

ANAIS ELETRÔNICOS DO 3º SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR/16º SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR: POLÍTICA, RELIGIÃO E DIVERSIDADE: EDUCAÇÃO E ESPAÇO PÚBLICO

BRUNA MARQUES CABRAL

EDUARDO MEINBERG DE ALBUQUERQUE MARANHÃO FILHO

LEILA MARRACH BASTO DE ALBUQUERQUE

MÁRCIA MARIA ENÉAS COSTA

(organizadores)

Florianópolis

Plura: Revista de Estudos de Religião da
Associação Brasileira de História das Religiões

2018

ISSN 2179-0019

Disponível em:

<https://abhr.com.br/anais-dos-simposios/>



Comissão Organizadora:

Ana Carolina Machado (UNICENTRO)

Arielle Rosa Rodrigues (USP)

Bruna Marques Cabral (ABHR/UFRRJ)

Clarissa de Franco (ABHR / UFABC)

Cristine Gorski Severo (ABHR / UFSC)

Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Filho (ABHR/UFPB)

Leila Marrach Basto de Albuquerque (UNESP)

Manuela Lowenthal Ferreira (UNESP)

Márcia Maria Enéas Costa (ABHR / UFPB)

Sheila Nunes (UFPA)

Créditos:

Apoio à Comissão Organizadora

Alisson Cruz Soledade (UFSC)

Ana Luíza Gouvêa Neto (ABHR / UFJF)

Anna Corina (UERJ)

Emilly Fidelix da Silva (UFSC)

Fábio Leandro Stern (ABHR / PUC-SP)

Leon Adan (UFPR)

Lucas Kammer Orsi (UDESC)

Matheus Oliva da Costa (PUC-SP)

Sabrina Guerra (UFBA)

Talita Gonçalves Medeiros (UFSC)

Fotos utilizadas na divulgação do evento:

Ouro espiritual, de Mariana Rotilli

Filho de Exu, de Adelayá Magnoni

GT 1. A ANÁLISE DO FENOMENO RELIGIOSO A PARTIR DE UMA ABORDAGEM INTERPRETATIVA

História dos outros, história de si: o pesquisador nativo e o ardiloso jogo das intersubjetividades na pesquisa de campo em história das religiões - Ana Carolina Machado

Uma análise histórico-antropológica do movimento religioso de Jesus - André Valva

Empirias e epistemologias do sagrado- por uma análise interpretativa do fenômeno religioso - Flávia Ribeiro Amaro

Trajatória da bandeira do divino espírito santo em Santo Antônio de Lisboa, Florianópolis: significados, mudanças e permanências - Janice Gayer Moreira Monguilhott

Dádivas recebidas, Dádivas distribuídas: Uma breve análise do ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss desde o Fenômeno Religioso das Covinhas – RN - Maciel Rodrigues da Silva

Referencialidade epistemológica e atravessamentos temporais: ressonâncias da religiosidade popular na antropologia rural brasileira - Mariana Vieira

O legado dos milagres de Santa Paulina: A interrelação e conexão religiosa dos municípios catarinenses de Nova Trento e Imbituba construindo um olhar pela fenomenologia - Natália Carolina de Oliveira Vaz e Sylvio Fausto Gil Filho

GT 2. A VISIBILIDADE DAS RELIGIOSIDADES AFROBRASILEIRAS EM FAZERES CULTURAIS, POLÍTICOS E OU PEDAGÓGICOS, PARA ALÉM DOS TERREIROS

A noção de bem estar afrobrasileiro a partir da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* - Alexandra E. V. Alencar

Oh Mestre que domina essa nação: regência e as nações de maracatu enquanto cruzamentos - Charles Raimundo

“Eu sou porque nós somos”: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas
- Wagner dos Santos Chagas

GT 3. ARQUIVOS ECLESIASTICOS E DOCUMENTAÇÃO PARA UMA HISTÓRIA DO CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL (SÉCULOS XIX, XX E XXI)

“De pathuscadas a bachanaes”: as festas das irmandades religiosas e o avanço ultramontano em Alagoas (1840-1889) - Élide Kassia Vieira da Silva

GT 4. CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS, PRESENCAS, DIÁLOGOS E RESPEITO

Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso em transformação - Ana Clara Sapienci de Souza

Espaços religiosos afro-brasileiros: A educação não-formal como caminho para o diálogo e a construção de conhecimentos biológicos e sócio-ambientais. - Danilo Mota Gomes; Bruno B. Cassiano e Lana Cláudia de Souza Fonseca

Discussão das Fontes Memórias no confronto entre Católicos e Umbandistas em Terra Rica – PR (1960) - Victor Santelli Botter

GT 5. DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA – CAMPANHAS, MANDATOS E ATUAÇÃO DE POLITICOS E GRUPOS JUVENIS

Religião e esfera pública: uma análise a partir do “Dia do Evangélico” em Campo Mourão, Paraná - Lara Pazinato Nascimento, Lucas Alves da Silva e Frank Antonio Mezzomo

Religião e mudança social na Cuba atual - Naile Braffo Conde

GT 6. DIREITO E CONVERGÊNCIA ÉTICA – GÊNEROS E DIVERSIDADES

O meu direito vai até onde termina o seu? - Thaís Maciel de Oliveira e Noli Bernardo Hahn

A instrução do direito internacional: Dissidências entre intervenção humanitária e soberania - Thiago Rafael Soares de Souza Guedes

**GT 7. DIVERSIDADE E INTOLERÂNCIA NA SOCIEDADE BRASILEIRA
CONTEMPORÂNEA**

Música e diálogo inter-religioso: Um recorte a partir da música “Nação” - Artur Costa Lopes e Luciana Andrade

GT 8. DIVERSIDADE MUSICAL E OS EVANGÉLICOS NO BRASIL

Congregação Cristã no Brasil e sua relação com a música - André Luiz de Castro Mariano

Entre a música e a política: Discursos e práticas da bancada evangélica na Câmara dos Deputados. - José Eduardo Caldeirão

De que “cultura gospel” estamos falando? Reflexões sobre música, religião e cultura a partir do caso da Brasa Church - Taylor Pedroso de Aguiar

**GT 9. ESPIRITISMO EM DEBATE: LITERATURA, CIÊNCIA, POLÍTICA,
CULTURA E RELIGIÃO**

Espiritismo ou kardecismo? Uma análise morfológica, semântica e cultural - Brasil Fernandes de Barros

**GT 10. ETNOGRAFIA, HISTÓRIA ORAL, MÍDIAS E RELIGIOSIDADES –
SENSIBILIDADES, DIVERSIDADES E RESISTÊNCIAS**

A política e os adventistas do sétimo dia: abordagem temática pela *Revista Adventista* no século XXI - Kevin Willian Kossar Furtado

Em nome de Deus e da família: o discurso político do atraso e a resistência através da educação - Thiago Augusto Pestana da Costa

GT 11. EDUCAÇÃO E RELIGIAO – DISCURSOS, PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

Investigações sobre contextos e perspectivas do ensino religioso: a BNCC em Londrina e região - Matheus Henrick Pallisser Silva e Fabio Lanza

Ensino agrícola para os meninos desvalidos: a atuação da Ordem de São José de Murialdo na cidade do Rio Grande/RS (1914 a 1928) - Hardalla Santos do Valle

A Escola Jeremias Fróes e a sua trajetória entre o ensino confessional e o ensino público e laico. - Marcelo Freitas Gil

Unsere Schule (1933-1936)- revista pedagógica do Sínodo de Missouri- instrumento de formação de professores - Patrícia Weiduschadt

Educação e Quimbanda: pedagogias dos corpos em terreiros de Rio Grande/ RS - Rodrigo Lemos Soares e Denise Marcos Bussoletti

GT 12. FENÔMENOS RELIGIOSOS ENVOLVIDOS EM CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS

Caça à ideologia de gênero e à cultura da morte na Assembleia Legislativa do Paraná - Alessandra dos Reis de Souza e Daiana Nunes da Rosa

A presença das Igrejas protestantes na formação do Estado angolano: bases para uma Teologia Pública em Angola - Emiliano Jamba António João

GT 13. HISTÓRIA DO ESOTERISMO OCIDENTAL

O hermetismo e a academia florentina - Otávio Santana Vieira e David Pessoa de Lira

**GT 14. IDEOLOGIA DE GÊNERO – OS DISCURSOS RELIGIOSOS QUE
LEGITIMAM A EXCLUSÃO E VIOLÊNCIAS CONTRA AS MULHERES E A
POPULAÇÃO LGBTQI**

**“Chá de bonecas” e “encontro de boys”: evento de crianças na Assembleia de Deus
Taboão contra a “ideologia de gênero e em reforço às representações dominantes de
gênero” - Daisy Mota Ferreira Bispo**

GT 15. HINDUÍSMOS – TRADIÇÕES, RELIGIOSIDADES E INFLUÊNCIAS

Hinduísmo e hinduísmos: introdução ao Sanātana Dharma - Lúcio Valera

**George Harrison e Prabhupada: religiosidade, contracultura e mercado fonográfico
- Marcelo Henrique Violin**

GT 16. INQUISIÇÃO E RESISTÊNCIAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

**Inquisição e Reformas pombalinas no Grão-Pará: considerações sobre as Questões
Apologéticas do mercedário Manuel da Penha do Rosário (1773) - Aurélio Miguel Toassi
Sanchez Fernandes e Juliana de Mello Moraes**

**Inquisição portuguesa e a vida privada do cristão-novo em terras brasílicas: política,
criptojudaísmo e resistência. - Pablo Rodrigo Barreto Coelho e Rafael Noschang Buzzo**

As Leis Anti-Judaicas do Reino Português - Priscilla da Silva Góes

**GT 17. LAICIDADE, DECOLONIALIDADE E ENSINO RELIGIOSO NÃO
CONFESSIONAL**

**Importância da História das Ciências, Ciências, Religião e Direitos Humanos - Ana Maria
Dietrich e Fátima Aparecida Kian**

**A Lei nº 10.639/03 e o Ensino Religioso Não Confessional: o desafio do cientista da religião
para desconstruir preconceitos - Patrícia Perdigão e Anderson Ferreira**

**GT 18. LEONARDO BOFF, LIBERTAÇÃO, POLÍTICA E DIVERSIDADE – EM
BUSCA DO NOVO PARADIGMA PÓS- ANTROPOCÊNTRICO**

**As hortas urbanas orgânicas da cidade de São Bernardo do Campo: impactos sobre a
Educação Ambiental local** - Dione Marta de Mesquita Costa e Ana Maria Dietrich

**Leonardo Boff: o ‘cuidado’ e os demais *ethos* como paradigmas éticos no relacionamento
humano e com a Terra** - Graciela Márcia Fochi

**GT 19. INTERFACES DA RELIGIÃO NO ESPAÇO – FESTAS, TURISMO
RELIGIOSO E PATRIMÔNIO CULTURAL**

Turismo religioso global: reflexões sobre o Caminho de Santiago de Compostela - Ana
Maria Cardachevski

O gênero discursivo carta *ex-votiva* como manifestação cultural e religiosa - Elvina
Perpétua Ramos Almeida e Isabel Cristina Alves da Silva Frade

Turismo religioso no Brasil - Flavia de Brito Panazzolo

**A Preservação do patrimônio religioso: Um olhar sobre a manutenção e/ou restauração
da Igreja São Tiago Maior de Lândana (Cabinda/Angola).** - Joaquim Paka Massanga

**Rezar, beber e comer: rituais sagrados na festa de todos os santos em uma comunidade
quilombola, na Amazônia Bragantina.** - Maria Helena de Aviz dos Reis

**Território do sagrado: as representações do corpo e o mito recriado na Romaria do
Bonfim, de Natividade (TO)** - Weberson Ferreira Dias e Maria de Fátima Oliveira

GT 20. MITOLOGIAS, CRENÇAS E PRÁTICAS CULTURAIS

Mitos orientais: uma análise de sobre Death Note (2006) - Bruno Refundini de Oliveira

O “*Erreurs populaires*” e as parteiras na França do séc. XVI - Daniela da Silva Martins

Crenças e narrativas: perspectivas teóricas - Gabriela Harumi Araki

**Narrativa e alteridade no documentário Santo Forte (1999), de Eduardo Coutinho
- Gabriella Bertrami Vieira**

**A Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida e sua História com Maringá-PR
- Giovane Marrafon Gonzaga**

**Tam per aquam quam per terram: Análise dos elementos belicosos presentes em um
conjuro necromântico do século XV - Jayme Rodrigues Krum**

**O discurso de alteridade e as representações da mitologia dos orixás na obra Deuses de
Dois Mundos, de PJ Pereira - 2015 - Laís Azevedo Fialho**

**O mito cosmogônico da wicca em Starhawk: uma análise da narrativa de criação
desenvolvida a partir da releitura de mitos antigos - Lídia Maria da Costa Valle**

**Aquilo que nasce, aquilo que morre: a vida e a morte do Sol na Roda do Ano celta
- Manuela Ribeiro Cirigliano**

**Mudanças e Permanências: O Mito Católico Cristão e o Hallel de Maringá- PR (1995-
2017). - Mariane Rosa Emerenciano da Silva**

