiar e aquele advindo da realização de seu ofício. Tais práticas permitem essas práticas permitem reunir memórias e vivências que se agregam num fazer auto etnográfico. Assim, a própria história passa a ser lida pela autora que se destaca na centralidade da investigação e passa a exercer o dual papel de autora e sujeito da análise. A autoetnografia tem como proposta descrever e analisar sistematicamente as experiências pessoais para compreensão das experiências culturais. Essas características fazem deste método uma ferramenta que pode ser utilizada tanto na investigação como na elaboração da escrita. Desta forma, as pesquisas autoetnográficas utilizam a etnografia e autobiografia.

Legado de rezadeira: memórias sobre minha avó

Sou uma mulher erveira moradora da Baixada Fluminense no Rio de Janeiro, neta de dona Josefa Cabral, rezadeira, que muito contribuiu com minha criação. Minha mãe, Helena Cabral, narra o dia de meu nascimento como sendo no início de uma tarde de verão do mês de janeiro. Minha avó a acompanhou até o Hospital Estadual Rocha Faria, no Rio de Janeiro e aguardou a minha chegada. Assim que nasci, teve início o horário de visitas

e ganhei de minha avó um pequeno ramo de ervas amarrado com linha branca, para usar por dentro da roupinha de pagão⁴⁷. Elas seriam a minha proteção contra o mau-olhado até que eu fosse para casa. Também preparou uma simpatia em forma de almofadinha que deveria ser colocada no meu umbigo.

Logo que saímos do hospital, segundo relatava minha avó - cerca de quarenta e oito horas após o meu nascimento - tomei meu primeiro banho de água de sol, com ervas quinadas⁴⁸ dentro. E assim foram sendo meus dias crescendo junto de minhas irmãs e primos, aos quais minha avó cuidava com suas bênçãos em forma de reza. Naquele contexto de final dos anos setenta, na Baixada Fluminense, estas ações representavam muito mais do que versos rimados. Às vezes, a fé era o nosso único acesso à cura.

Quando nascia um neto, minha vó sempre aparecia para dar um banho. Ela orientava a como cuidar, enrolar e a colocar um galho pequeno de erva por dentro da roupa. Ensinava as simpatias para secar o umbigo, rezava quebranto⁴⁹ e mal olhado⁵⁰. Tive a sorte de ser mãe antes dela falecer e ter o privilégio de vê-la dar banho na minha filha, que não foi sua primeira bisneta. Ela já estava com uns dez ou mais bisnetos e mais de cinquenta netos. Teve vinte e um filhos, quatro falecidos no parto ou logo após, e dezessete vivos.

⁴⁷ Roupa de bebê recém-nascido. Tem este nome porque a criança ainda não recebeu o batismo em nenhuma religião.

⁴⁸ Ato de macerar a erva para produção de banho religioso

⁴⁹ Forma derivada de quebrantar, do latim “crepantare”. Estado de doença atribuído pela credence popular ao mau-olhado. Suposta indisposição ou patologia causada por um feitiço. Estado físico de abatimento, enfraquecimento, prostração; fraqueza, morbidez. Ação ou efeito de quebrantar, de quebrar ou destruir por completo.

⁵⁰ Qualidade que se atribui a certas pessoas de transmitirem azar àqueles para quem olham. Dicionário Online Dicio <https://www.dicio.com.br>

Nos estudos de BASTOS (2018) essa autora sintetiza o que representa a reza para as pessoas que não têm acesso à saúde básica dizendo que *“muitas dessas orações, com pequenas modificações, povoam o mundo mágico-religioso de rezas, de crenças e de simpatias populares. Na maioria das vezes, é o único recurso desse povo, abandonado que são pelas políticas públicas de saúde”*. Me recordo das dores de ouvido que minhas irmãs e eu tínhamos e minha avó aparecia pela madrugada com banha de galinha aquecida e arruda macerada. Com aquele recurso, aparentemente, insuficiente conseguia aliviar a dor, realizando o tratamento sempre balbuciando uma reza.

Era indescritível vê-la chegar em um momento de dor. Tínhamos a sensação de alívio imediato e de aconchego. Pois as demandas relacionadas à saúde do corpo e da alma eram resolvidas com a benzeção, por vezes complementadas com um chá ou xarope, produzidos com ervas do quintal. Foi tão intensa a influência das plantas na minha formação que atualmente, minha fonte de renda vem da venda de ervas, mudas, xaropes, tinturas dentre outros “produtos” que eu confecciono com as plantas. Cresci sendo fortemente influenciada pelos costumes de minha avó, que adquiriu tais saberes com seus mais velhos de descendência indígena. Este saber ancestral está presente no povo brasileiro, mesmo que em fagulhas mínimas, mas ele costuma negar isso. Muitas vezes, segue desvalorizando a ancestralidade negro-indígena, das quais é formado e supervalorizando a ancestralidade europeia (MUNDURUKU, 2017).

A minha avó nunca cobrou pelas rezas. Ela dizia que se fizesse isso perderia seus dons. Porém, ela ganhava muitos presentes, desde itens de cesta básica, até roupas e utensílios para a casa. Ela dizia que não fazia nada para receber recompensa. Que a cura era providência divina e ela seria apenas o instrumento para

tal processo. Nos estudos de BASTOS (2018), esta autora encontrou uma realidade semelhante, afirmando que “*Embora não cobrem pela oração, sempre recebem presentes do beneficiado* (p.72). As rezadeiras consideram o benzimento um dom recebido diretamente do divino e por tal motivo não cobram e que eventualmente aceitam presentes vindos espontaneamente como forma de recompensa (CAMARGO, 2006).

Detentora de um enorme conhecimento sobre ervas e ao mesmo tempo, sem nenhum tipo de letramento, minha avó Josefa guardava na memória todas as suas rezas. *A reza tem cada vez menos adeptos do que no passado, geralmente é praticada por pessoas pouco escolarizadas, ou ágrafas e de baixa renda, em especial idosos.* (BASTOS, 2018. p.72). É muito bom recordar fatos sobre as pessoas após as rezas, indo embora com seus ramos, crendo na cura, com os olhos marejados, felizes e emocionadas. Minha avó tinha um certo grau de importância na comunidade por conta dos seus remédios e das rezas. Era muito comum encontrar alguém que já houvesse procurado e tinha uma história para contar, seja com a reza, com as ervas, com algum banho ensinado por ela ou algum bem material que ela tenha abençoado. As rezadeiras são consideradas as escolhidas, investidas de poder e utilizam vários elementos nos quais quem padece de algum mal cria expectativas de fé e dentre esses elementos estão as plantas de uso medicinal e de uso para rituais (CAMARGO, 2006).

Os rituais e os instrumentos

A mística era sempre muito presente e não representava uma religião institucionalizada, relacionava-se ao saber-contemplar, saber-refletir, saber-fazer e saber estar presente. A expressão “saber-fazer” (know-how, *savoir-faire*) é utilizada para descrever o conhecimento fruto da prática sobre como fazer algo. (Houaiss, 2001). Neste trabalho esta expressão adquire um conceito bastante significativo por abranger saberes e experiências afro-indígenas, adquiridos por mulheres que ao fazerem uso destes, permitem que novas gerações revitalizem tradições, labores, crenças, místicas. A percepção da espiritualidade existentes nesses aspectos foi naturalmente fazendo parte da minha construção desde a infância. A partir do momento que passei a ter consciência da vida, pude entender a conexão da reza com o mundo espiritual. Sempre materializado através das sensações provocadas pela reza e promovendo a cura, com o estado de leveza e de paz.

As rezas aconteciam na varanda da casa, embaixo de um telhado antigo de amianto. O chão de terra batida era tão compacto, que parecia ser calçamento. Neste local, havia uns tamboretas, um quadro de Nossa Senhora Aparecida na parede, um filtro de barro e algumas bacias da minha avó. Geralmente as pessoas interessadas na reza apareciam sozinhas. Em algumas ocasiões, traziam a família inteira. Nesses casos, a casa enchia, tinha música, batuques, palmas, choros e confraternizações. Ao final, o chão da varanda estava repleto de verde, em uma mistura de aromas de ervas e cheiro de vela.

A minha avó dizia que a cura que a reza promovia não era somente do corpo, mais da alma, pois acalmava o coração e

curava as feridas internas daqueles que estariam para partir. Tais como doentes graves e às vezes pessoas muito idosas, doentes crônicos, levados para uma reza por familiares em busca deste estado de leveza e paz. Isto ocorria quando a cura física já não era mais possível. “*Não se agradece reza nem planta*”. Dizia ela. Quando alguém vinha descrente ela muito sincera já dizia: “*Olha, não vou perder meu tempo rezando se você não acredita*”. Essas conversas sobre fé e cura me davam a dimensão da interdependência entre as duas, pois a cura ocorria através da fé, que pessoa que estava sendo benzida, depositava naqueles gestos.

As rezas são uma benzedura e podem ter como objetivo afastar males espirituais ou físicos, ou serem realizadas para pedir proteção, executada através do sinal da cruz, proferindo a bênção. E a bênção por sua vez é um meio pelo qual o seu executor estabelece relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, com os homens de outro e entre ambos, simultaneamente (OLIVEIRA, 1985). A cura do corpo traz leveza ao espírito e a leveza espiritual beneficia o corpo, pois ambos são indissociáveis.

Ninguém saía da reza de mãos vazias. Além da bênção, ganhava galhos de ervas, mudas de plantas, frutas e o que ela tinha em fartura. Recebiam receitas de remédios e xaropes. Aprendiam a enraizar galhos, fazer banhos de energia além de plantas para proteção da casa, dessas que devem ser plantadas logo na entrada, caracterizadas pelo forte aroma que emitem ou pelo veneno que possuem. Sempre generosa em transmitir seus conhecimentos relacionados às plantas, quem quisesse e tivesse tempo para estar ali, aprenderia muito com ela. As benzedadeiras, de um modo geral, podem ser consideradas guardiães de tradições e memórias. Com relação a este papel desempenhado pelas rezadeiras, no que se

refere à preservação da memória, Claudia Silva (2009, p. 14) diz que:

Neste contexto as rezadeiras cumprem seu papel, tanto a partir da transmissão dos conhecimentos das plantas e dos versos das orações de geração para geração, bem como a partir da ação junto à comunidade, pois também reafirma a permanência das tradições e crenças na sua comunidade, o que influencia diretamente no comportamento de dadas comunidades, bem como pode colaborar para a tomada de consciência de sua identidade cultural.

Minha avó transmitia muitos ensinamentos, mas, sobre as rezas ela não falava. Alegava que perderia seus dons e por um acontecimento que a deixou intrigada. Certa vez, ela mencionou que havia passado uma reza para alguém copiar e que nunca mais conseguiu lembrar da mesma reza. Talvez, a forma como as benzeduras ocorriam, com a voz baixa, rimadas e com a fala um pouco acelerada, fosse uma maneira segura de interceder ao sagrado e ao mesmo tempo proteger o segredo.

Me recordo que existiam ervas usadas em determinadas rezas e enfermidades. Havia aquelas que eram utilizadas para banho, outras para emplastos ou pomadas e as que seriam consumidas em formato de chás ou xaropes. Por vezes, a mesma erva era utilizada de vários formatos como é o caso do saião. Em outras situações não o eram, por conta do seu veneno, como por exemplo, comigo-ninguém-pode, que era utilizada em simpatias e sete ervas para colocar na entrada de casa. As erveiras são consideradas pessoas que conhecem muito bem as plantas que curam e sabem diferenciá-las das venenosas, além de serem

conhecedoras de segredos e mistérios das ervas (CAMARGO, 2014).

As rezas eram sequenciadas. Às vezes, repetidamente, outras eram feitas por três vezes ou em sete. Majoritariamente, era feita até o galho murchar, finalizando com uma oração do Pai Nosso ou Ave Maria. Havia uma reza que ela fazia com um pedaço de pano na mão linha e agulha. Colocava o pano na região da dor e costurava o pano enquanto rezava, repetindo por várias vezes. Era a reza que meu pai pedia para ela fazer, com movimentos como se estivesse costurando. *“Com o que eu cozo? Com o nome de Deus e São Virtuoso. Se é rendido eu cozo, se não é eu descozo. Com o nome de Deus, da Virgem Maria e São Virtuoso”*.

A reza, para os nos netos, era feita com galho verde de vassourinha ou manjerição. Sempre que pego esta erva, me lembro deste cheiro da infância. A reza era demorada e repetida várias vezes: *“Eu te benzo Deus te cura. Deus que te acuda nas tuas necessidades. Se teu mal é quebranto, mal invejado, olhos atravessados, ou qualquer outra enfermidade. Eu te benzo Deus te cura. Eu te benzo Deus te cura. Em nome de Deus e das três pessoas da Santíssima trindade, eu te benzo”*. Para crianças recém-nascidas, com febre sem explicação ou fezes esverdeadas: *“Deus te criou, eu sua mãe, te pari. Quebranto que te puseram, eu lambi”*.

Para pessoas muito enfermas, onde não se tinha muito claro se era quebranto, ou doença grave, para todos os males que afligem o corpo ou o espírito existe uma reza que trará a cura:

Se te deram no comer, no beber, no sorrir, no zombar, na tua formosura, na tua gordura, na tua postura, na tua barriga, nos teus ossos. Na tua cabeça, na tua garganta, nas tuas lombrigas, nas tuas pernas. Que Deus nosso senhor

que há de tirar, vem um anjo do céu, deita no fundo do mar, onde não ouça galinha e nem o galo cantar. Com dois puseram, com três eu tiro. Com as três pessoas da Santíssima Trindade, que tira quebranto e mau-olhado, para as ondas do mar, pra nunca mais voltar. Virgem Mãe da Conceição! Mãe do poderoso Deus! Tirai este mal, este quebranto do corpo de (nome da pessoa). Deus te fez, Deus te criou. Deus perdoa, a quem mal te olhou. Em louvor à Virgem Maria, Pai Nosso e Ave Maria. Mal do ar, mal do mar, mal do fogo, mal da lua, mal das estrelas, mal do ponto do meio dia, mal do ponto da meia noite. Se tiveres com quebranto, mau olhado, feitiçaria e bruxaria, que em nome de Deus e da Virgem Maria, seja levado para as ondas do mar sagrado e lá desapareça”.

Ela benzia adultos, jovens, crianças, familiares e todos que a procuravam. Me lembro dela conversar um pouco com a pessoa que seria rezada e depois ir na sua horta atrás de um galho de erva. Rezava espinhela caída⁵¹, quebranto⁵² e ventre virado⁵³. Aos poucos, fui descobrindo que existia uma reza específica para cada caso e esse era o motivo da conversa prévia, nem sempre tão reservada. Um dia, ela me explicou que precisava saber a intenção da reza, para conversar com a planta e fazer uma prece enquanto colhia. A dosagem de tudo que ela fazia quase sempre era a mão

⁵¹ A espinhela caída também é chamada de peito caído, peito aberto ou arca caída. É causada segundo a crença popular, quando a pessoa pega peso de mal jeito.

⁵² Ver página 191.

⁵³ Também chamado de “vento virado”, acomete crianças pequeninas provocando diarreias para que a reza dê resultado é necessário que a benção seja feita três vezes, essas orações são destinadas ao anjo da guarda da criança. A origem do ventre virado pode ser um susto ou quando se suspende a criança acima da cabeça.

cheia, que ela chamava de mainça⁵⁴ e desses punhados tão exatos, ela extraía a magia que se unia à fé, tanto a dela quanto da pessoa que era rezada.

As rezadeiras que eu conheci na feira

Como foi dito anteriormente, sou erveira, trabalho em feiras na região de Mangaratiba⁵⁵. Minha barraca fixa na praça central no Distrito de Itacuruçá, em frente à Igreja de Sant'Anna está bem próxima ao monumento à Iemanjá. Faço vendas neste local há aproximadamente oito anos, mais há pouco mais de três anos conquistei minha licença de ambulante nesta praça. Inicialmente, minhas vendas se limitavam a mudas de ervas, de hortaliças e de algumas plantas ornamentais, além de amarradinhos de ervas contadas e produção de remédios. Atualmente eu costumo levar algumas flores as quais adquiero no distribuidor, especialmente em dias festivos tanto para os católicos como para os religiosos dos cultos de matriz africana. Sendo esses e as rezadeiras clientes assíduos e amigos. Sempre registramos nossos encontros, com fotos.

A revisão de literatura sobre as mulheres erveiras, mostrou definições como a de (Lima et al, 2014, p.7): “vendedoras de ervas típicas”. Ainda a de (Almeida, 2015, p. 6): “detentoras de conhecimentos relacionados à cura de doenças sendo referência para alguns indivíduos no que se refere à medicina popular” e a

⁵⁴ Palavra de origem latina que significa mão cheia, aquilo que cabe na mão, punhado.

⁵⁵ Mangaratiba é um município localizado junto à Baía de Sepetiba, a 110 km de distância da cidade do Rio de Janeiro tendo como acesso à rodovia BR-101, Medeiros *et al*, 2004, p. 392.

de (DANTAS e FERREIRA, 2013). *“um acumulado de conhecimentos a respeito das ervas e produtos que confeccionam e comercializam, e que se aplicam ao tratamento das doenças ligadas ao plano físico, psíquico e espiritual”*. Esse acumulado de conhecimentos, é formado pelo saber prático, saber ignorado, o saber fazer.

No exercício do meu ofício e na realização de minha pesquisa para o trabalho final de graduação, com conversei com duas rezadeiras, que são minhas clientes na aquisição das ervas: Maria Luiza (74 anos) e Elizabeth (68 anos). Maria Luiza diz que conheceu as rezas através de uma senhora chamada Ilka quando ela ainda era uma criança. Sua família morava em Portugal, na Ilha dos Açores. Atualmente, ela é professora aposentada e reside na Tijuca, Zona Norte do Rio de Janeiro. Ela adquire seus ramos com frequência na barraca de ervas em Itacuruçá, onde possui uma casa de veranista, para rezar seus familiares e especialmente as crianças.

Esta reza foi confidenciada por Maria Luiza: *“Erva verde que dá no campo, tira o mau olhado e quebranto. Eu te benzo em nome do pai, filho e do Espírito Santo. Nossa Senhora pelo Egito passou, alecrim verde apanhou e seu filhinho defumou. Dois te deram e três hão de te tirar. Deus pai, filho e o Espírito Santo”*. A Maria Luiza acredita que o corpo às vezes adocece devido aos males espirituais e vice versa: *“A doença as vezes chega através de energias negativas que atingem o espírito e afetam o corpo”*. (Depoimento acolhido em 2019).

As práticas de reza são comparadas a “agentes restauradores” de energias que através da vontade de fazer o bem acionam “campo fluídico de magnetismo benéfico”, capaz de restaurar a pessoa reparando-a e livrando-a dos males que se instalaram nela. Enfermidades que podem afetar o dia a dia, se

projetando como perturbações que atuam para além da esfera física, atingindo as relações sociais, aspectos psicológicos e/ou espirituais. Acredita-se que essa “maldição” está presente frente a alguns indicativos como quando certas espécies de plantas/flores murcham, da queda de pelos em animais, de morte de aves, o que ocorre após receber energias negativas através do olhar, ou do toque (OLIVEIRA, 1985; SANTOS, 2007).

De acordo com as erveiras consultadas e suas crenças, esses eventos valem, também para os seres humanos, deixando-os fracos, com muito sono, às vezes com insônia, dores em regiões do corpo e com falta de energia. A reza pode, neste caso, ser utilizada para levar bem-estar. Maria Luiza recomenda a reza tão logo os primeiros sintomas apareçam: *Eu rezo meus netos para protegê-los do mal olhado. Quando eles começam a bocejar muito eu faço as rezas com o ramo de alecrim, também dou banho de manjeriço. É uma maravilha*”. Neste mundo místico/religioso das rezadeiras alguns acontecimentos podem indicar que uma “maldição” esteja presente como quando certas espécies de plantas/flores murcham, quando animais apresentam queda de pelos e até mesmo quando algumas aves morrem. Tais fatos ocorrem após receber energias negativas através do olhar ou do toque.

Conversando com Elizabeth (68 anos), rezadeira de Itacuruçá, ela diz que se considera: “um instrumento de Deus, que não faz nada. É Ele quem faz”. Que a cura é um dom divino e que a reza “só funciona, só dá certo, se tiver muita fé”. Segundo ela – tal como dizia minha avó - a reza é uma dádiva de Deus, que assim como recebeu, deve doar a quem precisa. Ela relata que aprendeu a rezar com os avós, e que realiza todos os tipos de rituais, para

ventre virado⁵⁶, quebranto⁵⁷, espinhela caída⁵⁸, erisipela⁵⁹, cobreiro⁶⁰ e outras mais.

Conhecida como Beth Rezadeira, neste distrito, Elizabeth disse que está sendo muito procurada durante a atual pandemia de covid-19 e que está extremamente triste por ter que adiar a reza de algumas pessoas. Mas, entende que neste momento é necessário para a segurança de todos. Aos poucos, está retomando a reza, indo nas casas das pessoas com problemas de mobilidade, tomando todos os cuidados, como a manutenção da distância, utilizando ramos maiores e uso de máscaras para ambos.

Beth não revela suas rezas, tem muita fé na crença de que a reza não pode ser ensinada que esse dom é adquirido por obra do divino. Ela chegou a iniciar algumas falas, mas, não passa a reza inteira, por medo de perder seus dons. Segue firme na retomada das rezas e diz que a sensação de bem-estar proporcionada pela reza chega em dobro para ela. Ao dizer isso, Beth mostra o braço todo arrepiado e complementa: *“o que a gente diz o corpo ouve, o que a gente diz com fé o corpo aceita”*. Minha especial amiga, esta rezadeira sempre tem uma palavra, um conselho, uma bênção

⁵⁶ Explicado na página 198.

⁵⁷ Explicado na página 191.

⁵⁸ Explicado na página 198.

⁵⁹ É uma infecção cutânea causada geralmente pela bactéria *Streptococcus pyogenes* do grupo A, mas pode também ser causada por *Haemophilus influenzae* tipo B, que penetram através de um pequeno ferimento (picada de inseto, frieiras, micoses de unha etc.)
<https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/erisipela/>

⁶⁰ Lesão na pele que se alastra em formato de cobra por conta do vírus Zóster, uma variante da catapora e varicela. Mesmo depois de tratado, as dores podem durar meses, nesta fase as rezadeiras atuam.

<https://drauziovarella.uol.com.br/doencas-e-sintomas/herpes-zoster-cobreiro/>

a proferir, tamanha sua conexão com as ervas que ela diz que qualquer galhinho que ela planta germina.

Beth aconselha banhos após as rezas e se for criança, geralmente alecrim ou manjerição. Se for adulto, a indicação dos banhos e das respectivas ervas irá depender da demanda da reza. Essas senhoras utilizam as ervas segundo uma ciência própria, aprendida com os seus ancestrais que compreende elementos como “plantas complementares”, “planta quente”, “planta fria”, “planta de homem”, “planta de mulher”, “planta de criança” etc (BRANQUINHO, 2007).

Sobre essas conversas com as rezadeiras, a impressão que tive é que essas senhoras acreditam ter subsídios para atacar os males que afetam a vida dos seres humanos. E concluem que, para cada mal que afeta o corpo e a alma, sempre haverá uma reza que o derrote. Com relação à religião Maria Luiza declarou ser católica e assim como a minha avó Josefa, realiza além das rezas e orações como a do Pai Nosso e Ave Maria. Já Elizabeth diz que não tem uma religião, que acredita nos santos, nos orixás, na força das águas, das florestas e da energia que circula nas palavras.

Além das ervas, seus ramos e folhas, outros instrumentos podem ser utilizados por benzedeadas na realização de seus ofícios, como terços/rosários, linha e agulha, barbantes, água, brasa, sal, tesoura, pedaços de tecidos, faca, sementes, dentre outros. Rezadeiras, de um modo geral, costumam benzer não apenas seres humanos, como também animais, objetos, terrenos, construções, bens adquiridos, ferramentas etc.

Mesmo com todo o avanço da medicina, as tradições das rezadeiras perduram na sociedade moderna, onde a fé é a força e a energia sem a qual nada se concretiza. Nos processos da reza da minha avó ela utilizava um ramo de erva. Dentre as ervas que ela

mais usava estão a arruda, o alecrim, o levante, a guiné e a erva vassourinha. E assim eram realizados intermináveis movimentos em forma de cruz, no rosto, nos ombros e de costas começando pela cabeça, até o galho murchar, ou desfazer-se todo (OLIVEIRA, 1985).

Pensares conclusivos

Me encontro imersa no mundo da autoetnografia construindo a partir desta minha trajetória dentro deste lugar onde eu vivo, transito e minha existência faz sentido. Sigo recordando, desvendando e reescrevendo experiências e descobertas do passado e presente. A partir de outros atores, de outras experiências, vivências e práticas, vou me colocando, várias vezes, na minha infância e adolescência ao lado de minha avó preparando as mezinhas e aprendendo sobre as plantas. Sinto, ao recordar essas experiências vividas e tê-las como um centro de um estudo, que elas podem contribuir na construção de outros trabalhos e na perpetuação desta cultura/religiosidade que perdura em nossa sociedade mesmo com poucos adeptos.

Não podemos negar que a tecnologia e os avanços da medicina moderna têm causado o apagamento dessas práticas, sendo cada vez mais raro encontrar senhoras rezadeiras e erveiras. Por outro lado, este trabalho contribuiu para o entendimento de que as benzeduras e as rezas não ficaram presas ao passado, tão pouco foram substituídas pelos princípios científicos. Mesmo diante de uma vasta possibilidade de tratamentos, ainda há pessoas que acreditam no poder das ervas e das benzeções, para a cura da sua doença, inquietação ou angústia. Porque a reza é eficaz na cura do corpo e abrandando o sofrimento da alma, quando

esta já não é mais possível. Neste contexto as ervas possuem um papel fundamental, pois é através delas que se vai atingir a calma, seja através de um chá, ou de um alívio para as dores com um banho ou emplasto, até mesmo uma simpatia.

Nesta trajetória, de estudos e descobertas, pude mensurar o quanto a reza está viva como prática popular perpetuada através de versos, cantigas, preces, simpatias, receitas e sentidos de existências. E o quanto que essas práticas configuram uma forma de resistência ao saber científico ou erudito. Percebo a perpetuação de uma cultura que subsidiou a medicina moderna em muitos aspectos, com pesquisa que partem até mesmo da observação das práticas das rezadeiras e das erveiras. Sigo me encantando pela sabedoria ancestral negro-indígena das rezadeiras e das erveiras, onde a cura acontece de forma gratuita. Ela não é comercializada e a peleja pela cura é solidária e totalmente dependente da fé.

Referências

BASTOS, L.C.S.L. *Educação: culturas das infâncias e identidades em construção no quilombo Sambaíba, Caetitê-BA/Brasil*. 2018. 487f. Tese (Doutorado) - Programa de Pós-Graduação em Educação, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2018.

BRANQUINHO, Fátima. *O Poder das Ervas na sabedoria popular e no saber científico* – Rio de Janeiro. Editora Mauad X, 2007.

CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. *Os poderes das plantas sagradas numa abordagem etnofarmacobotânica*. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 2006.

ELLIS, C. (2004). *The Ethnographic I: a methodological novel about Autoethnography*. Walnut Creek, CA: Altamira.

HOUAISS, Antônio (1915-1999) e Villar, Mauro de Salles (1939-). *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MEDEIROS, Maria Franco Trindade; FONSECA, Viviane Stern da; ANDREATA, Regina Helena Potsch. *Plantas medicinais e seus usos pelos sítiantes da Reserva Rio das Pedras, Mangaratiba, RJ, Brasil*. Acta Botanica Brasilica 18, 2004, (2): 391-399.

MUNDURUKU, D. Daniel Munduruku: “*Eu não sou índio, não existem índios no Brasil*”. Nonada Jornalismo Travessia. 21 de Novembro de 2017.

OLIVEIRA E. R. *O que é benzeção? São Paulo: Brasiliense, 1985.*

REED-DANAHAY, Deborah. “*Introduction.*” In: *Reed-Danahay, Deborah. Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social*, New York: Berg, 1997.

SANTOS, F. V. *O ofício das rezadeiras: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN*. 2007. 196f. – Dissertação (Mestrado)-Programa de Pós-graduação em Antropologia Social – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2007.

SILVA, Claudia Santos da. *Rezadeiras: Guardiãs da Memória*. V ENEACULT – Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador, 2009.

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

Ulysses Rocha Filho

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

Santo Inácio de Loyola,1542.

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

Anchieta, observador do gosto indígena pelas festas, dança e rituais, procurou, por meio do teatro, unir estas tendências naturais à moral e aos dogmas católicos, escrevendo peças simples, de caráter doutrinário e didático, os chamados Autos de Catequese, com a intenção de converter principalmente o índio ao catolicismo. Considerando, ainda, que o público que assistia às suas representações era formado, além do nativo, por pequenos comerciantes e marujos, Anchieta escreveu em tupi, espanhol e português. Com isso procurava garantir um maior alcance de seus ensinamentos, numa ampla imposição da cultura do dominador (o português) ao “inculto”, ou colonizado.

Assim, com a finalidade de ensinar e catequizar os nativos, chegou ao Brasil, em 1549, a Companhia de Jesus⁶¹, junto ao principal protagonista dessa aculturação, aqui, o Padre José de Anchieta.

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

Foi o padre visitante fazer-lhes a festa. Os índios também lhe fizeram a sua: porque duas léguas da aldeia em um rio mui largo e formoso (por ser o caminho por água) vieram [...] com seus tambores, pífaros e frutas, providos de mui formosos arcos e frechas mui galantes; e faziam a modo de guerra naval muitas ciladas em o rio, arrebrandando poucos e poucos com grandes gritas, e prepassando pela canoa do padre lhe davam o Ereiupe, fingindo que o cercavam e o cativavam. Neste tempo um menino, prepassando em uma canoa pelo padre Visitador, lhe disse em sua língua: Pay, marápe guarinime nande popeçoari?, sc. “em tempo de guerra e cerco como estás desarmado?” e meteu-lhe um arco e frechas na mão. O padre, assim armado, e ele dando seus alaridos e urros, tocando seus tambores, frutas e

⁶¹ A Companhia de Jesus foi fundada por Santo Inácio de Loyola em plena Contrarreforma, no ano de 1534. Em pouco tempo, os simpatizantes espalharam-se em Portugal, tendo sido solicitados por D. João III como missionários, e adquiriu grande influência no meio social, entre os séculos XVI e XVII. Os jesuítas, como eram denominados os membros da Companhia de Jesus, dedicavam-se ao trabalho missionário e educacional, sendo em sua maioria educadores ou confesores dos reis da época.

pífanos, levaram o padre até a aldeia, com algumas danças que tinham prestes. [...] Acabada a missa houve procissão solene pela aldeia, com danças dos índios a seu modo e à portuguesa; e alguns mancebos honrados também festejaram o dia dançando na procissão, e representaram um breve diálogo e devoto sobre cada palavra da Ave-Maria, e esta obra dizem compôs o padre Álvaro Lobo e até ao Brasil chegam suas obras e caridades. (CARDIM, 1980, p. 166)

O Auto de São Lourenço é uma obra alegórica dividida em cinco atos. O mais extenso é o terceiro. No primeiro, apresenta-se o martírio de São Lourenço⁶² ao morrer queimado. No segundo ato, São Lourenço, São Sebastião e o Anjo da Guarda impedem que Guaixará (rei dos diabos) e seus servos Aimbirê e Saraiva destruam uma aldeia indígena com o vício e o pecado. No terceiro ato, os dois servos do demônio torturam Décio e Valeriano (responsáveis pela morte de São Lourenço). No quarto ato, o temor de Deus e o Amor de Deus mandam sua mensagem de que os índios (público-alvo de José de Anchieta) devem amar e temer a Deus que por eles tudo sacrificou. O quinto é um jogral de doze crianças na procissão de São Lourenço.

Há informações de que essa peça teria acontecido no aldeamento que ficava próxima à vila de São Sebastião do Rio de Janeiro e faria parte de uma festa maior, que comumente durava muitos dias, como consta em várias cartas e documentos, o que

⁶² O santo (225-258) foi condenado a morrer queimado em uma fogueira, especificamente em uma grelha de ferro. Lourenço quer dizer "coroa feita com louros", tal como que, antigamente, os vencedores recebiam após suas gloriosas vitórias. Depois de São Pedro e São Paulo, São Lourenço é o santo mais venerado em Roma, na Itália.

era comum no teatro popular deste período (REY-FLAUD, 1973).



(GAMBINI, 2000, 135)

São as figuras curiosas dos diabos/demônios a parte mais instigante do *Auto de São Lourenço* e motivo do citado ato de exteriorizar ou confessar a ideologia do autor ao leitor – no caso específico, o público que assistia à peça teatral. No dizer de Caio de Almeida Prado, na *Festa...* congrega um elenco de personagens tão disparatados, tão dilatados no espaço e no tempo, quanto se possa imaginar/desejar.

Guaixará: Sou Guaixará embriagado
sou boicininga, jaguar,
antropófago, agressor,
andira-guaçu alado,
sou demônio matador. (Anchieta, 1997, p.59)

Aimbirê: sou jibóia, sou socó,
o grande Aimbirê tamoio.
Sucuri, gavião malhado,
sou tamanduá desgrenhado,
sou luminoso demônio. (Anchieta, 1997, p.60)

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

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

Meu sistema é o bem viver.
Que não seja constrangido
o prazer, nem abolido.
Quero as tabas acender
com meu fogo preferido
Boa medida é beber
cauim até vomitar.
Isto é jeito de gozar
a vida, e se recomenda
a quem queira aproveitar.

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

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



Entram novos diabos: Décio e Valeriano – imperadores dos primeiros séculos, que são chamados às falas pelos crimes nos albores do Cristianismo.

Atendendo à convocação, o ex-diabo/demônio Aimbirê se prontifica a exercer determinada função: a agonia de São Lourenço ao fogo vai ser revivida para os imperadores que perseguiram a Igreja primitiva. Décio e Valeriano não poderiam ser julgados, de acordo com os dogmas da religião católica, por santos ou o Anjo. Isso não ficaria bem.