**A primeira espada de Allah? A violência na batalha de Badr pela obra de Ibn Ishāq
- Patrik Madruga Gonçalves**

GT 21. O DIABO NA LITERATURA OCIDENTAL

**Personificando o Mal: Analisando a figura do Demônio através dos Manuais de Inquisição
- Eduardo Leote de Lima**

As origens teo-literárias da representação do diabo em “Paraíso Perdido”, de John Milton. - Isaac Malheiros

A construção do diabo nas obras de Gil Vicente - João Vitor Natali de Campos

O diabo na Literatura de cordel de Rodolfo Coelho Cavalcante - Neffertite Marques da Costa

Colecionador de almas: o diabo no seriado “The Collector” - Taisi Viveiros da Rocha

O Moinho do Diabo – a representação do diabo no conto de Andersen e a teologia cristã da tentação - Vanessa Meira

GT 22. MITO, RITO E CULTURA MATERIAL

Arte, ritual, teologia e memória: pias batismais românicas na Inglaterra medieval
- Amanda Basilio Santos

Quatro faces: as representações femininas no mito de Ragnarök - Angela Albuquerque de Oliveira

Sede eterna: as relações com os mortos no semiárido cearense - Antonio Renaldo Gomes Pereira

Orfismo e a iniciação de Hércules na cultura material grega - José Roberto de Paiva Gomes

Anjinhos: lugares de memórias, o culto aos mortos - Juliana Porto Machado

O barco dos mortos: um estudo arqueológico do rito de cremação escandinavo - Leandro Vilar Oliveira

GT 23. POLÍTICA E CRISTIANISMOS – AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESTADO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

A crítica de Kierkegaard à Igreja de Estado para compreender a relação entre religião cristã e Estado no Brasil Contemporâneo - Agnaldo da Silva Vieira

Os bens religiosos católicos: os processos de tombamento indeferidos pelo IPHAN no Estado de São Paulo - Bruna Valença Mallorga

As Relações de Poder entre Igreja e Estado: O Processo de Industrialização do Governo de Getúlio Vargas (1930-1945) - Luiz Fernando Mangea da Silva

GT 24. NOVA ERA E NEOPAGANISMO

Lei da Atração: o controle das emoções na construção de um ethos religioso Individualizado - Francys Albrecht da Rosa

Nova Era e o resgate de tradições místicas católicas - Renan B. Dantas

GT 25. RELIGIÃO E CIÊNCIA – TENSÃO, DIÁLOGO E EXPERIMENTAÇÕES

Um Olhar Científico sobre a Meditação como uma Política Pública de Saúde - Alexsandro Melo Medeiros

"A sacralização das artes e das ciências: O Ascetismo Grego e o Misticismo Cristão"
- Daniel Cerqueira Baiardi

Ciência para o corpo e para a alma - Leila Marrach Basto de Albuquerque

GT 26. RELIGIÃO E CULTURA POP

Construção de identidades em Persépolis e Bordados: questionamentos acerca do papel da mulher muçulmana na sociedade iraniana pós-Revolução Islâmica - Flávia Abud Luz

Tales from the Crypt: Um estudo sobre a moral - Rodrigo Cardoso Polatto

As religiosidades e espiritualidades contidas nos *animes* e *mangas* japoneses: as influências das crenças nipônicas através de seus bens culturais - Ronaldo Sobreira de Lima Júnior

GT 27. RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

Diversidades religiosas nas séries iniciais do Ensino Fundamental: debates a partir da pesquisa com professores acerca do componente curricular de Ensino Religioso. - Lucas Luís Jesus da Silva e Vinicius dos Santos Moreno Bustos

Ensino Religioso na escola pública: Espaço de tolerância religiosa ou proselitismo?
- Raquel Belém de Andrade da Silva

GT 28. PRÁTICAS RELIGIOSAS E EXPERIÊNCIAS SUBJETIVAS – TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS E COLETIVAS

Freud e Jung: subjetividades e perspectivas acerca da religião a partir de “Memórias, Sonhos, Reflexões” (1957) - Fernanda Dayara Salamon

A Mística no Processo de Formação dos Militantes do MST: estudos no Assentamento Eli Vive em Londrina-PR - Lenir Candida de Assis

Literatura no Renascimento: considerações sobre a obra *Gargântua* (1534), escrita por François Rabelais (1494-1553) - Liliana Grubel Nogueira e Michel Bossone

Memória e história religiosa: o caso Madre Leônia Milito em Londrina (PR) - Thiago Machado Garcia

GT 29. RELIGIÃO E GÊNERO EM ESPAÇOS PLURAIS

A imagem feminina na Assembleia de Deus – Missões: um panorama de como quadros teóricos permitem compreender possíveis tensões entre as construções de gênero associadas ao feminino - Ana Luíza Gouvêa Neto

A serviço do que se move: a tradição cambiante da festa dos santos peregrinos - Andiará Barbosa Neder

De Bruxas à Putas: A religião como forma de controle social e manutenção do conflito contra os corpos das mulheres - Gabrielle Scola Dutra e Charlise Paula Colet Gimenez

“Orientação da Igreja para moças e senhoras”: Análise dos discursos normatizantes da imprensa católica na década de 1950 (Santa Catarina) - Kelly Caroline Noll da Silva

“Ao natural”: o modelo de beleza para as mulheres adventistas nos anos 1980 a partir da revista *vida e saúde* - Luanna Fernanda da Cruz Bach

Sonoridade divina: um estudo etnográfico comparativo da música, sua execução e seus usos em igrejas pentecostais - Renan Marcel Moreira Martinez

As bruxas de Hans Baldung Grien: o uso da linguagem religiosa como sistema político de imposição de regras e manutenção de poderes - Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle

Imperatrizes, esposas e gueixas: o poder da figura feminina no Xintoísmo - Vanessa Mayumi Matsuoka

GT 30. RELIGIÃO E PODER NO BRASIL OITOCENTISTA

***Civilização e Progresso* na Imprensa Católica, no Brasil oitocentista** - Ana Rosa Clolet da Silva

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas no contexto das Reformas Ultramontanas: 1847 – 1908. - Gabriel de Barros Amstalden

Entre normativas e práticas: o funcionamento do padroado na fronteira do Império do Brasil (Cônego João Pedro Gay, segunda metade do século XIX) - Luciano Nunes Viçosa de Souza

Tudo dentro da ordem: O discurso abolicionista na imprensa protestante - Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros

O problema da religião e religiosidade popular na historiografia brasileira - Renan Gomes de Oliveira

GT 31. RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E RACISMO – NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS NA EDUCAÇÃO

A literatura infantil africana: rompendo com a cultura hegemônica - João Clemente de Souza Neto e Mônica Abud Perez de Cerqueira Luz

GT 32. RELIGIÃO, GÊNERO E MIGRAÇÃO

Migração Religião e Gênero: A atuação da mulher haitiana em uma comunidade étnica Batista em São Paulo - Bernadete Alves de Medeiros Marcelino

Haitianos e senegaleses na Grande Florianópolis: apontamentos sobre as manifestações cotidianas da religiosidade entre ambas as comunidades diaspóricas - Janaina Santos

GT 33. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, EDUCAÇÃO E ESCOLA

O processo de sacralização da política na América Latina: Hugo Chávez como estudo de caso - Valdenésio Aduci Mendes

GT 34. RELIGIÃO, RELIGIOSIDADES E EDUCAÇÃO – CRENÇAS, NARRATIVAS EXPERIÊNCIAS PEDAGÓGICAS

A produção de material pedagógico para as disciplinas de ensino religioso fundamentado nas disciplinas de história das religiões e história cultural - Ana Paula Mariano dos Santos

Hibridismo Cultural e Crítica Social: análise da música “Convoque Seu Buda” na aula de Ensino Religioso - Ruhama Ariella Sabião Batista

GT 35. RELIGIÕES NA AMAZÔNIA

Cerâmicas Icoaraciense: A Tradição Como Guarda do Mistério Amazônico. Noções Etnográficas - Manoel Ribeiro de Moraes Junior e Rosiane Barbosa Ferreira

Dom José Afonso e o Dogma de Maria Imaculada na Amazônia - Renata do Socorro Machado de Jesus

GT 36. RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NOS ESPAÇOS PÚBLICOS LATINO-AMERICNO

A Mocidade Católica Paranaense e a imprensa (1926–1931) - Andressa Paula

As missões protestantes na América Latina e seu ideário político - Dora Deise Stephan Moreira

Entre Devotos e Clérigos: táticas e estratégias no complexo festivo em honra ao Divino Espírito Santo (Ponta Grossa/PR, 1882-2015) - Vanderley de Paula Rocha e Solange Ramos de Andrade

GT 37. RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS

Cosmologia e uso ritual dos elementos da natureza em um terreiro de candomblé - Daniela Calvo

Asè Toby Odé Kole: um estudo sobre transição de linhagens religiosas - Jéssica Caroline Godoi

GT 38. RELIGIOSIDADES INDÍGENAS

Religiosidade e Educação Escolar do Povo Kambiwá - Diana Cibele de Assis Ferreira e Sandro Guimarães de Salles

Uma análise do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil e a diversidade sócio ayahuasqueira - Geovânia Corrêa Barros

Literatura encantada: 20 de maio Xukuru do Ororubá - Natally Araújo da Silva Galindo

Os Koixomuneti: poder e religiosidade Terena - Sandra Cristina de Souza e Emilio Paulo Filho

GT 39. TENSÕES E CONFLITOS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Conflito, estigma e segregação: as marcas da Umbanda em Irati/PR nas décadas de 1950/60. - Jaqueline Kotlinski e Valter Martins

Igrejas em células: novas possibilidades para o campo protestante - Ricardo Alves Moreira Mazzeo

O espiritismo atravessado pela política: um panorama das disposições políticas do movimento espírita brasileiro - Sinuê Neckel Miguel

GT 40. SOCIEDADE, PODER E RELIGIÃO – HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA DO BRASIL CONTEMPORÂNEO

O Ocultamento Das Mulheres Protestantes Na Ditadura Civil-Militar Como Forma De Colonialidade De Poder. - Anna Gabriela De Arruda Felix Cerqueira Leite

O Apóstolo - análise sobre o jornal da Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro de Florianópolis (1929- 1959). - Dandara de Oliveira

Um novo agente religioso: a chegada de Luiz Pintos Bastos durante o processo de reestruturação da Igreja Católica em Caetité-Bahia (1908-1925). - Fabiano Nascimento Santos

Discursos Católicos pela Inquisição: Uma breve discussão das mídias cristãs no Brasil - Isa Maria Moreira Liz

Tensões e conflitos entre a Igreja Católica, Estado e sociedade no Maranhão da primeira metade do século XX através das páginas do jornal “Cruzeiro” - Mirian Ribeiro Reis

GT 1. A ANÁLISE DO FENOMENO RELIGIOSO A PARTIR DE UMA ABORDAGEM INTERPRETATIVA

História dos outros, história de si: o pesquisador nativo e o ardiloso jogo das intersubjetividades na pesquisa de campo em história das religiões

Ana Carolina Machado*

Introdução

Embora academicamente a escrita em terceira pessoa seja mais indicada e bem aceita, gostaria de aqui, justamente por conta da questão sob a qual irei me debruçar, escrever em primeira pessoa. A justificativa pessoal, e, portanto, subjetiva, que me levou a refletir sobre o *pesquisador-nativo* (este alguém que além de produtor de conhecimento acerca de um determinado grupo, por ser esse grupo o seu próprio espaço de pertencimento, acaba sendo também, em alguma medida, sujeito e objeto de estudo) se deu em razão de uma pesquisa que pretendo (algum dia) desenvolver no âmbito da pós-graduação em História. Meu objeto de estudo é a Comunidade Batista Dunamis, igreja evangélica e de caráter pentecostal localizada na cidade de Pato Branco (PR), instituição que frequento desde janeiro de 2017.

Nesse sentido, esse texto se configura, para mim, como fruto das subjetividades que me compõem enquanto sujeito, sobretudo levando em conta as experiências vividas pelo fato de ser cristã e do pertencimento a igrejas evangélicas ao longo da minha vida, bem como o ofício de historiadora que me cabe devido à minha formação em História. Atribuo estes fatores como elementos que justificam meu interesse pelo campo da História das Religiões dentre muitos outros que poderia me interessar, e, em especial, considero que minha experiência junto à igreja referida, somando-se às capacidades críticas, percepções, leituras de mundo e problematizações que a formação em História me permitem, serviram como pano de fundo na construção de um objeto de estudo sendo *de dentro*. Dessa forma, esse texto também se apresenta como uma espécie de (auto) reflexão em relação a este possível, porém delicado, exercício de tomar como objeto de estudo a igreja a qual pertencço.

* Formada em licenciatura em História pela Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8008031923938963>. E-mail: anacarolina.mph@hotmail.com.

A partir disso, meu objetivo por meio dessa reflexão é trazer alguma contribuição para aqueles que como eu, consideram importante refletir sobre como na condição de *pesquisadores-nativos*, podemos pesquisar questões relacionadas aos grupos que pertencemos.

Experiências de vida e subjetividades: influências sobre escolhas nos caminhos acadêmicos

A curiosidade sobre as questões que envolvem religião, Deus, fé e a forma como os sujeitos se relacionam e experimentam o sagrado sempre me foi presente. Talvez porque ainda muito pequena, com meus seis anos de idade, comecei a ir junto com meus padrinhos em uma Igreja do Evangelho Quadrangular na cidade de Pato Branco (PR), cidade em que eu morava na época e na qual ainda resido.

Lá vivi algumas experiências e uma em especial, apesar do tempo, sempre me recorreu. Devia ter cerca de uns dez anos. Em uma determinada noite, enquanto orávamos em frente ao altar da igreja, tive uma espécie de visão. Era como se, de repente, tudo ficasse claro e um vento entrasse pelas janelas. As pessoas permaneciam todas de olhos fechados orando e eu via, como se fossem seres muito altos e que com vestes brancas, andavam de um lado para o outro. Enquanto isso acontecia, eu olhava para as pessoas e era como se ninguém além de mim estivesse vendo o que estava acontecendo. Na época não falei para ninguém a respeito, pensando que por ser criança, as pessoas pudessem não acreditar, ou então achassem que se tratava de uma invenção. Senti vontade de tocar naqueles seres, mas, ao mesmo tempo, senti muito medo do que poderia acontecer se o fizesse. Essa experiência marcou a minha vida, e não sei ao certo, mas acredito que se tratava de anjos. Nada parecido nunca mais aconteceu, no entanto, acredito que essa, dentre outras experiências que vivi na igreja e enquanto cristã, se tornaram justificativas pessoais e subjetivas dos interesses temáticos de pesquisa que mais tarde vim a ter.

Depois de ter passado no vestibular na Universidade Estadual do Centro Oeste (UNICENTRO), no ano de 2014 comecei a cursar licenciatura em História. No segundo ano da graduação cursei uma disciplina (obrigatória) chamada História das Religiões, ministrada pelo professor Flamarion Laba da Costa[†]. Durante essa disciplina tive os primeiros contatos com as discussões de Max Müller, Mircea Eliade,

[†] Deixo Aqui o endereço do Currículo Lattes do professor citado: <http://lattes.cnpq.br/4482889617788512>.

Rudolf Otto, Émile Durkheim, dentre outros autores que para o início dos estudos das religiões, são indispensáveis. A maioria dos colegas achava a disciplina desnecessária, mas minha curiosidade me levou a, de maneira bastante autônoma, pesquisar sobre o campo da História das Religiões mais a fundo. Li muitos artigos sobre o tema, sobre as transformações do campo ao longo do tempo, sobre possíveis abordagens das religiões e suas múltiplas facetas no presente, sobre os diálogos que se tornavam possíveis de serem tomados como objetos de estudo entre as religiões e a sociedade, a cultura, o mercado, o marketing, a política, o gênero, a educação, etc.

Depois de nessa busca autônoma e curiosa tomar conhecimento da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR), participei, no ano de 2016, do II Simpósio Internacional/ XV Simpósio Nacional da ABHR que ocorreu em Florianópolis, na UFSC, e cujo tema foi *História, Gênero e Religião: Violências e Direitos Humanos*. Foi lá que me deparei com discussões que me abriram um leque de possibilidades na abordagem dos fenômenos religiosos e pude perceber que ao dialogar diretamente com outros campos de saber como a as ciências da religião, a antropologia, a sociologia, a filosofia e a teologia, a História das Religiões se configurava como campo bastante aberto e interdisciplinar.

Ainda em 2015, quando comecei a me interessar em estudar sobre pentecostalismos não por acaso - pois atribuo isso a experiência que havia tido como cristã pertencente a uma igreja pentecostal, a Igreja do Evangelho Quadrangular - apresentei, humildemente e ainda dando as primeiras tateadas nas leituras sobre o tema, uma comunicação oral acerca dos pentecostalismos no Brasil. Em 2016, desenvolvi também um artigo no qual tomando como fonte o livro *Fé Racional* de autoria de Edir Macedo, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus, analisei a forma como no discurso do livro fé e razão poderiam andar juntas e como isso ganhava significados. Mesmo sem ter uma orientação específica sobre o tema, pois na faculdade nenhum dos professores ou colegas - exceto o citado professor Flamarion que na época não tinha possibilidade de me orientar - trabalhavam com religiões enquanto tema de pesquisa, realizei o estudo e cheguei a algumas considerações, dentre as quais o fato de que o livro servia como uma espécie de manual sobre a fé que o crente universal deveria ter, a fé racional, que exigia sacrifícios, mas que poderia se materializar com bênçãos alcançadas. Além de também ter sido possível trabalhar

com a questão do carisma do bispo, a utilização da categoria do marketing religioso, dentre outros pontos.

Em setembro do mesmo ano, vivi uma experiência bastante significativa. Já fazia sete anos que eu não frequentava nenhuma igreja, embora nunca tenha deixado de crer em Deus (me refiro aqui ao Deus cristão) e de fazer minhas orações. Passava, na época, por um momento conturbado da minha vida. Foi nesse tempo, em um determinado dia, que uma amiga de longa data veio até minha casa me fazer uma visita. Fiquei surpresa pelo fato de ela aparecer sem avisar e de repente, pois embora tivéssemos crescido juntas, quase não conversávamos há anos, tínhamos rotinas muito diferentes, estilos de vida bastante avessos. Conversamos muito naquele dia, mas não contei para ela o que se passava comigo. Ela pediu, antes de ir embora, se poderia orar por mim. Eu prontamente disse que sim.

Embora ela tenha, assim como eu, frequentado a igreja quadrangular durante muitos anos, já fazia algum tempo que ela estava participando da Igreja Comunidade Batista Dunamis em Pato Branco (PR). Enquanto orava por mim, ela começou a falar em línguas estranhas (glossolalia), e ocorreu como se o próprio Deus se comunicasse comigo por meio dela, em primeira pessoa, coisas que eu havia falado em minhas orações, coisas que estavam acontecendo em meus dias e relatando alguns dos meus pensamentos e sentimentos. Tratava-se, disse ela, de uma palavra profética, ou, mais especificamente, uma palavra *Rhema*, cujo significado é palavra revelada/falada por Deus e a qual ela comunicou na condição de profetisa[‡]. Embora eu já tivesse tido outras experiências com revelações em igrejas pentecostais, a forma tão peculiar e específica como ocorreu nesse dia, me deixou pensativa e curiosa. Foi realmente muito interessante. *Tive uma experiência com o Espírito Santo.*

Em janeiro de 2017 resolvi ir a um culto na Igreja Comunidade Batista Dunamis. Nessa ocasião novamente tive uma experiência com o Espírito Santo. Veio até mim uma mulher, que nunca tinha visto antes, e novamente, como se fosse o próprio Deus (pois falava em primeira pessoa), falava comigo sobre coisas muito particulares da minha vida. A forma como essas experiências ocorreram me atraíram. A primeira,

[‡] Na obra de Max Weber o conceito de profeta está diretamente ligado ao conceito de carisma uma vez que, segundo o sociólogo, o profeta é portador de um dom carismático. Nesse sentido, a partir da concepção Weberiana o carisma se configura como “uma qualidade pessoal considerada extracotidiana e em virtude da qual se atribuem a uma pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, extracotidianos específicos, ou então se a toma como pessoa enviada por Deus” (WEBER, 2000, p. 158-159).

porque minha amiga participava dessa igreja e porque o que havia ocorrido, de alguma forma, tinha para mim ligação com seu pertencimento àquele lugar e a sua condição de profetisa. Ela era uma profetisa que desempenhava *serviços proféticos* naquela igreja, embora esses serviços não se limitassem e não ocorressem apenas dentro das quatro paredes do templo, como é possível perceber a partir da minha experiência em casa. A segunda porque ocorreu na igreja, de forma muito inexplicável, novamente, me causando imensa curiosidade. Eu havia sido afetada, conforme as concepções de Favret-Saada (2005). Voltei outras vezes na igreja por conta dessas experiências e assim como essas, vivi (e ainda vivo) muitas outras. Não sei bem ao certo em que momento aconteceu, mas quando me dei por conta, eu já fazia parte daquele lugar, daquele grupo.

A construção de um objeto de pesquisa sendo “de dentro”: entre experiências subjetivas, a prática do ofício do historiador e o exercício etnográfico

Fravret-Saada (2005) ao relatar acerca de sua experiência etnográfica ao estudar sobre feitiçaria no Bocage francês na década de 1960, exercício no qual se deixou *ser afetada* pelo envolvimento com o objeto de estudo, discorre sobre a modalidade de *ser afetado* considerando-a como possibilidade para o desenvolvimento de um tipo de etnografia que recupere a sensibilidade do pesquisador. Nesse trabalho, a autora participou ativamente de situações de feitiço e desfeitiço entre os feiticeiros camponeses do Bocage, se colocando, por isso, como *nativa e pesquisadora* ao mesmo tempo.

Sobre isso, Saada aponta:

[...] por mais que vivesse uma aventura pessoal fascinante, em nenhum momento resignei-me a não compreender. Na época, alíás, não sabia muito para que ou por que queria compreender, se para mim, para a antropologia ou para a consciência européia. Mas eu organizava meu diário de campo para que servisse mais tarde a uma operação de conhecimento: minhas notas eram de uma precisão maníaca para que eu pudesse, mais tarde, realucinar os eventos, e então – como eu não estaria mais “enfeitiçada” – compreendê-los, eventualmente (FAVRET-SAADA, 2005, p. 158).

De forma muito semelhante ocorreu minha experiência na Igreja comunidade Batista Dunamis em Pato Branco (PR).

Na medida em que, ao longo do ano de 2017, fui participando da igreja, vivendo experiências como as relatadas acima e conversando com os membros, duas questões começaram a me inquietar. A primeira delas era a forma como negativa e

pejorativamente eram tratadas e apropriadas as noções de religião e religiosidade nos discursos, os quais estabeleciam um critério de *diferenciação* entre os dunamitas, pessoas que para além de ter uma religião ou uma religiosidade buscavam ter um relacionamento de intimidade como Espírito Santo, e os religiosos. Diante disso, me irromperam os seguintes questionamentos: quais os sentidos atribuídos a religião e a religiosidade por esse grupo de pessoas? Ou seja, o que compreendem enquanto religião e enquanto religiosidade? Como ser um dunamita íntimo de Deus se *diferencia* de ser um religioso? Como são produzidos sentidos em torno de tais noções?

A partir do que chamo de um exercício de *participação observante de dentro*, mesmo sem ainda ter intenção de pesquisar sobre o grupo, notei que as noções de religião e religiosidade geralmente eram associadas, nesses discursos, a sistemas de dogmas e práticas considerados pelos dunamitas como *vazios, mortos e sem sentido* por não haver neles *manifestação sagrada*. Dentre esses, é possível citar as missas, compreendidas como *rituais* por ocorrerem sempre da mesma forma e por serem estruturadas a partir de um horário determinado de início e fim. Igrejas evangélicas que seguem cronogramas de horário e ordem nos cultos também são vistos como lugares de *práticas religiosas* uma vez que se considera que nesses lugares não há espaço para a liberdade de expressão e para a espontaneidade na forma de adorar e orar a Deus devido a preocupação com a ordem, com a formalidade e com o cronograma que deve ser seguido a risca. Tais práticas são consideradas nesses discursos como tradicionais e como práticas que limitam e impedem que o sagrado se manifeste.

Por religiosidade também se compreende um relacionamento de *trocas* a partir do qual as pessoas vão à igreja apenas para receber bênçãos, as quais muitas vezes são pagas por meio de dízimos e ofertas como nas igrejas neopentecostais, que sustentam suas práticas a partir da chamada Teologia da Prosperidade e são compreendidas enquanto mercados religiosos, veemente criticados pelos dunamitas. E ainda, por religiosidade também se atribui o fato de o sujeito ir à igreja apenas nos dias de culto, mas não tendo, fora da igreja, um relacionamento com Deus. Não obedecendo os seus mandamentos e não vivendo em santidade, elementos que, nos discursos dos dunamitas, levam o sujeito a ter uma vida medíocre pois impede que este conheça a Deus *de verdade*, o que só é possível por meio de um investimento relacional e íntimo com o sagrado.

Em contrapartida, o dunamita apaixonado tem, primeiramente, uma motivação específica: não as bênçãos que Deus pode dar, mas a vontade em conhecê-lo. Não vai à igreja para cumprir uma obrigação ou para fazer a sua parte, mas sim porque tem *prazer* em ter comunhão com os irmãos e porque Deus tem um significado especial em sua vida, é alguém pelo qual esse dunamita é apaixonado. O dunamita apaixonado não se conecta com Deus apenas quando vai aos cultos, mas no seu cotidiano ele investe tempo em se relacionar com Deus ao compreendê-lo como uma pessoa. Assim, esses discursos enfatizam que existe um lugar no qual é possível se relacionar intimamente com Deus: o secreto. O secreto é compreendido como um momento e como um lugar. Ele pode ser na sala, no carro ou no quarto, mas é o tempo no qual o sujeito se isola de tudo e ali busca conhecer a Deus, conversa com ele, divide pensamentos, etc. Esse dunamita apaixonado e íntimo, adquire a condição de agente de Deus na vida de outras pessoas, podendo ser *usado* por Deus para orar por pessoas e isso ter resultados, para dar alguma direção vinda Deus - uma vez que na condição de íntimo esse dunamita pode, por meio da sensibilidade, entender sinais sagrados - ou até mesmo atuar com palavras de sabedoria para pessoas.