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

E contigo aprenderemos
a amar a Deus no mais fundo
do nosso ser, e no mundo
longa vida gozaremos.
Em tuas mãos depositamos
nosso destino também.
Em teu amor confiamos
e uns aos outros nos amamos
para todo o sempre. Amém.
(ANCHIETA, 1997, p. 110, grifo nosso)

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

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

VALERIANO: - Em má hora! Já são horas...
Vamos logo deste fogo
ao outro fogo eternal,
lá onde a chama imortal
nunca nos dará sossego.
Sús, asinha!
Vamos à nossa cozinha,
Saravaia!
AIMBIRÊ: Aqui deles não me afasto.
Nas brasas serão bom pasto,
maldito quem nelas caia.

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

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

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

Eduardo Navarro, na obra *Teatro de José de Anchieta*, afirma que os diabos desse auto tinham os mesmos nomes dos antigos chefes tamoios que lutaram na baía de Guanabara, mortos durante a guerra contra os franceses. Guaixará, segundo o autor, era um índio de Cabo Frio derrotado pelos soldados de Mem de Sá e por Araribóia em 1567 e, Aimbirê, por sua vez, era um índio de Iperoig que tentou matar o missionário Anchieta quando este foi refém do índio em 1563. Saravaia era um espião francês que traiu os portugueses (NAVARRO, 1999, p. 9.). São bebedores de cauim, comedores de carne humana, desonestos etc.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

Novamente, a pena de Talião⁶³ – olho por olho, dente por dente – se faz presente, e vem corroborar para divulgação da necessidade da aldeia – que é sempre pecadora – usufruir do processo catequético jesuítico, - sempre dispostos a mostrar o caminho da vida cristã aos indígenas ou a outrem. Os recados do Anjo – únicos quarenta versos em português – do Auto original do Temor e do Amor de Deus, que aparecerem no ato IV, ratificam a necessidade de se estar atento às forças do Mal, cientes das perseguições pelas quais passaram, passam e passarão os cristãos e da importância de *orar, preparar e vigiar os caminhos do Senhor*.

Desta forma, concretiza-se o processo catequético *anchietano*. Depois da dança final, último ato, sobressai-se o que fora transmitido pelas figuras simbólicas, retro mencionadas: todos devem viver segundo os preceitos religiosos. Em primeira instância, o Auto abre os olhos dos anunciadores da Boa-Nova – hoje, mais plausível de se entender visto que há discernimento entre os imperadores e os diabos, por exemplo, em todas as suas conotações e questionamentos suscitados.

⁶³ O princípio da justiça capturado pela expressão olho por olho, dente por dente é chamado lei de talião (ou lei de retaliação), que foi criada Lei de Talião, encontrados no Código de Hamurabi, em 1780 a. C., no reino da Babilônia na Mesopotâmia. Em resumo, a lei exige que o agressor seja punido em igual medida do sofrimento que ele causou.

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

Segundo Bosi, trata-se

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

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

Esse foi o resultado do empreendimento colonial realizado pela primeira ordem religiosa a chegar organizadamente ao Brasil: a Companhia de Jesus. Canonicamente aprovada, a ordem passou a organizar a sua ação apostólica. Esta foi instituída principalmente para o aperfeiçoamento das almas na vida e na doutrina cristã, e para a propagação da fé, por meio de pregações públicas, do ministério da palavra, dos Exercícios Espirituais e

obras de caridade, e nomeadamente pela formação cristã das crianças e dos rudes.

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

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

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

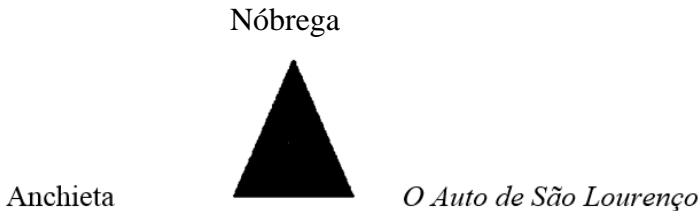
De um outro texto, o *Auto da Pregação Universal* (em português e tupi), sobreviveram ao tempo apenas fragmentos. Contudo, parece ser pertinente o respaldo de Nobrega⁶⁴, no seu

⁶⁴ Manoel da Nóbrega nasceu em Portugal, em 18 de outubro de 1517. Estudou na Universidade de Salamanca, Espanha, entre 1534 e 1538, e bacharelou-se em direito canônico em 1539, em Coimbra. Em 1544, entrou para a Companhia de Jesus.

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

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

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



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

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

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

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

GUAIXARÁ: Já chega.
Que tua fala me alegre,
teu relatório me encanta.
AIMBIRÊ: Usarei de igual destreza
para arrastar outras presas
nesta guerra pouco santa.
O povo Tupinambá
que em Paraguaçu morava,
e que de Deus se afastava,
deles hoje um só não há,
todos a nós se entregaram.
Tomamos Moçupiroca,
Jequei, Gualapitiba,
Niterói e Parafba,

Guajajó, Carijó-oca,
Pacucaia, Araçatiba.
Todos os tamoios foram
Jazer queimando no inferno.
Mas há alguns que ao Padre Eterno
fiéis, nesta aldeia moram,
livres do nosso caderno.
Estes maus Temiminós
nosso trabalho destroem.
(ANCHIETA, 1997, II Ato)

Ressalte-se que os nomes dos vilões correspondem a personagens da Confederação dos Tamoios (caso de Guaixará e de Aimbirê)⁶⁵. Entre os rastros do passado e sua representação no presente, existe uma série de elementos extratextuais tais como, a ideologia, a linguagem, as preferências pessoais e as discussões historiográficas, que impossibilitam uma imparcialidade e objetividade.

Concluindo, o que era para o jesuíta conhecido por um Mal (a vingança ou o canibalismo), para os índios, era a mais perfeita expressão de virtude e merecimento da Terra sem mal, ou do que podiam conceber como paraíso terrestre. O uso da alegoria torna-se, portanto, um fator de apagamento de um traço cultural que,

⁶⁵ A *Confederação dos Tamoios* foi a reunião dos chefes índios da região do Litoral Norte paulista e sul fluminense que ocorreu entre 1554 e 1567. O principal motivo da Confederação dos Tamoios, que reuniu diversos caciques, foi a revolta ante a ação violenta dos portugueses contra os índios Tupinambás, causando mortes e escravidão. Na língua dos Tupinambás, "Tamuya" quer dizer "o avô, o mais velho, o mais antigo". Por isso essa Confederação de chefes chamou-se Confederação dos Tamuya, que os portugueses transformaram em Confederação dos Tamoios. Cunhambebe foi eleito chefe e junto com Pindobucú, Koakira, Arará e Aimberê resolveu fazer guerras aos portugueses.

escamoteando a diferença, tenta promover uma espécie de europeização do índio, na medida em que o mata.

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

Referências

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VEYNE, Paulo. *Como se escreve a história*. Trad. Alda Baltar e Maria Auxiliadora Kneipp. Brasília: Editora de Brasília, 1995.

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

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

MORRO DA GAMELA: A SACRALIDADE AO LONGO DO TEMPO

Maicon Lemos Sathler

É provável que muitos crentes que peregrinam até o morro da gamela na atualidade pensem que a sacralidade do lugar seja algo iniciado pelos seguidores do cristianismo, entretanto, ao realizarmos uma busca por textos antigos que tratassem em específico deste morro localizado na cidade de Vitória no Espírito Santo, nos deparamos com publicações de periódicos datadas do século XX que já afirmavam que o Morro da Gamela era um local enxergado por uma parte dos capixabas como sagrado e que ali ocorriam cerimônias religiosas.

Entretanto, de acordo com algumas publicações do periódico Diário da Manhã, tais cerimônias, bem como também a localidade, eram vistos por um seguimento da sociedade capixaba da época como algo afrontoso. Na edição do dia 13 de maio de 1917 o Diário da Manhã publicou uma matéria que tinha como título: “Um antro de reuniões suspeitas” (figura 1), narrando uma ação policial realizada no Morro da Gamela.

Figura 1 - Jornal Diário da Manhã, edição de 13/05/1917.

**Um antro de reuniões
suspeitas**
**A policia atrapalhada com o cele-
bre Morro da Gamella**
**Um motorneiro em
apuros**

Uma diligencia importante e coroada de pleno exito, realizaram, hontem, as nossas autoridades policiaes, no lugar Morro da Gamella, na praia do Suã.

Numa das casas ali existentes, lreside a preta de nome Honorata Maria de Souza, que se entrega com varios individuos e outras mulheres, ao ignobel mister de *contomblê*, conseguindo por essa forma não só illudir a boa fé dos encautos como tambem attentando contra as nossas leis.

Ha dias appareceram affixadas nas proximidades da casa dos asscles de Honorata, uns dizeres humoristicos, attribuindo os sectarios a sua origem ao motorneiro Orozimbo Uchôa, que nada tinha a ver com a brincadeira.

Furiosos, juraram vingar-se do pobre homem, preparando-lhe varias formas de supplicios que lhe seriam applicados como merecido e justo castigo.

Amedrontado, deante das ameaças e sabendo para quanto dá aquella gente, esse senhor dirigiu-se á policia onde effectivou a sua queixa e pediu as necessarias garantias.

O sr. dr. Samuel Chaves, delegado auxiliar, tomando em consideração a queixa apresentada, confiou ao sr. sub-delegado Henrique Carvalho a incumbencia de intimar a dita Honorata e de seus adeptos a comparecerem na delegacia auxiliar afim de prestar declarações sobre o objectivo daquelle antro de reuniões suspeitas.

Cumprida que foi a incumbencia do sub-delegado Carvalho, vimos na policia, o "grupo" do morro da Gamella, tendo á frente a *soberana* do *contomblê*, a preta Honorata, perante o sr. dr. delegado auxiliar, prestando declarações sobre a vida mysteriosa do pessoal da Gamella.

Além da *merê* Honorata, pudemos colher os nomes das pessoas que lá aguardavam o momento das suas declarações, U. de Carvalho, Cenciano Manoel da Conceição, Luciola Maria do Rosario, Joanna Rosa da Conceição, a menor Maria da Penha, José Lima, Mauoel Luiz Silva, e Luiz José Furtado.

Hontem á noite, depois de ouvidas estas pessoas, o dr. Samuel Chaves, em companhia do subdelegado Carvalho, do escrivão Alfredo Cavalcante, do agente Fidelis Coelho, do repórter, desta folha e praças de policia, dirigiu-se á *antro*, para effectuar a apprehensão dos objectos uzados na seita.

Desta ultima diligencia daremos noticia no proximo numero.

Fonte: portal memória.bn.br

Nesse sentido, entendemos ser de grande relevância dedicar este capítulo do nosso trabalho ao desenvolvimento de uma discussão que trate do Morro da Gamela como lugar sagrado a partir de uma visão religiosa distinta daquela presente nos dias atuais, nos referimos a prática religiosa de matriz africana do Candomblé, celebrada naquela área durante o século XX. De acordo com Barros (2009), esta religião pode ser definida da seguinte forma:

O candomblé é uma religião que foi criada no Brasil por meio da herança cultural, religiosa e filosófica trazida pelos africanos escravizados, sendo aqui reformulada para poder se adequar e se adaptar às novas condições ambientais. É a religião que tem como função primordial o culto às divindades - inquices, orixás ou voduns -, seres que são a força e o poder da natureza, sendo seus criadores e também seus administradores. Religião possuidora de muitos simbolismos e representações que ajudam a compreender o passado e a discernir melhor as verdades e as mentiras, permitindo assim definir conceitos. No candomblé nada se inventa ou se cria, só se aprende e se aprimora. Este saber e este conhecimento são conquistados com a prática, no dia-a-dia, com o tempo, a humildade, o merecimento, a inteligência e, principalmente, com a vontade de aprender. (BARROS, 2009, p. 29).

Para Ribeiro (1994), o Candomblé possibilitou que homens e mulheres sequestrados no continente africano e deslocados para o Brasil aqui mantivessem sua tradição religiosa forte preservando também sua identidade que frequentemente era atacada e desprezada pelo senhor de engenho, nesse sentido ele nos esclarece que:

Candomblé é o nome dado na Bahia às cerimônias africanas, representando para seus adeptos as tradições dos avós, de um país longínquo, quase fabuloso. Tradições mantidas tenazmente o que lhes deu a força de ficar sendo eles mesmos, apesar dos preconceitos e do desprezo em que eram tidas suas religiões e a obrigação de sujeitar-se à dos senhores. O Candomblé os faz membros de uma família espiritual para a qual eles são praticamente

preparados. Essa forma de organização social lhes dava uma segurança e estabilidade que eles não encontraram sempre na nossa civilização. Poucos países há que os descendentes de negros liberados da escravidão conservaram, como na Bahia, esta fidelidade a sua origem africana ainda que dando impressão de adotar as tradições da classe dominante. Com confiança na fé real que guardaram no poder de seus Orixás e de seus Voduns, que ficaram para eles, nas horas de amargura, como o mais seguro rochedo contra a angústia e as humilhações e, nos momentos de alegria, lhes traria o sentimento exaltante do gênio de sua própria raça (RIBEIRO, 1994, p.15).

As cerimônias religiosas de matriz africana realizadas no Morro da Gamela, como é possível perceber pelas manchetes de jornal, eram tidas como algo ofensivo, tratadas de forma pejorativa tais celebrações eram alvo de incursões policiais que visavam manter a ordem social, haja vistas as acusações de práticas delituosas direcionadas ao lugar. O Diário da Manhã em seu número 226 que circulou pela cidade no dia 15 de maio de 1917, trazia a notícia intitulada “O Morro da Gamella – A polícia age – Bruxaria, exploração e objectos aprehendidos”. Um dos trechos dessa matéria diz o seguinte:

A policia ao se aproximar do o local do culto a semelhantes divindades, notou que no templo, ou como melhor queira chamar tal antro de imbecis e exploradores, havia grande agrupamento de homens e mulheres de cores e idades diversas, que numa elacridade bulhenta cantavam e davam vivas a Pae Romeo e Pae Esmeraldo, preconizado sucessor de Pae Romeo. (Diário da Manhã, 1917, p. 2).

Em outra publicação do mesmo jornal desta vez do dia 28 de fevereiro de 1924, uma passagem do texto intitulado “Dois dedos de Prosa” assinada por Frei Lourenço, tendo também como tema central as celebrações ocorridas no Morro da Gamela, diz que:

E não diga que somente néscios e imbecis, cheios de superstição, ali iam em busca de melhoras a um mal qualquer. Muita boa gente, sujando os seus botins na lama dos caminhos talando valles e collinas ia ter na quebrada do monte onde a cura se dava de mão beijada a troca de bugigangas e coisas de pouca valia. (Frei Lourenço, Diário da Manhã, 1924. p. 3).

Nos dois trechos acima fica evidente que os cultos de candomblé celebrados no Morro da Gamela não eram aceitos, entretanto, um detalhe chama a nossa atenção, essas duas publicações nos mostram que o lugar não era visitado apenas por descendentes de escravizados e pobres, “homens e mulheres de cores e idades diversas” frequentavam o lugar, Frei Lourenço pontua que “muita gente boa” caminhava pelo acesso lamacento até chegar na “quebrada do monte”, todos buscando algum tipo de cura, haja vista que era oferecida sem cobrar muita coisa em troca.

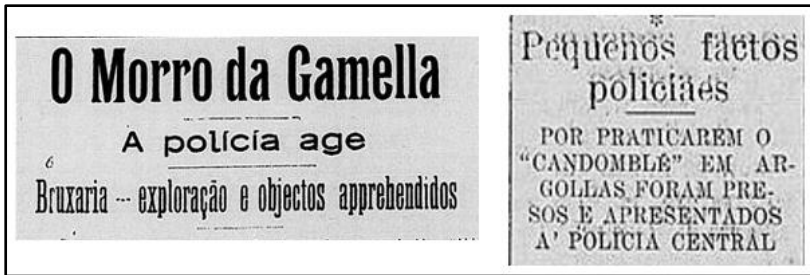
A perseguição policial às práticas religiosas de matriz africana é discutida por Maciel (1992), onde o autor nos aponta uma aproximação da macumba com o crime resultando assim em muitas notícias a serem publicadas, dessa forma, o historiador afirma que:

Um dos aspectos também explorados pelos jornais, nas suas abordagens sobre as práticas religiosas africanistas, é o policial. Por sinal, este é um enfoque muito utilizado. É do relacionamento, por exemplo, de Macumba com crime que resultam muitas notícias, colocando tais práticas nas páginas policiais. Nessas circunstâncias, a Macumba é, quase sempre, enfocada como componente principal do episódio criminoso que gerou a notícia. (MACIEL, 1992, p.218).

Sobre a macumba, Junior (2014), explica que o termo é “de origem banta, porém com étimo controvertido, macumba poderia advir do quimbundo *macumba*, plural de *dikumba*, significando ‘cadeado’ ou ‘fechadura’ em referência aos rituais de fechamento de corpo” (JUNIOR, 2014, p. 250).

A forma como as diligências policiais, ocorridas no morro da Gamela, eram noticiadas pelo periódico Diário da Manhã corrobora a análise desenvolvida por Cleber Maciel em seus estudos sobre as práticas religiosas de matriz africana no Espírito Santo. Abaixo (figura 2) duas publicações do periódico datadas dos anos de 1917 e 1931 respectivamente, demonstram o tratamento que era dispensado aos praticantes do candomblé.

Figura 2 - Notícias policiais publicadas em jornais de 1917 e 1931 respectivamente.



Fonte: Jornal Diário da Manhã.

É importante salientar que tais procedimentos policiais eram tidos como legítimos e necessários, pois, os mesmos estavam embasados em um arcabouço legal que sustentava a necessidade de extirpação desse tipo de prática religiosa do convívio social brasileiro. Havia um mecanismo constituído que possibilitava às polícias agirem tranquilamente sobre os espaços de celebração do Candomblé efetuando prisões de pessoas, apreensão de objetos utilizados nas cerimônias, desmobilização dos templos etc. Dias (2019), nos mostra um desses instrumentos institucionais que assegurava e protegia esta prática racista que transformava a simples celebração de uma religiosidade em crime grave, dessa forma, todo sujeito que se mostrasse seguidor dessa religião poderia ser detido ou preso, pois, na visão do Estado brasileiro, candomblecistas e outros criminosos estavam equiparados e deveriam ser punidos.

Assim, com este espírito de formulação ideológica, o Artigo 157º do Código Penal de 1890 condenava a prática do espiritismo, da feitiçaria, magia, curandeirismo, este último considerado prática ilegal de medicina, bem como

a adivinhação, com destaque para a cartomancia, extremamente difundida entre as classes mais altas brasileiras. (DIAS, 2019, p.43).

O mesmo autor também chama nossa atenção para a estratégia cruel e absurda que se desenvolve ao longo dos tempos, inclusive com a utilização de forças policiais, tendo como objetivo maior, e talvez único, se livrar do legado africano presente na sociedade brasileira desde que os primeiros africanos para esta terra foram trazidos, mesmo contra sua vontade, assim sendo, Dias nos diz que:

Há, portanto, um intenso processo de marginalização social e legal, que visa, num quadro de modernidade, livrar-se da marca africana. A memória histórica dos terreiros de Candomblé, veiculada pelas gerações anteriores, relata a necessidade de inscrição dos terreiros em Secretarias de Segurança Pública, e a autorização de culto pela polícia da jurisdição. Há relatos orais e documentais que dão conta da repressão policial vivida. (DIAS, 2019, p.44).

Outro fator que alimentou, e que de certa forma ainda alimenta, o preconceito e o racismo em relação às religiões de matriz africana, é a completa ignorância sobre sua organização, seus ritos e sua sacralidade, tal desconhecimento acaba por desencadear violências de tipos variados. Sobre isso, Góis, 2013, nos traz que:

As agressões verbais relatadas pelos líderes religiosos dos terreiros de Candomblé pesquisados associam estas pessoas e a sua religião ao demônio, e são protagonizadas por cristãos neopentecostais, sobretudo, mas também

pelos policiais, pela vizinhança e pelos transeuntes. (GÓIS, 2013, p. 322).

Ele também enfatiza a necessidade de se tornar mais conhecida a prática do Candomblé. Dessa forma, há possibilidades de se estabelecer um ambiente social e religioso harmônico, onde seus praticantes não tenham que se sentir inferiorizados ou envergonhados por conta de sua fé.

Uma contribuição para dirimir as dificuldades relativas a essas agressões pode ser o de tornar esse sistema mais conhecido, de modo a justificar a exigência de um discurso tolerante e de respeito à diversidade de todas as crenças. (GÓIS, 2013, p. 322).

Góis ainda aponta para contribuição que o sistema de ensino pode oferecer permitindo que a cultura afro-brasileira seja mais conhecida e debatida no cotidiano escolar. Essa pode ser uma estratégia eficaz no sentido de estabelecer um ambiente respeitoso àqueles que seguem as práticas religiosas de matriz africana.

Apenas quando se assimila a mitologia de uma tradição religiosa podem-se compreender seus ritos e práticas. O desconhecimento da cultura africana é uma das causas do preconceito para com os adeptos do culto afro. A Lei Federal 10.639/03 que obriga o ensino da cultura africana e afro-brasileira nas escolas almeja dirimir esse preconceito. (GOIS, 2013, p. 324).

Conforme podemos perceber a partir das matérias jornalísticas antigas, a sacralidade e as celebrações estão presentes no Morro da Gamela ao longo do tempo. Entretanto, diferente dos dias atuais, a quantidade de pessoas que buscavam a cura no Morro da Gamela, ainda no século XX, eram muito inferiores, isso devido ao fato de que os cultos lá praticados eram tidos como uma ofensa social e religiosa e também por ser uma área de acesso complicado, conforme aponta Frei Lourenço em 1924.

A possível gênese do sagrado no Morro da Gamela

Não foi possível encontrar registros históricos que afirmam ou indicam o início das cerimônias religiosas no Morro da Gamela, porém, o texto “Dois dedos de prosa” de 1924 escrito por Frei Lourenço nos leva a conjecturar esse início a partir da chegada da senhora Honorata Maria de Souza no lugar, uma praticante religiosa do candomblé, porém, no mesmo texto Lourenço se refere ao Morro da Gamela como o “morro lendário”, o que nos leva a entender que mesmo antes da chegada de Honorata ao lugar, provavelmente, este já era enxergado de maneira particular.

Honorata, conforme relata Lourenço, fixou morada no lugar, que além de afastado do centro da capital Vitória também era de difícil acesso, mesmo assim ela estabeleceu uma relação de proximidade com aqueles que moravam nas redondezas (LOURENÇO, 1924). Sobre as características geográficas do lugar e seu entorno na época, o religioso afirma que a localidade entre o Suá, Praia Comprida, Fazenda Maruípe e o trajeto da linha de bondes era uma área sem nenhum habitante (Figura 3).

Essa área apresentará uma nova configuração geográfica somente na década de 1920 a partir da retomada das obras do Novo Arrabalde, bairro construído com o objetivo de ampliar o espaço da cidade de Vitória na época para que fosse aumentada sua população e suas atividades econômicas. De acordo com Campos Junior (1996), na atualidade, a área do Novo Arrabalde compreende os seguintes bairros: Praia do Canto, Praia do Suá, Praia de Santa Helena, Santa Lúcia, Bento Ferreira e Jucutuquara.

Figura 3 - Aterro do bairro Bento Ferreira, mostrando o bairro Praia do Suá (1952).



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Muitos aterros foram realizados para que o espaço territorial da capital capixaba fosse ampliado. Muitas áreas que no passado eram manguezais hoje se apresentam como vias com intensa circulação de veículos, áreas de moradia ou áreas

comerciais. Essas transformações na paisagem natural, realizadas por meio de ação antrópica, promoveram alterações significativas no ambiente (Figura 4, 5 e 6).

Figura 4 - Aterros de mangues nos bairros Bento Ferreira e Praia do Suá (1951)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Figura 5 - Mangue nos bairros Bento Ferreira e Praia do Suá (1951)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN)

Figura 6 - Vista da Avenida César Hilal em obras. Ao fundo a Avenida Leitão da Silva (1950)



Fonte: Acervo do Instituto Jones dos Santos Neves (IJSN).

Conforme podemos observar pelas imagens acima, a área onde está localizado o Morro da Gamela passará por grandes transformações na segunda metade do século XX, os registros fotográficos corroboram as observações de Frei Lourenço sobre a área, pois, este afirmava que para se chegar até o Morro da Gamela era preciso seguir por caminhos com muita vegetação e lama.

O Frei, se referindo à chegada de Honorata, afirma que: “A essa época, uma bahiana misteriosa, do typo accentuado de mameluca, foi para aquele recanto sombrio e, na aba do morro lendário, armou a sua tosca vivenda. ” (FREI LOURENÇO, DIÁRIO DA MANHÃ, 1924. p. 3).

Honorata era uma mulher simpática, atraente e que se comunicava com todos, tais características a transformaram em uma pessoa popular e confiável, suas “beberagens e panacéas” traziam alívio para aqueles que buscavam na medicina natural auxílio para tratar seus males, tais buscas nos sugere um importante conhecimento dessa senhora sobre o uso de plantas medicinais e grande proximidade com a natureza.

A estreita aproximação com a natureza é algo muito comum e importante no cotidiano dos seguidores das religiões de matriz africana, Santos e Gonçalves (2011), nos esclarecem que, de maneira geral, os orixás estão associados aos quatro elementos naturais (terra, fogo, água e ar), neste mesmo trabalho eles nos apresentam o relato de Pai Antenor que ratifica a imensa importância da natureza em relação ao Candomblé e explica que os rituais candomblecistas também agem como fortalecedores da harmonia com a natureza.

Nomeada como “Soberana do Candomblé” pelo Diário da Manhã em uma de suas publicações policiais no ano de 1917, Honorata se mostrava como uma referência religiosa importante no Morro da Gamela. A edição nº 225 de 13 de maio de 1917 narra a chegada de um grupo de pessoas à delegacia de polícia para prestar depoimentos sobre uma diligência ocorrida no morro, segundo o periódico esse grupo era liderado por Honorata que caminhava a sua frente.

Além de praticante do Candomblé a moradora do Gamela também praticava o catolicismo, sendo devota de Santa Bárbara, na edição nº 92 de 03 de dezembro de 1916 o Diário da Manhã traz em sua publicação um pedido de realização de missa em louvor a santa católica, essa solicitação foi realizada por Honorata Maria de Souza (figura 7), tal fato mostra a presença do sincretismo religioso em no cotidiano da candomblecista.

Figura 7 - Solicitação de missa em louvor à Santa Bárbara.



Fonte: Jornal Diário da Manhã.

Barros (2009) define o sincretismo religioso com sendo o resultado da fusão de duas religiões, o autor explica que essa foi uma estratégia criada pelos africanos escravizados para camuflar sua religiosidade no Brasil e, ao mesmo tempo, se proteger da imposição do catolicismo, entretanto, ele afirma que na atualidade não se faz mais necessário essa prática e afirma que:

O sincretismo, no passado, ajudou para que a religião pudesse ter continuidade ao permitir que ela se estabelecesse. Porém, nos dias de hoje ele já não é mais necessário e não pode mais ser aceito nem utilizado. Já nos afirmamos e nos impomos como religião! O sincretismo foi necessário e útil 300 anos atrás!

O candomblé, em conjunto, precisa levantar a bandeira do antisincretismo. Esta não é uma luta somente dos brasileiros; é de todo um continente que se viu invadido e vilipendiado em seus direitos de praticar e escolher livremente a sua religião. Por meio do sincretismo, as raízes culturais e religiosas são renegadas, os segredos fundamentais são violados e os conhecimentos armazenados durante séculos são ignorados! A ancestralidade, os valores e a auto-estima dos africanos tornaram-se reduzidas com o sincretismo!

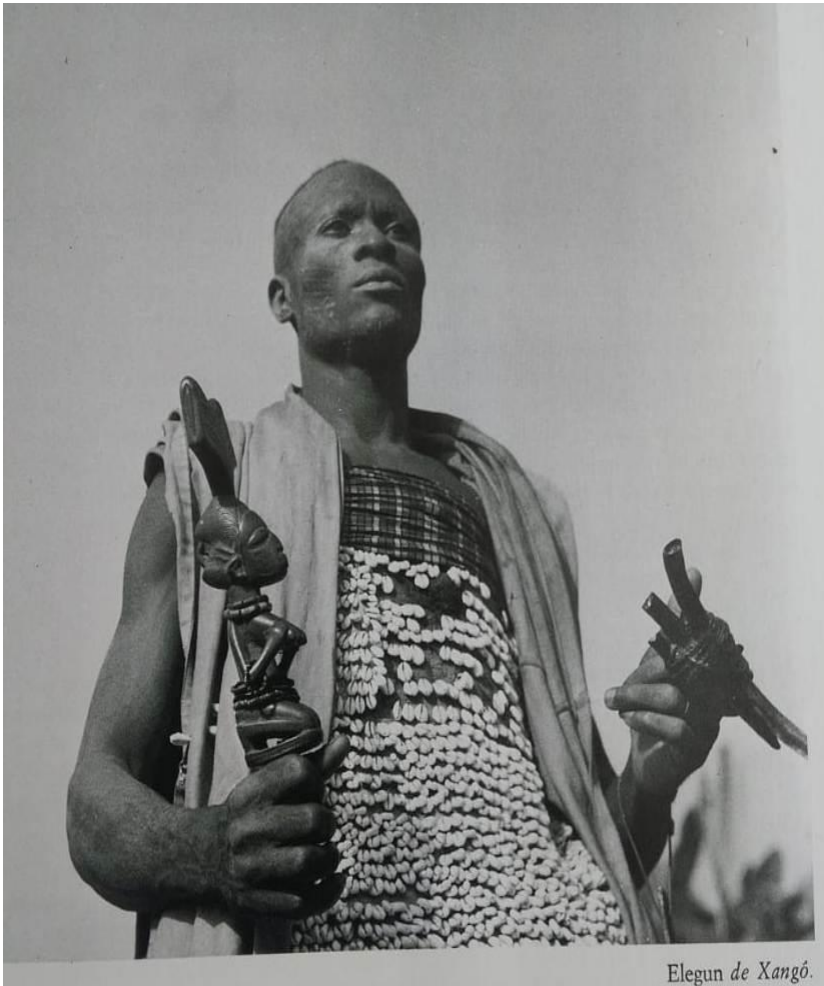
O sincretismo provém da fusão de duas religiões que seguem paralelamente, sem qualquer segmentação. Este amalgamamento de religiões corta a força da cultura, tolhe a inteligência e a liberdade do ser humano, quebrando os elos da tradição, cortando os laços com o passado. Nos dias atuais é impossível alguém aceitar ou mesmo acreditar que São Jorge é Ogum ou que Santa Bárbara é Ojá! (BARROS, 2009, p. 37).

Sobre os cultos de candomblé realizados no Morro da Gamela e a divindade ali cultuada com maior dedicação não é possível apontar qual seria, haja vista a carência de registros históricos escritos, diante desse quadro, nos ocorreu buscar possibilidades de entrevistar pessoas mais idosas que guardam consigo, por meio da história oral, detalhes e informações importantes sobre a história do morro, porém, a pandemia do *Sars-Covi-2* que impôs o isolamento social inviabilizou tais entrevistas, pois, as mesmas só seriam possíveis se realizadas pessoalmente.

Entretanto, em uma conversa informal com Osvaldo, Professor do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e pesquisador de africanidades brasileiras, nos foi revelado que: [...] *a pedreira é um símbolo de Xangô no Candomblé, e a gamela é um recipiente da culinária de Candomblé, é onde eles botam as oferendas para os orixás, sobretudo para xangô [...] (OSVALDO MARTINS, 2019).*

De acordo com Lopes (2011), no estado do Pernambuco, Xangô (figura 8), também é chamado de Itá, palavra oriunda da língua Iorubá e que significa rocha com minério de ferro. As formações rochosas de grande porte estão associadas a Xangô, de acordo com Eyin (2014), a pedra tem relação com a firmeza de caráter desse orixá, simbolizando também a solidez de grandes reis e senhores absolutos, que semelhantes a Xangô, também são incorruptíveis. Xangô simboliza resistência, ele sustenta o fogo e se utilizando desse elemento constrói e destrói e também lança pedras de raios e trovões, Silva (2017).

Figura 8 - Xangô



Fonte: Orixás. Deuses iorubas na África e no novo mundo (Pierre Verger, 2002).

Segundo Silva (2017), a nação Ketu apresenta um mito que fala da origem do orixá Xangô. Filho de Oranian e Iamassê foi criado na terra de sua mãe, ainda garoto, já apresentava um temperamento forte, autoritário e viril. Na juventude, Xangô partiu buscando aventuras e levou como companhia seu oxé, machado de duas lâminas, e um saco de couro onde estavam seus segredos, ou seja, seu poder de cuspir fogo e lançar pedras de raio. Ao chegar à cidade Cossô tentou instalar ali seu reinado, porém, os habitantes o rejeitaram, Xangô então os castigou com seus trovões e pedras de raio não deixando outra alternativa para a população a não ser pedir clemência e aceitar o novo rei. Xangô, foi sincretizado como São Jerônimo no Brasil (VERGER, 2002, p. 140).

Semelhante a outros sistemas religiosos, o Candomblé também possui uma mitologia que o fundamenta, conhecer essa mitologia é essencial para compreender seus ritos e orientações (Gois, 2013). Os itãs, ou seja, os relatos míticos da tradição iorubana (LOPES, 2011, p. 673), permitem conhecer detalhes importantes relacionados aos orixás e suas particularidades dentro dos rituais candomblecistas.