Em outras palavras, a condição de íntimo do Espírito Santo denota ao dunamita determinados *carismas*. Essas questões se reforçavam ainda mais na visão da igreja, exibida em banners nas paredes do templo a partir de um texto que apresenta os objetivos do grupo: “*Ser uma comunidade apaixonada por Deus, que atraia a sua presença manifesta, na qual cada dunamita, íntimo do Espírito Santo, possa manifestar o reino de Deus a outras pessoas*”.

A segunda questão que me chamava à atenção era a recorrência das experiências a partir das quais o *sagrado falava* com as pessoas *por meio* de algumas mulheres, as profetisas. Essas mensagens eram professadas geralmente em primeira pessoa e acompanhadas de linguagem glossolálica, e tinham como destinatários não somente os membros da igreja, mas também visitantes ou qualquer pessoa que fosse nos cultos ou em alguma reunião/local no qual uma ou mais profetisas estivessem presentes. Das duas formas ocorreu comigo. Na primeira vez eu estava na minha própria casa e minha amiga, na condição de profetisa, mediou a mensagem divina. Na segunda, eu estava na igreja e era uma visitante que recebi a mensagem por meio de outra profetisa.

Convivendo com o grupo há quase dois anos, notei que as situações nas quais *Deus falava* eram compreendidas e vividas enquanto *experiências hierofânicas*[§], (essa foi a melhor expressão que encontrei para definir essas ocasiões) pois estas representavam, de forma empírica, a *presença manifesta do Espírito Santo*. Por conta disso, o Espírito Santo se configurava como alguém que não existia apenas no plano abstrato ou no imaginário, mas alguém que se *revelava e se manifestava através da palavra falada*, ou seja, utilizando métodos (a linguagem oral e o dom profético) e sujeitos específicos nessa igreja (as profetisas).

Esse fenômeno – irei assim chamar - coloca, na maioria das vezes, a bíblia sagrada impressa ou digital, como elemento secular nesse grupo, uma vez que nessas *experiências hierofânicas* a linguagem oral assume caráter central. Tais experiências constroem a ideia de um Deus presente, ou seja, que mostra os seus sinais e que, mais do que isso, fala coisas acerca da vida das pessoas no presente, não limitando-se apenas àquelas experiências e histórias de personagens bíblicos. Diante disso, considero que a linguagem oral, ou seja, a palavra compreendida como falada pelo Espírito Santo, se constitui enquanto elemento que compõe a identidade dos dunamitas. E embora essa manifestação não ocorra apenas *na igreja*, ela acontece por meio de pessoas que a compõem, as profetisas.

No entanto, pude perceber que estes *serviços proféticos* atuam como elemento de auto-afirmação do grupo em relação a outros meios nos quais essas *experiências hierofânicas* não ocorrem, ou, pelo menos, não ocorrem de forma parecida ou com a mesma frequência. Ou seja, a recorrência dessas experiências faz com que não somente a igreja as utilize como critério de *diferenciação* em relação a outras igrejas, grupos e meios religiosos que constituem o campo religioso brasileiro, como também se constitui enquanto fenômeno a partir do qual os dunamitas constroem, em seus discursos, um *poder simbólico que atua na construção e afirmação de sua identidade*.

Dessa forma, esse grupo/igreja faz parte de um contexto marcado não somente pela pluralidade e diversidade de expressões, mas também pelas disputas, hierarquizações e relações de poder que formam o campo religioso brasileiro como apontam autores como Sanchis (1997), Isaia (2009), Leonel (2010) Maluf (2010) e Huff Junior (2010).

[§] Segundo Eliade (1992) o termo hierofania representa a manifestação do sagrado, ou seja, quando o sagrado se revela e se torna conhecido.

A partir do que aqui foi colocado, me interessa empreender uma análise histórica a partir da qual tenho como objetivo problematizar e compreender a construção e a afirmação da identidade dunamita. O recorte temporal se justifica, em seu marco inicial (1999) devido ao início das atividades na igreja, enquanto o marco final (2019) se dá em razão do exercício etnográfico que pretendo realizar até o mês de março do referido ano. Nesse sentido, tal trabalho, caso venha a se consolidar no âmbito da pesquisa acadêmica, pode ser considerado enquanto exercício de uma História do Tempo Presente.

Para tanto, buscarei levar em conta tanto o critério de diferenciação a partir do qual ser um dunamita íntimo e apaixonado pelo Espírito Santo se *diferencia* de ser um religioso, como as *experiências hierofânicas* vividas pelos dunamitas. Para a realização desse trabalho, pretendo não somente tomar como fonte as gravações via celular e as anotações que fiz e pretendo continuar fazendo em um caderno de campo em meio a *meu exercício etnográfico de dentro*, mas também a elaboração de entrevistas com alguns desses sujeitos utilizando-me do recurso metodológico da História Oral.

Segundo Joan Scott (1999) ao analisar identidades não basta que o historiador da *diferença* coloque as *experiências* em evidência ou em visibilidade, uma vez que assim fazendo, ao invés de problematizá-las, o historiador acaba por reproduzir sistemas de poder, e, dessa forma, naturaliza-os. Sobre isso, a historiadora aponta:

Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua lógica; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída relacionalmente. Para tanto, precisamos dar conta dos processos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm a experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem da nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre a qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz (SCOTT, 1999, p. 5).

Nesse sentido, segundo Scott, ao historicizar a experiência, é possível compreender não apenas a forma como subjetivamente os sujeitos são constituídos, mas também a maneira como por meio dos discursos, ou seja, da linguagem, e das relações de poder, são construídas e forjadas as suas identidades. Nesse sentido, saliento que o *pesquisador-nativo* que assim como eu pretende pesquisar a identidade do grupo que pertence, precisa se amparar nessas noções para que escreva sobre

essa identidade sem naturalizá-la. Ou, como afirmou Campos (1993), para que não reafirme as concepções nativas travestindo-as de cientificidade.

Diante disso, cabe ao *pesquisador-nativo* refletir sobre quais suas intenções ao pesquisar seu grupo de pertencimento, uma vez que no jogo das intersubjetividades, ele pode cometer o pecado de buscar tornar o grupo conhecido enfatizando determinados aspectos e escondendo outros, como as relações de poder que o objeto possa vir a demonstrar. Nesse sentido, chamo a atenção para o caráter ético do *pesquisador-nativo* que trabalha tanto com a etnografia quanto com a história oral como recursos metodológicos. Se sua intenção for dar visibilidade ao grupo, o *pesquisador-nativo* corre o risco de ou induzir suas fontes (sobretudo em se tratando de entrevistas, quando induz que os sujeitos respondam determinadas questões na intenção de comprovar suas hipóteses e intenções) ou não ser fiel as fontes (no caso do exercício etnográfico quando essas demonstram aspectos negativos, por exemplo).

Katryn Woodward no texto *Identidade e diferença: uma introdução teórica* irá dizer que a identidade se constitui por meio da diferenciação e de forma relacional, pois depende de outra (s) identidade (s) das quais ela se diferencia e nega para que então possa existir. Nesse sentido, o ser algo parte antes de um não ser, e não ao contrário. Neste caso, não ser um religioso fundamenta o ser um dunamita íntimo do Espírito Santo. Ainda conforme Woodward (2004), que se apropria das concepções de Stuart Hall para quem a identidade é forjada, além da diferença, por um sistema simbólico de representações, o recorte teórico que delineou minha problemática se justifica também na afirmação de que as identidades assim compreendidas “adquirem sentido por meio da linguagem e dos sistemas simbólicos pelos quais elas são representadas. (WOODWARD, 2004, p. 7). A partir disso a autora acrescenta que “todas as práticas de significação que produzem significados envolvem relações de poder [...]” (WOODWARD, 2004, p. 14).

Por que compartilhei o caminho a partir do qual construí, *de dentro*, um objeto e problemática de estudo?

Heloísa Pontes no texto *Inventário sob forma de fichário. Paixão e compreensão: militância e objetividade na pesquisa antropológica* compartilhou algumas questões relativas a uma pesquisa etnográfica sobre o movimento feminista brasileiro que desenvolveu nos anos 80 na qual tomou como objeto de estudo um grupo que prestava ajuda a mulheres vítimas de violência masculina, o SOS – Mulher

(SP). Relatando acerca dos percalços de sua dupla inserção, uma vez que a autora era ao mesmo tempo pesquisadora e militante feminista no grupo, ou seja, uma *pesquisadora-nativa*, ela questiona: “como enfrentar a objetividade e os problemas éticos subjacentes a uma pesquisa em que a pesquisadora é parte do objeto que pretende analisar?” (PONTES, 1993, p. 124). No sentido de apresentar uma resposta a essa questão, a autora aponta acerca da necessidade de os cientistas sociais refletirem sobre a maneira como constroem seus objetos de estudo apontando que precisou sendo *de dentro* “encontrar por fora um modo de descrever o grupo como ele era por dentro” (PONTES, 1993, p. 131). A partir dessas concepções, acredito que se faz importante ponderar não somente a forma relacional a partir da qual o *pesquisador-nativo* constrói seu objeto de estudo, como as bases teóricas que delineiam tal empreendimento.

Tomando os apontamentos da autora como referência para pensar acerca do meu papel enquanto *pesquisadora-nativa*, mostrei o caminho a partir do qual construí meu objeto de estudo justamente na intenção de defender o fato de que mesmo em meio ao meu círculo de pertencimento e do ao artiloso jogo intersubjetivo causado pelas experiências vividas, pude exercer o olhar crítico e a prática problematizadora que segundo Marc Bloch (2001), se constituem como pilares do ofício do historiador.

Nesse sentido, foi *de dentro*, ou seja, pertencendo ao grupo, que ciente de que “os textos ou os documentos arqueológicos, mesmo os aparentemente mais claros e mais complacentes, não falam senão quando sabemos interrogá-los” (BLOCH, 2001, p. 79), que uma problemática me surgiu. De igual modo, foi assumindo o papel do viajante xamã o qual segundo Da Matta (1978, p. 28) a partir de um processual exercício de estranhamento e de desligamento emocional consegue, mesmo sem sair do lugar, transformar o familiar em exótico, que me recorreu estudar sobre a identidade dunamita. E isso a partir de bases teórico-metodológicas que buscam tratar da identidade como imbricada em contextos de relações de poder e subjetividades.

Dessa forma, retomando as concepções de Jeane Fravret-Saada com as quais iniciei este tópico e no sentido de defender a possibilidade de um trabalho nestes moldes, me aproprio do seguinte apontamento:

Como se vê, quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assumam o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento

não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível (FAVRET-SAADA, 2005, p. 161).

Semelhantemente me aproprio das considerações de Marcio Goldman para quem

O cerne da questão é a disposição para viver uma experiência pessoal junto a um grupo humano com o fim de transformar essa experiência pessoal em tema de pesquisa que assume a forma de um texto etnográfico. Nesse sentido, a característica fundamental da antropologia seria o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal. (GOLDMAN, 2006, p. 167).

É necessário, portanto, que o *pesquisador-nativo* encontre um ponto de equilíbrio a partir da qual mesmo em meio as suas experiências pessoais junto ao seu grupo, possa exercitar uma produção de conhecimento honesta, ética, profissional e válida, sabendo que um trabalho desse porte impõe limites, riscos e cuidados diversos, mas que nem por isso sua prática é impossível. Muitas vezes iremos ter que deixar nosso lado pesquisador falar mais auto para que não nos percamos no campo e para que possamos perseguir nossos objetivos acadêmicos/científicos. Exemplo: em muitos cultos e reuniões em vez de orar ou adorar a Deus, permaneci com os olhos abertos atenta ao que estava acontecendo ou buscando gravar/anotar quando por meio de alguma profetisa, Deus falou com a igreja. Em outras ocasiões meu lado nativo se sobrepôs, quando, por exemplo, o sujeito com quem Deus falou por meio de alguma profetisa fui eu e eu quis apenas aproveitar o momento, ou quando em vez de ficar anotando ou gravando, preferi somente e simplesmente participar.

Considerações finais

Como apontou Guerriero (2007) ao tratar sobre a objetividade e a subjetividade no trabalho de campo em história das religiões levando em conta os *pesquisadores-nativos*, toda pesquisa, nestes moldes, estará revestida no ardiloso jogo das intersubjetividades uma vez que buscamos compreender este outro que é, ao mesmo tempo, parte de nós mesmos, como sugere o título de minha reflexão.

No entanto, considero também relevantes as considerações de Wellington da Silva Conceição no texto "*Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo?*" *Uma (auto) análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo* no qual refletiu sobre sua condição de nativo-etnógrafo ao estudar o bairro no qual cresceu, no qual conhecia todas as pessoas e o qual, por conta disso, fazia parte

de sua própria história de vida. O autor relata que mesmo sendo *de dentro* viveu um distanciamento e um estranhamento, atribuindo isso ao conhecimento que produziu na universidade enquanto sociólogo em formação. Segundo ele, o conhecimento produzido academicamente lhe atribui determinadas capacidades e o permitiu ler o mundo a partir de lentes as quais os nativos de seu bairro não poderiam igualmente fazer.

Isso não significa fazer uma hierarquização de saberes, tampouco caracteriza a desvalorização daqueles que não possuem uma formação acadêmica na área das humanidades. O fato de ser sociólogo não fez com que Wellington tenha deixado de ser um nativo de seu bairro e nem o fez superior ou inferior a ninguém, mas o colocou, inevitavelmente, em condição de desigualdade em relação aos demais. Dessa forma ele aponta: “Não deixei de ser um deles, mas também não era mais como todos” (CONCEIÇÃO, 2016, p. 49), e é assim que me compreendo em relação aos demais membros da minha igreja.