Conforme a descrição de Prandi (2003), o itã de Xangô nos revela que um dia o orixá foi ao encontro de Oxalá, seu grande amigo, para levá-lo a uma festa que acontecia em suas terras, como Oxalá estava velho e lento, Xangô o carregou nas costas. Quando estavam próximos ao destino, Xangô quis levar Oxalá até o cume de uma grande pedreira para que pudesse mostrar ao amigo seu império e poderio. Chegando ao alto da pedreira Xangô avistou uma linda mulher mexendo uma panela, era Oiá, que preparava o amalá para o rei. Xangô, seduzido pela beleza de Oiá e pelo amalá, perdeu a cabeça e partiu em direção a Oiá deixando Oxalá para trás rolando na poeira e caindo pelas valas. Oxalá

enfurecido com tamanho desrespeito mandou vários castigos para o povo de Xangô. O orixá muito arrependido ordenou que seu povo trouxesse água fresca e panos limpos e que banhassem e vestissem Oxalá, este aceitou as desculpas e também o banquete de caracóis e inhames oferecidos por vários dias. Porém, Oxalá castigou Xangô por toda a eternidade, ele que tanto gostava de se fartar de boa comida, não mais poderia utilizar recipiente de porcelana ou louça para tal. Xangô deve utilizar somente gamela de pau (Figura 9) para comer, dessa forma, ele se equipara aos bichos das casas, ao gado e aos escravos.

Assim, conforme ratifica Alvarenga (2017), referenciado no itã de Xangô, a utilização da gamela de madeira como utensílio único para o recebimento do amalá, corresponde ao atendimento de uma severa determinação de Oxalá a Xangô. Essa ordem também deve ser obedecida por seus súditos e fiéis.

Figura 9 - Gamela de madeira



Fonte: Maicon Lemos Sathler (2020).

Conforme dito no início deste item, não podemos afirmar que as celebrações de Candomblé ocorridas no Morro da Gamela no século XX estavam voltadas para Xangô, mas a partir do conhecimento do itã de Xangô, mesmo que de maneira não aprofundada, entendemos ser possível levantar essa hipótese. Entretanto, independente de quaisquer hipóteses a serem levantadas sobre os cultos candomblecistas no Morro da Gamela, não poderíamos deixar de registrar a importância de Honorata Maria de Souza, “a soberana do Candomblé”, uma mulher negra, forte, determinada e dedicada a sua religiosidade.

A obra de Monjardim (1983), que tem como fio condutor a História, as lendas e o folclore no Espírito Santo, se refere ao Morro da Gamela e Honorata afirmando que:

Há quarenta anos a Gamela era celebrado recanto da macumba. Ali se amiudavam os terreiros, quando as suas noites se transformavam em autênticos sabás, com as bruxas soltas. Mestre Pedro e a negra Honorata, o ases da mandinga. Muita gente boa freqüentava os terreiros, mormente nas efervescências políticas. Caminhando as coisas para um Canudos, a polícia pôs cobro ao abuso. (MONJARDIM, 19883, P.113).

Figura 10 - Convite para a missa de 30º dia de falecimento de Honorata



Fonte: Diário da Manhã, edição de 08 de maio de 1929.

Honorata faleceu em 1929 (Figura 10), mas deixou como legado uma importante contribuição para história do Candomblé na cidade de Vitória, sobretudo para o Espírito Santo. É de fundamental importância que os atuais frequentadores do Parque Municipal Morro da Gamela/ Monte Horebe, independente de suas crenças, conheçam a história e a importância deste lugar.

Referências

ALVARENGA, M. “Cozinha também é lugar de magia”: alimentação, aprendizado e a cozinha de um terreiro de Candomblé. Distrito Federal: Dissertação de Mestrado (Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/ Departamento de Antropologia – UNB/ 2017.

BARROS, M. (Org.) *O Candomblé bem explicado: Nações Banton, Iorubá e Fon*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

DIÁRIO DA MANHÃ. *Um antro de reuniões suspeitas: a polícia atrapalhada com o celebre Morro da Gamella*. Espírito Santo, 13 mai. 1917. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=8434>. Acesso em 08 ago. 2020.

_____. *O Morro da Gamella – A policia age – Bruxaria, exploração e objectos apreendidos*. Espírito Santo, 15 mai. 1917. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=8438>. Acesso em 08 ago. 2020.

_____. *Secção religiosa*. Espírito Santo, 03dez. 1916. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&Pesq=honorata&pagfis=7874> Acesso em 11 ago. 2020.

_____. *Pequenos factos policiaes*. Espírito Santo, 12abr. 1931. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&Pesq=candombl%C3%A9&pagfis=35950> Acesso em 11 ago. 2020.

DIAS, J. F. “Chuta que é macumba”: O percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. Sankofa Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano XII, N°XXII, maio, 2019.

EYIN, P. C. de O. *Okutá. A pedra sagrada que encanta orixá*. São Paulo: Alfabeto, 2014.

GÓIS, A. J. *As religiões de matrizes africanas: o Candomblé, seu espaço e sistema religioso*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 321-352, janeiro/ março, 2013.

JUNIOR, A. B. *O livro essencial de Umbanda*. São Paulo: Universo dos Livros, 2017.

LOPES, N. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. [recurso eletrônico] 4ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2011 .

LOURENÇO, F. *Dois dedos de prosa*. Diário da Manhã, Espírito Santo, 28 fev. 1924. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=572748&pesq=gamela&pasta=ano%20191&pagfis=21215>. Acesso em: 08 ago. 2020

MACIEL, C. *Candomblé e Umbanda no Espírito Santo: práticas culturais, religiosas, afro-capixabas*. [Vitória, ES]: Departamento Estadual de Cultura, 1992.

MONJARDIM, A. P. *O Espírito Santo na História, na lenda e no folclore*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1983.

PRANDI, R. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, J. *A magia do Candomblé*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Pallas, 1994.

SILVA, M. A. P da. *Pedra de Xangô: um lugar sagrado afro-brasileiro na cidade de Salvador*. Bahia: Dissertação de Mestrado (Arquitetura e Urbanismo). PPGAU/ FAUFBA – UFBA, 2017.

VERGER, P. F. *Orixás deuses iorubas na África e no novo mundo*.

A COVID-19 SOB O OLHAR DA DOUTRINA ESPÍRITA

*Marília Cristina de Almeida da Silveira
Leonardo Sebastião Delfino de Souza
Anderson Pereira Portuquez*

Introdução

No decorrer da história da humanidade, não é incomum a perda de milhares de vidas devido a catástrofes naturais (terremotos, maremotos, enchentes, inundações, tornados etc.), e biológicas (varíola, sarampo, Aids, H1N1 etc.). E apesar dos avanços das ciências e a descoberta de medicamentos de última geração, em pleno século XXI, a população mundial vem sendo assolada por um novo coronavírus, causador de uma infecção respiratória altamente contagiosa chamada SARS-CoV-2, ou covid-19, como ficou popularmente conhecida.

Até o início de julho de 2021, esse vírus levou a óbito mais de meio milhão de brasileiros e brasileiras. Apesar dos esforços científicos e fabricação de algumas vacinas, a população mundial ainda não foi imunizada. O acesso desigual das nações aos imunizantes é um fato ainda hoje, são poucas as nações que adquiriram imunizantes em massa para a proteção de suas populações.

Este momento de inseguranças e incertezas vem despertando nas pessoas, o sentimento de religiosidade, a busca por proteção de uma força superior, que pode ser encontrada por intermédio de diversas religiões.

Este artigo tem como objetivo destacar a importância das religiões, com a representação do sagrado no cotidiano das pessoas, a procura de paz interior, conforto e segurança em momentos de dificuldades e de dor, com ênfase na doutrina espírita Kardecista.

Destacaremos ainda a história do espiritismo, com uma breve biografia de Allan Kardec (seu principal sistematizador), como essa doutrina surgiu no Brasil e a forma com ela visualiza as pandemias e catástrofes naturais e biológicas.

A análise ora apresentada resulta de leituras e estudos teóricos da doutrina Espírita, realizados na perspectiva dos seminários interdisciplinares sobre “religião e pandemia” realizados no Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal, Instituto de Ciências Humanas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia (2020/2021).

Este trabalho se justifica devido a necessidade de obtermos maiores conhecimentos acerca das religiões, da religiosidade, do sagrado e a forma com tudo isso se manifesta em determinados momentos da sociedade, como é o caso da pandemia de covid-19, com a qual lidamos no tempo presente.

Religiões e suas representações do sagrado

Em linhas gerais, as religiões são importantes para a humanidade, pois representam *locus* de segurança, de busca de conforto e de promoção de sentimentos de proteção. Tais papéis podem ser visualizados nos diversos períodos históricos, desde o período paleolítico, quando os humanos adoravam os elementos da natureza e traziam com eles o sentimento de que uma força

superior os protegia e guiava, até o mundo contemporâneo, gerando grande multiplicidade de crenças, mitos, ações, instituições, rituais e condutas que nos acompanham.

Neste contexto os fenômenos religiosos fazem parte da cultura e da experiência humana. O próprio termo “religião” originou-se da palavra latina *religio*, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições necessárias à religação da essência humana à essência divina criadora. O termo em si, não faz referência a divindades, entidades, deidades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas.

Porém, tais características da prática religiosa será construída no seio de cada grupo social, de acordo com uma série de relações humanas que se consolidam no decurso do tempo, envolvendo pessoas, instituições, espaços e a formação de egrégoras e espaços sacralizados.

O conceito de “religião” no mundo ocidental foi construído histórica e culturalmente, adquirindo um sentido ligado à tradição cristã. O vocábulo “religião” - nascido como produto histórico de nossa cultura ocidental - foi submetido a alterações ao longo do tempo. Para a abordagem acadêmica o conceito de religião não pode ser utilizado de forma arbitrária. De acordo com Portuguez (2015, p. 12)

A religião, portanto, constitui-se na/da formação e consolidação de laços sociais costurados pelo alto pela fé, pelos sistemas de crença, pelas estratégias de formalização e organização dos grupos, pelos ritos, pelos mitos e pela visão de mundo que cada sistema religioso defende.

Neste contexto, o autor traça um paralelo entre religiosidade e religião da seguinte forma:

A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. Em outras palavras, a religiosidade ocorre nos âmbitos do indivíduo e/ou da coletividade, podendo ou não ser mediada por uma religião estabelecida. A religião, por sua vez, é por nós entendida como a estruturação formal do sistema de crenças, que se reflete na codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Trata-se de uma organização ritualística, que atribui sentido às normas de convivência de seus membros, assim como os princípios de uso dos espaços sagrados por determinado grupo religioso (PORTUGUEZ, 2015, p. 20).

Os conceitos de religião sempre estiveram em pauta nos estudos antropológicos. De acordo com Guerreiro (2013, p.176), o estudo das religiões

(...) não nasceu como área específica, mas por vias paralelas como um esforço de compreensão das diferenças entre os povos. Pensar o diferente passava por pensar as diferentes mentalidades, fossem essas tidas por animista, mágica, mítica ou até pré-lógica.

Complementando as reflexões apresentadas, Coutinho (2012) nos traz uma reflexão relevante acerca do tema. Segundo ele:

Etimologicamente a palavra religião deriva do latim, podendo significando religar, reler ou reeleger. Em todas está presente a ligação da humanidade com a divindade. Aparece então a primeira característica da religião: a ligação do homem com algo superior ou transcendente, o seu objeto. O contexto cultural influencia sobremaneira a definição de religião. Nas sociedades ocidentais, onde se associa a religião à relação com algo transcendente, ela é sistema mediador entre o homem e entidades superiores. O Ocidente, altamente marcado pela cultura judaico-cristã, releva o Deus único e transcendente. Nas sociedades orientais, budistas e hinduístas, a transcendência não está presente, mas antes o panteísmo, um deus em tudo. Assim, a religião não é ligação a algo superior e transcendente, mas à própria natureza, a todos os seres vivos. As enunciações aqui apresentadas privilegiarão o contexto ocidental (COUTINHO. 2012 p.04).

No Brasil, devido à miscigenação cultural ocorrida durante o período colonial (1530-1822), deu-se a fusão de traços culturais de diferentes grupos. Algumas tradições indígenas e africanas foram subalternizadas pela fé católica do dominador português, criando uma diversidade religiosa significativa, porém repleta de preconceitos que perduram até os dias de hoje.

A matriz religiosa mais conhecida no Brasil, como fruto deste processo, é a cristã, que de acordo com o censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), conta com três das maiores religiões do país em termos numéricos. No começo do século XX a Igreja Católica possuía

124.980.132 seguidores, seguida pela Igreja Assembleia de Deus com 8.418.140 e a Igreja Batista com 3.162.691.

As religiões são cheias de simbolismos e traduzem a fé diversa de um povo, apresentando configurações diferenciadas de acordo com o número de praticantes, locais de origem, rituais realizados, formas de culto (doméstico, coletivo), etc. Os cultos podem ser realizados em locais diferenciados tais como: capelas, santuários, romarias, terreiros, oratórios ou mesmo em festas tradicionais.

A festa é toda marcada pelas rezas, a oração está em diversos momentos, pois sua essência é o contato dos devotos com o santo. Durante a festa são encontradas as orações mais comuns. Pai-Nosso, Ave-Maria, o terço, as ladainhas e as orações próprias de cada santo. A música faz parte de todas as festas, assim como os enfeites e as rezas. São músicas que veiculam mensagens religiosas, que louvam ao santo e compõem as rezas, as danças e as procissões. A refeição quando presente nas festas é um elemento importante para a coesão do grupo, pois é o momento em que são arrecadadas doações de toda vizinhança. A refeição é o momento de encerramento da festa, onde todos se alimentam juntos. Em algumas festas a refeição comunitária é trocada por comidas e bebidas que são consumidas individualmente (TAVARES. 2013 p. 43).

Todas as formas de expressões religiosas refletem o sagrado na vida de cada indivíduo. De acordo com Tavares (2013, p. 44); “A festa é o momento no qual o sagrado se revela no ritual – “delírio” coletivo – com os indivíduos reunidos num momento de

exaltação e efervescência”, esses momentos estão presentes em todas as formas de religiões, de maneiras diferenciadas.

O pensar religião, no momento em que vivemos, tem que estar articulado com reflexões críticas sobre esquemas geradores de discriminação ou exclusão, inclusive os religiosos. A ampliação das temáticas de estudo, metodologias e abordagens das religiões, religiosidades, espiritualidades produz um momento privilegiado em direção à tolerância e compreensão das alteridades. (SILVA. 2004, p. 12).

Dentre as religiões citadas, a doutrina Espírita foi o tema escolhido como foco dessa pesquisa. Foi amplamente divulgada a partir do dia 18 de abril de 1857, com a publicação “O Livro dos Espíritos”, de Alan Kardec, considerado o marco inicial da história da doutrina, que tem como objetivo compreender os caminhos e desafios da evolução humana na terra (meio físico), através da premissa reencarnacionista.

Típico rebento do século XIX – o mesmo das teorias evolucionistas de Charles Darwin, da Tabela Periódica, da redescoberta das filosofias orientais e do Positivismo de Auguste Comte –, o Espiritismo consegue a proeza de mesclar Catolicismo primitivo (caridade), Budismo (reencarnações), Darwin (evolucionismo) e um caldeirão de credos esotéricos que estavam em plena voga nos anos 1800 – e que geraram filosofias tão diversas como o Espiritualismo de Emmanuel Swedenborg e a Teosofia de Madame Blavatsky. “É uma religião de síntese”, afirma Maria Laura. (SARMATZ. 2002, p.01).

A doutrina espírita chegou ao Brasil no final do século XIX, inicialmente conhecida como Espiritismo científico, abrangendo grupos de psiquistas e ocultistas preocupados apenas com os fenômenos espíritas e seus efeitos (sonambulismo, materialização, hipnotismo, aparições, etc.); ignoravam a filosofia espírita e os aspectos religiosos.

Espiritismo puro significava que nem era científico, nem místico ou religioso. O grupo se encontrava dentro das duas definições, mas com tendências ao olhar mais filosófico; foi o que menos força teve na disputa simbólica da definição do que era (ou não) espiritismo. Talvez por ser o mais tolerante, não investiu pesadamente nesse jogo assim como o fizeram os científicos e os místicos. Além disso, no campo filosófico era bastante precário no Brasil, não chamando o espiritismo a atenção dos quase inexistentes adversários filosóficos, diferentemente dos muitos adversários cientistas e católicos (ARRIBAS. 2008, p. 72).

De acordo com Paula (2015, p. 03), “O Espiritismo, portanto, não é simplesmente um conhecimento teórico ou especulativo: é a iniciação em verdades maiores e ação plena e efetiva em bem da coletividade”. A ideia de “verdade” exposta pela autora deve ser entendida aqui como uma forma legítima de crença, a qual não emitiremos juízo de valor.

De acordo com a literatura consultada, essa doutrina é voltada para a caridade, devotamento ao próximo e demonstrações do amor universal. Mas como qualquer religião, há entre seus membros aqueles que discriminam, excluem e julgam

as pessoas, embora a doutrina em si apregoa a aceitação uns dos outros, procurando sempre a aproximação divina.

Em um nível mais fundamental, porém, a espiritualidade é considerada como “sabedoria para viver” (KING, 2008, p. 31). Visto desta forma, abrange o desenvolvimento do amor, a busca de um vínculo comum entre os indivíduos, a experiência de abnegação e o serviço ao próximo (VAZIN, 2013). Em termos gerais, quando nossa própria espiritualidade é acionada, ela representa “o maior de nossos potenciais” (PARGAMENT; MAHONEY, 2005, p. 654). Paralelamente, a espiritualidade tem sido descrita como um processo que ativa as forças universais que estão dentro de todos nós prontas para serem acionadas quando quisermos (VASCONCELOS, 2008). Ela se desdobra por meio da compreensão profunda sobre o significado da vida, da natureza humana e da adoção da perspectiva transcendental. Tomados em conjunto, tais aspectos configuram uma visão micro e macro de tudo o que nos rodeia. Ao mesmo tempo, inspira nosso comportamento, atitudes, pensamentos e tomadas de decisão (VASCONCELOS, 2017, p.02).

Vasconcelos (2017, p. 02), ressalta que “a capacidade espiritual pode ser muito útil para engendrar as habilidades internas das pessoas para lidar com eventos e situações inesperadas, incluindo problemas internos”, isso pode ocorrer quando a sociedade passa por momentos críticos que exigem medidas radicais para o enfrentamento de seus problemas.

Allan Kardec: percussor da doutrina Espírita

A doutrina Espírita tem como percussor o pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rivail (pseudônimo Allan Kardec), que nasceu em Lyon, na França em 1804, estudou no Instituto de Educação Pestalozzi, no castelo de Yverdon, Cantão de Vaud, na Suíça, onde adquiriu uma educação liberal fundada na confiança e no desenvolvimento individual e gradual, adquirindo assim, o hábito da investigação e da liberdade de pensamento. Em seus estudos, de acordo com o Livro dos Espíritos, Kardec discorre sobre a temática em questão da seguinte forma.

Para se designarem coisas novas são precisos termos novos [...]. Os vocábulos espiritual, espiritualista, espiritualismo têm acepção bem definida [...] Com efeito, o espiritualismo é o oposto do materialismo. Quem quer que acredite haver alguma coisa em si além da matéria, é espiritualista. Não segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível [...] para indicar a crença a que vimos a referir-nos (empregaremos) os termos espírita ou Espiritismo. Diremos, pois, que a doutrina espírita ou o Espiritismo tem por princípio as relações do mundo material com os Espíritos ou seres do mundo invisível (ALLAN KARDEC,. O livro dos espíritos, 1860).

Além das disciplinas ensinadas nesse instituto, Rivail aprendeu também os idiomas alemão, inglês e holandês, acreditava em uma ciência da educação fundamentada na natureza humana (positivismo clássico), buscando uma evolução harmoniosa da humanidade através da qual o ser humano se

regeneraria moral e eticamente, livrando-se da miséria social e individual. Como pedagogo era inspirado pelas doutrinas de Jean-Jacques Rousseau, ensinou química, matemática, astronomia, física, fisiologia, retórica, anatomia comparada e francês.

No século XIX o Espiritismo chegou ao Brasil e desenvolveu-se significativamente, sobretudo a partir da virada do século XX. Na segunda metade do século passado, entretanto, o Espiritismo alcançou status importante, sendo atualmente uma das egrégoras mais importantes do Brasil.

O trabalho abnegado e frutífero de médiums brasileiros de renome internacional elevou ainda mais a importância do Espiritismo no Brasil e no mundo. Chico Xavier⁶⁶ foi, sem dúvidas o nome mais importante deste período.

O espiritismo kardecista está presente em mais de 30 países, a maioria por influência do trabalho missionário da Federação Espírita Brasileira⁶⁷. A hegemonia brasileira é

⁶⁶ Francisco Cândido Xavier nasceu em Pedro Leopoldo (MG) em 2/4/1910 e faleceu em Uberaba em 30/06/2002. Psicografou mais de 450 livros, vendeu mais de 50 milhões de cópias e é considerado o escritor brasileiro de maior inserção comercial da história. Foi indicado ao Prêmio Nobel da Paz em 1981-1982.

⁶⁷ A Federação Espírita Brasileira (FEB), fundada a 2 de janeiro de 1884, é uma sociedade civil, religiosa, educacional, cultural e filantrópica, que tem por objeto e fins: I — O estudo, a prática e a difusão do Espiritismo em todos os seus aspectos, com base nas obras da Codificação de Allan Kardec e no Evangelho de Jesus; II — A prática da caridade espiritual, moral e material por todos os meios ao seu alcance, dentro dos princípios da Doutrina Espírita; III — a união solidária das Sociedades Espíritas do Brasil e a unificação do Movimento Espírita Brasileiro, bem como o seu relacionamento com o Movimento Espírita Internacional (FEB. 2020).

de tal monta que mesmo o espiritismo francês depende dele para respaldar suas pretensões de legitimidade, circunscrevendo uma influência marcadamente francófona (e não universal) e gerando uma relação ambivalente com o espiritismo brasileiro. A idéia de uma brasilianização do movimento espírita internacional como exportação de um estilo de religião, de um conjunto de ênfases doutrinárias e rituais que segue um modelo "brasileiro" inspira-se aqui, ainda que guardando certas diferenças, no que tem sido afirmado sobre "africanização" (Capone 2004; Frigerio 2005). Há uma vontade comum de afirmação identitária, em que o novo movimento espírita quer simultaneamente ter um laço espiritual com a origem brasileira e afirmar-se universal. No entanto, ao contrário da africanização, não se trata de uma busca de um Brasil mítico e puro, mas da exportação das referências espíritas produzidas na experiência histórica brasileira: o modelo federativo da FEB, a forma de organização e funcionamento de casas espíritas, o ethos, os estilos rituais e as ênfases praticados pelo kardecismo no Brasil (LEWGOY. 2008, p. 02).

O sentimento de religiosidade, a busca por uma proteção maior, fica mais latente em momentos em que a humanidade passa por catástrofes, doenças ou perdas, foi o caso da peste negra que assolou a Europa e a Ásia no século XIV, a peste bubônica em 1348, a varíola, sarampo, ebola, tuberculose, Aids (HIV), gripe espanhola, a gripe suína em 2009, doenças que foram responsáveis pela perda da vida de milhares de pessoas em todo o mundo.

Espiritismo e pandemia

Desde 2019, o planeta enfrenta uma nova doença, considerada uma síndrome respiratória aguda grave (SARS-CoV-2), com elevado grau de contaminação e cujo vírus causador já sofreu mutações que causam preocupações para o meio científico.

O conceito moderno de pandemia é o de uma epidemia de grandes proporções, que se espalha a vários países e a mais de um continente (Rezende. 1998 p. 154).

Os coronavírus são uma grande família de vírus comuns em muitas espécies diferentes de animais, incluindo camelos, gado, gatos e morcegos. Raramente, os coronavírus que infectam animais podem infectar pessoas, como exemplo do MERS-CoV e SARS-CoV. Recentemente, em dezembro de 2019, houve a transmissão de um novo coronavírus (SARS-CoV-2), o qual foi identificado em Wuhan na China e causou a COVID-19, sendo em seguida disseminada e transmitida pessoa a pessoa. Apresenta um espectro clínico variando de infecções assintomáticas a quadros graves. De acordo com a Organização Mundial de Saúde, a maioria (cerca de 80%) dos pacientes com COVID-19 podem ser assintomáticos ou oligossintomáticos (poucos sintomas), e aproximadamente 20% dos casos detectados requer atendimento hospitalar por apresentarem dificuldade respiratória, dos quais aproximadamente 5% podem necessitar de suporte ventilatório (BRASIL. 2020, p. 02).

A covid 19 trouxe para a população mundial incertezas e medo, modificando os modos de vida, com consequências sociais, econômicas, políticas, financeiras, psicológicas etc.; além do

medo constante de perdas pessoais ligadas à saúde física e de vidas de pessoas próximas.

A atual sociedade, já tão acostumada à ação do homem sobre a natureza – com seus atos que a modificam e que se beneficiam ao máximo dela – espanta-se quando a situação oposta ocorre. Ou seja, quando o ambiente age sobre o homem. Esse fato contemporâneo é, no mínimo, algo desconcertante para a humanidade atual. Para muitos indivíduos, a pandemia existente pode ser a primeira crise coletiva grave já experimentada. Sem aviso prévio, a forma de estudar, trabalhar e viver foi alterada e, muitos contratos não foram cumpridos ou tiveram que ser modificados. Além disso, esse novo modo de viver trouxe à tona a importância de levarmos em consideração a realidade de cada um, principalmente quando consideramos as questões de trabalho nos delineamentos de home office ou de estudo homeschooling (MORETTI. Et. Al. 2020, p. 33).

Com o isolamento social, muitas empresas tiveram que fechar suas portas, modificando assim a economia mundial e, como consequência, muitos trabalhadores ficaram desempregados. Essa nova configuração trouxe a sensação de perda do sentido da vida, a avaliação da existência aliada ao medo de sermos contaminados ou vermos as pessoas amadas doentes, fazendo do futuro um enigma assustador. De acordo com a visão Espírita, podemos compreender esses acontecimentos da seguinte forma.

As catástrofes e doenças que atingem a humanidade ao longo da história da civilização sempre resultaram (e resultam) em perdas e sofrimentos de diferentes gradações. No momento atual, estamos, no planeta, sob o peso de uma pandemia, o coronavírus. É comum, então, diz Allan Kardec, ouvir-se a voz geral de que “[...] são chegados os tempos marcados por Deus, em que grandes acontecimentos se vão dar para a regeneração da Humanidade. Em que sentido se devem entender essas palavras proféticas? [...]” Tudo é harmonia na Criação; tudo revela uma providência que não se desmente nem nas menores, nem nas maiores coisas. Temos, pois, que afastar, desde logo, toda ideia de capricho, por ser inconciliável com a Sabedoria Divina. Em segundo lugar, se a nossa época está designada para a realização de certas coisas, é que estas têm uma razão de ser na marcha do conjunto (...). As enfermidades e as catástrofes ambientais — terremotos e maremotos, ciclones e furações, tempestades e enchentes, seguidas de secas severas, deslocamento de placas tectônicas e geleiras, ataques de meteoros e meteoritos, são cometimentos usuais. Não restam dúvidas de que são ocorrências de caráter verdadeiramente destruidor, ceifando milhões de vidas, mas que, com o desenvolvimento da inteligência e da moralidade, serão cada vez mais amenizadas (MOURA. 2020 p.01).

Ao mesmo tempo, em um mundo globalizado, percebemos que alguns setores da comunicação de massa exploram essa insegurança, enviando às populações informações em grande volume, aumentando o medo e a ansiedade, levando muitas pessoas a pensarem no sentido da vida de forma fatalista.

De acordo com a doutrina Espírita, o tempo presente não pode ser considerado como castigo divino, e sim, um período de reflexões sobre os valores da vida e mudanças deles mesmos. Segundo Moretti et. Al (2020, p. 38):

E nesse momento de pandemia, o conceito de liberdade, parece ter despertado nas pessoas mais atenção aos seus valores. Um exemplo de mudança de percepção sobre os valores humanos pode ser notado nos períodos de quarentena durante a pandemia”.

Há na atualidade uma série de correntes teóricas que apregoam o mesmo pensamento:

Na área das Ciências da Religião e Teologia, bem como nas Ciências Sociais, há um reconhecimento de que tempos de crise impulsionam pessoas a – de alguma forma - (re) pensar a existência sua e do mundo. Tempos de exceção ou excepcionais conclamam a refletir sobre e a rever a construção e o sentido do conhecimento, das relações de poder, da existência das instituições e da própria vida. Pra que serve/serviu o que pesquisamos, descobrimos, inventamos, trabalhamos? Isso contribui (u) para o melhor-viver de pessoas e de todos os seres ou para acirrar e aprofundar diferenças sócio culturais e econômicas construídas política e cientificamente?(...). Em que medida os avanços de ciências e tecnologias, das relações de mercado no mundo globalizado têm contribuído para superar ou pelo menos minimizar as relações de injustiça, violência e opressão em situações de exceção em tempos ‘normais’? Como sistemas políticos, seus governantes e a sociedade civil têm se posicionado frente ao estado de exceção permanente para uma grande

maioria de pessoas, como as crises financeiras, as migrações, o crescente aumento da violência doméstica e a ecocídio lide com a ‘natureza’? (REIMER. 2020, p. 257).

Como seres sociais, gostamos de viver em grupo e o contato humano faz falta produz em muitas pessoas a sensação de vazio decorrente do isolamento social. O medo mudou nosso cotidiano, exigindo novas adaptações e é nesses momentos que a religiosidade se torna mais presente, emergindo como uma necessidade pessoal. De acordo com a doutrina Espírita, é necessário agir de forma racional e buscar compreender o tempo presente:

A religiosidade espírita kardecista, portanto, com base na sua fé racionalizada, compreende a necessidade e o valor das medidas de cuidado e prevenção em instância pública, como sendo o palco da ação de combate a esta patologia que agride a humanidade sem distinção, atingindo tanto o menos como o mais favorecido econômica e socialmente. Tais medidas de isolamento social devem ser interpretadas como meio necessário e preventivo para a não propagação da doença, mas sem excluir da esfera kardecista a sua práxis cotidiana do bem servir (...). Este momento, que para muitos se apresenta e é visto como punição ou castigo pelos resultantes dos equívocos humanos, é visto pela religiosidade espírita como uma associação infundada, pois estes acontecimentos devem ser encarados como possibilidades para obtenção de uma evolução do espírito auxiliando-o à plenitude existencial, pois no universo nada existe que não tenha sua razão (COELHO. 2020,p. 01).

De acordo com Gomes (2020, p.01), “o vírus é uma manifestação real e indicadora do que precisamos mudar”. Para os Espíritas, estamos em um tempo de regeneração do planeta e este momento exige um novo modo de pensar. Apesar da velocidade que o vírus se espalha, a cura é possível, uma vez que, já contamos com estudos farmacêuticos avançados e a fabricação de vacinas já é uma realidade global.

Apesar do horror e do medo, o tempo presente deve ser visto com cautela. Pelo menos é o que apregoa a doutrina Espírita, pois são necessárias reflexões e muita fé. Em outras palavras, a doutrina Espírita advoga que seus adeptos repensem seus modos de vida e suas relações humanas, buscando acentuar as ações individuais e coletivas em favor da solidariedade, da caridade e da evolução espiritual.

Conclusão

O estudo da doutrina Espírita veio trazer aos seus adeptos o entendimento desta doutrina, a esperança no sagrado, o sentido da espiritualidade para atravessarem momentos de crises, catástrofes naturais e biológicas, fortalecendo a fé e dando sentido à suas vidas.

Para os fiéis desta doutrina, o Espiritismo traz uma mensagem de conformidade ativa, de esperança, motivando as pessoas a terem calma, a tomarem os cuidados de prevenção informados pelas instituições de saúde e órgãos governamentais, com o intuito de evitarem a propagação do covid-19. Ao mesmo tempo, a doutrina alerta os adeptos de que estes tempos difíceis são propícios às campanhas de caridade.

Do ponto de vista das perdas humanas, a doutrina Espírita procura trazer conforto às famílias, lembrando que os desencarnes coletivos são parte de amplos processos de purificação do planeta. Lembra ainda que segundo o sistema de crença dos Kardecistas, há vida após a morte e que cabe aos que estão encarnados cuidarem de suas saúdes ao mesmo tempo em que zelam energeticamente pelos que faleceram, para que eles encontrem no plano espiritual, a paz e o conforto das/nas moradas astreais mais elevadas.

Referências

ARRIBAS. Célia da Graça. *Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira*. São Paulo. 2008. P. 226.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Sobre a Doença: O que é o Covid 19*. Brasília. 2020, p. 02.

COELHO. Antônio Carlos. *A religiosidade espírita kardecista no período de isolamento social*. 2020. PUC/MG. Disponível em:<<https://domtotal.com/noticia/1441036/2020/05/a-religiosidade-espirita-kardecista-no-periodo-de-isolamento-social/>>. Acesso em Outubro 2020.

COUTINHO. José Pereira. *Religião e outros conceitos*. Sociologia, Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Lisboa. Vol. XXIV, 2012, pág. 171-193.

FEDERAÇÃO ESPÍRITA BRASILEIRA. *Divulgue o espiritismo: Uma nova era para a humanidade*. Disponível em:<<http://www.febnet.org.br/portal/wp-content/uploads/2019/07/DIVULGUE-Espiritismo-folder-A5.pdf>>. Acesso em: setembro 2020.

GOMES. Samuel. *Coronavírus: Como a espiritualidade vê o momento planetário*. Disponível em: <<https://www.otempo.com.br/interessa/coronavirus-como-a-espiritualidade-ve-o-momento-planetario-1.2324323>>. Acesso em: outubro 2020.

GUIMARÃES. Reinaldo. *Vacinas Anticovid: um Olhar da Saúde Coletiva*. Revista Ciências e saúde coletiva, vol.25 no.9 Rio de Janeiro Sept. 2020 Epub Aug 28, 2020.

LEWGOY. Bernardo. *A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. Religião e sociedade*. vol.28 no.1 Rio de Janeiro July 2008.

MORETTI. Sarah de Andrade; GUEDES-NETA. Maria de Lourdes; BATISTA. Eraldo Carlos. *Nossas Vidas em Meio à Pandemia da COVID - 19: Incertezas e Medos Sociais*. Revista Enfermagem e Saúde Coletiva, Faculdade São Paulo – FSP, 2020. P. 32-41.

MOURA. Marta Antunes. *Uma nova pandemia, conhecida como Coronavírus*. Federação Espírita Brasileira. Jul/2020. Disponível em: <<https://www.febnet.org.br/portal/2020/07/15/uma-nova-pandemia-conhecida-como-coronavirus/>>. Acesso em: outubro 2020.

PAULA. Sidney de. *A história do espiritismo*. Portal do Espírito. 2015. Disponível em: < <https://espirito.org.br/artigos/historia-espiritismo-3/>>. Acesso em: setembro 2020.

PORTUGUEZ. Anderson Pereira. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira*. Editora Barlavento. Ituiutaba/MG, 2015. 139p.

REIMER. Ivoni Richter. *Em tempos da pandemia Covid-19*. Editora Caminhos. Goiânia, v. 18, n. 2, 257-264, 2020.

REZENDE. Joffre Marcondes de. *Epidemia, endemia, pandemia*. Epidemiologia. Revista linguagem Médica. Goiânia/Go. Vol. 27(1): 153-155. jan-jun. 1998.

SARMATZ. Leandro. *Espiritismo, que religião é essa?* Revista super interessante. Jan.2017. Disponível em: <

<https://super.abril.com.br/historia/espiritismo-que-religiao-e-essa/>.
Acesso em: setembro 2020.

SILVA. Eliane Moura da. *Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania*. REVER. Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2004 / pp. 1-14.

TAVARES. Thiago Rodrigues. *A religião vivida: expressões populares de religiosidade*. Sacrelegens - Revista dos Alunos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião – UFJF. Juiz de Fora, v. 10, n.2, p. 35-47, jul-dez/2013.

VASCONCELOS. Anselmo Ferreira. *O escopo e as implicações da espiritualidade: Uma abordagem dupla*. Revista Organizações e sociedades. Vol. 24 no. 83. Salvador Out. /dez. 2017

TRANSFORMAÇÕES ESPACIAIS E CULTURAIS EM TEMPOS DE PANDEMIA: NOVA REALIDADE SOBRE A MORTE E AS NECRÓPOLES BRASILEIRAS

*Paloma Barcelos Teixeira
Ana Lucy Oliveira Freire*

Introdução

Vivemos atualmente uma crise na saúde englobando todo o mundo, manifestada por um novo surto de Coronavírus, identificado como causa de uma doença respiratória aguda grave (covid-19). Não entrando no mérito do lugar exato onde tenha surgido a doença, em janeiro de 2020, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou o surto em território chinês como uma emergência de saúde pública de interesse internacional (ESPII). Com a expansão da contaminação para diferentes países, em março de 2020, foi declarada uma pandemia.

A partir de então, uma série de orientações provisórias da Organização Mundial da Saúde passou a ser editada, no intuito de desencadear políticas públicas de emergência em todos os países, cada qual conforme seu caso específico.

No Brasil, em fevereiro de 2020, o Ministério da Saúde elaborou o “Plano de Contingência Nacional para Infecção Humana pelo novo Coronavírus”. Em 20 de março, foi publicado no Diário Oficial da União, o decreto de calamidade pública enviado pelo governo federal e aprovado pelo Senado, diante do grau de contaminação em território nacional.

Desde então, governos nas várias escalas (federal, estadual e municipal) vêm criando e adotando políticas visando tratar e conter o avanço da doença. Destacam-se as novas normas relativas ao rápido processo de enterro de quem vem a óbito pela Covid-19. Salta aos olhos as transformações nos rituais e práticas fúnebres no Brasil, as quais produzem consequências nas dinâmicas socioculturais que nos instiga a discutir e analisar o tema. Não menos importante, são as mudanças espaciais nos territórios cemiteriais, oriundas do rápido aumento no contingente de mortes.

As informações cotidianas da pandemia e dos seus impactos com relação à gestão da morte produzem inquietações que merecem ser submetidas ao olhar acadêmico. A Geografia não poderia se eximir de dar sua contribuição, atentando para as dimensões espaciais do problema.

Nesse trabalho, buscamos entender, analisar, e, nas entrelinhas, questionar os elementos e formas (simbólicas) culturais inscritas historicamente nesses espaços do tecido urbano e nos seus típicos serviços ritualísticos da morte, tentando demonstrar os modos como as transformações sociais vêm engendrando correspondentes transformações socioespaciais. Dito de outro modo, a pretensão é espacializar essas mudanças que apontam para reinvenções futuras acerca das percepções sobre a morte, dos rituais fúnebres e das necrópoles.

Para tanto, como procedimentos metodológicos, buscamos analisar fontes teóricas da Geografia e de outras ciências humanas e sociais, além de um levantamento de reportagens de jornais brasileiros sobre a vivência da pandemia no espaço cemiterial. Desse modo, foi necessária também uma revisão na literatura acerca da temática que envolve os cemitérios como territórios da

morte e dos rituais funerários, priorizando abordagens fenomenológicas e históricas. Para isso, nos debruçamos sobre os trabalhos de Ariés (1977), Reis (1991), Costa (2006), Pegaya (1967) que discutem diferentes temas relacionados à morte, os rituais fúnebres e às necrópoles no âmbito da geografia humana e cultural, dialogando com outras ciências, sendo eles: Tuan (2005), Câmara Cascudo (1971), Rodrigues (1997), Elias (2001), Halbwachs (1990), Corrêa (2003), Claval (2007), dentre outros.

Com o objetivo de aproveitar o farto levantamento jornalístico acerca da pandemia e seus desdobramentos no Brasil, definimos 29 (vinte e nove) reportagens publicadas depois do início de março de 2020, as quais catalogamos em dois eixos temáticos: (1) mudanças nos rituais funerários, (2) expansão do número de covas e áreas de cemitérios. A exposição e a análise desse material não visam esgotar uma geografia da morte e do espaço cemiterial, mas sim provocar reflexões sobre as correspondências e as contradições da inscrição desses fenômenos sociais e culturais nos espaços.

Breve histórico da relação do homem com a morte e a morte nos dias atuais

Atualmente, não respeitamos mais a morte de diversas maneiras. A morte é vista como uma inimiga que causa repulsa. O ser humano não enxerga a morte como algo inserido em sua vida. Nos hospitais, tentamos prolongar a vida bem além do que o organismo pode suportar, numa atitude de rejeição da morte como parte natural do curso da vida.

Uma ante visão do futuro nos revela uma sociedade em que as pessoas são cada vez mais mantidas vivas, tanto

com máquinas que substituem órgãos vitais, como com computadores que as controlam periodicamente para ver se alguma função fisiológica merece ser substituída por equipamento eletrônico (KUBLER-ROSS, 1981, p. 27).

A morte foi sendo distanciada do nosso dia a dia, evitamos falar sobre esse ‘tabu’ nas relações sociais e, quando a morte acontece, ela é vivida como um acidente, muito mais do que como um fenômeno natural biológico. Essa atitude diante da morte nem sempre foi assim.

Crenças, costumes, lendas, tradições e histórias compõem os textos escritos de Tuan (2005) acerca das Paisagens do Medo, em especial o medo das doenças e o medo dos fantasmas, isto é, dos mortos. Nesse clássico, ele destaca como em algumas sociedades, ao longo do tempo, as endemias e epidemias resultam em caos, rompendo com sociabilidades, posto que os doentes passam a ser temidos. Quanto aos mortos, as histórias (costumes supersticiosos) em diferentes culturas assinalam a importância dos rituais de despedida, incluindo celebrações, os quais ajudam os que se foram a descansar em paz; a não voltarem como fantasmas ou almas errantes.

O historiador francês Philippe Ariès, em sua obra “A história da morte no ocidente: da Idade média aos nossos dias”, descreve uma historiografia das atitudes do homem diante da morte em cada época, desde a idade média ao mundo contemporâneo. No capítulo “a morte domada”, o autor nos apresenta um breve histórico de como era encarada a morte em tempos medievais, descrevendo que a morte era esperada no leito, se tornando um ritual público e organizado.

O quarto do moribundo transformava-se, então, em lugar público, onde se entrava livremente. Os médicos do fim do século XVIII, que descobriram as primeiras regras de higiene, queixavam-se do excesso de pessoas no quarto dos agonizantes. Ainda no começo do século XIX, os passantes que encontravam na rua o pequeno cortejo do padre levando o viático acompanhavam-no, entrando, em seguida, no quarto do doente. Era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes. Levavam-se as crianças - não há representação de um quarto de moribundo até o século XVIII sem algumas crianças (ARIÈS, 2012, p. 39).

O moribundo tinha tempo de se redimir com os seus familiares e amigos, pois sabia antecipadamente que a morte estava próxima, fazia suas escolhas e testamentava seus bens. As expressões de comoção eram expressas, a vivência com o moribundo fazia com que as pessoas próximas percebessem que o fim do doente estava por vir.

Ter uma morte súbita era considerado uma tragédia, pois a não preparação do leito de morte era a ausência direito de arrependimento. Esse tipo de morte privava o homem de se organizar e vivenciar o processo de morte próprio de sua época. O autor descreve que as pessoas naquela sociedade “tinham principalmente medo de não ser avisadas a tempo e de morrer só” (ARIÈS, 2012, p. 34).

Conforme a cultura funerária dos brasileiros, de matriz notadamente cristã, o local ideal para um enterro era a igreja. Philippe Ariès enfatizou que “a mentalidade era que o enterro *ad sanctus*, implicava a salvação eterna” (2012, p. 171). Esse comportamento era amplamente difundido no mundo católico,

apesar de sofrer resistências de diversas naturezas ao longo dos séculos. Acreditava-se que o interior de uma igreja era capaz de colocar o corpo próximo da proteção dos santos (daí o termo sepultamento *ad sanctus*), que o auxiliava no processo de transição para o paraíso celestial.

O suor, a urina, as fezes, animais mortos, eram algumas das fontes da “infecção do ar”, segundo os higienistas. Os cadáveres humanos contavam entre as principais causas de formação de miasmas mefíticos, e afetavam com particular virulência a saúde dos vivos, porque eram depositados em igrejas e cemitérios paroquiais dos centros urbanos. (REIS, 1991, p. 76).

Em todas as cidades brasileiras, cada uma a seu tempo, conforme o tamanho de sua população e os problemas sanitários que viviam, a cultura funerária foi marcada por processos de transformação. Partindo da proibição dos sepultamentos no interior das igrejas, essa transição culminou na criação dos cemitérios públicos e sem dimensão religiosa, secularizados. Consequentemente, promoveu-se um distanciamento entre os vivos e os mortos que, quando estavam nas igrejas, permaneciam cotidianamente nos mesmos espaços onde os processos sociais continuavam acontecendo.

Com o aumento da população e com a evolução das teorias científicas, por volta das primeiras décadas do século XIX, teve início uma nova forma de fazer medicina, interessada na prevenção de doenças, salubridade, dejetos, qualidade da água, rede de esgoto, higiene das casas, vacinação etc. A medicina dita social, passou a ser um saber que, por consequência, se preocupou com os sepultamentos

eclesiásticos, tidos como prejudiciais à salubridade pública.

Ora, há séculos, os sepultamentos eram realizados nas igrejas ou ao seu redor, sem que a maioria dos indivíduos se incomodasse com esta prática, que era adotada por grande parte da população da Corte, no século XIX. A epidemia trouxe modificações neste quadro. O medo do contágio e da morte faria com que a familiaridade entre vivos e mortos fosse questionada, abalada, pelas concepções médicas que então se impunham. Segundo Jean Delumeaul, o pânico letivo que uma epidemia causava na população levava-a repudiar os cadáveres, considerados contaminadores (RODRIGUES, 1997, p. 53).

Rodrigues (1997) analisa em que medida as modificações nos lugares ocupados pelos mortos implicaram alterações correspondentes nos rituais funerários. Durante a vigência da cultura dos sepultamentos nas igrejas, os velórios eram realizados em casa. Em seguida, um cortejo fúnebre atravessava ruas onde o falecido transitara em vida, até chegar em templos onde, muitas vezes, o morto havia sido batizado, se casado, confessado e assistido missas. Finalmente, até chegar ao mesmo local onde seus vivos, a cada vez que viessem a fazer aquelas mesmas coisas, voltariam a encontrá-lo, até seu encontro final, sob aquele mesmo chão e no alémtúmulo (RODRIGUES, 1997, p. 14).

Philippe Ariès (2012) nos fala de um progressivo distanciamento dos corpos nos rituais da morte. O autor explica que, na Idade Média, a relação das pessoas com a morte era um evento público, vivenciado pelo grupo. Embora

não existisse um contexto semelhante ao velório moderno, isso não ocorria pelo distanciamento da ideia de morte, mas, pelo contrário, pela proximidade. Já nos séculos XIX e XX, segundo Ariès, foi quando os cemitérios se tornaram lugares de cultos aos mortos, lugares de memórias, sempre visitados para lembrar-se da perda. E, só a partir do século XX, Ariès destaca que a morte passa a ser vista como inimiga a ser evitada.

Ao encontro da descrição de Ariès, outro autor contemporâneo, José Luís de Sousa Maranhão, em sua obra “O que é morte”, afirma que “a pessoa que presentia a proximidade do seu fim, respeitando os atos cerimoniais estabelecidos, deitava-se no leito de seu quarto donde presidia uma cerimônia pública aberta às pessoas da comunidade” (MARANHÃO, 1987, p. 7). O mesmo autor continua apresentando o relato após a morte do moribundo, momento em que os familiares se preparam para o velório:

Imediatamente após a morte, os familiares - observando religiosamente os costumes - fechavam as janelas, acendiam as velas e aspergiam água benta pela casa, cobriam os espelhos, paralisavam os relógios. Os sinos dobravam... O corpo do defunto era objeto de alguns cuidados especiais: banhado, unhas e cabelos aparados, vestido e coberto por mortalha. Com os dedos das mãos entrelaçados e envoltos por um rosário, o defunto ficava exposto sobre uma mesa e, durante dois ou três dias, seus parentes e amigos, com vestimentas de luto, desfilavam diante dele para o último adeus. No dia do enterro, o defunto era acompanhado por todos os seus conhecidos, que vinham de novo para escoltá-lo em sua última viagem.

Lenta e cuidadosamente, a procissão fúnebre atravessava o espaço no qual ele vivera. Chegando à igreja, era submetido aos ritos necessários para sua purificação e encomendado para facilitar a sua passagem dessa comunidade para a outra, a dos anjos e dos santos. Da igreja o defunto era conduzido ao cemitério a sua ‘última morada’, onde mais tarde, receberia visitas mais ou menos frequentes que depositariam flores sobre seu túmulo, sinais de que ele não seria definitivamente esquecido (MARANHÃO, 1987, p. 9).

Podemos dizer que a morte de um ente querido desencadeava diversos rituais, que eram realizados em várias etapas, a sociedade lidava de maneira diferente com a morte e a cultura funerária era diferente da que vivemos atualmente. O moribundo era assistido desde os primeiros sinais de morte até depois do sepultamento, nas visitas aos cemitérios. Levando em conta que a morte era um ciclo a ser vivido por todos que estavam perto do moribundo e que havia um período maior para a elaboração do luto, fica claro que a relação do homem com a morte era diferente.

Como refletir a dimensão cultural acerca dessa realidade? Na Geografia Cultural observamos que os rituais de passagem já vêm sendo estudados, fazendo parte das práticas culturais. No capítulo “Uma Geografia do próprio Homem”, Claval (2007), no seu clássico *A Geografia Cultural*, já atentava para a importância em entender os denominados ritos de passagem, incluindo a morte, em dois momentos importantes: as cerimônias antes do enterro e o próprio enterro. Para ele,

Biologicamente, a morte para tudo. Culturalmente, ela aparece como uma passagem mais perigosa ainda do

que aquela que leva da infância à idade adulta. Sua significação é grande para os próximos do desaparecido e para a sociedade: o importante é não descontentar o espírito do morto, que correria o risco de se ver vagar, todo pleno de malevolência, na vizinhança dos vivos. Convém permitir a viagem rápida e agradável até a estadia dos defuntos. As cerimônias evocam periodicamente a lembrança das almas desaparecidas e provam que não foram esquecidas. Em muitas sociedades, a relação com os mortos passa por deslocamentos até os cemitérios: daí sua significação na organização do espaço (CLAVAL, 2007, p. 96).

Nos últimos anos, foram identificadas diversas mudanças na maneira de lidar com a morte, a começar pelo lugar da morte. Quando está perecendo, o doente é lavado para um hospital e fica longe de seu ciclo familiar, muitas vezes desacompanhado e submetido a diversas regras hospitalares. Segundo Elisabeth Kubler Ross (1981), “morrer se torna um ato solitário e pessoal porque o paciente não raro é removido de seu ambiente familiar e levado às pressas para uma sala de emergência” (KUBLER-ROSS, 1981, p. 19).

Nesse sentido, Norbert Elias (2001), em “A solidão dos moribundos”, descreve como nossa sociedade ocidental lida com o problema da morte. Ele afirma que não é exatamente a morte que nos causa problema, mas o conhecimento da existência da morte. O autor correlaciona fatores de uma sociedade em desenvolvimento ao nosso distanciamento da morte, como o aumento da expectativa de vida e o horror a guerra, visto que

contribuem para empurrar a agonia e a morte mais que nunca para longe do olhar dos vivos e para os bastidores da vida normal nas sociedades mais desenvolvidas. Nunca as pessoas morreram tão silenciosa e higienicamente como hoje nessas sociedades, e nunca em condições tão propícias à solidão (ELIAS, 2001, p. 51).

O moribundo é afastado de seus familiares e de pessoas próximas; passa seus últimos dias em contato com médicos e equipes hospitalares constituídas por pessoas que talvez nunca tenha encontrado. O contato com seus familiares e entes queridos, os quais poderiam trazer mais conforto, é considerado indevido para o tratamento racional e científico empregado nos hospitais. A vivência no hospital pode ser compreendida como uma possibilidade de cura, visto que a medicina tenta de todas as formas prolongar a vida, conseqüentemente, uma negação da morte.

A ciência explica a morte através do viés da concretude, do fato em si. Preocupa-se em controlar o tempo da morte, diagnosticar a suas causas e como proceder com o corpo em decomposição. Porém, a morte vai além da concretude e um universo impenetrável continua sem explicações, quando nos atrevemos a tentar compreender a morte no campo do psiquismo.

Morin (1970) reconhece que “as ciências do homem negligenciam sempre a morte. Contentam-se em reconhecer o homem pelo utensílio (*Homo faber*), pelo cérebro (*Homo sapiens*) e pela linguagem (*Homo loquax*)” (MORIN, 1970, p. 13). Dessa forma, tentamos compreender a morte através do visível, do que nosso cérebro é capaz de codificar. Quando nos deparamos com

algo que nos limita o entendimento, preferimos escamotear e não falar profundamente sobre o tema, mas sim torná-lo banal.

O psicanalista Ivan Capellato, em sua apresentação “a morte da pessoa querida”, na série Café Filosófico, disponível no Youtube desde o dia 19 de setembro de 2019, explica que atualmente mascaramos as perdas através do que chamamos de sentimento paradoxal. A mídia nos bombardeia com notícias de morte. Esse excesso de notícias sobre a morte a banaliza. Falamos da morte jantando e fazendo tarefas cotidianas. Esse comportamento cria um sentimento de indiferença que é paradoxal, já que nosso imaginário nos lembra que a morte virá também para nós. Dessa forma, afastamo-nos do espaço da morte, do cuidado com os cadáveres, evitamos pensar na nossa própria morte e reduzimos as cerimônias fúnebres a breves eventos.

Esse afastamento é retratado, também, por Maranhão:

Uma vez atestado o óbito, o hospital entrega o defunto para a família que, por sua vez, o entrega aos cuidados de uma organização especializada, a funerária. Esta assume, cada vez mais em nossos dias, os encargos ligados com um caso de morte: problemas de necropsia, sepultamento, questão de seguro social, herança.... Assim, as pessoas vão se retraindo do trato com os mortos e assumindo o mero papel de espectadores. O velório, por sua vez, não se realiza mais na casa da família, onde o corpo ficava exposto na sala de visitas, cercado de parentes e amigos. O novo costume cada vez menos tolera a presença do defunto em casa, seja por razões de ordem higiênica, seja pela ausência de condições psicológicas para enfrentar a realidade. Devido a isso, o local para a solenidade deve ser um lugar neutro, onde o morto possa acolher convidados, em meio a flores e músicas, como se se

tratasse de uma recepção. Não é necessário dizer que as crianças são cuidadosamente afastadas desta cerimônia tão ‘traumatizante’. Em seguida, vem o cortejo fúnebre, que mal pode ser percebido no intenso tráfego urbano. O defunto é levado por um discreto furgão funerário, muitas vezes disfarçado de ambulância, para um cemitério que se identifica cada vez menos como tal. O corpo é enterrado numa cerimônia muito simples e rápida, como se quisesse neutralizar o acontecimento, não perturbando, assim, os sobreviventes. Isto quando o mesmo não é incinerado. A prática da cremação está sendo cada vez mais difundida e aceita, não tanto por ações higiênicas, econômicas ou ecológicas, mas porque se apresenta com uma forma mais eficiente de fazer desaparecer e esquecer tudo o que resta do corpo. Representa, igualmente, a abolição oficial das peregrinações ao cemitério, do culto à sepultura, do retrato esmaltado. E, por assim dizer, da própria morte (MARANHÃO, 1987, p. 17-18).

Na medida em que o contato da família com o morto foi reduzido, foram entrando em cena os “especialistas da morte”. Surge uma gradual profissionalização de pessoas treinadas para fazer todo o trabalho com o defunto nos rituais de morte adotados pela cultura. A morte, que foi um processo muito próximo das práticas religiosas da Igreja, passa a ser vista também como um negócio de profissionais específicos.

O velório como rito cultural

Os cemitérios são espaços de rituais fúnebres que comportam arte mortuária, cultura, símbolos e memória. Podemos compreendê-lo como um espaço rico de significados e relações sociais. Pegaia (1967), em seu estudo intitulado “*Estudo geográfico dos cemitérios de São Paulo*”, descreve o cemitério como uma paisagem facilmente distinguível nas cidades, por apresentar características únicas no seu espaço, na sua arquitetura e inevitavelmente no imaginário das pessoas que, através de suas relações com esse espaço, o demarcam.

Disseminadas pelo espaço urbano, as necrópoles se apresentam como pequenas áreas com características peculiares. Guardam no seu interior uma pureza de aspecto, que as distinguem facilmente de qualquer outro panorama urbano. Inexistem entre elas e as zonas próximas áreas de transição, e mesmo que rígidos limites não demarcassem os espaços, as feições seriam suficientes para aponta-los.

Alguns traços marcantes já individualizam as necrópoles à distância, de perto, porém, chama atenção a ocupação do sítio no seu todo, por edificações ‘*sui generis*’ (PEGAIA, 1967, p. 114).

Os cemitérios são lugares onde são evidentes os sentimentos relacionados à morte. Além disso, deve ser compreendido como um lugar onde podem ser observadas as interações sociais através da vida, suas reflexões, expressões sobre a morte e, finalmente, o processo de formação da identidade

de uma determinada paisagem. O mesmo autor nos afirma que a temática cemiterial é muito extensa, que deve ser analisada e pensada em diversos aspectos, porém finaliza seu estudo concluindo que “o geógrafo que se dispuser a abordá-lo, encontrará nos cemitérios um interessante "laboratório" para suas pesquisas” (PEGAIA, 1967, p.119).

Em seu clássico “Tradição, Ciência do Povo”, Câmara Cascudo (1971), chama a atenção para a relevância que têm as tradições, costumes, hábitos e rituais para a manutenção da memória dos lugares e das sociedades. O espaço vivido requer condições culturais para a sobrevivência da memória. Nessa sua Etnografia sobre tradições, esse estudioso do Brasil dedica um capítulo sobre o “morto brasileiro”, desdobrando seus escritos, sobre a morte e os lugares referentes à mesma. Destaca, de modo geral, a riqueza que há em um patrimônio de despedidas, herdado e criado em torno de credices, costumes e cerimoniais que envolvem a pessoa que morre, mas que fazem muita diferença (emocional, social) para os que ficam.

Na Geografia, estudiosos das transformações urbanas decorrentes de políticas de salubridade e higienistas, sobretudo nos séculos XVIII, XIX, e até o início do século XX, já chamavam a atenção para a retirada dos cemitérios de dentro das cidades (COSTA, 2003). Os discursos racionalistas que vigoravam nesses períodos eram baseados na ideia de que os mortos poderiam contaminar os vivos. São teses que retornam em outros momentos e, até nos dias atuais, sempre que as sociedades enfrentam epidemias.

Hoje em dia, o velório, como rito cultural e, por isso mesmo, historicamente determinado, é visto como uma última despedida. O velório, como o conhecemos, não tinha sentido na

idade média em razão da vivência de todo o processo de morrer. Esse elemento ganhou sentido cultural conforme os vivos se distanciaram do moribundo, notadamente quando a morte passou do ambiente doméstico para o ambiente hospitalar.

No contexto do covid-19, fazem sentido as novas dinâmicas socioculturais dos velórios à distância, que diminuem ainda mais a sensação do contato com o defunto, mas que ainda permitam uma experiência pessoal, minimamente confortável ao vivo. A noção de um velório à distância coroa um processo de distanciamento da própria morte.

Os rituais fúnebres, segundo Worden (2013, p. 82) “tem o efeito de formar uma rede de suporte social próxima à família enlutada logo após a perda ter ocorrido e esse tipo de suporte social pode ser extremamente útil na facilitação do luto”. O novo protocolo sanitário provocado pela pandemia desconstruiu a sequência de rituais fúnebres e promoveu instabilidades nas relações sociais que eram praticadas nesse momento de perda. As modificações nos rituais fúnebres têm deixado muitas pessoas desoladas, com profunda tristeza e frustração por não conseguirem realizar um funeral segundo as tradições. Worden (2013, p. 93) afirma que “o luto é realmente um processo social, e é melhor ser enfrentado em ambiente social em que as pessoas podem apoiar e reforçar uns aos outros às suas relações de perda”.

A medicalização da sociedade tinha como uma de suas metas a normatização de caráter higiênico das práticas e ritos funerários que pudesse fazer frente às ameaças das epidemias. Com um olhar desatento e moderno, como já não são vistos sepultamentos em igrejas e velórios em residências, julgamos que as práticas atuais sejam da forma como são porque sempre foram assim. A história nos ensina que esse pensamento é falso, já que a cultura funerária de hoje foi construída, entre outras coisas, pela

medicalização da sociedade do século XIX. Do mesmo modo, a preocupação com a contaminação por meio dos corpos do covid-19 cria uma “normatização de emergência” que altera profundamente a gestão do luto e dos ritos funerários, assim como, a relação dos vivos com seus mortos. Exemplo disso são as recomendações do Ministério da Saúde, no documento “*Manejo de Corpos no Contexto da covid-19*”, quando se verifica expressamente que não são recomendados velórios e funerais de pacientes confirmados ou suspeitos da covid-19, em território nacional.

Apresentando os dados

Pesquisando em fontes abertas, foi possível destacar um panorama de como diversas regiões do Brasil tem vivido as modificações produzidas no espaço e na cultura cemiterial em razão da pandemia. É possível observar os fatos pelo viés psicológico, político, sanitário, geográfico etc. Assim, diversos questionamentos podem estar ligados ao processo de reinvenção de práticas e políticas espaciais no mundo vivido.

A metodologia dessa investigação foi caracterizada por uma busca em jornais locais de todos os estados brasileiros, visando descrever alguns fatos ocorridos nos cemitérios a partir do início da pandemia covid 19 no Brasil.

Nesse sentido, nossa análise partiu de 29 (vinte e nove) reportagens relacionadas a essa temática, todas publicadas a partir do início de março de 2020. Foram selecionadas reportagens de estados brasileiros e, por meio dos recortes de conteúdos contidos nessas reportagens, foi-nos permitido visualizar indicadores para

análise, assim como, interpretar dados, a partir de tabelas onde as reportagens foram planilhadas.

Para a seleção das reportagens, adotamos a escolha de 02 (dois) eixos temáticos para a pesquisa, resultando nesse trabalho. São eles:

Mudanças nos rituais funerários

Nesse eixo, foram selecionadas reportagens sobre a duração dos velórios e sobre os cuidados e precauções que são praticados nas cerimônias. Também selecionamos reportagens que mostram como as pessoas têm lidado com as novas tecnologias para enfrentar as mudanças nos rituais fúnebres, incluindo as novas formas de homenagear os seus falecidos.

As reportagens selecionadas nesse eixo temático salientam o modo como as regras dos velórios, em tempo de pandemia, modificaram estas cerimônias, que ficaram mais breves e repletas de cuidados higiênicos. Podemos dizer que, durante a Pandemia, aconteceram modificações na cultura funerária, que vão desde o tratamento dos corpos, passando pelo velório e o sepultamento.

Observamos que as reportagens caminham em uma mesma direção, muitas destacam as novas realidades vividas por aqueles que precisam sepultar seus parentes e amigos: cerimônias breves, restrições do número de pessoas, distanciamento do corpo e até mesmo ausência total de velórios.

Quadro 1: Novas normas de sepultamento

ESTADO	NOME DO JORNAL/ FONTE	NOME DA MATÉRIA	DATA DA MATÉRIA
Acre	Jornal A Gazeta	Sepultamento em tempos de covid-19 exige mudança de rituais	15/07/2020
Pernambuco	Globo G1 Pernambuco	Cemitérios investem em velórios online e túmulos biosseguros para sepultar mortos pela Covid-19 no Grande Recife	16/07/2020
Rio de Janeiro	Globo G1 Rio de Janeiro	Contra a Covid-19, Prefeitura do Rio determina limite de seis pessoas por enterro	29/04/2020
Tocantins	Coluna do CT	Cemitérios públicos de Palmas passam por adequações e terão alas exclusivas para vítimas da Covid-19	29/04/2020
Maranhão	O Imparcial	Agentes funerários na mira do novo coronavírus	16/07/2020
Rondônia	Globo G1 Rondônia	Velórios em Porto Velho seguem proibidos por causa do coronavírus, reitera prefeitura	24/03/2020
Rondônia	Rondoniaagora	Coronavírus: Prefeitura tem área isolada para até 100 covas em Porto Velho	19/07/2020
Mato Grosso do Sul	Campo Grande News	Corpo da 19ª vítima da covid-19 em MS é enterrado sem velório	19/07/2020
Roraima	Roraima 1	Bebês yanomami morrem de Covid-19 e são enterrados sem autorização da comunidade	27/06/2020
Santa Catarina	Nd+	Coronavírus: 1ª vítima em SC foi sepultada sem aviso para protocolos de segurança	26/03/2020
Amazonas	Manaus Alerta	Acesso a cemitério de Manaus está restrito a familiares que forem enterrar entes queridos	21/04/2020
Paraná	Bem Paraná	Por causa do coronavírus, Curitiba terá restrição a velórios e sepultamentos	17/07/2020
Sergipe	O Jornal da Cidade.Net	Cemitério tem gavetas para vítimas de Covid-19	19/07/2020
Amapá	Diário do Amapá	Celebração inédita em cemitério dá adeus coletivo aos mortos pela Covid-19 no Amapá	04/07/2020
Rio Grande do Norte	AgoraRN	Cemitério promove missas virtuais e homenageia mães com fotos em jazigos	10/05/2020
Santa Catarina	StartLife	Uma vela gigante se transforma em um memorial às vítimas de Covid-19, em Santa Catarina	10/06/2020
Paraná	Bem Paraná	Prefeitura reforça que cemitérios de Curitiba permanecem fechados neste domingo	08/05/2020
Pernambuco	JC.Net	No Dia das Mães, cemitério Morada da Paz disponibiliza plataforma para homenagens virtuais	08/05/2020

Org.: Paloma B. Teixeira , 2020.

Os atos de despedida deverão ser evitados sempre que possível enquanto perdurar a pandemia de covid-19, podendo a urna funerária ser acompanhada, para o sepultamento, por até seis membros da família, diz um artigo da resolução. A urna funerária deverá ser mantida fechada, como forma de se impedir o toque manual no corpo, admitindo-se apenas o visor de vidro durante a cerimônia", emenda. O texto não proíbe velórios, mas recomenda que "atos de despedida ocorram ao ar livre, restringindo-se à duração máxima de uma hora" (FIGUEIREDO, 2020).

A situação se repete em praticamente todos os Estados brasileiros. No Maranhão, por exemplo, “o enterro precisa ocorrer de forma rápida, tendo que ser realizado com o caixão totalmente fechado e a presença de até dez pessoas, desde que elas não façam parte de nenhum dos grupos de risco para a covid-19” (AZEVEDO, 2020). A mesma reportagem também nos informa que as cerimônias antes do enterro devem durar no máximo dez minutos.

Em Rondônia, a prefeitura de Porto Velho foi incisiva e proibiu os velórios, alegando preocupação da disseminação do covid-19. “Estão suspensos os velórios residenciais, em capelas de funerárias, em igrejas ou ainda em qualquer lugar onde possa ocorrer aglomeração de cinco pessoas ou mais, durante os próximos 15 dias” (G1 RO, 2020).

Essas modificações trouxeram preocupações com a vivência do luto diante de uma nova forma de encerrar o ciclo de vida. Observamos que existe uma inquietação dos profissionais de saúde mental quando o assunto é ausência de velórios. Algumas reportagens que abordam as modificações ritualísticas

dos velórios, versam sobre a temática da dor sem despedida, demonstrando preocupação com os enlutados que precisam lidar com o luto, sem a vivência de uma “boa despedida”.

A coordenadora do Laboratório de Estudos e Intervenções sobre Luto da PUC-SP, professora Maria Helena Pereira Franco, afirma, em reportagem para o jornal A Gazeta do Acre, que “os rituais diante da morte são muito importantes, porque regularizam as experiências, fornecem um lugar seguro, desde um lugar físico, até um lugar afetivo importante para expressão das emoções, para que as pessoas possam enfrentar este momento juntas” (AGÊNCIA BRASIL, 2020). A professora ainda explica que com a covid-19, a ausência desses rituais representa um risco para o luto complicado.