Existe algo me diferencia deles e atribuo a isso o fato de ter construído um objeto de estudo *de dentro*: o ofício de historiadora e as capacidades problematizadoras e críticas que ele me atribui e me permite fazer mesmo em meio ao meu círculo de pertencimento. Ou seja, embora tenha sido afetada, conforme as concepções de Favret-Saada (2005), não há como ser *dunamita* e não ser, ao mesmo tempo, historiadora. Independente de onde eu estiver este ofício irá me acompanhar, pois ele me constitui enquanto sujeito, assim como também me constituem minhas experiências e subjetividades. Por fim, espero ter cumprido com o objetivo que me propus a partir do que aqui compartilhei, e encerro este texto defendendo a possibilidade de uma pesquisa *de dentro* considerando a etnografia como recurso metodológico devido o caráter interdisciplinar da história.

Referências

BLOCH, Marc. *Apologia da História ou o ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

CONCEIÇÃO, Wellington da Silva. “Etnógrafo nativo ou nativo etnógrafo”? Uma (auto) análise sobre a relação entre pesquisador e objeto em contextos de múltiplas pertencas ao campo. In: R@U, *Revista de @ntropologia da Ufscar*, São Carlos, vol.8, n.1, p. 41-52, 2016.

DA MATTA, Roberto. O Ofício de Etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In NUNES, Edson de Oliveira (org.). *A Aventura Sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. p. 23-35.

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

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, v.13, n.13, p. 155-161, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. In: *Revista Etnográfica*. Lisboa, vol.1º, n.1, p. 161-163, 2006.

GUERRIERO, Silas. Objetividade e subjetividade no estudo das religiões: desafios do trabalho de campo. In: *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, Juiz de Fora, v.1, n. 1, p. 54-65, 2010.

ISAIA, Artur Cesar. O campo religioso unbrasileiro e suas transformações históricas. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, Maringá, v. 1, n. 3, p. 95-105, 2009.

JÚNIOR, Arnaldo Érico Huff. Campo religioso brasileiro e história do tempo presente. In: *Cadernos Ceru*, São Paulo, v. 19, n. 2, p. 47-70, 2008.

LEONEL, Guilherme Guimarães. Campo religioso brasileiro na contemporaneidade: continuidades, discontinuidades, transformações e novos ângulos de análise. In *Revista Interseções*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 382-407, 2010.

MALUF, Sônia Weidner. Além do templo e do texto: desafios e dilemas dos estudos de religião no Brasil. In: *Revista Antropologia em primeira mão*, Florianópolis, UFSC, v. 124, n. p. 5-14, 2011.

PONTES, Eloisa. Paixão e compaixão: militância e objetividade na pesquisa antropológica. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, v.36, n. 1, p.123-135, 1993.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v.1, n. 2, p. 28-43, 1997.

SCOTT, Joan. “Experiência”. In SILVA, Alcione Leite da; LAGO, Mara Coelho de Souza; RAMOS, Tânia Regina Oliveira. (Org) Falas de gênero. Florianópolis: Editora Mulheres, 1999. 21-55.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva* Vol 2. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2000.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In SILVA, Tomaz Tadeu (Org.) *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. 4ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

Uma análise histórico-antropológica do movimento religioso de Jesus.

André Valva **

** Mestrado do Programa em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com bolsa de estudos da CAPES. Professor dos cursos de graduação de Serviço Social e História, na Universidade Cruzeiro do Sul. Trabalho de pesquisa sob orientação do Prof. Dr. Eduardo

Introdução

Diversas obras retratam ou buscam o melhor retrato sobre Jesus, seja ele uma personagem histórica, ou uma figura divina. Vários métodos foram utilizados para isso, alguns com mais eficiência do que outros. Buscando encontrar um método alternativo para abordar a questão, desenvolveu-se uma proposta que utilizasse novos recursos teóricos e metodológicos para obter aspectos de Jesus de Nazaré a partir da análise cultural baseada em Clifford Geertz.

A ideia principal é utilizar conceitos desenvolvidos pelo antropólogo americano para realizar uma leitura do livro de Marcos, da Bíblia de Jerusalém. A leitura terá como ponto de partida os símbolos oriundos desta comunidade (marcana) e do autor do texto bíblico.

O foco da pesquisa são os processos de simbolização destes *símbolos* marcanos. Eles serão analisados por meio dos conceitos desenvolvidos por Geertz, apresentados em seu livro *A interpretação das culturas*. A obra é responsável tanto pelos referenciais teóricos quanto pelos referenciais metodológicos.

Geertz propõe uma análise cultural, que abrange valores éticos, morais, sociais e cognitivos, para compreender o símbolo sagrado. Dessa forma, as percepções e interações do movimento religioso – apresentadas no livro de Marcos – com o meio e com outras pessoas constroem os valores pelos quais seus membros criam a realidade da qual experimentam o mundo; características fundamentais para a obtenção de aspectos de Jesus de Nazaré.

A análise cultural dos símbolos, elaborados pela comunidade marcana, é mais uma ferramenta que se propõe a ajudar na reconstrução dessa figura histórica e sagrada tão importante para a humanidade.

Dessa forma, o primeiro capítulo da pesquisa destina-se à apresentação do livro de Marcos. A proposta é realizar uma apresentação – de forma sintética - do evangelho sinótico de Marcos, tendo como base a Bíblia de Jerusalém; assim como também será realizada a apresentação do(s) autor(es) do mesmo livro seguindo a mesma fonte de pesquisa.

Em seguida, apresentação das estruturas textuais, históricas e antropológicas do livro de Marcos do ponto de vista acadêmico-científico. O intuito é que a apresentação de dois pontos antagônicos sobre o mesmo evangelho, possa contribuir para uma compreensão detalhada e aprofundada do livro, com destaque às forças sociais, políticas, econômicas e culturais que o formaram.

A importância desta exposição reside no fato do projeto ter como objetivo obter aspectos de Jesus de Nazaré a partir dos processos de simbolização da comunidade marcana. Assim, a contextualização também ocorrerá com o(s) autor(es) do evangelho, contemplando a região de seu nascimento e de onde escreveu o texto.

O segundo capítulo foi dedicado ao Clifford Geertz e sua teoria de símbolo sagrado. Será realizada a apresentação do antropólogo americano e duas de suas obras: *A Interpretação das Culturas* e *Nova Luz Sobre a Antropologia*.

Geertz desenvolve importantes conceitos nestas duas obras que serviram de referencial teórico e também metodológico para o desenvolvimento da pesquisa. Os críticos dos conceitos desenvolvidos por Geertz, como o afegão Talal Asad, serão contemplados neste tópico. O intuito é utilizar estas críticas para justificar a escolha de Clifford Geertz como principal ferramenta teórica e metodológica da investigação.

Além de abordar o antropólogo e seus críticos, também será apresentado suas principais ideias e como elas são trabalhadas na pesquisa, como o conceito de homem e cultura, símbolos sagrados, *ethos* e visão de mundo.

O processo de simbolização é abordado no terceiro capítulo. Aqui será realizada a apresentação dos símbolos escolhidos do livro de Marcos.

Cada símbolo será 'dissecado', a partir dos conceitos de Geertz, iniciando-se pelo *ethos* e posteriormente pela visão de mundo. Estes elementos serão embasados cientificamente, de acordo com a literatura escolhida para servir de referência para o projeto; em seguida, estes elementos serão justificados pelo próprio evangelho.

O intuito é que possamos demonstrar a conexão entre o que se encontra cientificamente com o que podemos encontrar no evangelho de Marcos presente na Bíblia de Jerusalém. Espera-se que possamos obter aspectos de Jesus, a partir destas reflexões e que possamos construir uma visão mais crítica, histórico-antropológica do contexto do evangelho de Marcos.

Reflexão sobre os processos de simbolização contemplarão outras ciências e outras teorias, criando um ambiente transdisciplinar, o que possibilita ampliar as reflexões e análises a cerca do livro de Marcos e de Jesus de Nazare.

Conceito de Religião.

A pesquisa pauta-se pela definição de Clifford Geertz sobre o que é *religião*. Seu conceito é um entre tantos outros que discutem o tema^{††}. A definição *geertziana* é alvo de críticas, principalmente de Talal Asad^{‡‡}. Contudo, enquanto referencial teórico, o conceito de Geertz se encaixa perfeitamente às propostas da pesquisa.

Clifford Geertz afirma que:

Portanto, sem mais cerimônias, uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 2015, pp. 67)

O conceito é fundamental, pois é um dos alicerces de reflexão sobre os símbolos presentes no livro de Marcos. Os tópicos desenvolvidos dentro da teoria demonstram como a interação entre homem e meio (seja este psicológico, biológico, físico, interior ou exterior) são fundamentais para a compreensão dos conceitos e narrativas sobre religião e cultura.

De posse do conceito de religião, a teoria sobre símbolos elaborada pelo antropólogo é essencial, uma vez que as análises se pautaram nesta perspectiva para realizar as análises propostas.

Geertz aborda a questão do símbolo como:

Como vamos lidar com o significado, comecemos com um paradigma: ou seja, que os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticos – e sua visão de mundo – o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas ideias mais abrangentes sobre ordem. Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável por que demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida. (GEERTZ, 2015, pp. 66 – 67)

^{††} Emile Durkheim, James Frazer, Sigmund Freud, Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche, Rudolf Otto e Mircea Eliade são alguns pensadores que se debruçaram sobre o conceito de religião e sagrado.

^{‡‡} Antropólogo árabe-americano, com diversas obras sobre Religião. Sua principal crítica sobre o conceito de Geertz é a abrangência exagerada de suas ideias. Asad argumenta que sua teoria sobre religião pode ser aplicada a qualquer outra área da vida social, portanto não podendo fazer referência a algo tão singular da existência humana.

Os símbolos, segundo as teorias de Geertz, são fundamentais para obter aspectos de Jesus, pois estes símbolos expressam o clima do mundo, a moralidade de quem os criou e pensou e também modelam as pessoas e o próprio mundo, num movimento dialético e simbiótico.

Os conceitos são pertinentes à pesquisa, pois podemos levar a questão dos símbolos para além da materialidade e trabalharmos questões abstratas, como a teimosia dos apóstolos em não crer em Jesus de imediato.

Logo após os principais ensinamentos, é comum os apóstolos duvidarem ou questionarem Jesus sobre aquilo que havia sido passado. Em pelo menos três passagens (4:41, 6:52 e 8:21), Jesus repreende seus seguidores por não terem fé naquilo que viam e ouviam.

Por que eram 'teimosos', por que eram relutantes em crer? A análise de algo tão abstrato é possível graças à conceituação de Geertz sobre religião e símbolo. Ele afirma que a religião não é algo somente metafísico e, sendo assim, também não é algo somente ético. A fidelidade com que ela vai expressar a natureza da realidade de um determinado grupo de indivíduos é a fonte de sua vitalidade moral (GEERTZ, 2015, pp. 93)

A religião – e os símbolos oriundos dela – enquanto elemento cultural passa a ser investigada como uma criação, uma narrativa para adaptar as condições humanas e suportar^{§§} a realidade que se apresenta. Quando John Dominic Crossan afirma que o movimento de Jesus nunca esteve longe de lagos ou mares, barcos e pesca, no evangelho de Marcos (CHEVITARESE (orgs), 2009, pp. 15), isso denota como o cristianismo incipiente vai relacionar-se com o seu contexto, vai procurar sanar suas dúvidas e embasar as pessoas que estão envolvidas naquela realidade. Provavelmente, o judaísmo naquele momento, já não respondia às angústias e as perguntas que estas pessoas tinham e viviam. Assim, os valores morais, e consequentemente éticos, serão construídos baseando-se nesta realidade: a importância das águas enquanto fonte de vida, a pesca enquanto trabalho digno, etc. Geertz contempla, em sua análise, estes valores sociais e culturais para compreender os símbolos sagrados.

A pesca, diante das explorações econômicas e sociais, seria uma representação da capacidade, do incipiente movimento religioso, de tomar as rédeas

§§ 'Suportar' no sentido denotativo de alicerce

da própria vida, a capacidade de prover o alimento, de gerar vida com o próprio suor, com o próprio trabalho. As águas, enquanto elemento indomável, é uma representação do 'resultado' do poder deste novo movimento religioso. Um personagem que domina, que controla, o incontrolável; um sinal de esperança frente às injustiças e perseguições vividas pelas pessoas da Galileia e região.

Mesmo nestas análises iniciais, observamos como o cotidiano, os valores e a ética pautam a vida das pessoas que encontram com Jesus, fazem parte do movimento religioso, ou são chamadas por ele para compor seus seguidores mais íntimos.