Diante das novas medidas e restrições para os velórios e sepultamentos, todos os que passam por esse momento de perda tentam se adaptar às novas regras, inclusive, algumas vezes, se apropriando de tecnologias. Em algumas reportagens, percebemos que os enlutados prestam homenagens e expressam seus sentimentos, acompanhando os velórios através de plataformas online.

O processo de liberação do corpo foi demorado. Após a autorização de sepultamento, o corpo precisou ser levado diretamente para o cemitério. Só quem acompanhou, ao longe, o sepultamento foi a viúva, os cinco filhos deles e uma das noras. Para muitos de nós, da família, o jeito de participar daquele momento, de alguma forma, foi por meio de vídeo chamada”, compartilha Cláudia (AZEVEDO, 2020).

É o momento de ressignificar e encontrar outras formas de mostrar o nosso carinho e solidariedade com a família, como as mensagens e telefonemas”, sugere a diretora de Serviços Especiais da Secretaria do Meio Ambiente, Clarissa Grassi. (REDAÇÃO BEM PARANÁ, 2020).

Os cemitérios possuem um ritmo próprio. Dias em que são visitados culturalmente por familiares para prestarem homenagens aos que ali repousam. O dia das mães é uma das datas em que os cemitérios recebem muitas visitas. Esse ano, a dinâmica precisou ser adaptada. Observamos que os cemitérios particulares investiram em tecnologias para que os parentes dos falecidos não fossem fisicamente ao local, mas mantivessem seus hábitos culturais de prestar homenagens aos que já partiram. “O cemitério e crematório Morada da Paz Emaús transmitiu duas missas virtuais pelo YouTube e pelas redes sociais” (REDAÇÃO AGORANR, 2020). Do mesmo modo, o Cemitério e Crematório Morada da Paz, localizado em Paulista, na região metropolitana do Recife, foi objeto de reportagem do JC.Net informando que, “por medidas de contenção do covid 19, que impedem a aglomeração de pessoas, o cemitério irá disponibilizar, através de sua nova plataforma intitulada *Morada da Memória*, um meio de homenagear as mães ali sepultadas” (MOURA, 2020).

Infelizmente, a segregação social fez com que permanecessem desassistidos os populares de Curitiba, que possuem parentes nos cemitérios municipais da cidade e foram impedidos de visitarem estes locais, já que “os cemitérios de Curitiba permanecem fechados neste domingo (10/5), dia das Mães. Os portões estão fechados desde o dia 23 de março, com funcionamento apenas para os sepultamentos” (REDAÇÃO BEM PARANÁ, 2020).

Alteração do número de covas e das áreas dos cemitérios

Nessa abordagem, foram selecionadas reportagens sobre a superlotação em cemitérios públicos já existentes e sobre a necessidade de aumento nos seus territórios.

Quadro 2: Expansão dos cemitérios

ESTADO	NOME DO JORNAL/FONTE	NOME DA MATÉRIA	DATA DA MATÉRIA
Alagoas	A Gazeta de Alagoas	Prefeitura estuda construção de cemitério na Santa Amélia	29/05/2020
Alagoas	Correio do Povo	Vereadoras pedem construção e ampliação de cemitérios em Maceió para atender vítimas da Covid-19	27/05/2020
Bahia	Tribuna da Bahia Online	Prefeitura de Salvador autoriza ampliação de cemitérios na cidade	19/05/2020
Bahia	Tribuna da Bahia Online	Município corre para ampliar número de vagas e evitar colapso do sistema funerário	09/05/2020
Rio Grande do Norte	Tribuna de notícias	Covid: prefeitura prevê 369 mortes em natal até junho	05/2020
Espírito Santo	Folha Vitória	Prefeitura de Vila Velha aluga 2 mil vagas em cemitério particular	21/04/2020
Pará	Globo G1 Pará	Enterros de pessoas que tiveram Covid-19 preocupam moradores do Tapanã, em Belém: 'grande risco, né?'	04/05/2020
Mato Grosso do Sul	midiamax	Corumbá libera 15 covas em cemitério para sepultamento de vítimas do coronavírus	16/06/2020
Piauí	Oitoemeia.com	Prefeitura vai usar cemitérios privados e desapropriará terreno para funerais de vítimas de Covid-19	03/04/2020
Roraima	Folha BV	"Não há mais áreas livres", diz prefeitura sobre cemitério	19/03/2020
Ceará	O POVO Online	Prefeitura abre licitação para 4,7 mil novos jazigos no cemitério Parque Bom Jardim	01/05/2020

Org.: Paloma B. Teixeira, 2020.

Nessa categoria, observamos que as reportagens fazem referência às condições dos cemitérios e também abordam um aumento da taxa de sepultamentos e as dificuldades para lidar com a demanda. Tentativas de expansão territorial dos cemitérios muitas vezes são citadas nas matérias, como no caso dos vereadores de Maceió que, “motivados pelo crescimento do número de óbitos provocados pela covid-19, solicitaram, na última terça-feira (26), o aumento da capacidade do Cemitério de São José, no bairro Trapiche da Barra, e a construção de um novo” (BORGES, 2020).

Contudo, por meio das reportagens, podemos inferir que muitos cemitérios públicos já se encontravam com infraestrutura vulnerável, e que a pandemia apenas agravou a situação pelo aumento dos sepultamentos. O descaso com os cemitérios municipais e as condições insalubres de trabalho para os envolvidos nesse espaço já causavam preocupações em muitos Estados, antes mesmo do covid-19. É o que podemos observar em trechos do Jornal Correio do Povo, de Maceió: “é de conhecimento de todos nós que essa precariedade de valas é antiga em todos os cemitérios da capital, mas a covid-19 deixou a situação insustentável” (REDAÇÃO CORREIO DO POVO, 2020).

Nesse mesmo sentido, a prefeitura de Natal alerta que contratou uma empresa especializada em cremações, pois “existe a falta de condições de novos sepultamentos nos cemitérios públicos de Natal, devido um baixo quantitativo de jazigos disponíveis na capital” (REDAÇÃO TRIBUNA DE NOTÍCIAS, 2020). Com essa declaração, podemos compreender que, mesmo antes da pandemia, os cemitérios já estavam lotados e que o novo momento apenas fez com que a prefeitura voltasse sua atenção para esse espaço.

Diante dessas análises, foi possível verificar que as prefeituras de vários estados brasileiros estão se preparando de várias formas para o aumento da demanda de sepultamentos. A prefeitura de Vila Velha, por exemplo, “alugou 2 mil vagas em cemitérios particulares, as covas foram arrendadas pelo município para ajudar famílias que não possuem jazigos perpétuos ou particulares” (REDAÇÃO FOLHA VITÓRIA, 2020). A situação da superlotação anterior à pandemia se confirma, já que, “atualmente, Vila Velha possui seis cemitérios públicos espalhados em várias regiões da cidade, porém, os jazigos públicos estão com a capacidade no limite” (REDAÇÃO FOLHA VITÓRIA, 2020).

As mesmas medidas também foram tomadas pelos Estados do Piauí e do Pará. No Piauí, “o prefeito Firmino Filho, afirmou durante coletiva virtual, na quinta-feira (02/04), que a Prefeitura de Teresina pretende usar cemitérios privados para enterrar vítimas de covid-19, na capital” (SAMPAIO, 2020). Em Belém do Pará, “a prefeitura começou a adquirir covas em cemitério particular no Tapanã para atender a nova demanda” (G1 PA, 2020).

Assim, verificamos que o problema da gestão do espaço nos cemitérios públicos parece anterior ao problema do covid-19 e que o principal modo que as prefeituras têm encontrado para gerir a escassez é a parceria com a iniciativa privada, por meio da utilização de suas áreas. A depender do sucesso desse método, a área ocupada por cemitérios nas cidades permanecerá inalterada.

Considerações finais

No presente texto, tratamos das implicações socioculturais das alterações nos rituais de velório e no espaço dos cemitérios impostas pelos métodos de contenção da pandemia do covid-19, e como tais transformações reverberam no espaço e na sociedade.

Deve-se pensar que, no espaço, a materialidade visível está composta por elementos invisíveis. Os cemitérios são lugares onde podemos observar diversas manifestações culturais que se refletem na edificação do seu espaço. Suas estruturas físicas estão relacionadas a uma construção de memória que busca manter viva a identidade e lembrança dos falecidos. Esse espaço nos mostra aspectos importantes da vida social do grupo, num certo espaço de tempo. Portanto, podemos compreender o local dedicado aos mortos como lugar de memória.

A morte é a não existência. Um falecido só pode permanecer entre nós por meio dos símbolos, fotos, histórias contadas, objetos, artefatos funerários, etc. As lembranças do falecido em nós, que ficamos, passam a ser a sua existência. Reflexo disso ocorre no exame dos cemitérios, quando percebemos, na diversidade concreta das edificações, diferentes manifestações culturais, como as memórias. As edificações tumulares manejam a memória e a identidade do falecido. Os símbolos que encontramos representam a retomada do sentido de uma lembrança que, nesse conjunto, não é apenas a memória do morto, mas uma memória coletiva.

Maurice Halbwachs (1990) explica que, através da memória, conseguimos nos lembrar do passado, mas, quando o fazemos, associamos a ele o nosso presente, o que deixa nossa visão do passado impregnada de quem somos no momento atual.

Dessa forma, para Halbwachs, lembrar de algo não é reviver o passado, mas sim reconstruí-lo.

O autor defende que não existe lembrança individual, pois o ser humano, como ser social, implica todas as suas vivências, mesmo as mais íntimas, em vivências coletivas.

Nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós. Não é necessário que os outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem (HALBWACHS, 1990, p. 26).

O conceito de memória coletiva, segundo Halbwachs, está ligado a um fenômeno social. Neste sentido, a memória coletiva acontece na presença de estruturas coletivas. Assim, podemos compreender os cemitérios como um território de manutenção de memória individual e coletiva. Os túmulos e as homenagens póstumas dão visibilidade à memória e estão inscritos em uma produção de cultura funerária que marca o tempo e espaço de uma sociedade.

Embora ainda não seja possível, com os dados disponíveis, compreender completamente os impactos das transformações socioculturais no espaço cemiterial, muito brevemente será o espaço cemiterial quem nos informará sobre as transformações que vivenciamos como coletividade. Acreditamos que muito deverá ser reinventado no pós-pandemia. À geografia caberá

continuar com suas contribuições ao debate, às análises e ao entendimento da realidade do mundo.

Referências

ABEC. *Os impactos da COVID-19 na gestão da morte e dos mortos*. Março. 2020. Disponível em: https://78cc12e9-d1b5-405a80b9d742dc00115d.filesusr.com/ugd /a77533_ ebf6 338cef 441798bd b17e23cac2529.pdf. Acessado em: 30/03/ 2020.

ABEC. *Sobre as orientações e diretrizes no manejo dos corpos na pandemia de COVID-19*. Disponível em: https://78cc12e9-d1b5-405a-80b9-d742dc00115d.filesusr.com /ugd/a7753 3_ 5643470c962e4220937 cc760a27f476b.pdf. Acessado em: 30/03/ 20.

ABREU Yuri. *Município corre para ampliar número de vagas e evitar colapso do sistema funerário*. Tribuna da Bahia. Publicado em 09/05/2020. Disponível em <https://www.trbn .com.br/materia/I26158/municipio-corre-para-ampliar-numero-de-vagas -e-evitar-colapso -do-sistema-funerario>. Acessado em 18/07/2020

AGÊNCIA BRASIL. *Sepultamento em tempos de covid-19 exige mudança de rituais*. A Gazeta do Acre. Publicado em 26/04/2020. Disponível em <https://agazetadoacre.com/2020/ 0 4/sepultamento-em-tempos-de-covid-19-exige-mudanca-de-rituais/>. Acessado em 19/ 07 / 20.

ALVES, Schirlei. *Coronavírus: 1ª vítima em SC foi sepultada sem aviso para protocolos de segurança*. nd+. Publicado em 31/03/2020. Disponível em <https://ndmais.com. br/ saúde / coronavirus-1a-vitima-em-sc-foi-sepultada-sem-aviso-para-protocolos-de-seguranca/>. Acessado em 17/07/20.

ARIÈS, Phillipe. *A história da morte no Ocidente: da Idade Média aos nossos dias*. Tradução de Priscila Viana de Siqueira. Ed. especial. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012.

AZEVEDO Ingrid. *Agentes funerários na mira do novo coronavírus*. O Imparcial. Publicado em 15/05/2020. Disponível em <https://oimparcial.com.br/saude/2020/05/agentes-funerarios-na-mirado-novo-coronavirus/>. Acessado em 15/07/2020

BORGES, Hebert. *Prefeitura estuda construção de cemitério na Santa Amélia*. A GAZETA de ALAGOAS. Publicado 28/05/2020. Disponível em <https://d.gazeta.dealagoas.com.br/cidadades/275320/prefeitura-estuda-construcao-de-cemiterio-na-santa-amelia>. Acessado em 14/07/2020

BOSSÉ, Mathias Le. *As questões de identidade em geografia cultural*. In: CORREA, Roberto. L; ROSENDAHL, Zeni. Paisagens, textos e identidade. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2004, p. 157-179.

BUELLER Christian. *Número de enterros e cremações não aumentou no RS, relata presidente da Asbrace*. CORREIO DO POVO. Publicado em 07/05/2020. Disponível em <https://www.correiodopovo.com.br/not%C3%ADcias/geral/n%C3%BAmero-de-enterros-e-crema%C3%A7%C3%B5es-n%C3%A3o-aumentou-no-rs-relata-presidente-da-asbrace-1.419508>. Acessado em 19/07/2020.

CAPELATTO, Ivan. *A morte da pessoa querida*. Youtub, 18 set. 2019. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=mOWZbBG2uN0>>. Acesso em 20/08/2020

CASCUDO. Luis C. *Tradição, Ciência do Povo*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

CLAVAL, Paul. *A Geografia Cultural*. Tradução de Luís Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. 3.ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2007.

CORRÊA, Roberto L. Espaço e Simbolismo. In: CASTRO, I. E. de; GOMES, P. C. da C.; CORRÊA, R. L. (Orgs.). *Olhares Geográficos: modo de ver e viver o espaço*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p. 133-153.

COSTA, Vinicius. *Corumbá libera 15 covas em cemitério para sepultamento de vítimas do coronavírus*. Midiamax. Publicado 16/06/2020. Disponível em <https://www.Midiamax.com.br/cotidiano/2020/corumba-libera-15-covas-em-cemiterio-para-sepultamento-de-vitimas-do-coronavirus>. Acessado em 18/07/2022

COSTA, Maria Cecília Lustosa. Os Cemitérios e a Espacialização da Morte. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTTS, A. JP. (Orgs.). *Geografia: leituras culturais*. Goiânia: Editora Alternativa, 2003, p. 237-260.

ELIAS, Norbert. *A Solidão dos Moribundos. Seguido de Envelhecer e Morrer*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: editora Zahar, 2001.

EVANGELISTA Renata. *Kalil diz que enterros em BH caíram 20% este ano: 'ninguém está jogando corpo em lagoa'*. HOJE EM DIA. Publicado em 12/06/2020. Disponível em <https://www. hojeemdia.com.br/horizontes/kalil-diz-que-enterros-em-bh-ca%C3%ADram-20-este-ano-ningu%C3%A9m-est%C3%A1-jogando-corpo-em-lagoa-1.790924>. Acessado em 18/07/2020

FIGUEIREDO, Pedro. *Contra a Covid-19, Prefeitura do Rio determina limite de seis pessoas por enterro*. Globo.com G1 Rio de Janeiro. Publicado em 29/04/2020. Disponível em <https://g1.globo.com/rj/rio-de-janeiro/noticia/2020/04/29/contra-a-covid-19-prefeitura-do-rio-determina-limite-de-seis-pessoas-por-enterro.ghtml>. Acessado em 16/07/2020

FOLHAWEB. *Não há mais áreas livre, diz prefeitura sobre os cemitérios*. Folha BV. Publicado 19/03/2020. Disponível em <https://folhabv.com.br/noticia/CIDADES/Capital/-Nao-ha-mais-areas-livres---diz-prefeitura-sobre-cemiterio/63895>. Acessado em 16/07/2020

FREITAS, Helio. *Corpo da 19ª vítima da covid-19 em MS é enterrado sem velório*. Campo grande News. Publicado em 29/05/2020. Disponível em <https://www.campo-grande-news.com.br/cidades/interior/corpo-da-19a-vitima-da-covid-19-em-ms-e-enterrado-sem-velo-rio>. Acessado em 15/06/2020

G1 PA. *Enterros de pessoas que tiveram Covid-19 preocupam moradores do Tapanã, em Belém: 'grande risco, né?'* Globo.com G1 PA. Disponível em <https://g1.globo.com/pa/para-noticia/2020/05/04/enterros-de-pessoas-que-tiveram-covid-19-preocupa-moradores-do-tapanã-em-belem-grande-risco-ne.ghtml>. Acessado em 17/07/2020

G1 RO. *Velórios em Porto Velho seguem proibidos por causa do coronavírus, reitera prefeitura*. Globo.com G1 Rondonia. Publicado em 24/03/2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/03/24/velorios-em-porto-velho-seguem-proibidos-por-causa-do-coronavirus-reitera-prefeitura.ghtml>. Acessado em 18/07/2020

GADELHA, NASCIMENTO Alcinete, Aline. *Há 5 anos sem vagas em cemitérios de Rio Branco, obra de R\$ 18 milhões do novo espaço nunca saiu do papel*. Pagina 20.net. Publicado em 04/05/2020. Disponível em <https://www.pagina20.net/geral/ha-5-anos-sem-vagas-em-cemiterios-de-rio-branco-obra-de-r-18-milhoes-do-novo-espaco-nunca-saiu-do-papel.html>. Acessado em 17/07/2020.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: editora revista dos tribunais, 1990.

JESUS Romildo. *Prefeitura de Salvador autoriza ampliação de cemitérios na cidade*. Tribuna da Bahia Online. Publicado 21/06/2020. Disponível em <https://www.trbn.com.br/materia/126349/prefeitura-de-salvador-autoriza-ampliacao-de-cemiterios-na-cidade>. Acessado em 15/07/2020

JORNAL DA USP: *Especial Epidemias - uma história das doenças e seu combate no Brasil*. Disponível em:

<https://jornal.usp.br/ciencias/ciencias-humanas/especial-epidemias-uma-historia-das-doencas-e-seu-combate-no-brasil/>. Acessado em 28/03/2020.

KUBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.

MACHADO, Sandra. *Uma vela gigante se transforma em um memorial às vítimas de Covid-19, em Santa Catarina*. Start Life. Publicado 10/06/2020. Disponível em <https://www.startlife.com.br/noticia/uma-vela-gigante-se-transforma-em-um-memorial-as-vitimas-de-covid-19-em-santa-catarina>. Acessado em 15/07/2020

MARANHÃO, José Luiz de Souza. *O que é morte*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Secretaria de Vigilância em Saúde. Manejo de Corpos no Contexto da COVID-19*. 1ª edição – 2020 – versão 1 – publicada em 25/03/2020.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. Men-Martins: Europa-América, 1970.

MOURA, Vanessa. *No Dia das Mães, cemitério Morada da Paz disponibiliza plataforma para homenagens virtuais*. JC Publicidade. Publicado 08/05/2020. Disponível em <https://jc.ne10.uol.com.br/pernambuco/2020/05/5608564-no-dia-das-maes--cemiterio-morada-da-paz-disponibiliza-plataforma-para-homenagens-virtuais.html>. Acessado em 17/07/2020

PEGAIA, Uyvão, Antonio. *Estudo geográfico dos cemitérios de São Paulo*. Boletim Paulista de Geografia. N°44. Outubro de 1967, p. 103-120.

PORTAL MANAUS ALERTA. *Acesso a cemitério de Manaus está restrito à familiares que forem enterrar entes queridos*. Publicado 21/04/2020. Disponível em <https://manausalerta.com.br/acesso-a-cemiterio-de-manaus-esta-restrito-a-familiares-que-forem-enterrar-entes-queridos/>. Acessado em 17/07/2020

PORTAL RORAIMA. *Bebês yanomami morrem de Covid-19 e são enterrados sem autorização da comunidade*. Roraima 1. Publicado 27/06/2020. Disponível em <https://www.roraima1.com.br/2020/06/27/bebes-yanomami-morrem-de-covid-19-e-sao-enterrados-sem-autorizacao-da-comunidade/>. Acessado em 17/07/2020

REDAÇÃO AGORANR. *Cemitério promove missas virtuais e homenageia mães com fotos em jazigos*. Jornal AGORARN Publicado 10/05/2020. Disponível em <https://agorarn.com.br/cidades/cemiterio-promove-missas-virtuais-e-homenageia-maes-com-fotos-em-jazigos/>. Acessado em 15/07/2020

REDAÇÃO BEM PARANÁ. *Por causa do coronavírus, Curitiba terá restrição a velórios e sepultamentos*. Bem Paraná. Publicado 20/03/2020. Disponível em <https://www.bemparana.com.br/noticia/por-causa-do-coronavirus-curitiba-tera-restricao-avelorios-e-sepultamentos#>. Acessado 16/07/2020

REDAÇÃO BEM PARANÁ. *Prefeitura reforça que cemitérios de Curitiba permanecem fechados neste domingo*. Bem Paraná. Publicado 08/05/2020. Disponível: <https://www.bemparana.com.br/noticia/prefeitura-reforca-que-cemiterios-publicos-de-curitiba-permanecem-fechados-neste-domingo#.XxbqrCN7nIV>. Acessado em 17/07/2020

REDAÇÃO CLEBER TOLEDO. *Cemitérios públicos de Palmas passam por adequações e terão alas exclusivas para vítimas da Covid-19*. Coluna do ct 15. Publicado em 29/04/2020. Disponível em <https://clebertoledo.com.br/tocantins/cemiterios-publicos-de-palmas-passam-por-adequacoes-e-terao-alas-exclusivas-para-vitimas-da-covid-19/>. Acessado em 15/07/2020

REDAÇÃO CORREIO DO POVO. *Vereadoras pedem construção e ampliação de cemitérios em Maceió para atender vítimas da Covid-19*. Correio do Povo. Publicado 27/05/2020. Disponível em <http://www.correiodopovo-al.com.br/index.php/noticia/2020/05/27>

/ vereadoras-pedem-construcao-e-ampliacao-de-cemiterios-em-maceio-para-atender-v%E2% 8 0 %A6. Acessado em 15/07/2020

REDAÇÃO DIÁRIO. *Celebração inédita em cemitério dá adeus coletivo aos mortos pela Covid-19 no Amapá*. Diário. Publicado 04/07/2020. Disponível em <https://www.diario.doamapa.com.br/cadernos/cidades/celebracao-inedita-em-cemiterio-da-adeus-coletivo-aos-mortos-pela-covid-19-no-amapa/> 1. Acessado em 17/07/2020

REDAÇÃO FOLHA VITÓRIA. *Prefeitura de Vila Velha aluga 2 mil vagas em cemitério particular*. Folha Vitória. Publicado 21/05/2020. Disponível em <https://www.folhavitoria.com.br/geral/noticia/04/2020/prefeitura-de-vila-velha-aluga-2-mil-vagas-em-cemiterio-particular>. Acessado em 15/07/2020

REDAÇÃO JORNAL CIDADE.NET. *Cemitério tem gavetas para vítimas de Covid-19*. Jornal Cidade.Net Publicado 12/05/2020. Disponível em <http://www.jornal-da-cidade.net/cidades/2020/05/317504/cemiterio-tem-gavetas-para-vitimas-de-covid-19.html>. Acessado em 17/07/2020

REDAÇÃO O POVO. *Prefeitura abre licitação para 4,7 mil novos jazigos no cemitério Parque Bom Jardim*. Publicado em 01/05/2020. O Povo online. Disponível em <https://www.opovo.com.br/coronavirus/2020/05/01/prefeitura-abre-licitacao-para-4-7-mil-novos-jazigos-no-cemiterio-parque-bom-jardim.html>. Acessado em 15/07/2020

REDAÇÃO TRIBUNA DE NOTÍCIAS. *Covid: Prefeitura prevê 369 mortes em Natal até junho*. Tribuna de notícias. Publicado 05/2020. Disponível em <http://www.tribuna-denoticias.com.br/2020/05/covid-prefeitura-preve-369-mortes-em.html>. Acessado em 16 / 07 /2020

REDAÇÃO. *Coronavírus: Prefeitura tem área isolada para até 100 covas em Porto Velho*. Rondoniagora. Publicado em 03/04/2020. Disponível em [https://www.rondoniagora.com/ geral/coronavirus-](https://www.rondoniagora.com/geral/coronavirus-)

prefeitura-tem-area-isolada-para-ate-100-covas-em-porto-velho.
Acessado em 17/07/2020

REIS, João. J. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Departamento Geral de Documentação e Informação Cultural, Divisão de Editoração, 1997. 276 p.

SAMPAIO Paula. *Prefeitura vai usar cemitérios privados e desapropriará terreno para funerais de vítimas de Covid-19*. Oitomeia.com.br. Publicado em 03/04/2020. Disponível em <https://www.oitomeia.com.br/noticias/2020/04/03/prefeitura-vai-usar-cemiterios-privados-e-desapropriara-terreno-para-funerais-de-vitimas-de-covid-19/>. Acessado em 17/07/2020

TARDIN, Ronan. *Cemitérios investem em velórios online e túmulos biosseguros para sepultar mortos pela Covid-19 no Grande Recife*. Globo.com G1 Pernambuco. Publicado em 23/04/2020. Disponível em <https://g1.globo.com/pe/Pernambuco/noticia/2020/04/23/cemiterios-investem-em-velorios-online-tumulos-biosseguros-para-sepultar-mortos-pela-covid-19-no-grande-recife.ghtml>. Acessado em 18/07/2020

TUAN, Yi-Fu. *Paisagens do Medo*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

WORDEN, James. W. *Aconselhamento do Luto e Terapia do Luto: Um Manual para Profissionais da Saúde Mental*. Tradução de Adriana Zilberman, Leticia Bertuzzi, Susie Smidth. 4.ed. São Paulo: Editora Roca Ltda, 2013. 230 p.

A PRESENÇA DO PENTECOSTALISMO NO ASSENTAMENTO OLGA BENÁRIO EM IPAMERI (GO)

Rafael de Melo Monteiro

“Onde é que nós pode se esconder?

Ali onde nós têm que ficar, na presença dele.

Porque não adianta nós querer fugir da presença de Deus”.

(Depoimento coletado no Assentamento Olga Benário, 08/03/2015).

Introdução

A formação histórico-religiosa do Brasil remonta ao século XVI, com a colonização portuguesa e a vinda da Companhia de Jesus, composta, principalmente, por jesuítas com a missão de catequisar e converter os povos tradicionais sul-americanos, classificados, erroneamente, como pagãos, e expandir o catolicismo na América, diante da ameaça da Reforma Protestante contra a Igreja Católica europeia. Como essa instituição era oficial em Portugal e exercia influência política relevante, ela se territorializou na colônia portuguesa. Assim, pode-se considerar que o Brasil já “nasceu” religioso, sobretudo católico, pelas mãos da Igreja. A título de comparação, o protestantismo tradicional, representado por luteranos, presbiterianos, batistas, congregacionistas chegou em solo brasileiro apenas no século XIX e o pentecostalismo, de origem norte-americana, mais tarde ainda, no início do século XX. (SANTOS, 2015). Um detalhe curioso, exposto por Martins

(2020 [2008]), dá conta de que a permissão para a existência das igrejas protestantes no Brasil ocorreu na Constituição de 1824. Entretanto, essas igrejas não poderiam ter templos para que os católicos, especialmente os superficiais e indoutinados, não entrassem no lugar errado.

O fenômeno religioso, portanto, faz parte do *universo* cultural de boa parte da população brasileira, sobretudo pelo cristianismo. Para os católicos, as missas, as festas de santos, as romarias, o sinal da cruz, as imagens de santos, são exemplos dessa cultura. Do mesmo modo, entre os evangélicos também se configura uma rede de rituais, como os cultos, as pregações, a saudação em comum (“Paz do Senhor, irmão”), sem contar a emergência da música *gospel*, a intensificação dos programas de rádio e televisão e redes sociais exclusivas dos fiéis. Na realidade, juntamente com as manifestações culturais, existe um *mercado religioso*, não apenas no Brasil, mas em outras partes do mundo, cuja movimentação financeira ultrapassa a cifra dos milhões. A religião está imbricada, ainda, na política e podemos constatar isso, por exemplo, com a formação da bancada evangélica no Congresso brasileiro e com os projetos de ampliação de representantes religiosos na política nacional, capazes de influenciar em pautas como o aborto, a identidade de gênero e sexualidade, a “Escola sem partido”, a militarização da educação, etc. (SANTOS, 2015).

Santos (2015) ressalta que as religiões disputam espaço na sociedade, seja ele *físico*, com a implantação dos templos; *virtual*, com o uso das mídias; ou *mental*, pelo imaginário e a consciência dos fiéis. Estes garantem a ampliação dos recursos materiais e financeiros, uma vez que pagam dízimos e fazem ofertas que, somando milhões ou até bilhões de reais e dólares, propiciam a

construção de impérios, a aquisição de canais de televisão e rádio, bancos, hotéis, fazendas e jornais.

Pelo fato de se territorializarem, cada vez mais, nos espaços urbanos e rurais, podemos concordar com Raffestin (2011 [1980]), já que este geógrafo argumenta que toda igreja objetiva expandir-se, reunir, controlar e gerenciar homens, recursos e espaços. Elas precisam codificar o seu meio, a partir do sagrado, isolando estes homens, recursos e espaços do *resto* que não está codificado. Enfim, as instituições religiosas desenham estratégias geopolíticas que atravessam e articulam distintas escalas geográficas, desde o local até o supranacional.

Tomando como exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), Santos (2015, p. 46), destaca que esta:

[...] utiliza-se de estratégias empresariais para conquista de novos fiéis (dinheiro, recursos materiais) e conquista de território através da construção de enormes templos em lugares estratégicos de fácil acesso e visibilidade, abrindo igrejas filiais em mais de 120 países no mundo.

De acordo com Souza, Arenari e Torres (2012) e Anderson (2019), a fundação do pentecostalismo⁶⁸ moderno, nos Estados Unidos, é atribuída à William Joseph Seymour (1870-1922), homem negro, filho de escravos libertos e pregador afro-americano. Em 1905, fez um curso bíblico com Charles Parham, em Houston, onde teve contato com princípios teológicos que formariam o pentecostalismo. Enfrentou, nessa época, racismo por parte de Parham, que permitiu que, durante um mês, ele

⁶⁸ O termo pentecostal deriva de pentecostes que, na Bíblia, simboliza a efusão do Espírito Santo. (SANTOS, 2015).

ouvisse as suas aulas através de uma porta entreaberta. Inaugurou, em Los Angeles, no início do século XX, a igreja denominada Missão da Fé Apostólica, fazendo sucesso entre as pessoas e conquistando mais seguidores. Uma descrição importante do início da igreja de Seymour é feita por Anderson (2019, p. 54):

Com pisos sujos de serragem e tábuas ásperas como bancos, as reuniões diárias começavam por volta das dez da manhã e geralmente iam até tarde da noite. Eram completamente espontâneas e geralmente emocionais, sem programação ou oradores planejados. Cantar em línguas e pessoas caindo ao chão “sob o poder” ou “mortas no Espírito” eram fenômenos comuns.

De início, a igreja destacou-se pelo acolhimento de grupos sociais marginalizados e segregados, como os negros, as mulheres, os migrantes rurais e os imigrantes europeus pobres, já que o próprio Seymour enfrentou a segregação racial. De acordo com Anderson (2019, p. 54): “A integração racial nesses encontros era singular na época e pessoas de minorias étnicas descobriram ‘o senso de dignidade e de comunidade que lhes era negado na cultura urbana em geral’”. Por esses motivos, para as religiões tradicionais e as classes médias, tornou-se um lugar subversivo, por realizar rituais com línguas diferentes, praticar a (suposta) cura de doenças, o êxtase corporal, o balanço dos corpos, a música. Na época, por exemplo, um pastor batista branco se referiu à Rua Azusa, local da igreja, como um “amalgama nojento de superstição de vodu africano e insanidade caucasiana”. O próprio Charles Parham, cujos pressupostos tiveram papel na formação da doutrina pentecostal, se referiu à esta manifestação religiosa com desdém, afirmando ficar com

náuseas “[...] de ver pessoas brancas imitando hábitos grosseiros e sem inteligência dos negros do sul e atribuindo-os ao Espírito Santo”. (ANDERSON, 2019).

A força da espacialização pentecostal no mundo foi surpreendente. De acordo com Anderson (2019), pessoas vinham de longe e missionários pentecostais foram enviados ao mundo todo, alcançando mais de 25 nações em dois anos, como a China, a Índia, o Japão, o Egito, a Angola, a África do Sul, entre outros lugares. “Essa foi uma conquista nem um pouco desprezável e o começo do que talvez possa ser considerado a expansão global mais significativa de um movimento cristão na história do cristianismo”. (ANDERSON, 2019, p. 56).

Mesmo com a emergência de movimentos pentecostais independentes, a efervescência da Rua Azusa, local da Missão da Fé Apostólica, foi fundamental na formação do pentecostalismo americano. Foi um momento significativo por ter lideranças negras, fiéis pobres, negros, mulheres, imigrantes, com a cultura religiosa afro-americana muito presente. Nesse cristianismo afro-americano eram marcantes a liturgia oral, a teologia e o testemunho narrativo, a participação da comunidade no culto e no serviço, a inclusão de visões e sonhos no culto público, o entendimento da relação corpo e mente manifestada através da cura pela oração, as palmas rítmicas, o batismo por imersão, etc. (ANDERSON, 2019). Ou seja, um cristianismo afro-americano que já continha esses elementos que formaram o pentecostalismo americano, sobretudo por Seymour. Após a sua origem, adentrou o Brasil por meio de missionários estadunidenses que contribuíram na formação da Congregação Cristã no Brasil e da Assembleia de Deus, que representam a primeira onda do pentecostalismo brasileiro.

Em uma classificação didática, Mariano (1996) e a Revista de História da Biblioteca Nacional (2012), delimitam a divisão do pentecostalismo em três ondas: a) o pentecostalismo clássico, iniciado no Brasil no ano de 1910 com a fundação da Congregação Cristã no Brasil, em Santo Antônio da Platina (Paraná) e, em 1911 com a criação da Assembleia de Deus, em Belém do Pará; b) o pentecostalismo neoclássico, que começou na década de 1950, quando dois missionários norte-americanos da International Church of The Foursquare Gospel fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular, em São João da Boa Vista (São Paulo), em 1953, que foi seguida pela criação da Igreja Evangélica Pentecostal o Brasil para Cristo, em São Paulo (1958), da Igreja Pentecostal da Bíblia (São Paulo), em 1958, da Igreja de Nova Vida (Rio de Janeiro), em 1960, da Igreja Pentecostal Deus é Amor (São Paulo), em 1962, da Igreja Casa da Bênção (Belo Horizonte), em 1964 e da Igreja Cristã Maranata (Vila Velha, Espírito Santo), em 1967; c) o neopentecostalismo⁶⁹, que surgiu na segunda metade dos anos 1970 e se fortaleceu nos anos 1980-90, tendo como representantes a Igreja Missionária Evangélica Maranata (Rio de Janeiro), desde 1972, a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Brasília), criada em 1976, a Igreja Universal do Reino de Deus (Rio de Janeiro), fundada em 1977, a Igreja Internacional da Graça de Deus (Duque de Caxias, Rio de Janeiro), que surgiu em 1980, a Igreja Cristã Apostólica Renascer em Cristo (São Paulo), desde 1986, a Igreja Mundial do Poder de Deus (Sorocaba, São Paulo), do ano de 1998, a Igreja Apostólica Plenitude do Trono de Deus (São Paulo), desde 2006 e, recentemente, foi inaugurada, pelo bispo Romualdo Panceiro,

⁶⁹ “O termo neopentecostal, apesar de consagrado, dá margem a certas confusões. Nem todas as centenas de novas denominações pentecostais que surgem são neopentecostais. O ‘neo’ se refere à forma de ser pentecostal, e não ao tempo em que surgiu a Igreja”. (JÚNIOR, 2012, p. 37).

a Igreja das Nações do Reino de Deus (São Paulo, 2020), a mais recente dissidência da Universal. O Quadro 1 apresenta algumas características destas três ondas:

Quadro 1 – Características religiosas do(s) pentecostalismo(s)

<p>Pentecostalismo clássico (1910-11)</p>	<p>Bem-aventurança no céu; anticatolicismo; dom de línguas (glossolalia); sectarismo; rejeição do mundo e das <i>coisas mundanas</i>; crença de que a pobreza será superada no Paraíso (céu), pois este mundo é um vale de tormentos e sofrimentos; desvaloriza a busca de riquezas e alegrias neste mundo.</p>
<p>Pentecostalismo neoclássico (Anos 1950)</p>	<p>Cura divina; intenso uso do rádio; evangelismo itinerante em tendas de lona; aparecimento de igrejas com lideranças autônomas.</p>
<p>Neopentecostalismo (A partir dos anos 1970)</p>	<p>Acomodação ao mundo; participação na política partidária e na mídia eletrônica; pela Teologia da Prosperidade prega que o cristão está destinado a ser próspero materialmente, saudável, feliz e vitorioso em seus empreendimentos terrenos; guerra espiritual contra o diabo, seu séquito de anjos decaídos e seus representantes na terra (outras religiões e os cultos afro-brasileiros); o poder pela palavra, ou seja, o cristão pode tornar real o que profere. Faz uma associação da posse de bens terrenos com uma maior espiritualidade; promete a redenção da pobreza nesta vida – a pobreza significa falta de fé; o direito à vida abundante o homem obtém com o pagamento do dízimo (marca a fidelidade do crente). Os fiéis desafiam a Deus antes de receber a benção: ele paga primeiro e coloca-se na posição de credor de Deus, “coagindo-o” a retribuir na mesma medida.</p>

Fonte: MARIANO, R. (1996). Organizado por: MONTEIRO, R. de M. (2016)

Por sua vez, o Quadro 2 mostra as características das principais igrejas pentecostais brasileiras:

Quadro 2 – Características das principais igrejas pentecostais brasileiras

<p>Congregação Cristã no Brasil</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Quase 2 milhões de fiéis (2010); - Sétima maior denominação pentecostal do país; - Usa anciães e diáconos; - Não tem sermões preparados; - Não insiste em dízimos; - Não recebe oferendas ou pede dinheiro aos membros; - Não faz pregações nas ruas, nem publicidade por rádios ou meios impressos; - Homens e mulheres são separados no culto; - Mulheres usam véu branco (mas maquiagem e joias são permitidas); - Orações ditas de joelhos; - Distribuição semanal de ajuda financeira e prática aos membros necessitados; - São Paulo, outras partes do Brasil, Argentina, Chile, Bolívia e missionários na Itália e Portugal.
<p>Assembleias de Deus</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Oração para cura; - Estabelecimento de igrejas nas cidades (Belém, Recife, Rio de Janeiro, São Paulo, Porto Alegre); - Recrutamento de membros dos estratos mais baixos da sociedade; - Tem programas de educação e alfabetização para os membros, fundos de auxílio para mães solteiras, doentes e órfãos;

	<ul style="list-style-type: none"> - Possui abundante literatura impressa (editora própria); - Projetos comunitários (centros comunitários, escolas, fábricas, hospitais, lares para idosos, bibliotecas e creches).
Igreja “O Brasil para Cristo”	<ul style="list-style-type: none"> - Primeira grande igreja pentecostal fundada por um brasileiro (Manoel de Mello – 1929/90); - Maior prédio de igreja no continente (30 mil pessoas); - Uso de comunicações modernas; - Participação na política nacional; - Iniciou uma faculdade da Bíblia; - Assumiu ênfase mais revivalista – cultos semanais de cura; - Considera o falar em línguas apenas um dos sinais do recebimento do Espírito.
Igreja Deus é Amor	<ul style="list-style-type: none"> - Fundada por David Miranda (1934/2015), cunhado de Manoel de Mello e pregador da “O Brasil para Cristo”; - Enfatiza a cura e o exorcismo; - Constituída, em grande medida, por negros ou pardos pobres e não escolarizados; - Tem regras detalhadas e altamente restritivas para seus membros; - Criou igrejas por toda a América Latina.

<p>Igreja Universal do Reino de Deus</p>	<ul style="list-style-type: none"> - Quase 6 mil congregações (2010); - Mais de 7 milhões de membros (2010); - Movimento de cura e libertação orientado para a prosperidade; - Fundada pelo Bispo Edir Macedo; - Possui uma emissora de televisão (Record), 30 estações de rádio, um jornal, negócios altamente empresariais, um partido político (que participa da política nacional); - Enfatiza também o exorcismo coletivo de espíritos da umbanda e de outros “demônios” do espiritualismo popular; - Exibição teatral do poder do Espírito Santo; - Os fiéis são incentivados a levar dinheiro para a igreja a fim de receber as bênçãos de Deus; - Venda de acessórios de cura: óleos santos, lenços unguidos, água do rio Jordão, etc.; - Expandiu suas operações para mais de 50 países em todo o mundo; - Trabalha com a população hispânica nos EUA; - No Reino Unido, foca o público negro da Grã-Bretanha.
---	---

Fonte: ANDERSON, A. H. (2019). Organizado por: MONTEIRO, R. de M. (2020)

No estado de Goiás, de acordo com o Censo Demográfico (2010), publicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), diante de uma população de 6.007.386 habitantes, 3.535.980 professam a fé católica apostólica romana, constituindo o maior número de fiéis goianos. Em segundo lugar, aparecem os evangélicos, com 1.685.680 pessoas. Dentro desse conjunto, 1.140.647 são pentecostais, com o predomínio da Assembleia de Deus (637.663 fiéis, mais de 50%), seguida da Congregação Cristã no Brasil (82.567), Igreja Universal do Reino de Deus (64.744), Deus é Amor (38.101), Igreja do Evangelho Quadrangular (26.958), entre outras.

Diante dessa pluralidade de características e instituições, o(s) pentecostalismo(s) é um movimento heterogêneo, que se espalha, cada vez mais, por toda a parte, nas cidades pequenas, nas metrópoles, nas comunidades indígenas e, como foco desse texto, nos assentamentos rurais, especificamente os que se situam no sudeste goiano (assentamentos João de Deus, São Sebastião e Buriti, no município de Silvânia; Olga Benário, em Ipameri; Madre Cristina, em Goiandira e Maria da Conceição, em Orizona). Neles, constatamos a seguinte adesão religiosa⁷⁰: 47,8% dos entrevistados declararam ser católicos; 42,6% declararam ser pentecostais e neopentecostais, das seguintes igrejas e ministérios: Assembleia de Deus/Ministérios Vila Nova, Madureira e Luz da Vida, em Ipameri, e Missão, em Vianópolis; Congregação Cristã no Brasil, Igreja Cristã Manancial, Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Mundial do Poder de Deus, Igreja Deus é Amor, Igreja Fonte da Vida. Para completar, 0,9% são espíritas; 0,9% protestantes históricos (presbiterianos); 5,2%

⁷⁰ Ao todo, foram 115 respostas para esta questão: 27 no Assentamento São Sebastião, 14 no Madre Cristina, 14 no Maria da Conceição, 51 no Olga Benário, 6 no Buriti e 3 no João de Deus.

frequentam cultos e missas; e 2,6% não possuem religião. Esses números mudam quando fazemos o recorte de dados por assentamento. Nesse caso, o catolicismo predomina nos Assentamentos São Sebastião e Maria da Conceição (88,9% e 78,6%, dentro do número de entrevistados); o pentecostalismo é predominante nos Assentamentos Madre Cristina (57,1%), Olga Benário (56,9%) e Buriti⁷¹ (100%), também considerando as respostas dos entrevistados. No Assentamento João de Deus, uma terça parte declarou ser católica, assim como os pentecostais e os que frequentam missas e cultos ocuparam as partes restantes.

Trataremos, especificamente, do Assentamento Olga Benário, cuja conquista da terra deu-se junto ao Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no ano de 2005, onde cerca de 84 famílias foram assentadas. Nesse sentido, esse capítulo tem o objetivo de compreender os desdobramentos políticos do pentecostalismo neste assentamento, por meio da interpretação dos entrevistados sobre o MST, a luta pela terra e a vida no assentamento. As informações que serão apresentadas resultam das 55 entrevistas⁷² realizadas no Olga Benário, no ano de 2015, juntamente com alguns registros fotográficos desta época e de anos anteriores.

⁷¹ Foram realizadas seis entrevistas, de um total de 14 famílias assentadas.

⁷² Essas entrevistas foram realizadas durante a pesquisa de campo da tese de doutorado intitulada “As relações de poder e as territorialidades nos assentamentos rurais do Sudeste Goiano”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UNESP/Presidente Prudente, sob orientação do Prof. Dr. Marcos Aurélio Saquet e financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

No próximo item, apresentaremos alguns contornos políticos que se manifestam através do pentecostalismo.

Os contornos políticos do(s) pentecostalismo(s)

Cada vez mais, o(s) pentecostalismo(s)_se faz presente no campo, nas comunidades rurais e nos assentamentos, especialmente a Assembleia de Deus. Essa onipresença faz parte da estratégia de se territorializar em determinada área e incorporar, ali, mais fiéis. “Quando há um loteamento novo, não esperamos: chegamos na frente, compramos o terreno mais barato e assim que o pessoal chega já tem a igreja para frequentar. Onde tem Coca-Cola, tem Assembleia de Deus”, declarou, em 1997, o Pastor José Wellington Bezerra da Costa, então presidente da Assembleia, em entrevista para a Revista Veja, conforme registro de Santos (2015). No próprio *site* da igreja consta, como uma das missões, expandir o testemunho da palavra de Deus no Brasil, nas comunidades lusófonas, nos países de língua portuguesa e até os *confins* da Terra, expressão que, apesar de forte, não é exclusiva deste grupo, sendo originada no cristianismo e aparecendo nos Evangelhos. A propósito, conforme ressalta Souza (2020), a Igreja Católica, uma das instituições mais importantes do mundo ocidental, se consolidou, historicamente, pelo trabalho contínuo, cotidiano e espacializado de milhares de padres e religiosos que se apresentavam como portadores de uma novidade radical e sagrada. Com o passar dos milênios, o resultado destas ações foi a incorporação automática ou pouco refletida de uma forma de avaliar, moralmente, a vida social, pelos que foram aderindo à religião. As ideias religiosas passaram a ser e precisaram ser (re)produzidas e estimuladas todos os dias, sem descanso e em

uma certa direção que as naturalizassem. Portanto, a estratégia de territorialização das igrejas, de modo geral, acontece em distintas escalas, tempos e espaços.

Alguns autores, ao longo das últimas décadas, têm procurado entender o pentecostalismo entre as classes populares do país. Desse modo, Rolim (1980) acredita que não é razoável desarticular o pentecostalismo das desigualdades estruturais do capitalismo, que suscita, nas pessoas mais pobres, a frustração pela exclusão aos bens de consumo materiais e culturais. Há uma reflexão muito importante, acerca do tema, feita também pelo autor:

A outra postura⁷³ – o pentecostalismo – fecha-se no círculo das frustrações. Não que estas expliquem o êxito pentecostal. Canalizam, porém, para elas a religiosidade anterior de que era portador o neoconverso, e o conhecimento vulgar das massas. O religioso perpassado por este tipo de conhecimento e desvinculado das práticas sociais aparece como uma alternativa, não histórica mas a-histórica, proposta à carência de oportunidades efetivas. Marginaliza socialmente as massas que lhe aderem. Interpõe-se no seio das aspirações sociais das camadas pobres, cortando-lhes o processo normal do seu desabrochar. Encerra os conversos no círculo mítico da religião protetora, dando-lhes em plano mágico-religioso a compensação das oportunidades procuradas e não encontradas. (ROLIM, 1980, p. 166).

⁷³ O autor discute, primeiramente, as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) como possibilidade de formação política para os pobres, no intuito de que eles compreendam a origem da sua pobreza e se organizem, politicamente, para lutar contra o fatalismo social. Na sequência, trata do pentecostalismo, conforme mostra a citação.

Para Souza, Arenari e Torres (2012), de fato, o pentecostalismo se configura como uma religião/religiosidade das classes dominadas, diante dos problemas sociais. Por meio dela, os “batalhadores brasileiros”⁷⁴ lidam com suas frustrações pessoais (dificuldade de provimento da família, de emprego formal, de baixa escolarização), traumas, sofrimentos e o rebaixamento social. Na Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, o fiel identifica seus problemas e reconhece a necessidade de enfrenta-los, mas associando-os às forças exógenas que devem ser combatidas, tendo no diabo a figura central.

Contudo, acreditamos que há, nessa adesão religiosa, uma estratégia política de vida e um mecanismo de resistência e sobrevivência dos fiéis. Dessa maneira, Rocha e Torres (2009, p. 239) apresentam o seguinte argumento, que julgamos relevante: “A ilusão de que ‘tudo pode acontecer’ é apenas um recurso necessário a quem vive numa condição social em que somente a aposta na sorte pode manter viva a esperança na possibilidade de fugir do ‘destino’”. Para muitos, a religião é uma tática na busca de segurança sobre o “amanhã” e na expectativa de um futuro digno, com emprego, renda, ascensão e prestígio social, aspirações que são legítimas e marcantes na esperança dos homens e mulheres brasileiros. Em vários templos, encontram exemplos que turbinam esse desejo, que convidam as pessoas para receber a cura de alguma doença, resolver o desemprego, estabelecer um propósito com Deus e testemunhar casos de sucesso e triunfo. (SOUZA; ARENARI; TORRES, 2012). A dignidade das pessoas, portanto, torna-se um ponto chave para análise do êxito do(s) pentecostalismo(s) no Brasil.

⁷⁴ Consultar o livro “Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora”, de Jessé Souza.

Não podemos negar que o movimento pentecostal teve mais cuidado com a população pobre, diante do elitismo e/ou formalismo da Igreja Católica e das protestantes tradicionais (presbiterianas, luteranas, anglicanas, metodistas, batistas). Nas igrejas pentecostais, os fiéis (trabalhadores urbanos, rurais, desempregados, dependentes químicos, entre outros) participam do culto, ocupam o púlpito, fazem pregações, prestam depoimentos, oram em línguas diferentes, cantam, dançam, manifestam gestos populares, inscritos na sua classe social. Isso rompe com a distância entre o povo e os líderes religiosos, com a hierarquia e a exigência de cursos especializados, de longos anos, para a função de pastores, enfim, com a separação entre letrados e não letrados. (ROLIM, 1980). “O universo religioso pentecostal reveste-se, assim, de uma dimensão coletiva igualitária. Não admite divisão social do trabalho religioso. Esta estrutura religiosa é, no nosso entender, a novidade do evangelismo das massas”. (ROLIM, 1980, p. 174).

A Fotografia 1 mostra um culto feito no Assentamento Olga Benário, no lugar de moradia dos fiéis, em suas casas simples, sendo que não teriam esse privilégio por parte da Igreja Católica ou de igrejas protestantes tradicionais. Para eles, certamente, isso torna-se um laço afetivo maior com a *sua* igreja e simboliza a força do(s) pentecostalismo(s) nas classes populares.

Mosaico 1 – Culto da Igreja Cristã Manancial no Assentamento Olga Benário



Fonte: Site da Igreja Cristã Manancial (2012/13)

No mesmo assentamento existe, ainda, um espaço para as práticas religiosas assembleanas, como destaca a Fotografia 2. Antigamente, havia também uma pequena capela da Assembleia de Deus no lote de uma assentada (Fotografia 3), que foi, todavia, desativada.

Mosaico 2 – a presença da Assembléia de Deus no Assentamento Olga Benário



Fonte: MONTEIRO, R. de M. (2012)⁷⁵

Figura 1 – A antiga Assembléia de Deus no Assentamento Olga Benário



Fonte: MONTEIRO, R. de M. (2012)

⁷⁵ Extraída da dissertação de mestrado intitulada “Relações de poder, territórios e territorialidades: as *travessias da vida* no Assentamento Olga Benário em Ipameri (GO)”, defendida no Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFG/Catalão, sob orientação da Profa. Dra. Vera Lúcia Salazar Pessôa, em 2013.

Se tomamos em conta as reflexões de Raffestin (2011 [1980]), citadas anteriormente, que as instituições religiosas desenham movimentos geopolíticos para se estabelecerem e controlarem determinado lugar, o mesmo autor destaca que o poder (para nós, o religioso), antes de se difundir e antes de se esgotar, precisa cristalizar-se (por meio das capelas, templos, igrejas, casas de fiéis) em um lugar que, com frequência, ele marca profundamente, às vezes de modo indelével. São os lugares simbólicos do poder, presentes tanto nos espaços rurais quanto nos urbanos.

Além disso, entre os “irmãos”, forma-se uma rede de apoio que reforça a importância do investimento no futuro e do compromisso diário com Deus, no intuito de garantir o patamar de segurança frente a eventuais problemas individuais e sociais. “O dilema do batalhador é a dupla tarefa de ter que lutar diariamente por um futuro melhor e construir o ‘patamar de segurança’ que lhe falta para essa luta”. (SOUZA; ARENARI; TORRES, 2012, p. 324). O pentecostalismo se reproduz na vida cotidiana, por meio dos cultos domésticos, dos encontros e contatos, na formação de líderes (em questão de meses), na multiplicação das “células”, trazendo novos liderados, na conversão, no compartilhamento de sofrimentos, batalhas e superações e no reconhecimento social. (SOUZA; ARENARI; TORRES, 2012).

A seguir, mostraremos alguns desses contornos políticos presentes no Assentamento Olga Benário.

A presença político-religiosa do(s) pentecostalismo(s) no Assentamento Olga Benário

Alguns depoimentos fazem referência ao caminho da salvação em direção à vitória da vida eterna e, também, a vitória neste mundo, com a realização material para a conquista ou manutenção da estabilidade de vida, o que pressupõe o enfrentamento com o inimigo, espécie de bode expiatório, fonte de todo mal, muito presente entre os pentecostais, que, corriqueiramente, remete ao diabo (invisível), mas também pode ser o vizinho, o falso amigo, o parente. “O Diabo estaria sempre à espreita, tentando desviar o fiel do caminho de Deus, criando-lhe problemas para enfraquecer a sua fé”. (ALVITO, 2012, p. 27). A igreja tem, então, a missão de orientar o caminho a ser seguido para se colocar no lado correto da guerra espiritual. O caminho correto perpassa o cumprimento dos propósitos firmados com Deus e de regras que, sob suspensão, podem acarretar algum tipo de sanção. Selecionamos alguns trechos:

a) Sobre a vida no assentamento:

A gente veio pra cá a gente tinha: galinha, tinha porco, tinha as vaquinhas. Meus porcos, quando dava comida a tarde, tratava deles, tava até ‘rachando’ as costas de tão gordo que tava, e bonito. Daí no outro dia a gente levantava, ia tratar tava tudo morto. Do nada. [...] Num era cobra. Morria assim, instantaneamente. E não era de infarto não. As galinhas no puleiro o dia amanhecia elas tava tudo dura com as pernas pra cima. [...] Não sei se você acredita mas, do mesmo jeito que tem Deus, tem o inimigo lá que faz coisa, mas a partir do momento que a gente

colocou os pés no chão e pegou o caminho certo Deus tem abençoado demais. (Depoimento 1, evangélica da Igreja Cristã Manancial, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 18/01/2015).

Nesse primeiro, a entrevistada admite enfrentar, no cotidiano, alguma força sobrenatural, tratada por inimigo, cujo propósito seria prejudicar a sua vida e da família, já que a morte dos animais domésticos impacta, potencialmente, a alimentação (a carne, os ovos) e a possível renda, no caso de serem vendidos. Frente à isso, o caminho certo, antídoto contra todo mal, seria a adesão religiosa.

A gente tem muito que agradecer a Deus por isso [o trabalho na panificadora da associação rural do assentamento], porque tudo que a gente consegue é através Dele, num é através da gente. É com luta, tá certo, todo mundo tem que lutar, mas o Senhor dá saúde, abre as portas, cada um tem que carregar sua cruz, Cristo carregou a dele, nós também temos que carregar a nossa, mas a gente ‘tano’ na presença do Senhor ele vai só abrindo porta e a gente crescendo. (Depoimento 2, evangélica da Igreja Cristã Manancial, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 25/01/2015).

Esta narrativa, feita pela mãe da entrevistada anterior, embora pareça apontar um desengajamento, indica que a luta, para o trabalhador rural, está mais associada ao trabalho produtivo, importante valor moral, do que à política, e isto não exclui a religiosidade tampouco insinua uma resignação. Mesmo porque, de acordo com Sabourin (2009, p. 138) “os assentados

constroem uma imagem positiva de si próprio, cujo elemento fundamental é a simbólica épica do herói que supera os obstáculos com fé, esperança e coragem”.

Certamente, muitos assentados já eram evangélicos e no assentamento procuram retomar sua religiosidade, contribuindo para a organização dos cultos, a territorialização das igrejas e a conquista de novos fiéis. Durante a pesquisa de campo, ouvíamos que os pastores procuravam os assentamentos para oferecer cestas básicas, roupas usadas e cultos religiosos. Essas ações vão, aos poucos, territorializando determinada igreja ou ministério, por exemplo, com convites para formar uma “comunidade”, como apresenta o próximo depoimento:

Quando eu cheguei aqui, em 2007, eu era da Assembleia de Deus Madureira. [...] Só que aí os irmãos começaram a descobrir que a gente era evangélico, aí já vieram aqui no barraquinho que eu morava, veio com o pastor, me chamou e aí eu já passei a congregar no Ministério Vila Nova [da Assembleia de Deus]. (Depoimento 3, evangélico da Assembleia de Deus, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 22/03/2015).

Assim, eles participam de cultos, do batismo nas águas, ofertam dízimos (como um dever com Deus) e, em certos casos, expressam princípios da Teologia da Prosperidade – associando a posse de bens materiais com uma maior ou menor espiritualidade (Mariano, 1996), como notamos nos depoimentos seguintes, que são trechos da fala do mesmo entrevistado:

Em Malaquias fala: “A pessoa que num paga o dízimo é *ladrão do Senhor*”. [...] Quando a pessoa tá no mundo, quanto que ela já gastou na vaidade, com pinga, cerveja e num tira, de 500 reais não tem coragem de tirar 50 reais e colocar lá pro dízimo. Quantos 50 reais já num gastou? (Depoimento 4, evangélico da Assembleia de Deus/Ministério Vila Nova, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 08/03/2015, grifos nossos).
Quando nós veio [pro assentamento] fiz compromisso com Deus, de fazer as coisas só pra agradar Ele, mas não pra desagradar. Desde quando eu tive compromisso com Deus, nada me atrapalhou nos negócios. [...] Foi um rapaz pra comprar uma moto [...] nós foi junto. O pai dele tem uma casa, tem tudo, não conseguiu. Coloquei minha vida na presença de Deus, cheguei lá, primeira coisa o gerente ligou pra mim: “Tá aprovado!”[...] Se não tiver fé, num alcança nada. (Depoimento 5, evangélico da Assembleia de Deus/Ministério Vila Nova, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 08/03/2015).

Nessa linha de raciocínio, Alvito (2012) atesta que a comunidade de fiéis (a igreja), se torna uma rede de proteção social, oferecendo apoio material e também psicológico e instaurando um círculo de solidariedade, uma vez que muitos fiéis tornam-se amigos, conseguem emprego uns para os outros, se envolvem em relacionamentos amorosos, ao que vão reforçando os laços entre eles.

b) *A distinção entre a luta política e a luta espiritual:*

A distinção entre a luta pela terra, incluindo a participação nos acampamentos do MST, em contraposição à luta espiritual, aparece nos depoimentos seguintes, extraídos do trabalho de Monteiro (2013, p. 67), em que o entrevistado justificava que não participaria, novamente, da luta pela terra, com as seguintes palavras:

Até a bandeira do MST se torna sangue, é vermelha, é guerra. E nós num tamo nessa posição de guerrear contra ninguém. Nós tamo na posição de guerrear só contra o inimigo [diabo] [...] Mas guerrear contra o meu amigo, eu num sou disso não, porque eu tô aqui na terra é pra servir à Deus.

Ele segue a narrativa:

Se falar pra mim assim: “Se você não voltar pro MST você vai perder o lote”, falo: “É verdade? Então cê toma conta do lote. Eu num quero o lote” [...] E [se] falar pra mim também: “Se você num largar, se você não deixar de ser crente, servir a Deus, você vai perder o lote”, eu falo: “Então pode tomar conta do lote também. Num quero”.

Há, portanto, um distanciamento e mesmo uma negação, ao menos discursiva, do movimento social que participou e por meio do qual conseguiu um lote de terra, tornando-se sujeito da reforma agrária, dicotomizando a sua liberdade religiosa com a mobilização política. Ao que parece, a primeira opção assume a lógica de vida do assentado, porque a religiosidade acompanha a vida cotidiana, os momentos familiares, a intimidade e

subjetividade, situações que o MST (e, acreditamos, os movimentos sociais em geral) não consegue acessar com a mesma sutileza e legitimidade. Como argumenta Martins (2003, p. 46): “A nova situação social do assentamento pede preenchimentos cotidianos [...] e não preenchimentos históricos [...] inessenciais para a vida de todo dia. Há uma escala de urgências próprias do vivencial. É ela que domina o novo momento do processo”. O propósito de garantir qualidade de vida e um futuro digno, preocupações imediatas, evidencia que a conquista da terra e o assentamento não significam um final feliz na história dos homens e mulheres.

Na mesma direção, a próxima transcrição repete o sentido negativo dado, também, ao período de acampamento:

Nasci no berço crente [...] quando eu entrei pra fase de adolescente eu saí fora porque não dei conta de seguir [...] aí nessa luta, nessa bagunça lá de acampamento não tem jeito d’ocê servir a nada, aliás, tem jeito d’ocê servir lá é o diabo. Lá o diabo cê serve ele, cê faz é a vontade dele. [...] Depois que eu entrei aqui [no assentamento] fui lutando [...] pedindo o Senhor pra me proteger, pra me livrar, pra entrar na minha vida, a partir daí que mudei a minha realidade. (Depoimento 6, evangélico da Assembleia de Deus, Assentamento Olga Benário/Ipameri/GO, 15/03/2015).

O trabalho de Maria Cecília Turatti, intitulado “*Os filhos da lona preta: identidade e cotidiano em acampamentos do MST*”, publicado em 2005, tensiona o acampamento como um momento coletivo harmônico, destacando uma (possível) sociabilidade frágil e superficial, perante a ausência de intimidade

entre as pessoas e delas com o lugar. Elas enfrentam uma série de desafios, como a vida precária, furtos, apropriação de bens coletivos, brigas com vizinhos, disputas por alimentos, submissão à autoridade do MST, falta de dinheiro, insatisfação por não estar em prática produtiva real, além da violência policial e o estigma de desordeiros, tornando-se, para muitos participantes, uma experiência traumática. (TURATTI, 2005). Para Martins (2003), o fato de praticarem ações transgressoras não significa que eles se orgulhem delas. O entrevistado não deixa claro as razões para considerar o acampamento de modo tão depreciativo (embora tenha citado, por alto, o fato de não se respeitar mulher casada), mas, de toda maneira, seu relato aponta que tal experiência não se sobrepõe ao julgamento moral, mostrando que a adesão ao acampamento foi, possivelmente, uma estratégia utilizada para alcançar o objetivo de obter a terra e melhorar as condições de vida do que tornar-se um sujeito permanentemente e ideologicamente mobilizado pela reforma agrária.

Considerações Finais

A história de vida dos indivíduos e das famílias assentadas é mais ampla do que o momento da luta pela terra, do acampamento e do assentamento. Portanto, eles portam as memórias das dificuldades socioeconômicas que passaram e também alguns descontentamentos com a vida pós-conquista da terra, atingindo a confiança no movimento social e nas políticas públicas. Nesse âmbito, eles enfrentaram o rompimento de laços de amizade por terem entrado no acampamento, a ausência de recursos financeiros para investirem na terra, a demora em acessar o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

(PRONAF), a necessidade de, em certos casos, trabalhar fora do lote para complementar a renda, o preconceito e os estigmas impostos pela sociedade local, enfim, uma sorte de tensões.

A conversão e/ou continuidade da prática religiosa pentecostal aparece como uma alternativa diante das angústias e dificuldades objetivas, que, por outro lado, são parte de um processo histórico que, para se tornar mais justo às populações em vulnerabilidade social, necessita do engajamento político coletivo, neste tempo e espaço presentes. Apesar disso, a interação religiosa contribui para a ressocialização, o fortalecimento de laços sociais e mesmo a permanência na terra, não implicando, simplesmente, alienação ou resignação, mas a metamorfose da luta política em luta espiritual, a fim de conquistar, com trabalho e fé, um patamar estável de vida e esperança no futuro, o que não deixa de ser, por mais contraditório que possa parecer, uma mobilização de pessoas que compõem as classes subalternas no Brasil.

Referências

ALVITO, Marcos. *Nós contra o mundo*. Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 8, número 87, dez. 2012. p. 27-29.

ANDERSON, Allan H. *Uma introdução ao pentecostalismo: cristianismo carismático mundial*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Edições Loyola, 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2020. *Censo demográfico 2010*. Disponível em: <<http://https://cidades.ibge.gov.br/brasil/go/pesquisa/23/22107?detalhes=true>>. Acesso em: 05 fev. 2020.

JÚNIOR, Orivaldo P. L. *Multiplicação sem milagre*. Revista de História da Biblioteca Nacional, ano 8, número 87, dez. 2012. p. 35-37.

MARIANO, Ricardo. *Os neopentecostais e a teologia da prosperidade*. Novos estudos CEBRAP, n. 44, mar. 1996. p. 24-44.

MARTINS, José de S. *Travessias: a vivência da reforma agrária nos assentamentos*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2003.

MONTEIRO, Rafael de M. *Relações de poder, territórios e territorialidades: as travessias da vida no Assentamento Olga Benário em Ipameri (GO)*. 150 f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal de Goiás, Catalão, 2013.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 2011 [1980].

REVISTA DE HISTÓRIA DA BIBLIOTECA NACIONAL. *Evangélicos: a fé que seduz o Brasil*, ano 8, número 87, dez. 2012.

ROCHA, Emerson; TORRES, Roberto. *O crente e o delinquente*. In: SOUZA, Jessé. *Ralé brasileira: quem é e como vive*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2009. p. 205-240.

ROLIM, Francisco C. *Religião e classes populares*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1980.

SANTOS, Alberto P. dos. *Geopolítica das igrejas e anarquia religiosa no Brasil: por uma geoética*. Rio de Janeiro: Gramma, 2015.

SOUZA, Jessé. *A guerra contra o Brasil: como os EUA se uniram a uma organização criminosa para destruir o sonho brasileiro*. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2020.

SOUZA, Jessé; ARENARI, Brand; TORRES, Roberto. *Os batalhadores e o pentecostalismo: um encontro entre classe e religião*. In: SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012. p. 311-348.

TURATTI, Maria C. M. *Os filhos da lona preta: identidade e cotidiano em acampamentos do MST*. São Paulo: Alameda, 2005.

A IMPORTÂNCIA DA TECNO-CARTOMANCIA EM TEMPOS DE COVID-19: DOS DESÁFIOS AS POSSIBILIDADES.