Como a Marilena Chauí destaca: “*a naturalização da existência moral esconde, portanto, a essência da moral, ou seja, que ela é essencialmente uma criação histórico-cultural, algo que depende de decisões e ações humanas*”. (CHAUÍ, 2010, pp. 382). A cultura é uma produção da mente humana, que como argumenta Andy Clark “*onde termina a mente e onde começa o resto do mundo?*” (CLARK, 1997, pp. 213). Geertz em *Uma Nova Luz sobre a Antropologia*, investiga esses aspectos psicológicos da cultura:

Nosso cérebro não se encontra num tonel, mas em nosso corpo. Nossa mente não se encontra em nosso corpo, mas no mundo. E, quanto ao mundo, ele não está em nosso cérebro, nosso corpo ou nossa mente: estes é que, junto com os deuses, os verbos, as pedras, e a política, estão nele. Tudo isso – a evolução coetânea do corpo e da cultura, o caráter funcionalmente incompleto do sistema nervoso humano, o fato de o sentido ser um componente do pensamento e de o pensamento ser um componente da prática – sugere que o caminho para uma melhor compreensão do biológico, do psicológico e do sociocultural não passa pela disposição deles numa espécie de hierarquia da cadeia do ser, estendendo-se do físico e do biológico até o social e o semiótico, cada nível emergindo e dependendo do que lhe está mais abaixo (e, com sorte, sendo redutível a ele). (GEERTZ, 2001, pp. 181)

Segundo Andy Clark e Geertz, inconscientemente, as pessoas procuram respostas e enxergam no mundo as soluções para problemas – muitas vezes – oriundos do próprio mundo, outras vezes oriundos de suas mentes.

A moralidade tem assim a aparência de um realismo simples, de uma sabedoria prática; a religião apoia uma conduta satisfatória retratando um mundo no qual essa conduta é apenas o senso comum.” (GEERTZ, 2015, pp. 95)

A religião parte de contextos e concepções abrangentes da existência humana para fundamentar as características específicas da ação de um determinado grupo; daí sua ligação profunda com questões morais e éticas. Segundo Geertz, o “ser” dentro de uma compreensão filosófica é o ponto de partida para a elaboração de

“dever” coercitivo que determina a conduta desta determinada realidade. (GEERTZ, 2015, pp. 93)

Esta é uma perspectiva que acompanha o movimento de Jesus: ‘somos’ judeus, uma religião patriarcalista, exercida fundamentalmente por homens. ‘devemos’ deixar as mulheres fora do Templo e ausente das cerimônias religiosas. Entendendo que a existência humana depende exclusivamente dos chefes de família (homens) e que Deus se comunica quase que exclusivamente com homens, as comunidades judaicas possuem características específicas de não atribuir às mulheres responsabilidades religiosas de relevância social.

Eis que este não é um pensamento anacrônico. A comunidade marcana relata esta subserviência feminina em 1:29 – 31, quando a sogra de Pedro se levanta, após ser curada, e passa a servi-los. O livro também relata as mulheres que foram curadas e que participaram do ministério de Jesus. Caso a participação da mulher na religião fosse algo comum, elas não teriam notoriedade nos livros, em comparação com as curas dos homens. Geralmente existe uma contextualização para relatar a cura feminina; em contrapartida, as curas masculinas são genéricas e impessoais.

Os símbolos, ritualizados e estabelecidos por mitos, são desenvolvidos a partir dessa dinâmica de *existência abrangente vs características específicas*. A relação com a água, que ganha sentido no batismo e na eucaristia (uma vez que o primeiro milagre de Jesus foi a transformação da água em vinho). Ela passa da existência abrangente como fonte de recurso, de alimento, para algo mais específico, a responsável pela purificação do corpo, mas também da alma, a representação do sacrifício de Jesus para salvar a humanidade.

Neste ponto, Clifford Geertz especifica os conceitos de *ethos* e de *visão de mundo*:

Na discussão antropológica recente, os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, os elementos valorativos, foram resumidos sob o termo “ethos”, enquanto os aspectos cognitivos, existenciais foram designados pelo termo “visão de mundo”. O ethos de um povo é o tom, o caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete. A visão de mundo que esse povo tem é o quadro que elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade. Esse quadro contém suas ideias mais abrangentes sobre a ordem. (GEERTZ, 2015. pp. 93)

Estes esclarecimentos são importantes para pensarmos os métodos de olharmos para os símbolos e seus processos de simbolização no evangelho de Marcos. Paul Achtemeier pontua uma mudança moral enorme no evangelho de

Marcos: “*thus, when Jesus destroys temple worship, he symbolically announces that God has no further use for it; Jesus, not the temple, is now the locus for finding God*”^{***} (ACHTEMEIER, 1986, pp. 25)

Gerd Theissen reforça essa ideia quando aborda que, em Marcos, é desenvolvida a ideia de “seguir”. O conceito deixa de ser algo itinerante, como o próprio Theissen expõe, mas ganha outros significados, como imitar e reproduzir. (THEISSEN, 2007, pp. 78 – 79)

A imitação e reprodução mexe diretamente com a forma como as pessoas veem e se relacionam com o mundo e com suas realidades. Exige daquele que ‘segue’ a Jesus uma reformulação de seus valores morais, éticos, culturais e sociais.

Em Mc 1:17 Jesus disse à Simão: “Vinde em meu seguimento e eu farei de vós pescadores de homens”. O autor do livro de Marcos deixa claro, ao longo do evangelho, que o *seguimento* proposto por Jesus não era simplesmente literal, mas conceitual, de imitação. Os paradigmas para aqueles que o seguem precisam ser alterados.

Jesus, em Mc 8:34 – 38, expõe o que é preciso fazer para segui-lo. Nesta passagem, o autor do livro mostra que a grande mudança é moral, ética e cultura; os principais requisitos são aqueles que se contrapõe às exigências judaicas e romanas, fazendo referências ao *ethos* tradicional.

Essa mudança de lugar, infere uma mudança de valor, cultural e mesmo psicológica relevante, o que afeta como estas pessoas enxergam o mundo e como constroem suas representações.

Assim como Philippe Sellier destaca em seu livro, o grande foco do livro de Marcos é mostrar quem é Jesus e a incompreensão de seus seguidores e a dificuldade em acreditar na figura simbólica de Jesus e na sua narrativa. (SELLIER, 2011, pp. 161) Este é a razão do foco neste primeiro momento da investigação na construção de alicerces eficientes para uma leitura correta do texto marcano e na escolha correta dos processos de simbolização que constam no evangelho de Marcos.

Gerd Theissen também destaca esse ponto. O autor argumenta que o objetivo de Marcos é mostrar quem é Jesus para aqueles que não são judeus, mas por meio do mistério (THEISSEN, 2007, pp.75 – 77).

^{***} “assim, quando Jesus destrói a adoração no templo, ele simbolicamente anunciou que Deus não tem mais uso para isso; Jesus, não o templo, é agora o local para encontrar Deus” (tradução do autor da pesquisa).

O mistério em torno de sua pessoa só é revelado no meio do evangelho. Pedro, em nome de todos os discípulos, professa que Jesus é o 'Messias' (8:29), mas se insurge contra o caminho do sofrimento, sendo por isso repreendido (8:33). Na transfiguração no monte, que ocorre a seguir diante de três discípulos (9:2 – 10), a voz do céu corrige a expectativa messiânica de Pedro: 'este é o meu Filho amado, escutai-o!' O Filho de Deus é apresentado. A respeito de todas essas coisas os discípulos não devem falar 'até que o Filho do Homem tenha ressuscitado dos mortos' (9:9) (THEISSEN, 2007, pp. 76)

Clifford Geertz aponta que quando símbolos são capazes que articular e demonstrar sua importância no mundo social – onde os valores humanos são construídos, pensados e realizados – a religião ganha força ao apoiar esses valores sociais. Essa força é a representação da capacidade humana de imaginar o mundo, ou sua realidade, de criar um contexto a partir de sua ação imaginativa na natureza. (GEERTZ, 2015, pp. 96)

As parábolas presentes no livro de Marcos demonstram como símbolos podem articular uma nova forma de se relacionar com o meio, e dessa forma criar outros símbolos relevantes para a nova crença. Este novo comportamento daqueles que seguem a Jesus, geram outros valores, dinâmicas e perspectivas sociais. Estas, por sua vez, geram outros símbolos, numa relação dialética.

Argumenta Geertz:

A 'experiência', atirada porta afora como um 'estado de fé' radicalmente subjetivo e individualizado, volta pela janela, como sensibilidade comunal de um ator social que se afirma em termos religiosos. Comunal, mas pessoal. A religião, sem interioridade, sem uma sensação 'banhada' em sentimento' de que a crença importa, e importa tremendamente, de que a fé sustenta, cura, consola, corrige as injustiças, melhora a sorte, garante recompensas, explica, impõe obrigações, abençoa, esclarece, reconcilia, regenera, redime, ou salva, mal chega a ser digna desse nome. (GEERTZ, 2001, pp. 159)

Percebemos que a questão cultural é tão importante quanto a religião para a compreensão dos símbolos sagrados e dos processos de simbolização.

A cultura é semiótica, aponta Geertz; Ele destaca que a cultura não é um poder, mas é um contexto, conforme exposto acima. Assim, os comportamentos e os pensamentos não são aleatórios e não são arbitrários, mas possuem uma explicação oriunda do próprio meio onde os seres humanos estão. Assim, a cultura também é algo público e notório, uma vez que vai direcionar o comportamento e o pensamento das pessoas envolvidas no seu contexto. A própria comunidade vai estabelecer as estruturas culturais pelos quais vão viver. (GEERTZ, 2015, pp. 8 – 11)

Os requisitos que Jesus expõe para aqueles que querem segui-lo, a multiplicação dos pães e seu relacionamento com o dinheiro (através de sua revolta

no templo), podem ser interpretados como uma construção de estruturas culturais e sociais de lidar com este movimento religioso. A participação das mulheres, a inclusão de doentes, surge uma outra dinâmica social da qual os oprimidos do Império Romano e da comunidade judaica, se sentem mais livres e esperançosos de um futuro mais digno.

Por esta razão, podemos inferir que o autor do livro de Marcos deu ênfase para o Mistério sobre quem de fato era Jesus e na mudança de *locus* sobre onde procurar Deus; não mais no templo, no sinédrio, ou nos sacrifícios, mas em Jesus. Deus se personifica, torna-se uma figura coletiva, ao alcance de todos que aceitem suas regras para segui-lo.

A análise cultural proposta pela pesquisa, como Geertz aponta, não é uma adivinhação de significados, mas uma avaliação de uma série de variáveis que influenciam, direcionam e controlam a vida das pessoas de uma determinada realidade. Esta análise é interpretativa, pois é uma tradução de uma realidade da qual, muitas vezes, não participamos. No caso do cristianismo primitivo, é uma tradução de uma realidade muito longínqua, o que requer cautela e rigor na coleta de dados e de suas análises.

O ponto global da abordagem semiótica da cultura é, como já disse, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles. (...) Cada análise cultural séria começa com um desvio inicial e termina onde consegue chegar antes de exaurir seu impulso intelectual. (...) o diagnosticador não prediz o sarampo; ele decide que alguém o tem ou, no máximo, antecipa que alguém pode tê-lo em breve. (...) a interpretação cultural é apenas um *post facto*. (...) o arcabouço teórico em termos dos quais é feita tal interpretação deve ser capaz de continuar a render interpretações defensáveis à medida que surgem novos fenômenos sociais. (...) teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana. (...) a análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, mais profunda, menos completa. (GEERTZ, 2015, pp. 17 – 20)

Estas ideias geertzianas são os alicerces da discussão em torno dos processos simbólicos no livro de Marcos. De acordo com Gerd Theissen e Paul Achte-meier, o evangelho tem uma característica particular de creditar à Jesus as mudanças simbólicas em relação ao judaísmo vigente. (THEISSEN, 2009, pp. 239)

Achte-meier explica que Jesus não está presente em todas as cenas, mas estas mudanças acontecem por causa dele e a história sempre retorna a ele.

(...) the central problem for Mark's narrative is the meaning of what Jesus says and does, and the significance of what happens to him. (...) the central problem is the problem of Christology. (ACHTEMEIER, 1986, pp 53)^{†††}

Por esta razão, os cuidados apresentados por Geertz precisam ser trabalhados cautelosamente para não recair uma interpretação equivocada sobre as ações da comunidade marcana.

Theissen afirma que:

O evangelho de Marcos não apresenta apenas o fim do culto sacrificial judaico, mas também fundamenta, ao mesmo tempo, os novos ritos dos primeiros cristãos: batismo e eucaristia. (...) No evangelho de Marcos, a atividade pública de Jesus começa com o Batismo. Sua última ação é a instituição da Eucaristia. O evangelho de Marcos é, como uma elipse, composto em torno dessas duas narrativas que fundamentam os sacramentos. (THEISSEN, 2009, pp. 240)

Os símbolos pretendidos para análise são imateriais, para conseguirmos trabalhar questões éticas, morais, culturais e cognitivas de sua construção. Isso é o que importa para a pesquisa. Assim, a partir dessas análises obter aspectos de Jesus de Nazaré.

Todas as análises acima mencionadas são iniciais e elas mesmas requerem um aprofundamento; dessa forma esta é uma etapa inicial de reflexão sobre os processos simbólicos apresentados no livro de Marcos.

O exemplo acima é importante para destacarmos o cuidado laborial necessário nas análises culturais advindas de Geertz para retratar, ou interpretar, uma realidade tão distante da atual.

O trabalho é árduo, mas é plausível tendo em vista os referenciais metodológicos e teóricos disponibilizados por Clifford Geertz em *A Interpretação das Culturas e Uma Nova Luza sobre a Antropologia*, orientado pelo cânone marcano oriundo da Bíblia de Jerusalém, utilizando como apoio teológico o Vocabulário de Teologia Bíblica de Xavier Léon-Dufour.