Blue Mariro

Introdução

A cartomancia é uma arte ancestral que foi sendo ensinada, desenvolvida e executada através dos séculos em diversos países a partir de processos de imigração e inter-culturalidade, em sua maioria de povos nômades. É definida no dicionário Michaelis (2015) como a “Arte de deitar cartas de baralho para pretensa adivinhação do futuro”. Ruth Rocha (2005) define como uma “pretensa ciência de adivinhar coisas por meio de cartas de baralho”. Atualmente a cartomancia além de arte adivinatória, tomou outros caminhos como o da terapia holística voltando-se ao autoconhecimento, harmonização e direcionamento para o dia a dia de consultantes. Desta forma cartomante é como denomina-se quem estuda e pratica o ofício da cartomancia.

O instrumento base para o exercício da função é o baralho, seja este o comum (utilizado também para jogos como poker, canastra, etc), o Petit Lenormand, Tarot, entre outros oráculos de cartas. A princípio todo o mecanismo da cartomancia era estritamente presencial, onde a pessoa (consultante) iria até quem exercia o ofício de cartomante, raras são as exceções onde a leitura seria transcrita e enviada através de correspondência. As invenções modernas como o rádio, fax, telefone, e pôr fim a internet, criaram um ambiente de novas possibilidades, onde a

aproximação entre cartomante e consulente era possível mesmo que houvesse um distanciamento geográfico.

Desta forma foi elaborado um breve levantamento historiográfico da cartomancia no Brasil e aplicado um questionário entre cartomantes para que possibilita-se responder algumas questões a respeito da prática da cartomancia em plena pandemia. As perguntas direcionadoras foram: Como está sendo realizado o atendimento de cartomancia em tempos distanciamento social? Qual é a percepção de quem exerce o ofício da cartomancia a respeito do distanciamento social e a procura por atendimento? Houve alguma readequação para que a consulta fosse realizada de forma segura? Respeitando os protocolos de segurança da Organização mundial da Saúde? A partir deste ponto temos uma base de dados que possibilite a discussão sobre o tema.

A trajetória da cartomancia no Brasil

A historiografia da cartomancia no Brasil foi feita basicamente a partir dos anúncios de jornais de época, veículos utilizados por cartomantes para que assim seus serviços fossem conhecidos. Mary del Priori (2014) considera que a cartomancia tenha chegado a corte brasileira através dos franceses. Além disso em sua pesquisa Mary del Priori (2014, p.74) traz uma passagem sobre o anúncio de uma cartomante do século XIX. “Em novembro de 1860, madame Potier, ou Magdalena Victória Puisseaux Potier, a “mais antiga cartomante do Rio de Janeiro”, acabara de regressar de Paris, anunciava o Diário do Rio de Janeiro”.

Em 1930 em Pernambuco a cartomante grega Madame Beatriz atendia a ilustres figuras da época, além disso tinha um consultório no centro da capital (Recife).

Foi na Rua do Hospício 155 e, posteriormente, no imóvel de nº 146, na Boa Vista, Centro do Recife, que Madame Beatriz montou seu escritório de atendimento em 1934. Chamado de Gabinete das Ciências Ocultas, o lugar recebia clientes anônimos e ilustres em busca de orientações espirituais e financeiras, tratamento contra alcoolismo e soluções amorosas. (BORGES, Manuel, 2018)

A história de vida de madame Beatriz no Brasil foi digna de uma trama de Hollywood, há uma lenda onde Jorge Amado teria se inspirado na cartomante Madame Beatriz para compor uma personagem controversa em sua obra. Segundo Manuel Borges (2018) Essa ação gerou grande discussão, indo a nível judicial e foi cercada de situações confusas. Porém por fim não houve uma comprovação de fato, mas que cada vez que a madame Beatriz aparecia na mídia era motivo destaque.

Imagem 1 – Anúncio no jornal sobre Madame Beatriz – Recife

MADAME BEATRIZ



MADAME BEATRIZ
(CARTOMANTE GREGA)

Celebre cartomante recém-chegada da Europa, onde obteve um successo sem igual, possuindo e conhecimento das sciencias occultas, e sendo senhora de grandes segredos da millenaria sciencia do oriente, executa com toda a perfeição os mais extraordinarios trabalhos. Garante toda a eficiencia na execução d'elles. Pleno conhecimento do presente, passado e futuro. As sciencias occultas na mais alta expressão da cultura grega alliada á sciencia do oriente. Sue cesso inedito jamais obtido por qualquer outro no mesmo ramo.

Todo e qualquer embaraço na vida — maus negocios, lar sem harmonia, amores contrariados, vicianças, etc. etc., tudo ante a clarividencia da celebre Madame BEATRIZ, a mais alta expressão da cultura grega alliada á sciencia, será solucionado.

Visite o seu bello e luxuoso gabinete, e olhareis o futuro mais confiante e feliz

RIQUEZA, CONFORTO E DISCREÇÃO. Attende a chamados particulares e por escripto

Consultas de 55, 105, 205 50\$000 — Consultas por correspondencia, 50\$000

Rua do Hospicio n. 155-1. andar

Fonte: Biblioteca Nacional (2018)

Segundo Nei Naiff (2011) no Brasil entre os anos de 1941 até 1997 a cartomancia como outras práticas voltadas a espiritualidade foram consideradas uma contravenção. Para Maria Fuzii Louzada (2017) no fim década de 90 a cartomancia passou a ter um maior destaque devido ao interesse das pessoas de conhecer e estudar as cartas como Tarot, Petit Lenormand, entre outros.

Naiff (2011) complementa que a partir de 2002 houve a readequação deste decreto-lei, e a profissão de cartomancia, como outras artes esotéricas foi readequada, baseando-se no OTI (Organização internacional do trabalho) que reconhece como profissão legal a classe “fortune teller” sob o código 5152. Um avanço para toda a classe de cartomantes e oraculistas de forma geral, já que a arte de adivinhação está inserida em diversas culturas que passam por vulnerabilidade e perseguição étnico-social, e são estas pessoas que mais sofrem com estas proibições.

Apesar do decreto-lei que vigorou no Brasil, a cartomancia faz parte da vida de Sandra Inez de Souza Tenório (imagem 2) a quase seis décadas, considerada uma das cartomantes mais antigas e aclamadas na região de Porto Alegre – RS, em uma entrevista para Gaúcha ZN (2017) relatou sua iniciação na leitura de cartas aos nove anos através do baralho comum, e que em sua trajetória já desvendou os mistérios de consulentes entre temas variados desde o amor até trabalho.

Imagem 2 - A cartomante Sandra Inez segurando um baralho Petit Lenormand conhecido popularmente no Brasil como baralho cigano



Fonte: Mateus Bruxel / Agencia RBS

Com a “universalização” do acesso à computadores, internet e smathphones, com pacote de dados livres, a cartomancia mais uma vez se reinventou, surgindo assim um segmento voltado a Tecno-cartomancia, ou seja, cartomantes que fazem consultas majoritariamente pela internet, através de aplicativos (imagem 3), sites, plataformas etc.

Imagem 3 - Anúncio sobre atendimento de consulta online por aplicativo.



Fonte: Google.com

Os sites especializados (imagem 4 e 5) possuem perfis variados de cartomantes, a seleção do público (consultentes) pode variar desde escolha do baralho entre os mais populares são o Petit Lenormand, Tarot, baralho comum. A duração da consulta sendo por tempo, em alguns casos minutos ou por hora fechada.

Imagem 4 – Anúncio sobre atendimento online por minuto

Anúncio ·

Consulta Ciganas Tarot Online ·

· R\$ 1,00 p/min

R\$ 1,00 p/min **Consulta tarot Online,**

leitura esotérica em tempo real , Cartomante do amor.

Fonte: Google.com

As temáticas são variadas como relacionamento, trabalho, espiritual. Como também por localidade por questão de fuso horário, forma de pagamento, preço, afinidades espirituais, entre outros.

Imagem 5 – Anúncio sobre atendimento de consulta online



Baralho Cigano online para 2018 - Respostas para suas d...
astrocentro.com.br

Fonte: Google imagens

Os anúncios direcionados ao público que procura praticidade e descrição crescem nas redes sociais. Considerando toda essa trajetória de readaptação do ofício da cartomancia, é necessário discutir como cartomantes estão atuando em tempos de covid-19 e quais foram as alterações que ocorreram para que isso torna-se possível.

O ofício da cartomancia em tempos de covid-19

O Ministério da Saúde (2020) define o covid-19 como “uma doença causada pelo coronavírus, denominado SARS-CoV-2, que apresenta um espectro clínico variando de infecções assintomáticas a quadros graves”. Sendo identificado na China e em seguida ocorreu a disseminação e transmissão pelos seres humanos.

Como consequência da pandemia no ano de 2020 o isolamento social foi a medida adotada em grande parte do mundo, sendo liberado o atendimento presencial apenas para os serviços considerados essenciais como por exemplo, hospitais, supermercados, farmácias, etc. O comércio de forma geral passou a atender a população através de sites, aplicativos, redes sociais. Houve uma migração em massa dos serviços para a forma e-commerce, além disso, a rotina de alguns trabalhadores foi alterada para o serviço em casa (home office).

Sendo a cartomancia um ofício de contato direto com o público, logo, o isolamento social fez com que os atendimentos de maneira presencial fossem suspensos. Surgindo assim o questionamento de como o exercício da cartomancia presencial foi readequado para o período atual. O primeiro contato com as pessoas entrevistadas foi como convite, realizado através das redes sociais em grupos para cartomantes. A partir disto foram enviados os questionários online. Não houve relutância ou dificuldade aparente para que respondessem a pesquisa.

O perfil das pessoas que participaram da pesquisa são de profissionais que trabalham majoritariamente como cartomantes. E que trouxeram contribuições essenciais para a análise de como em tempos de pandemia a tecno-cartomancia foi aplicada.

A primeira questão abordada foi a respeito do bem estar físico e emocional destes profissionais, houve relatos sobre suspeitas de contaminação pela covid-19, aguardando confirmação por exame e uma das pessoas estava a quase um mês em recuperação por ter adoecido por consequência da covid-19. O cansaço pelo longo isolamento e distanciamento social foram frequentes queixas durante a entrevista.

Segundo os dados levantados durante a pesquisa houve um considerável aumento nas procuras por atendimento online durante a pandemia do covid-19, alguns pontos podem ser utilizados para explicar este fenômeno, o primeiro que consulentes continuaram a se consultar (online) mesmo em um período no qual passam por isolamento social, inicialmente abordando sobre o covid-19, apresentando dúvidas a respeito do período em que o isolamento duraria, ou se teriam prejuízos em sua vida, como demissões, dificuldade financeira, etc. Com o passar dos meses os temas deixaram de ter relação apenas com a pandemia e refletiam a partir da necessidade de quem se consultava.

Nas entrevistas foram relatados que a população não alterou a sua rotina de frequentar os serviços de cartomancia por causa do covid-19, ao mesmo tempo que houve mudanças na escolha de consulentes que tinham preferência por atendimento presencial, que procuraram pela primeira vez o atendimento online, na maioria dos casos com indicação de outras pessoas que já tinham esse hábito. Este aumento na procura de consultas surpreendeu as pessoas entrevistadas, já que no início do isolamento social (meados de março de 2020) a maioria acreditava que teria dificuldades de passar este período sem atender aquelas pessoas que preferiam as consultas presenciais. Como também

acreditavam que o serviço de cartomancia seria cortado do orçamento de seus consulentes.

A saúde mental de consulentes foi um tema abordado de forma recorrente entre cartomantes durante a entrevista. Sendo os sintomas descritos como a ansiedade, tristeza e descrença resultantes do processo de isolamento, que fazem parte dos relatos de consulentes durante as consultas, como também consulentes que estão em tratamento psiquiátrico e psicológico, e que buscam além do tratamento físico com médicos e psicólogos, o auxílio da espiritualidade para conseguir enfrentar os desafios do isolamento social devido ao covid-19.

A respeito do atendimento presencial, até a finalização deste trabalho (outubro de 2020) por questões de segurança a saúde e bem estar, nenhuma das pessoas entrevistadas decidiu retomar estes atendimentos, priorizando apenas as consultas online.

Considerações finais

O fenômeno do covid-19 trouxe vários questionamentos de como as pessoas iriam conviver com a realidade imposta ao seu dia a dia e ao mesmo tempo alterar suas rotinas para que este período fosse superado de forma segura. Apesar dos receios diante do desconhecido, cartomantes articularam-se e desenvolveram adaptações possíveis para que os seus atendimentos continuassem. Como também o ofício da cartomancia prevaleceu, a importância da profissão e do atendimento para a população foi percebida através do destaque da fala de cartomantes durante as entrevistas. Em que a

espiritualidade, o aconselhamento através das cartas, e os direcionamentos que surgem são utilizados na rotina das pessoas afetadas diretamente ou indiretamente pelo covid-19.

No momento de elaboração desta pesquisa a corrida pela vacina é real e esperada. Surgindo assim uma grande expectativa para que isto possibilite que os encontros pessoais sejam realizados com segurança e de certa forma que a rotina volte a ser semelhante ao que era pré pandemia. Porém, por enquanto o caminho tomado é o de prevenção, distanciamento e contenção de danos causadas pelo covid-19.

Que cartomantes continuem com este ofício valoroso, cultural e ancestral, que em conjunto com outras práticas e atividades fazem toda a diferença para consulentes, e que o futuro traga uma perspectiva com esperança de dias melhores e felizes para toda a população.

Referências

BRASIL.GOV. 2020. *O QUE É COVID-19*. MINISTÉRIO DA SAÚDE. DISPONÍVEL EM: < <https://coronavirus.saude.gov.br/sobre-a-doenca#o-que-e-covid> > Acesso em 26 de agosto de 2020

BORGES, MANUEL. 2018 *Conheça madame Beatriz, a cartomante mais famosa do Recife nos anos 1930*. Disponível em: < <https://poraqui.com/recife-antigo-centro/conheca-madame-beatriz-a-cartomante-mais-famosa-do-recife-dos-anos-1930/> > Acesso em 22 de agosto de 2020

LOUZADA, MARIA FUZZI. 2017. *Sibilas: O que são, para quem servem e quais as diferenças com o tarot*. Disponível em: <

<http://tarofacil.net/sibilas-o-que-sao-para-que-servem-e-quais-as-diferencas-com-o-tarot/> > Acesso em 24 de agosto de 2020

MICHAELIS. *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo, 2015

NAIFF, NEI. 2011. *Tarólogo, uma nova profissão?* Disponível em: < http://www.clubedotaro.com.br/site/p57_prof_nei.asp > Acesso em 20 de agosto de 2020

ROCHA, RUTH. *Mini dicionário da língua portuguesa*. São Paulo. Editora: Scipione, 2005

ROSO, LARISSA. 2017. *Conheça uma das mais requisitadas cartomantes de Porto Alegre*. Disponível em: < <https://gauchazh.clicrbs.com.br/comportamento/noticia/2017/01/conheca-uma-das-mais-requisitadas-cartomantes-de-porto-alegre-9297551.html> > Acesso em 18 de agosto de 2020

FESTA E DEVOÇÃO À SANTO ANTÔNIO: IMAGINÁRIO, FOLKCOMUNICAÇÃO E RELIGIOSIDADE POPULAR NA COMUNIDADE QUILOMBOLA EM CANANÉIA-SP

Renata Castro Cardias

Introdução

Em nossa contemporaneidade, a cultura e suas vertentes popular e de massa coexistem, em um cenário marcado por forças homogêneas, hegemônicas e globalizantes, provocando contrapontos para reafirmação das diferentes identidades. Para Stuart Hall, a globalização: “(...) tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas (...)” (HALL, 2011, p.87).

Nestor Garcia Canclini (2000), ao reconhecer as diversas culturas e identidades presentes na América Latina, traz o conceito de hibridismo cultural como modelo aberto e em construção, que não se restringe a definir uma mescla de estruturas e práticas sociais, mas sim como geração entre diferentes elementos novas estruturas e práticas culturais, o que o autor denomina como reconversão cultural. Ao relacionarmos estas considerações com o objeto e objetivo deste trabalho podemos constatar que a religião foi e continua sendo um componente híbrido e significativo na estrutura sociocultural e na

comunicação e construção de identidades. A vivência da religiosidade caracterizada principalmente pelo catolicismo popular está circunscrita no cotidiano de muitos povos e comunidades tradicionais como os quilombolas, ou seja, as devoções populares têm uma referência na realidade social, onde constantemente são produzidas e comunicadas narrativas e memórias produzidas coletivamente.

O presente artigo é um recorte da tese de doutorado, que buscou refletir sobre as relações entre os conceitos de Imaginário, Folkcomunicação e Religiosidade popular, tendo como objeto de estudo a devoção e a festa à Santo Antônio, padroeiro do quilombo do Mandira localizado na cidade litorânea de Cananéia no Estado de São Paulo, como exemplo de resistência em um contexto globalizado.

Comunicação e imaginário: representações simbólicas na vertente religiosa

Os processos comunicacionais interagem com o imaginário, recriam significações e participam da (re) configuração das identidades e das culturas, essas entendidas como o conjunto de todo ser e fazer humano em uma sociedade, em um determinado período, um modo de vida. Ao iniciarmos o exercício do refletir e compreender o imaginário, é oportuno considerar o contexto sociocultural no qual estamos inseridos, ou seja, se faz conveniente dar importância à comunicação na trama cultural, pois comunicação e cultura são inseparáveis.

Para Ana Taís Martins Portanova Barros (2010), a palavra imaginário é recorrente nos estudos da Comunicação, porém apresenta uma dimensão transversal que atravessa todas as

produções humanas, no sentido de tornar-se um termo chave para a compreensão das dimensões política, social, histórica e cultural dos processos comunicacionais.

Podemos dizer que o conceito de imaginário é tomado como uma categoria de análise das representações sociais de um determinado grupo social no sentido amplo, reunindo as imagens que esta sociedade produziu ou produz durante a sua existência, enquanto formação social específica.

A palavra imaginário diz respeito ao conjunto de valores, símbolos e formas de representar e organizar o cotidiano de um determinado grupo ou sociedade. Enquanto realidade não estabelecida, o termo trata principalmente de um sistema de significados que governa ou orienta uma dada estrutura social. Assim, o conceito de imaginário social deve ser entendido como uma construção histórica definida pelas interações cotidianas dos sujeitos (históricos) na sociedade (GONÇALVES, 2008, p.2-3).

A afirmação acima nos faz verificar o conceito de imaginário de uma perspectiva individual para uma perspectiva coletiva, ou seja, o imaginário no sentido das comunidades e grupos sociais. Magali do Nascimento Cunha afirma que o imaginário e o simbólico estão intrinsecamente ligados: “Deste modo o imaginário diz respeito às expressões culturais e se modifica na configuração da identidade que cada cultura produz e sustenta como sua” (CUNHA, 2011, p.38).

Bronislaw Baczko (1985), entende que é por meio dos seus imaginários que uma coletividade elabora e designa sua identidade. O imaginário, portanto, é uma força reguladora da vida coletiva.

O imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida coletiva, em especial, do exercício da autoridade e do poder. Ao mesmo tempo, ele torna-se o lugar e o objetivo dos conflitos sociais (BACZKO, 1985, p.310).

A afirmação do pensador polonês nos faz compreender, portanto, que o contexto social é produzido e reproduzido por uma rede de sentidos, formada por referenciais simbólicos por meio dos quais os indivíduos se comunicam, estabelecem uma identidade coletiva e determinam sua rede de relações, sejam elas econômicas, culturais e políticas. É na vida social que são produzidos sistemas de representações, normas, valores, assim como a humanidade exprime também seus medos, suas angústias, suas esperanças e expectativas.

No campo da Comunicação, Barros (2010) destaca também as contribuições de Gilbert Durand sobre Imaginário. O autor refere-se ao tema como o lugar em que as imagens simbólicas se formam, ou seja, para Durand (2002) o imaginário é uma espécie de “museu” de todas as imagens passadas, possíveis, produzidas e a produzir, ou seja, todo pensamento humano é uma representação e o imaginário constitui-se no conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana. Na opinião do autor, o imaginário, portanto,

[...] é uma representação incontornável, a faculdade de simbolização de onde todos os medos, todas as esperanças e seus frutos culturais jorram continuamente desde cerca de um milhão e meio de anos que o homo *erectus* ficou em pé na face da terra (DURAND, 2002, p. 117).

Para Durand, os esquemas são considerados estruturas mentais, ou seja, de uma maneira bem objetiva: os esquemas organizam o pensamento e conseqüentemente as representações mentais do que é vivido e aprendido, gerando, portanto, arquétipos e mitos, respectivamente: esquemas historicamente repetidos e tentativas de explicação da realidade por meio de acontecimentos históricos.

Entenderemos por mito um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende compor-se em narrativa. O mito é um esboço de racionalização, dado que utiliza o fio do discurso, no qual os símbolos resolvem as palavras e os arquétipos em ideias (DURAND, 2002, p.62-63).

De acordo com o autor em questão, o mito seria um conjunto de imagens universais arquetípicas em narrativas de um contexto social. O inconsciente coletivo é estruturado pelos arquétipos. O arquétipo do herói, ou do sábio, ou do “fora da lei”, ou ainda da morte, por exemplo, são imagens que estão em nossas mentes. São os arquétipos que dão significados em nossas narrativas encontradas nos mitos, nas lendas, nos contos de fada, assim como nos filmes e na publicidade. Nesse sentido, as instituições (esquemas de Durand) necessitam do imaginário e estão presentes nas diversas formas de se relacionar, a partir de diferentes níveis de classificação, lugares e nas relações sociais mediadas pelos meios de comunicação.

Podemos dizer que a compreensão do imaginário no campo da comunicação contribui ainda para se pensar e refletir sobre as redes de significação e símbolos criadas e recriadas pelos processos comunicacionais e pelo próprio conceito de hegemonia e de identidades que está presente em nosso contexto globalizado.

Na perspectiva religiosa, Mircea Eliade (1994), nos convoca a olhar o mito não como uma fábula ou ficção, mas como o mito foi ou é modelo de conduta, significação e valor à existência. O autor destaca que o mito é uma realidade cultural extremamente complexa, que pode ser abordada e compreendida por perspectivas múltiplas e complementares. O mito é uma narrativa de uma “criação”, portanto, o mito torna-se o modelo exemplar de todas as atividades humanas significativas.

O autor afirma também, a partir de suas convicções, que o ser humano moderno embora mesmo considerando-se resultado de uma história universal, não se sente obrigado a conhecê-la em sua totalidade. Já o ser humano das sociedades arcaicas é obrigado não só a rememorar a história mítica, mas também ritualizá-la periodicamente.

O que aconteceu pode ser repetido por meio do poder dos ritos. Para Eliade, o essencial é conhecer os mitos, não só porque explicam o mundo e o seu modo de existir, mas também que é importante rememorar os mitos e ritualizá-los, tornando-se capaz de repetir o que deuses, heróis ou ancestrais fizeram. Nesse sentido, conforme o autor, ao recitar e celebrar o mito de origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolam esses eventos miraculosos. Ao “viver” o mito, o tempo cronológico é deixado de lado para se ingressar em um tempo “sagrado”.

Para melhor compreensão, Eliade (1994) afirma que, o *illudis tempus* é o tempo que não se esgota, é um eterno presente ao qual o ser humano acede por meio dos ritos. É no sagrado *illudis tempus* que estão localizados os mitos, que nos estudos do imaginário se referem a uma narrativa exemplar no sentido de que contém os modelos de todos os ritos e atividades humanas significativas, como a alimentação, o casamento, a sabedoria e a arte.

Conhecer os mitos é aprender o segredo da origem das coisas. Em outros termos, aprende-se não somente como as coisas vieram à existência, mas também onde encontrá-las e como fazer com que reapareçam quando desaparecem (ELIADE, 1994, p.17-18).

Viver os mitos, portanto, implica na experiência cultural da vertente religiosa, sendo que nos ritos evoca-se a presença do mito e deixa-se de viver o tempo cronológico para viver o tempo primordial, sagrado, em que algo de novo, forte e significativo se manifestou plenamente. Portanto, podemos dizer que as expressões religiosas e a vivência do sagrado despontam as ideias de realidade, verdade e significação. O mundo se revela enquanto linguagem, ele fala à humanidade por meio do seu próprio ser, de suas estruturas e dos ritmos de vida.

Outro aspecto significativo de Mircea Eliade é sua afirmação de que se a religião e a mitologia grega, radicalmente secularizadas, sobreviveram na cultura europeia foi justamente porque foram expressas por meio de obras literárias e artísticas. Portanto, as sociedades desprovidas desses documentos, como é o caso dos povos e comunidades tradicionais, durante muito tempo foram consideradas um povo sem história, o que fez com que as criações populares e as tradições orais fossem valorizadas tardiamente.

Identidade, religiosidade popular e território: Representações simbólicas

Ao relacionar os conceitos de imaginário e comunicação com Cananeia, cidade localizada no litoral sul de São Paulo, um dos primeiros povoados do Brasil, não temos como não considerar nossa trajetória e as viagens imaginárias na descoberta do Novo Mundo, com o descobrimento das Américas, a partir do trabalho de Laura de Mello Souza em *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, de 2005.

Conforme Souza (2005), nas primeiras narrativas de nosso país, em que a fé não se apresentava isolada da expansão ultramarina: a expansão da fé e a colonização caminharam juntas. Souza destaca ainda que foi no Brasil colônia que os jesuítas se tornaram os primeiros organizadores de seu catolicismo. A instituição do Padroado, anterior à conquista dessas terras, fazia da Coroa Portuguesa o patrono das missões católicas e instituições eclesiásticas na África, Ásia e, depois, no Brasil.

A autora também destaca que a religiosidade brasileira teve como principais características seu caráter colonial: branca, negra e indígena que “refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado” (SOUZA, 2005, p.88). Foram afloradas as diversas manifestações sincréticas, não só devido às características culturais, mas também enquanto controle social e ideológico. As festas e os folguedos eram, muitas vezes, o único alívio e ao mesmo tempo elemento de resistência dentro de uma realidade opressora de uma colônia escravista.

O sincretismo afrocatólico dos escravos foi uma realidade que fundiu com a preservação dos próprios ritos e mitos das primeiras religiões africanas. Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam atabaques nos calindus da colônia: nas estruturas sociais que lhe eram impostas, os negros através da religião, procuravam “nichos” em que pudessem desenvolver integradamente suas manifestações religiosas. Arrancado das aldeias natais, não puderam recriar no Brasil o ambiente ecológico em que tinham se constituído suas divindades; entretanto, ancorados no sistema mítico originário, recompuseram-se no novo meio. [...] A religião africana vivida pelos escravos negros no Brasil tornou-se assim diferente da de seus antepassados, mesmo porque não vinham todos os escravos do mesmo local, não pertencendo a uma única cultura. Gegês, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas [...] (SOUZA, 2005, p.94).

Podemos dizer que o imaginário religioso popular em nosso país foi construído e ressignificado em um processo de hibridação simbólica que foi se adaptando às duras realidades marcadas pela escravidão. Ao mesmo tempo que a religião de origem branca europeia era imposta, as leituras e as ressignificações por parte da população oprimida eram formas de resistir, proteger e expressar sua identidade. Os cultos e as devoções a Nossa Senhora do Rosário e também a São Benedito são exemplos dessa complexa ressignificação.

Antônio Carlos Diegues (2011), exímio pesquisador de povos e comunidades tradicionais, afirma que entre a concepção mítica das sociedades primitivas e tradicionais, há uma simbiose entre o ser humano e a natureza, presente não só nas atividades do fazer e das técnicas de produção, mas também no campo

simbólico. Enquanto cultura híbrida, resultante das combinações em maiores ou menores proporções entre indígenas, negros e portugueses, o sincretismo religioso católico e popular dá a sua contribuição ao pensamento mítico dessas sociedades tradicionais.

Nesse sentido, Antônio Diegues compartilha das ideias de Mircea Eliade, ao se referir ao universo dual, onde o tempo e o espaço são os mesmos e ao mesmo tempo diferentes. O tempo mítico, como apresentamos anteriormente a partir da ideia de *illudis tempus*, retorna por meio das cerimônias regeneradoras. As festividades marcam o início ou o fim de safras e colheitas. As festividades, portanto, comunicam suas dores, suas lutas, esperanças e conquistas, assim como reafirmam a trajetória e a memória daquela comunidade.

A partir das afirmações de Antônio Diegues e Mircea Eliade, considerando a experiência cultural, especialmente dos quilombolas, especificamente aquelas encontradas em áreas naturais, como é o caso da comunidade quilombola do Mandira, o mito é um sistema dinâmico de símbolos, de arquétipos e de esquemas. Ou seja, o mito é um sistema dinâmico, esse que, sob o impulso de um esquema tende a transformar-se em narrativa, e essa possibilita a explicação da realidade social.

Muitas narrativas, ao se referirem aos territórios nos quais as comunidades tradicionais habitam, reforçam-se a beleza e a riqueza dos atributos físicos (cenográfico) em relação aos aspectos culturais. Muitas vezes, os meios de comunicação de massa apresentam representações desses povos de forma superficial e fragmentada e acabam reproduzindo também as relações de controle dos grupos dominantes. Como resultado, manifesta-se no mundo real a devastação e a exploração das florestas e a aniquilação dos povos nativos pela violência física e simbólica.

Diante de tantas injustiças, inclusive aquelas relacionadas à aquisição de seus direitos, os povos e as comunidades tradicionais conseguem se expressar por intermédio dos meios de comunicação alternativos e espontâneos. Essas populações produzem suas próprias narrativas, acessam sua memória e lutam pelos seus direitos. Essas comunidades ressignificam seus sistemas de símbolos e representações por meio das suas festividades religiosas, preservando assim em cada ciclo de suas comemorações o *Illudis tempus*, o tempo mítico.

Esses grupos ocupam, de forma permanente ou temporária, territórios tradicionais e recursos naturais como condição essencial para a sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica. Nesse sentido, a identidade étnica e cultural das comunidades quilombolas, formadas pelas diversas etnias que chegaram ao Brasil no período escravista, se adaptaram às diversas regiões e às diferentes condições socioeconômicas, ou seja, a constituição das comunidades quilombolas sofreram influência e influenciaram hábitos e culturas.

Conforme Flávio Berutti, Andreza Lisboa e Igor Santos (2012), as representações simbólicas e, respectivamente, o imaginário da cultura quilombola relacionam-se aos seus valores característicos, como apresentaremos brevemente, tais como:

- a) Memória: O conhecimento do passado que as identifica contribui para a valorização da cultura, que por sua vez, estabelece a necessidade de proteger e de lutar para a preservação de suas expressões materiais e imateriais.
- b) Ancestralidade: Direta ou indireta através da valorização das pessoas mais velhas, consideradas as mais sábias e as mais importantes devido ao acúmulo de experiências e conhecimento sobre a cultura e

comunidade. A memória nesse caso está ligada à ancestralidade.

- c) **Religiosidade:** Conjunto de práticas e crenças relacionadas ao divino, sendo expressa por meio de rituais, símbolos e regras morais. Em nossa trajetória histórica, africanos e seus descendentes sofreram uma série de adaptações, a religiosidade africana se transformou em religiosidade afro-brasileira, fazendo surgir o Candomblé e a Umbanda. Outras manifestações foram adaptadas à realidade escravista brasileira, como por exemplo as benzedeiras ou rezadeiras, assim como as influências católicas representadas pelas missas afros.
- d) **Oralidade:** Considerando a ancestralidade: os mais velhos e sábios transmitem aos mais jovens a experiência adquirida pelas gerações anteriores por meio da tradição oral, como exemplo, temos a figura dos gritos, contadores de histórias e saberes, considerados como “bibliotecas vivas”.
- e) **Musicalidade:** baseada na natureza, como o som do mar e dos rios, o som do vento, dos pássaros entre outros elementos. A musicalidade assim como a dança representam a unidade de grupos, fazem parte do nascimento e da morte, do plantio e da colheita. As festas e danças possuem aspectos profanos e religiosos.
- f) **Cooperação/comunitarismo:** São responsáveis pela manutenção do sentimento de pertencimento, assim como da cooperação e do comunitarismo na divisão das tarefas e na convivência. Em muitos quilombos, a

presença de um espaço comunitário é uma constante, são neles que ocorrem comemorações e encontros.

- g) Energia vital: Alegria e vigor, vivacidade e energia expressa nas suas diversas manifestações culturais, assim como a concepção da vida como presentes divinos.
- h) Ludicidade: por meio de jogos e brincadeiras, as crianças das comunidades quilombolas brincam com o que a natureza lhes oferece.
- i) Circularidade: Compreensão da vida como cíclica, periodicidade com início e fim, assim como a água, as plantas, o ciclo da lua. O círculo está presente nos encontros religiosos, nas danças, nas brincadeiras e nas rodas para ouvir histórias.

É importante ressaltar que os valores citados não se encontram apenas nas comunidades quilombolas, mas também influenciaram a cultura brasileira de uma maneira geral. O (re) conhecimento das diferentes identidades é uma temática fundamental para a questão intercultural. A identidade remete-se à cultura no sentido de pertencimento. De forma individual ou coletiva as identidades culturais são construídas sobre a base da experiência, da memória e de uma enorme gama de práticas e expressões culturais, políticas e sociais.

Festas e devoções à Santo Antônio: Folkcomunicação, identidade cultural e imaginário no quilombo do Mandira em Cananéia- SP

Em muitas das comunidades quilombolas de nosso país as expressões culturais populares são ricas e diversas. No contexto da cultura popular, o religioso concebido por muitos e diferentes atores é um fato sociológico e histórico, e podemos dizer que é um processo comunicacional que traduz a experiência do dia a dia do povo: “As devoções populares, mesmo que estejam direcionadas para o sagrado, têm uma referência na realidade social em que estão inseridas” (PASSOS, 2013, p.271). A religiosidade popular cria inúmeras imagens repletas de histórias e memórias produzidas coletivamente.

Em nosso país, a diversidade cultural retrata incontáveis manifestações. Dentre tantas, destacamos as festas religiosas populares marcadas por uma vertente do catolicismo popular, que comporta ricas expressões do religioso vivenciadas na sociedade brasileira. O conjunto de práticas que as compõem revela uma riqueza nas formas de fazer, atualizar, recriar e reinventar no tempo e no espaço.

De acordo com Francisco Van der Poer (2013), a festa do latim “festa” e “dies festus”, assim como “feriare”, “férias”, está associada ao dia de paralização dos trabalhos em honra aos deuses, celebra uma infinita esperança no futuro e mostra a relatividade das coisas. Segundo o autor, a festa reestabelece a conexão com o sagrado, assim como nos coloca enquanto seres humanos submissos a uma força superior, ou seja, a festa possibilita uma forma de comunicação com o divino. “A festa nos eleva e mostra algo maior do que nós” (POEL, 2013, p.414). Assim como a festa apresenta a sincronicidade do *Illudis tempus*,

regenerando nossa existência entre o passado e o futuro por meio do presente.

Em nossa história, as festas e seus respectivos aspectos simbólico e religioso foram responsáveis também pela construção de identidades em nosso país, desde a colonização, como apresentamos nesse capítulo quando nos referimos ao imaginário europeu e ao “Novo Mundo”, quando foram trazidas para cá. No Brasil colônia, as festas com procissões, missas e adoração aos santos foram acontecimentos únicos, pedagógicos e lúdicos no processo de adesão de novas pessoas à religião católica.

Para Amaral (1998), as festas foram transplantadas pelos colonizadores e invasores no período colonial, que fizeram delas um instrumento de inserção, aculturação e hibridação cultural. Para os portugueses que chegaram em nosso país, a festa tornou menos difícil a vida em um território pouco conhecido. Semelhante às festas, principalmente às religiosas de cunho popular, foram acrescentados símbolos e elementos pluriculturais, que sofreram transformações e interferências não só da cultura branca e sim mestiça formada por negros e ameríndios.

O que era instrumento de dominação, as festas religiosas reestabeleceram e ressignificaram com outros sentidos: lúdica e transgressora para qual se traduziram e se traduzem as expectativas populares, ação e organização coletiva. “Ela foi importante mediação simbólica, constituindo uma linguagem em que diferentes povos podiam se comunicar. Sendo síntese das mediações, especialmente entre natureza e cultura” (AMARAL, 1998, p.59).

Ainda segundo a autora, carpinteiros, oficiais de cutelaria, padeiros e alfaiates desfilavam nas festivas procissões coloniais.

Em meados do século XVIII, em Recife, era possível ver uma irmandade de mulatos e libertos organizando procissões em que se mesclavam aspectos religiosos e profanos com diferentes intenções e sentidos. Na descrição de uma procissão de 1745, observava-se o poder de um grupo social visto tradicionalmente como empobrecido. A partir dessa narrativa fica claro que mesmo antes da abolição da escravidão não apenas negros libertos e mulatos eram capazes de acumular riquezas como também apresentá-las nas festas [...] (AMARAL, 1998, p.63).

Alba Zaluar (1983) complementa que o caráter sagrado da festa traduzia-se na atitude, seriedade e respeito por parte dos populares diante das coisas do santo, por meio das promessas feitas em função da realização das festas, assim como era comum também os conflitos entre o povo e a autoridade paroquial.

Pedro Oliveira (1985) afirma que, ainda no período colonial, novas festas como a Coroação de Nossa Senhora, a festa do Sagrado Coração de Jesus, a procissão de Corpus Christi e os congressos eucarísticos foram incentivados pelo clero, enquanto a Folia dos Santos Reis, o Império do Divino, a festa do Rosário dos Homens Pretos, a Encomendação das Almas e as Festas Juninas eram vistas com desdém.

Essa religiosidade popular foi sendo construída e passou por diversas transformações provocadas não só por mudanças internas da Igreja Católica como também por mudanças na sociedade brasileira.

O catolicismo está presente em nosso país desde a chegada dos primeiros portugueses, como já abordamos. Inicialmente, se apresentou de duas formas diferentes: A primeira foi conhecida como catolicismo patriarcal, detentor do poder político e monetário na colônia, em que os bispos e padres mantiveram ligações. O regime de padroado favoreceu o apoio econômico do

Estado à igreja, em contrapartida, com a manutenção do clero, das ordens religiosas e dos conventos, o Estado conseguiu o controle efetivo da religião. A segunda forma foi o catolicismo popular, que se estabeleceu principalmente nas regiões rurais e foi marcado pelas relações entre os colonos pobres, os índios, negros e mestiços. As festas religiosas populares, como por exemplo, as folias de reis, os congados, os moçambiques, assim como rezadeiras, benzedeiras e outras diversas expressões de fé são elementos do cotidiano que se repetem e se ressignificam anualmente por meio de ciclos.

Porém, é importante destacar que o processo de hibridação religiosa que caracteriza o catolicismo popular no Brasil tem na imaginação humana a possibilidade de “sair” de suas aflições e opressões sofridas. Era no religioso aculturado e sincrético que índios e negros buscavam sua sobrevivência. Os cultos manifestados de forma clandestina, de origem africana ou indígena, representavam núcleos de preservação de organizações religiosas anteriores à colonização e eram tolerados pelos senhores escravocratas. Eduardo Hoornaert (1982) afirma que:

[...] apesar de tudo o Brasil ficou sendo a terra de Tupã, a terra de Oxalá, a terra dos Mestres da Jurema e dos babalorixás. “Deus conosco”: eis o sentido da religião popular. O escravo africano, desnudo, vendido como mercadoria, trouxe consigo seus deuses e com eles o sentido da vida. A relação entre religião e sobrevivência é por demais clara para quem estuda a História do Brasil. O que aos olhos dos dominadores parecia ser sincretismo, ignorância e superstição, tinha aos olhos do dominado um sentido tático (ou, por assim dizer, artístico): a ignorância era uma tática de esconderijo, o sincretismo um mecanismo de sobrevivência, a superstição uma artimanha de tenacidade e resistência. Tudo servia para preservar um

sentido da vida e uma interpretação do mundo que desse um pouco de espaço aos pobres e oprimidos. Os pobres não pediam muito: só um limitado espaço para respirar e simplesmente continuar a existir. Bastava um gesto, um rito, um pequeno sinal para preservar a esperança (HOORNAERT,1982, p.27).

Paralelamente às formas religiosas controladas pelo padroado, havia também organizações religiosas populares que escapavam ao controle do sistema com características sincréticas e criativas, como é o caso dos quilombos. Nesses espaços, a religião católica muda de sentido, não representa mais a ideologia da expansão do sistema colonial capitalista, mais sim obstinação e resistência, apresentando-nos uma imagem menos usual de evangelização.

Hoornaert aponta que em muitos quilombos era presente a prática do catolicismo popular:

No mucambo do “macaco”, em Palmares (o mais famoso quilombo da história do Brasil), após a derrota de Zumbi (1695), foi descoberta uma capela com três imagens do Menino Jesus, Nossa Senhora da Conceição e São Brás, conservadas em bom estado, que tinham sido manifestadamente objetos de veneração por parte dos quilombos (HOORNAET,1982, p.24).

O catolicismo popular nos quilombos, por meio das relações sincréticas, promovia a união entre negros de diversas nações africanas. As expressões do catolicismo popular acolhem a participação de outros indivíduos que não precisam ser representantes oficiais. Expõe uma apresentação de elementos presentes na natureza, como por exemplo as ervas utilizadas para banhos e infusões, reafirmando uma ligação aos ciclos da

natureza: a chuva, o sol, o tempo de plantar e colher. Na religiosidade popular compreende-se também a força sobrenatural das devoções no auxílio do dia a dia. Tais elementos apresentam as influências indígenas e africanas.

Pela oralidade, um dos principais traços da cultura popular exercida por essas comunidades, destacamos um dos aspectos mais peculiares da religiosidade popular brasileira: a devoção ao santo. A concepção sobre os santos ultrapassa o entendimento introduzido pela igreja, há um contato mais próximo, uma intimidade. Há uma relação pessoal entre o fiel e a imagem do santo, no âmbito doméstico: conversa-se, enfeita-se, acendem-se velas, há agradecimentos pelas graças alcançadas; no âmbito coletivo: o santo (imagem) sai às ruas, participa de procissões, tem sua festa.

O fato de os santos estarem no céu não impedem sua intercessão, muito menos suas representações no cotidiano das pessoas. Eles podem se fazer presentes através da devoção intercedida pela representação simbólica da imagem. A presença da imagem do santo no catolicismo popular representa o possível contato direto entre os devotos e o santo, sem haver a necessidade de intercessão de um membro religioso. Os santos são acessíveis a todos os fiéis (RIBEIRO OLIVEIRA, 1985, p.117).

Outro aspecto relevante na relação de troca entre devoto e divindade é o pagamento de promessas e graças alcançadas. Destacamos a realização de uma romaria para levar um ex-voto, vestir-se de modo especial para acompanhar a procissão do santo, divulgar a devoção, dar ao filho o nome de santo, participar como festeiro na festa do santo, ou auxiliar financeiramente a realização de alguma festividade. Esse aspecto revela a mudança do culto que sai das casas e se direciona ao espaço público.

As ressignificações simbólicas foram marcadas pelas festividades (como veremos mais adiante) e também pelas devoções aos santos. Segundo Poel (2013), festeja-se Santo Antônio dia 13 de junho. Entre inúmeras representações do santo, em geral com o menino Jesus no colo e trajando o hábito franciscano, ele abençoa com a mão esquerda e traz, na direita, a Bíblia e um lírio. Em outras representações do santo, ele aparece trazendo uma flor-de-lis ou uma açucena ou uma custódia ou um ramo de videira ou crucifixo. Já quando traz nas costas um saco de pães, é chamado de Santo Antônio dos pobres.

Ainda com o Dicionário de religiosidade popular, Santo Antônio ou Fernando de Bulhões e Taveira, nasceu em Lisboa, e dos seus trinta e seis anos de vida, vinte e cinco ele viveu em Portugal e onze na Itália e França. Foi declarado santo onze meses depois da sua morte pelo Papa Gregório IX. Fascinado pela coragem dos primeiros mártires franciscanos no Marrocos, quis ser franciscano, e em 1220, entrou no convento dos frades menores de Coimbra, onde recebeu o nome de Antônio em homenagem ao eremita do Egito Santo Antão. O seu culto é um dos mais populares da história. Os portugueses o chamam de Santo Antônio de Lisboa (onde nasceu). Os italianos preferem chamá-lo de Santo Antônio de Pádua (onde morreu em 13 de junho de 1231).

O culto a Santo Antônio de Lisboa implantou-se no Brasil com a vinda dos primeiros portugueses. É conhecido um dos principais santos casamenteiros, e o dia de sua festa tornou-se um dia de preceito em toda a América Latina, com várias práticas populares como a imersão da imagem do santo na água ou colocá-lo de cabeça para baixo. Santo Antônio também é muito recorrido para pedir curar

doenças, chuva nas grandes secas, protetor dos vaqueiros, amansador de “burro bravo”, “tirar o pai da força”.

O milagroso Santo Antônio pertence aos santos guerreiros. Virou Santo Antônio militar em Portugal, Angola, Moçambique e no Brasil. Na luta entre o bem e o mal, Santo Antônio vence as heresias, a injustiça, o infortúnio dos solteiros, a doença e a fúria dos violentos. Como todo santo popular tem seus cantos e seus benditos. Existe ainda as trezenas de Santo Antônio, existem as folias, o tercinho e o pão, como principais símbolos.

Essas expressões têm na sua essência a vida coletiva, em que a festa em devoção ao santo apresenta aspectos híbridos entre o sagrado e o profano, assim como o lazer e a sociabilidade que estão intrinsecamente ligadas às construções sociais emanadas de uma religiosidade rústica e popular. Portanto, reafirmamos a importante representação e articulação das festividades.

Festa é um ato coletivo que implica uma determinada estrutura social de produção. É preparada, custeada, planejada e montada segundo regras elaboradas no interior da vida cotidiana; envolve a participação coletiva na sociedade em seu conjunto ou em grupos nos quais os participantes ocupam lugares distintos e específicos; aparece como uma interrupção do tempo social, suspensão temporária das atividades diárias; articula-se em torno de um objeto focal: um ente real ou imaginário, um acontecimento, um anseio ou uma satisfação coletiva; e, por fim, pode gerar produtos materiais ou significativos, principalmente a produção de uma identidade (COUTO, 2008, p.3).

Há diversos elementos que compõem as festividades, são comuns os mastros com a estampa do santo, assim como as rezas, orações, ladainhas e orações específicas. Evidencia-se, também, as músicas que louvam ao santo e conduzem às rezas, danças e procissões.

O viver comunitário da festa fortalece não só as relações com as divindades, mas também a comunicação e a reciprocidade entre devotos presentes naquela comunidade. A vivência popular da religião presente também nas comunidades tradicionais, apesar das transformações sofridas, resiste em um contexto globalizado, expressando e comunicando experiências híbridas em que são construídas e reconstruídas a esperança e a continuidade da vida e revelados os valores humanos, a fé.

Para uma compreensão da importância da cultura quilombola e suas manifestações religiosas populares, junta-se a essa proposta de reflexão entre imaginário e identidade cultural a Folkcomunicação enquanto teoria que toma como objeto de estudo aspectos da prática cotidiana de grupos marginalizados que criam meios próprios para transmitir seus fazeres e saberes. Ou seja, é uma teoria que permite verificar e analisar os processos comunicacionais que ocorrem nas manifestações da cultura popular, que “fecha” a brecha conceitual e teórica de realidades em que há comunicação informal e espontânea presentes nos grupos sociais. Beltrão (1980) enfatiza que é no grupo que o ser humano massificado retorna para a sua identidade, o que possibilita, portanto, o resgate de sua liberdade de expressão.

Quanto à expressão de seu pensamento e aspirações, utilizam, como os demais grupos marginalizados, os meios que denominamos de folk. No entanto, é em manifestações coletivas e atos públicos, promovidos por instituições próprias (sindicatos, associações desportivas, beneficentes e recreativas, como escolas de samba, clubes

carnavalescos e conjuntos folclóricos, ou organizações religiosas, como irmandades e confrarias católicas, centros espíritas, terreiros de umbanda e candomblé, igrejas e tendas de confissões evangélicas pentecostais) que, sob formas tradicionais, revestindo conteúdos atuais, sob ritos, às vezes universais, mas consagrados pela repetição oportuna e especialmente situada, essa massa popular urbana melhor revela suas opiniões e reivindicações, exercitando a crítica e advertindo os grupos do sistema social dominante de seus propósitos e de sua força (BELTRÃO, 1980, p. 60).

Podemos dizer, a partir das afirmações de Luiz Beltrão, que os usuários da Folkcomunicação são excluídos e marginalizados não só do sistema político, mas também da comunicação social. O sistema de comunicação no Brasil volta-se para a preservação do *status quo*, definido pela ideologia e hegemonia dos grupos dominantes. A partir da teoria de Luiz Beltrão destaca-se três grandes grupos:

- 1) os grupos rurais marginalizados, sobretudo devido ao seu isolacionismo geográfico, sua penúria econômica e baixo nível intelectual.
- 2) os grupos urbanos marginalizados, compostos de indivíduos situados nos escalões inferiores da sociedade, constituindo as classes subalternas, desassistidas, subinformadas e com mínimas condições de acesso.
- 3) os grupos culturalmente marginalizados, urbanos e rurais, que representam contingentes de contestação aos princípios, à moral ou a estrutura social vigente (BELTRÃO, 2004, p.84).

Entendemos, portanto, segundo as ideias de Beltrão (2004), que os grupos citados acima utilizam da cultura popular direta ou indiretamente para a sua expressão. As diversas manifestações da cultura popular como formas de expressão são dotadas de narrativas na sua complexidade, o que não abrange apenas a palavra, mas também os meios comportamentais e expressões não verbais, considerando também mitos e ritos, muitas vezes, vindo de um passado longínquo, que são ressignificados e atualizados devido à característica dinâmica da cultura popular. A Folkcomunicação está presente nas mediações que circundam os contextos socioculturais, assim como baseia-se na evolução simbólica que constituiu o imaginário.

Ao conceituar as características das comunidades quilombolas em nosso país, considerando-as enquanto grupos culturalmente marginalizados, a partir da teoria de Luiz Beltrão, os processos comunicacionais estão inerentes às práticas socioculturais não só do emissor, mas também do receptor.

A vertente popular da cultura não ficou parada no tempo, ao contrário, assimilou as transformações tecnológicas e comunicacionais que não a condenaram à destruição e sim proporcionaram de alguma forma a sua ressignificação. A Folkcomunicação, como teoria, toma como objeto de estudo aspectos da prática cotidiana de grupos marginalizados que criam meios próprios para transmitir seus fazeres e saberes, resistindo em um contexto globalizado, ou seja, é uma teoria que permite verificar e analisar os processos comunicacionais que ocorrem nas manifestações da cultura popular presentes na contemporaneidade.

Para Marques de Melo (2008, p. 79), as festividades, do ponto de vista da identidade comunicacional, caracterizam-se como processos determinados por fluxos convergentes:

- a) A festa enquanto ativadora das relações humanas, produzindo comunhão grupal ou comunitária em torno de motivações socialmente relevantes. Trata-se de um fluxo de comunicação interpessoal;
- b) A festa enquanto mobilizadora das relações entre os grupos primários e a coletividade, através das mediações tecnológicas propiciadas pelas indústrias midiáticas, em espaços geograficamente delimitados – locais, regionais, nacionais. Trata-se de um fluxo de comunicação massiva;
- c) A festa enquanto articuladora de relações institucionais, desencadeando iniciativas de entidades enraizadas comunitariamente e antenadas coletivamente, que decidem o que celebrar, em que circunstâncias, com que parceiros. Trata-se de um fluxo de intermediação comunicativa, produzindo a interação das comunicações interpessoais e massivas (MELO, 2008, p. 79).

As contribuições de Luiz Beltrão sobre a Folkcomunicação identificam a comunicação informal, presente na experiência sociocultural comum, ou seja, os estudos folkcomunicacionais favorecem a análise dos contextos em que as manifestações populares acontecem, considerando o espaço e os aspectos simbólicos de significações presentes na cultura popular e como elas “negociam” com a cultura hegemônica.

Podemos dizer que o sincretismo é presente em todas as formas de religião e constitui-se como característica central na religiosidade popular, nas procissões, nas comemorações dos santos, nas diversas formas de pagamento de promessas e nas festas populares de uma maneira geral.

O território onde se localiza Cananéia e o quilombo em questão, tem como características as atividades pesqueiras e a agricultura de subsistência fizeram de muitas cidades que constituem o Vale do Ribeira, ser configurada por povos e

comunidades tradicionais, entre eles caiçaras, indígenas, quilombolas e pequenos proprietários rurais que também contribuíram para a formação da identidade brasileira.

As festividades no quilombo do Mandira, como a Festa de Santo Antônio, objeto dessa pesquisa, apresentam mobilizações coletivas e intergeracionais. São bens culturais imateriais, a sua preservação e conservação são fundamentais para a manutenção, desde sua cultura e identidade.

De acordo com o Inventário Cultural de Quilombos do Vale do Ribeira (2013), as celebrações e as formas de expressão revelam uma forte influência do catolicismo popular na vida comunitária presente nos quilombos. Esses importantes elementos culturais, presentes nessas comunidades, são pautados pelo misticismo e sincretismo da ligação entre o sagrado e o profano, assim como resultam de heranças de um catolicismo ibérico associado às fortes influências de elementos das religiões de matriz africana. A devoção a Santo Antônio é caracterizada pela relação afetiva e trocas simbólicas entre devotos e santos.

Santo Antônio é padroeiro do Mandira e de acordo com o documento, o santo recebe todos os anos uma homenagem especial. Ainda com o documento, a primeira Igreja de Santo Antônio na comunidade era de tábuas, e foi refeita em alvenaria em 1984. Anteriormente a esse período, não existia a edificação da comunidade, as celebrações em louvor a Santo Antônio eram realizadas na escola, e antes mesmo de ocupar o espaço escolar eram feitas nas casas dos moradores. Lembram os mais velhos da comunidade que as festas ocorriam na casa do finado João Vicente Mandira. O oratório que atualmente ocupa a sede da igreja também ficava na casa de João Vicente e, acreditam, ter mais de 200 anos. É na capela de Santo Antônio que as atividades litúrgicas da festa acontecem. A experiência da festa foi adquirida e transmitida entre gerações por meio da tradição oral. Após os

ritos iniciais há ofertório e o beijamento da cruz, em que as pessoas agradecem e depositam suas ofertas aos pés de Santo Antônio.

Os aspectos religiosos da festa são marcados pela realização do Terço cantado na “boca da noite” na igreja de Santo Antônio na comunidade. O lado de fora da igreja é todo enfeitado de bandeirinhas brancas e também é acesa uma grande fogueira para Santo Antônio.

Outros aspectos da parte religiosa que configuram a Festa de Santo Antônio e que implica diretamente na memória da comunidade é a procissão e a missa de Santo Antônio, assim como, enquanto aspectos profanos: o bingo, o baile e o futebol, exemplos de atividades presentes na festa, ressignificada também como um espaço de lazer e interação social.

Ao analisarmos a comunidade quilombola em Cananeia, entendemos que a cultura mandirana configura-se tanto pelos seus elementos naturais quanto pelos culturais, compreendemos também que a própria existência e o desenvolvimento da vida em comunidade, bem como a sua cultura, são indissociáveis da natureza, do território. É no ambiente físico onde se vive que são desenvolvidas as práticas e representações. Ao verificar os processos folkcomunicacionais da festa, os valores relacionados à cultura e ao imaginário quilombola estão presentes: a memória marca a trajetória daquela comunidade; as pessoas mais velhas das comunidades se destacam na condução das atividades religiosas; adaptaram à cultura afro-brasileira e o catolicismo popular para um catolicismo negro; as músicas assim como as rezas são transmitidas e ensinadas oralmente de geração em geração; a musicalidade faz parte das comemorações aos santos tanto nas atividades religiosas quanto nas atividades profanas; a coletividade é evidente na organização das festas que reúnem não

só os aspectos religiosos mais divercionais; cada edição marca o fim e o início de um ciclo.

Para uma compreensão da importância da cultura quilombola e da comunicação que é estabelecida na Festa de Santo Antônio, a Folkcomunicação, ressalta aspectos da prática cotidiana (Festa do Padroeiro) de grupos marginalizados (quilombolas) que criam meios próprios para transmitir seus fazeres e saberes (expressões culturais imateriais). A festa é feita pela comunidade e para a comunidade quilombola, é por meio da festa que a comunidade se encontra e comunica a sua identidade cultural, sua fé, sua luta e suas vitórias. Santo Antônio é ressignificado como protetor dos pobres e também o responsável pela cura de doenças e outras aflições da comunidade, tendo a luta pelo seu território como uma das questões mais latentes. A festa também representa uma forma de “pagamento de promessas”, o que nos faz compreender não só como manifestação material, mas também imaterial.

Considerações Finais

A gênese das festividades em nosso país encontra-se no imaginário coletivo, sendo resgatada periodicamente (todos os anos) por meio de fluxos de comunicação interpessoal (entre membros da mesma comunidade) que podem ou não despertar o interesse e a apropriação das instituições sociais. As festas são processos comunicacionais, pois os agentes envolvidos produzem significado, mensagens coletivas, em que os conteúdos podem ser alterados e interpretados de acordo com a realidade social onde a celebração acontece.

As festas à brasileira apresentam uma sociedade que vive das transformações e fusões de vários códigos culturais, que produziu diferentes identidades. As imagens das festas religiosas

populares são metáforas que servem de sustentação das diferentes realidades. O imaginário presente nelas apresenta não só a narrativa de uma dada comunidade, mas por meio de seus fazeres e saberes culturais e religiosos, criam suas representações, discursos e significados em um processo dinâmico de constante ressignificação.

A festa de Santo Antônio não é só um momento de pagamento de promessas e comunicação de sua fé, mas é por meio da festa também que a comunidade manifesta seus momentos de descontração, constitui possibilidade de reencontro e revitalização da comunidade. Podemos dizer que a celebração a Santo Antônio é a festividade estruturante da comunidade do Mandira que vivem e se comunicam com o seu santo padroeiro.

A festividade “invade” toda a vida da comunidade, apresenta-se a sincronicidade do tempo (passado, presente e futuro). É no sagrado por meio da festividade que se revela o *Iludis tempus*, a narrativa mitológica nos ritos significativos: A festa de Santo Antônio, padroeiro do quilombo do Mandira, enquanto narrativa, é rememorada, reaparecida, portanto é um processo comunicacional que se repete a cada ano. Representa também a circularidade, a compreensão da vida cíclica na comunidade: o início, o meio e o fim para que no ano seguinte a festa possa ser vivida novamente. O viver a festa do padroeiro comunica sobre o que é a comunidade, sua memória e suas lutas.

Referências

AMARAL, C. *Festa à Brasileiras: significados do festejar, no país que “não é sério*.1998. Tese (Doutorado em Antropologia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

BACZKO, Bronislaw. A imaginação social In: LEACH, Edmund et Alii. *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1, Anthropos-Homem. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985.

BARROS, Ana Taís. Comunicação e imaginário – uma proposta mitológica. *Intercom – Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*. São Paulo, v.33, n.2, p. 125-143, jul. /dez. 2010.

BELTRÃO, Luiz. *Folkcomunicação, a comunicação dos marginalizados*. São Paulo: Cortez, 1980.

_____. *Folkcomunicação, Teoria e Metodologia*. São Bernardo do Campo: Metodista,2004.

BERRUTI, Flávio; LISBOA, Andrezza; SANTOS, Igor. *Comunidades Quilombolas: espaços de resistência*. Belo Horizonte: RHJ,2012.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: Edusp, 2000.

COUTO, Edilece. *Devoções, festas e ritos: algumas considerações*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano.I, n.1, 2008.

CUNHA, Magali. Da imagem, à imaginação e ao imaginário: elementos-chave para os estudos em comunicação e cultura. In: BARROS, Laan Mendes de. *Discursos Midiáticos: representações e apropriações culturais*. São Bernardo do Campo: UMESP, 2011.p.33-p.48.

DIEGUES, Antônio. *O mito da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec, 2011.

- DURAND, Gilbert. *As estruturas antropológicas do imaginário*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1994.
- GONÇALVES, Sérgio Campos. *Cultura popular no imaginário brasileiro e latino-americano* :caminhos possíveis de reflexão teórica. In :Revista História e Reflexão. Vol.2,n.3 – UFDG-Dourados Jun/Jul.2008.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG:2011.
- HOORNAET, Eduardo. *A igreja no Brasil colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. *Inventário Cultural dos Quilombos do Vale do Ribeira* 2013. Disponível em: http://www.socioambiental.org/sites/blog.socioambiental.org/files/publicacoes/pdfpublicacao-final_inventario.pdf. Acesso em 20 de dez. de 2013.
- MELO, José Marques de. *Mídia e cultura popular: História, taxionomia e metodologia da Folkcomunicação*. São Paulo: Paulus,2008.
- PASSOS, Mauro; NASCIMENTO, Mara Regina. *A invenção das devoções*. Belo Horizonte: Ed. O lutador, 2013.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- POEL, Francisco. *Dicionário de religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.
- SOUZA, Laura. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Cias. das Letras , 2005.
- ZALUAR, Alba. *Os homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.



**Sobre os organizadores
e autores**

SOBRE OS ORGANIZADORES

Anderson Pereira Portuquez

Doutorado em Geografia pelo Universidad Complutense de Madrid, Espanha.

Professor Associado II da Universidade Federal de Uberlândia, Brasil. E-mail: *portuquez.andersonpereira@gmail.com*

Leonor Franco de Araújo

Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo, aluna do Programa de Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *leonor.araujobq@gmail.com*

Éder Rodrigues dos Santos

Doutorando em Geografia (UNIR), mestre em Geografia, graduado em Comunicação Social e Ciências Sociais (UFRR).

E-mail: *eder.rodrigues@ufrr.br*

AUTORES

Amanda Karoline Vinhort Alves

Acadêmica do Curso Licenciatura em História – Universidade Estadual de Roraima – UERR

Ana Lucy Oliveira Freire

Professora do Programa de Pós-Graduação em Geografia-PPGG/UFES

E-mail: *alucy.freire@gmail.com*

Blue Mariro

Licenciado em Geografia e Mestre em Geografia pela UFG

E-mail: *bluemariro@gmail.com*

Claudia Castellano de Menezes

Doutora e mestre em Ciências da Arquitetura pelo Programa de Pós-graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro; pesquisadora colaboradora do Laboratório de Arquitetura, Subjetividade e Cultura vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LASC/PROARQ/UFRJ); pesquisadora colaboradora do Núcleo de Pesquisa em Patrimônio e Memória (NuPeP) da Universidade Veiga de Almeida (UVA); e professora do Curso de Arquitetura e Urbanismo do Centro Universitário Gama e Souza (UNIGAMA).

Email: *cldacastellano@gmail.com*

Cristino Wapichana

Escritor indígena e assessor da publicação “Currículo na Cidade: povos indígenas – orientações pedagógicas”.

E-mail: *cristinowapichana@gmail.com*

Diego Correia Machado

Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Acre (UFAC). Graduando em Letras- Inglês (UFAC). Licenciado em História (UFAC).

Enoque Raposo

Indígena Macuxi, graduado em Secretariado Executivo pela UFRR, especialista em Etnoturismo pela Fullbright (EUA).

E-mail: *enoqueraposo8@gmail.com*

Ernany Marcos do Nascimento

Indígena Maxuxi, bacharel em Economia (UFRR).

E-mail: *filhodemakunaima@bol.com.br*

Fabiana Helena da Silva

Licencianda em Educação do Campo pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro - UFRRJ. Estudante do Grupo de Pesquisas em Linguagens, Poder, Contemporaneidade - GELPOC, do Instituto Federal da Bahia - IFBA. Estudante do N´BLAC (Núcleo Brasileiro, Latino Americano e Caribenho de Estudos em Relações Raciais, Gênero e Movimentos Sociais) da Universidade Federal do Ceará – UFC.

Isley Borges da Silva Junior

Jornalista, mestre em Geografia (PPGEP/UFU) e doutorando em Estudos Literários pelo Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários (PPLET) do Instituto de Letras e Linguística (ILEEL) da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Membro do Grupo de Pesquisas em Mídia, Literatura e Outras Artes (GPLMA/CNPq).

E-mail: *isley.jornalismo@gmail.com*

Jakson Hansen Marques

Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas, Brasil.
Professor da Universidade Federal de Roraima, Brasil.

E-mail: *jakson_marques@hotmail.com*

Jaqueline Viera Simões

Especialista em educação, professora da rede municipal de Pelotas.

Jardel Silva França

Especialista em Educação Especial Inclusiva pela Faculdade de Educação Acriana Euclides da Cunha (INEC). Licenciado em História, pela Universidade Federal do Acre - UFAC (2019). Aperfeiçoado Uniafro em Políticas de Promoção de Igualdade Racial na Escola (2016). Membro do corpo editorial da Revista Em Favor de Igualdade Racial e Revista Das Amazônias / Revista Discente de História da UFAC. Filiado à Associação Brasileira de Pesquisadores Negros e Negras (ABPN). Membro

do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros e Indígenas (NEABI) da Universidade Federal do Acre.

Joselina da Silva

Doutora em Ciências Sociais. Coordena o N´BLAC (Núcleo Brasileiro, Latino Americano e Caribenho de Estudos em Relações Raciais, Gênero e Movimentos Sociais), certificado pelo CNPQ. Orienta mestrado e doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade Federal do Ceará (UFC) e no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc), da UFRRJ. É professora associada da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pós doutora pela Pontifícia Universidade Católica do Peru (PUCP). Contato:

E-mail: *joselinajo@yahoo.com.br*

Keli Siqueira Ruas

Doutora em Geografia, professora da rede municipal de educação de Canguçu.

Leonardo Sebastião Delfino de Souza

Bacharel em Direito pela UEMG (Ituiutaba, MG), Mestre em Geografia pelo PPGEPI/ICHPO/UFU - Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: *leonardodelfino@live.com*

Maicon Lemos Sathler

Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo.

E-mail: *maiconsathler@gmail.com*

Maria Helena Raimundo

E-mail: *m_h_rcastro@yahoo.com.br*

Marília Cristina de Almeida da Silveira

Bacharel e licenciada em Geografia e Mestre em Geografia pelo PPGE/ICHPO/UFU - Universidade Federal de Uberlândia.

E-mail: *marliacristina06@hotmail.com*

Paloma Barcelos Teixeira

Gemóloga, Mestranda do PPGG/UFES, bolsista FAPES

E-mail: *paloma93barcelos@hotmail.com*

Rafael de Melo Monteiro

Professor de Geografia no IFG/Águas Lindas. Doutorado em Geografia pela UNESP/Presidente Prudente. Mestrado em Geografia pela UFG/Catalão. Graduação em Geografia pela UEG/Pires do Rio.

E-mail: *rafael.monteiro@ifg.edu.br*

Renata Castro Cardias

Bacharel em Turismo, especialista em Gestão Cultural e em Cidades e Empreendimentos Criativos, mestre e doutora em Comunicação Social. É docente e pesquisadora desde 2000, em cursos de graduação (bacharelado e tecnológico) presenciais e a distância e em cursos de pós-graduação na área de hospitalidade. Atualmente é Coordenadora do Eixo Turismo, Hospitalidade e Lazer da Unidade de Graduação (CESU) do Centro Paula Souza, docente dos cursos de Gestão de Turismo da Fatec São Roque e Fatec São Paulo. Pesquisadora dos grupos de pesquisa Redefolkcom e Comunicação e Religião da Intercom.

Silvanio de Cássio da Silva

Bacharel e licenciado em Geografia e Mestre em Geografia pelo PPGEP/ICHPO/UFU - Universidade Federal de Uberlândia.
Doutorando em Geografia pelo IG-UFU.
E-mail: *vaninho_udi@hotmail.com*

Ulysses Rocha Filho

Doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal de Goiás - Faculdade de Letras, Brasil.
Professor adjunto da Universidade Federal de Goiás, Brasil.
E-mail: *ulysses.rochafilho@gmail.com*