Referências

ACHTEMEIER, Paul J. *Mark: Proclamation Commentaries*. Second Edition. Philadelphia, USA: Fortress Press, 1986.

^{†††} (...) o problema central da narrativa de Marcos é o significado do que Jesus diz e faz, e o significado do que acontece com ele. (...) o problema central é o problema da cristologia. (tradução realizada pelo autor da pesquisa).

Bíblia de Jerusalém. 1ª Edição, 2002; 12ª Reimpressão, 2017. São Paulo: Paulus, 2017.

CHAUÍ, Marilena. *Um Convite a Filosofia*. 14ª Edição. São Paulo: Ática, 2010.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele, (orgs). *A Descoberta do Jesus Histórico*. 1ª Edição. São Paulo: Paulinas, 2009.

CLARK, Andy. *Being There: putting brain, body and world together again*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1997.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. 1ª Edição. [Reimpressão]. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

LÉON-DUFOUR, Xavier [et al.] (direção); VOIGT, Frei Simão (tradução). *Vocabulário de Teologia Bíblica*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2013. pp 961 – 966.

SELLIER, Philippe. *Para Conhecer a Bíblia: um guia histórico e cultural*. [tradução Dorothée de Bruchard]. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

THEISSEN, Gerd. *A Religião dos Primeiros Cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. [tradução Paulo F. Valério]. São Paulo: Paulinas, 2009.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento*. [tradução Carlos Almeida Pereira]. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

Empirias e epistemologias do sagrado- por uma análise interpretativa do fenômeno religioso⁺⁺⁺

Flávia Ribeiro Amaro^{§§§}

Introdução

A presente comunicação visa discutir a aplicabilidade metodológica da abordagem interpretativa acerca do fenômeno religioso. Interessa refletir sobre como a pesquisa participante realizada durante o trabalho de campo etnográfico pode ser encarada como uma ferramenta epistemológica profícua e viável para análises no universo da religião. Busco discutir as peculiaridades da etnografia neste contexto, onde a participação, registro e exame de cultos, celebrações, ritos e demais manifestações religiosas se faz necessário. Importa pensar sobre a postura do pesquisador em campo, quais os procedimentos ideais para a abordagem aos interlocutores, bem como para o registro dos acontecimentos. Para tanto, recorro a uma revisão bibliográfica de autores nacionais e estrangeiros que atuam na antropologia e na ciência da religião.

O fenômeno religioso e a análise interpretativa

O fenômeno religioso é um objeto de estudo passível de ser abordado por diferentes disciplinas, valendo-se, por sua vez, de diversas metodologias. Trago a seguir reflexões que buscam contribuir para o levantamento e dimensionamento dessas possibilidades de enquadramento analítico ao apresentar um dos inúmeros arranjos metodológicos plausíveis e viáveis para o tratamento da religião- a etnografia.

⁺⁺⁺ Comunicação apresentada no 3º Simpósio Internacional da ABHR/ 16º Simpósio Nacional da ABHR: Política, Religião e Diversidade: Educação e Espaço Público, no Grupo de Trabalho 1: “A análise do fenômeno religioso a partir de uma abordagem interpretativa”, coordenado por Ana Paula Horta e Flávia Amaro.

^{§§§} Doutoranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora- MG. flavia.ramaro@gmail.com.

Proponho nesta comunicação discutir sobre a admissão de uma associação de metodologias científicas específicas, capazes de contemplar o fenômeno religioso através de uma perspectiva interpretativa, responsável por sua vez, por integrar métodos e práticas de pesquisa oriundos tanto do campo de conhecimento da antropologia, quanto da ciência da religião- e é nesse sentido que a etnografia será acionada, para atuar como uma ferramenta metodológica, em cuja raiz epistemológica encontra-se uma inerente interdisciplinaridade instrumental e que aqui, em uma pesquisa que parte do campo disciplinar da ciência da religião, admite antes de tudo, a existência de uma dimensão única e intransferível do conhecimento- o domínio do sagrado, denominada por Rudolf Otto como o *numinoso*^{****}, que aparece diametralmente correlacionada.

A Ciência da Religião constitui-se como um campo relativamente novo do conhecimento^{†††}, vem se firmando paulatinamente e alcançando mais espaços programáticos nas discussões acadêmicas. Tal autonomia epistemológica vem se consolidando, não necessariamente por expor como objeto de estudo a religião, pois esse tema foi, e ainda é largamente abordado por várias outras ciências^{†††}, mas por apresentar um método particular, pautado por uma perspectiva metodologicamente pluridisciplinar e integrativa, bem como de uma abordagem que já parte do pressuposto da existência do sagrado e dos limites de sua análise.

A etnografia como ferramenta metodológica utilizada na Ciência da Religião

Para pensar os elementos da coordenação metodológica entre antropologia e a ciência da religião, a etnografia surge como recurso viável e profícuo para o

^{****} *Numinoso* foi o termo cunhado por Rudolf Otto (2007) para designar o domínio do mistério tremendo e fascinante. Trata-se de uma categoria que se refere à interpretação, e não é passível de total descrição. Nesse sentido, não é possível acessar o domínio do numinoso por meios diretos, mas sim indiretos.

^{†††} Para aprofundamento na questão do surgimento da Ciência da Religião enquanto campo específico de produção do conhecimento, ressaltando suas tensões e aproximações com outras áreas científicas afins, sugiro a leitura do livro *Ciências Sociais e Ciências da Religião - Polêmicas e interlocuções* (2008), do professor Marcelo Camurça. Além disso, indico também o artigo *História da Ciência da Religião*, de Frank Usarski, encontrado no *Compêndio de Ciência da Religião* (2013). Os dois trabalhos foram publicados pela Editora Paulinas.

^{†††} Tais como a Teologia, a Fenomenologia, a Psicologia, a História das Religiões, a Sociologia da Religião, etc.

tratamento científico do fenômeno religioso, pois é capaz de contemplar diferentes demandas epistemológicas provenientes de objetos diversos.

O campo etnográfico surge como mais uma fonte para a resolução da pesquisa, que embora não corresponda ao objeto em si, fornece as evidências necessárias para o enquadramento e entendimento deste objeto- o fenômeno religioso. O campo de pesquisas, cenário da observação participante não constitui-se enquanto o objeto em si, pois ao investigar o pesquisador não se restringe ao *locus* dos acontecimentos, ele recorre também a outras fontes de informação, como as contribuições bibliográficas e documentais, como a fonte oral obtida através da aplicação das entrevistas, entre outras.

O intuito nesta comunicação é estabelecer correlações coerentes entre os métodos extraídos da antropologia e da ciência da religião, a partir da utilização da etnografia como estratégia metodológica principal. A etnografia realizada em um contexto religioso, resulta em uma investida à campo experiencial, vale-se de uma orientação participativa e que concomitantemente lida com elementos atuais e dinâmicos presente nos comportamentos dos indivíduos pesquisados e traz para a arena da investigação de cunho interpretativa inúmeras possibilidades de amoldamento teórico.

A vertente epistemológica da Ciência da Religião congrega abordagens provenientes de uma pluralidade de disciplinas que buscam apreender o fenômeno religioso como um relevante objeto de pesquisa. Contudo, conforme destaca Eduardo Cruz em seu artigo *Estatuto epistemológico da Ciência da Religião*, seu campo disciplinar deve apresentar certas virtudes epistemológicas básicas, tais como: "(...) sensibilidade para com o fato empírico, premissas de fundo plausíveis, coerência com outras coisas que conhecemos e exposição a críticas das mais variadas fontes" (CRUZ, 2013, p. 43).

Os matizes analítico-científicas fornecidas pela Ciência da religião vão desde a teologia, passando pela antropologia da religião, a filosofia da religião, a sociologia da religião, a psicologia da religião, a história da religião, a economia da religião, a fenomenologia, entre outras, e assim percebe-se, portanto, que praticamente qualquer ciência pode atrever-se a pensar sobre os fenômenos religiosos sob o prisma que lhes convém, que lhes é pertinente, pois trata-se de um objeto extremamente abrangente, plástico e dinâmico. São igualmente variados os métodos passíveis de serem aplicados. Relaciono como exemplos para além da observação participante, o

método indutivo, a aplicação de questionários, a pesquisa *survey*, a pesquisa bibliográfica e/ou documental, entre inúmeros outros artifícios metodológicos, que por sua vez, preveem o recorte de diversas categorias operativas, selecionadas e acionadas de acordo com os objetivos da pesquisa e mediante as características do objeto- fenômeno religioso.

Acredito ser a Ciência da Religião, então, uma área habilitada a investir em abordagens plurimetodológicas, o que requer, portanto, um criterioso enquadramento do objeto a ser investigado, para somente então, poder conferir a ele o substancial caráter científico ao fenômeno.

Interessa-nos correlacionar as diferentes abordagens antropológicas e das ciências da religião com o intuito de fornecer maiores informações e melhores enquadramentos do fenômeno religioso, conforme coloca Pye:

Já não é suficiente dispor de uma miscelânea, como frequentemente tem sido feito, as aparentemente variadas tarefas da História, da sistematização, da fenomenologia, da Hermenêutica, da sociologia, da Psicologia e assim por diante. É preciso fazer o esforço necessário para correlacionar e integrar claramente essas características metodológicas acadêmicas (em algumas línguas “científicas”), que são particularmente necessárias na Ciência da Religião. Isso trará discussões muito mais frutíferas e verdadeiramente interdisciplinares com especialistas em outras disciplinas. (PYE: 2017, p. 167 e 168)

Sendo assim, importante se faz estruturar uma breve síntese das referências consultadas a partir da Ciência da religião em diálogo com a antropologia, com o intuito de promover uma bricolagem analítica viável à circunscrição do recorte investigativo da etnografia.

A Ciência da Religião no Brasil assume a característica de requisitar uma articulação com outras áreas do conhecimento. Nesse sentido, meu posicionamento analítico para o ajuste do objeto ‘fenômeno religioso’ propõe, assim, um extensivo exercício de amoldamento teórico dos fenômenos observados empiricamente.

Com relação à adoção de autores que sistematizam essa área científica do conhecimento, parto de um clássico autor da Ciência da Religião- Rudolf Otto^{§§§§} com sua imprescindível obra: *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional* (2007). Otto é conhecido por reivindicar um esquema especial para o tratamento do fenômeno religioso, que apregoa preliminarmente a apreensão do *numinoso*, categoria totalmente imbricada a uma dimensão afetiva, o que, por sua

§§§§ O filósofo, pastor e teólogo Rudolf Otto (1869-1937) nasceu em Peine, na Alemanha, em uma família protestante. Publicou sua mais importante obra, *Das Heilige*, em 1917. O autor assumiu a cadeira de professor na Universidade de Göttinger de 1897 a 1907.

vez, reconhece uma espécie de captura do conhecimento pelo sentimento religioso, que se comunica diretamente com a realidade ‘tremenda e fascinante’, ‘majestosa’, controversa e radicalmente diferente da realidade presente no cotidiano trivial. Tal dimensão, segundo a perspectiva indutiva do autor está presente em todas as denominações religiosas. Eu a tomo aqui como um caminho de compreensão admissível para as pesquisas em ciência da religião. Onde o reconhecimento dessa dimensão do numinoso, ou da crença na existência dessa dimensão do sagrado é fator primordial nos estudos sobre religião.

O *numinoso* aparece como uma dimensão essencial do sagrado, ao adotar esta perspectiva os aspectos não-rationais são igualmente privilegiados, sem excluir completamente, assim, os racionais. É justamente para identificar o aspecto não-rationais do sagrado que o autor cunha o termo- *numinoso*, embora, esta noção também não deixe de carregar características de um certo racionalismo. Através do trabalho de campo etnográfico temos a possibilidade de interagir de perto ou empiricamente com essa dimensão.

Ainda que o sagrado não possa ser entendido completamente, nem tampouco explicado fielmente, em função de se tratar de uma experiência religiosa minimamente compreendida apenas à medida que for vivenciada, e mesmo que não possa ser inteiramente traduzida em palavras e expressa em termos cognoscíveis, o conhecimento gerado pela experiência do contato com esta dimensão do *numinoso*, para Otto, se explica no “sentimento de ser criatura”, que, por sua vez, revela a existência de uma completa relação de dependência, fruto da própria condição de nulidade do ser em face do incompreensível inefável. Para ele, “(...) trata-se da sensação de afundar, ser anulado, ser pó, cinza, nada, e que constitui a matéria-prima numinosa para o sentimento de “humildade” religiosa” (OTTO, 2007, p. 52).

A partir do ponto de vista desse estudioso a religião é constituída por dois elementos cruciais: um racional e outro irracional. Ele defende que, por mais que se recorra a um arcabouço racional para se acercar da temática da religião, é imperioso que se reconheça seu caráter irremediavelmente irracional, permanentemente presente e extremamente significativa. De acordo com Otto, o divino suscitado pelo caráter *numinoso* de uma experiência religiosa pode, em alguma medida, inclusive tornar-se autoevidente e, conseqüentemente, dispensar explicações e formulações conceituais. Tal apreensão do sagrado se revela na cosmovisão e no comportamento dos adeptos de determinadas denominações religiosas.

Ao comparar o caráter *numinoso* do cristianismo com o de outras religiões, o autor expõe a oposição entre o racionalismo e o sentimento não-racional. Para o filósofo, o que importa são os aspectos não-cognoscíveis da religião, abafados pela perspectiva racionalista que se sobrepõe ao aspecto não-racional. Nesse sentido, é o *mysterium tremendum et fascinans* (mistério, tremendo e fascinante) o responsável por denominar o traço distintivo do caráter *numinoso*, e é esse sentimento despertado pelo contato com ele, o que é considerado relevante sob o ponto de vista analítico dentro da ciência da religião, e com o auxílio da observação de campo realizada durante a incursão etnográfica tais elementos sutis poderão ser captados pelo atento olhar do pesquisador- investigador.

O etnógrafo da religião enxerga seu campo de análise, que são as igrejas, as agremiações religiosas, os cultos e ritos como um texto prestes a ser lido:

O etnógrafo “registra” o discurso social: ele o anota. Ao fazer isso, ele transforma um acontecimento passado, que existe apenas no momento em que ocorreu, num relato, que existe em seus registros e pode ser consultado novamente... “O que um etnógrafo faz?” - ele escreve. (KUPER: 2002, p. 149)

O etnógrafo também pode lançar-se no desafio dele mesmo ter contato com a sua experiência religiosa, ou seja, a sua própria experiência do sagrado dentro daquela denominação em processo de investigação. O cientista da religião, pode atrever-se a estreitar o contato com seu objeto de estudo- o fenômeno religioso e buscar apreender uma realidade transcendente que ele indica, partindo de uma dimensão impossível de ser totalmente confiscada pela razão, mas que apresenta elementos capazes de formar um tipo específico de conhecimento e proporcionar sentidos e significados para a construção dos relatos etnográficos, bem como da crítica interpretativa. Aportando-se do núcleo da experiência que reúne seus adeptos o cientista- investigador empiricamente terá artifícios para opinar e construir sua visão crítica. No entanto, é necessário ressaltar que tal aspecto incorre em divergências de opiniões, pois a religião carrega intrinsecamente um traço importante, o aspecto do fascínio, que exerce admiração e terror nos que a experimentam concomitantemente, e por isso talvez seja evitado tal contato tão direto, por isso alguns pesquisadores preferem realizar suas pesquisas em gabinetes apenas dispondo de fontes coletadas por terceiros. Aquele pesquisador que se permite experimentar um contato próximo com seu objeto de estudo e com o sentimento religioso subjetivo por ele despertado

nos fiéis, disporá de maiores elementos para a construção de sua abordagem científica dentro dos rigores previstos.

Desta forma, proponho que durante o processo de trabalho de campo etnográfico este pesquisador se coloque no desafio de experimentar os rituais religiosos aos quais se pretende aprofundar o conhecimento, com o intuito de deixar-se absorver pelas experiências religiosas e quem sabe captar esta dimensão subjetiva do numinoso.

As formulações teóricas que a professora do departamento de Ciências da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, Elisa Rodrigues, traz em seus textos são fundamentais. Em artigos como *Ciência da Religião e Ciências Sociais: aproximações e distanciamentos* (2011), *Insights teóricos a partir de dois clássicos das Ciências Sociais da Religião: Durkheim e Weber* (2012) e *As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação* (2014), entre outros, a autora fornece os principais elementos cognoscitivos necessários para se pensar metodologicamente o objeto de estudo por excelência da Ciência da Religião- o fenômeno religioso e sua ação social correlacionada.

De acordo com a autora uma aproximação entre Ciência da Religião e Ciências Sociais no que tange à abordagem sobre o fenômeno religioso, deve considerar imprescindivelmente as trocas metodológicas entre as áreas do conhecimento, sem, no entanto, deixar de viabilizar um recorte autônomo ao fenômeno religioso pesquisado. A autora chama a atenção para a necessidade de problematizar as metodologias de investigação em Ciência da religião e tomá-las enquanto “livre de premissas”.

Propõe como atitude metodológica a imersão no universo semântico do interlocutor da pesquisa, o crédulo religioso. Tal postura não necessariamente confere ao estudioso a ampla compreensão do fenômeno religioso, mas o faz reconhecer e “(...) eleva[r] os termos do nativo ao nível do discurso legítimo” (RODRIGUES, 2011, p. 76).

A pesquisadora defende, desse modo, a primordialidade de se ultrapassar a perspectiva analítica da antropologia interpretativa proposta por Geertz, de exclusivamente ceder espaço para a voz do sujeito interlocutor, a fim de que o pesquisador da religião se coloque também enquanto sujeito produtor de sentidos na pesquisa, adotando, por conseguinte, iniciativas que prezam pela busca de uma simetria entre pesquisador e pesquisado. Segundo sua argumentação, “o que deve-

se pretender é a abertura, tanto em relação ao pesquisador e seus pressupostos quanto no que tange ao pesquisado” (RODRIGUES, 2011, p. 76).

No entanto não descartamos as contribuições de Clifford Geertz, que com sua perspectiva de *Interpretação das culturas*^{*****}-relaciona ferramentas analíticas direcionadas ao exame dos fatos sociais, aonde a religião aparece desempenhando uma função socio cultural altamente relevante. E onde o conceito de cultura aparece como essencialmente semiótico. O autor acredita que o indivíduo constrói os enredos de significado que ele mesmo produz, pois ele cria seus próprios sentidos e significados acerca do mundo e das coisas em suas corriqueiras ações cotidianas. Nesse sentido a cultura configura um cenário que articula “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ: 2008, p. 10)

Geertz propõe uma noção hermenêutica de cultura que envolve uma variedade de discursos científicos, bem como também os articula às suas experiências de campo realizadas tanto no Norte da África quanto na Indonésia. Nos anos 60 o autor migrou sua abordagem das sociedades tribais e exóticas para as grandes complexas sociedades asiáticas, que vivenciavam drásticas transformações político socio econômico e culturais. Um paralelo pode ser traçado com os autores brasileiros da antropologia que iniciavam seus estudos etnográficos sobre a religião na mesma época e que demonstraram o mesmo movimento de mudança de foco da forma de se fazer pesquisa, onde o interesse pela causa indígena foi pouco a pouco sendo direcionado às culturas populares rurais e urbanas onde o quesito alteridade se encontrava diminuído.

O pesquisador interessado na temática da religião não busca estabelecer leis gerais e universais irrefutáveis, pois seu objeto está em constante transformação e sua análise é intrinsecamente incompleta, ele trabalha com suas próprias interpretações acerca das interpretações dos outros e esta trama é maleável. O fenômeno religioso modifica-se mediante as mudanças de contextos de pesquisa e de enfoques investigativos, e nesse sentido a perspectiva interpretativa também é alterada.

O processo de pesquisa não necessariamente se restringe à leitura de textos religiosos e científicos que versam exclusivamente sobre a religião, pois ele também

^{*****} A *Interpretação das culturas* é um livro de Clifford Geertz que traz uma abordagem acerca dos conceitos de cultura e religião.

pode se aventurar à campo e proceder à uma observação participante, além de optar por aplicar ou não o recurso das entrevistas, sejam estas livres ou semiestruturadas.

Ao selecionar dentre uma constelação de opções investigativas, definir a sua própria temática e escolher seus próprios interlocutores este pesquisador se coloca particularmente na investigação, atuando a partir de sua perspectiva empírica e epistemológica.

Cabe, portanto, ao pesquisador inevitavelmente escrever suas formulações, e ele o faz a partir de sua própria interpretação, mesmo buscando intencionalmente se posicionar o mais imparcial possível. O autor desta forma assume suas impressões, contrariando a prerrogativa científica da neutralidade e imparcialidade axiológicas. Mas este processo não inclui lançar prognósticos para o futuro, não se trata de proferir proféticas afirmações, o cientista da religião no desempenho de sua pesquisa se depara apenas com o fenômeno *post facto* e o analisa conforme critérios científicos melhor adaptáveis ao objeto. Sua intenção de forma alguma é manipular resultados, tanto é que muitas vezes ele chega em campo com uma hipótese e esta não se confirma, o que o leva a conduzir a pesquisa por outros rumos. Essa flexibilidade quanto a hipótese, objeto e metodologias configuram-se, portanto, como uma prerrogativa para o desenvolvimento de uma pesquisa comprometida com a cientificidade e amoldamento de um objeto em fluxo e constante transformação como a religião. Com relação à esta questão Geertz coloca que:

“Todavia, isso não significa que a teoria tenha apenas que se ajustar a realidades passadas (ou, mais cautelosamente, a gerar interpretações convincentes); ela tem que sobreviver- sobreviver intelectualmente- às realidades que estão por vir. (...) o arcabouço teórico em termos dos quais é feita tal interpretação deve ser capaz de continuar a render interpretações defensáveis à medida que surgem novos fenômenos sociais.” (GEERTZ:2008, p. 19)

Os antropólogos também interpretam mitos e ritos, e os cientistas da religião partem do pressuposto de que as pessoas e sociedades contam histórias acerca de si mesmas e para si mesmas, produzindo assim suas interpretações continuamente. Criamos e reproduzimos significados em nossas ações sociais, construímos colaborativamente e participativamente nossa realidade e nossa cosmovisão compartilhada e a religião aparece neste contexto em um lugar de destaque.

A importância de um trabalho de campo bem realizado é a diferença entre perceber detalhes que somente um convívio prolongado e/ou atento aos detalhes referentes ao grupo estudado poderia apreender.

É atribuição do cientista da religião que optou por adotar este método interpretativo e etnográfico- descrever seu contexto de pesquisa buscando o maior detalhamento possível, selecionar informantes, mapear campos, ler, comparar e comentar criticamente textos científicos de outros autores pertinentes à discussão em questão, pois tais iniciativas constituem as etapas fundamentais do método da etnografia. E estas etapas investigativas da construção de um relato etnográfico em contextos religiosos devem respeitar certos pré-requisitos básicos.

Pressupostos para um trabalho de campo de observação participante em contextos religiosos:

É importante ressaltar que ao adotar a etnografia como ferramenta metodológica, parto do pressuposto que certas categorias analíticas já conhecidas por uma longa tradição científica são acionadas, refiro-me automaticamente ao longo percurso epistemológico que através de inúmeros casos específicos pode apartar-se de generalizações que permitiram chegar ao entendimento do que hoje se convencionou entender como o significado de tais categorias, e de como elas nos auxiliam na compreensão de nossa própria sociedade e realidade.

As categorias de conhecimento compartilhadas entre a antropologia e a ciência da religião foram elaboradas de modo a recobrir um amplo cabedal de significados e significações possíveis, que por sua parte, buscam não necessariamente responder as nossas questões existenciais mais complexas e profundas de forma precisa, mas que nos colocam à disposição as várias respostas encontradas por diversos grupos e indivíduos sociais.

O pesquisador neste campo deve se atentar para o fato de que inevitavelmente há um deslocamento de interpretação quando não se experencia uma fato social em primeira mão, quando vale-se do recurso das entrevistas, pois nesse caso é sempre o interlocutor quem empiricamente modificou-se pela experiência e ao relatar ao entrevistador-pesquisador, uma interpretação e conseqüente transposição para o universo semântico inteligível das palavras. No entanto, ao experimentar empiricamente o ritual religioso ao qual está pesquisando, este investigador dispõe de maiores recursos para a efetivação de sua análise em primeira pessoa. Atualmente

admite-se que o pesquisador transcenda essa limitação do distanciamento e ao contrário se aproxime e se envolva com seu objeto à ponto de perceber aspectos mais complexos que uma simples olhada não seria capaz de observar. E dessa forma imprima sua própria interpretação, que ele deixe claro seu ponto de vista na discussão, almeja-se a simetria dos lados entre pesquisador e pesquisado.

O pesquisador não deixa de lado seu olhar crítico durante os processos etnográficos, ele precisa ter sua percepção aguçada para distinguir entre aquilo que seus interlocutores afirmam como interpretação e o que ele mesmo percebe e interpreta. Pois o pesquisador em campo, muitas vezes pode se deparar com contradições entre o discurso e a prática de seus interlocutores. E nesse sentido, espera-se que ele se pronuncie de forma crítica e contundente.

No entanto, vale dizer que mesmo experimentando sua própria relação com aquela extensão do sagrado em questão, o pesquisador ainda não consegue alcançar a dimensão que é muito particular, que se trata da experiência religiosa individual. E nesse sentido, não cabe ao pesquisador atestar a veracidade dos fatos relatados por seu interlocutor, para ele não importa saber se o santo é ou não milagreiro. O cientista da religião não vai atrás de investigar se o milagre realmente ocorreu, se o santo se comunicou com fiel verdadeiramente, se o indivíduo efetivamente vivenciou um estado de êxtase num ritual xamânico, por exemplo. Ele apenas parte desses relatos procurando não impor juízos de valor e sim aceita-los com fenômenos que podem ser compreendidos pelo campo epistemológico da Ciência da religião. O que importa mesmo é o discurso religioso e como seu interlocutor o significa em seus próprios termos.

Neste tipo de observação intensiva apoiada por um roteiro de entrevista, o pesquisador aparece como um intérprete de interpretações alheias, ou seja, ele promove a sua interpretação acerca das interpretações realizadas por seus interlocutores, sendo assim, essa sua interpretação é de fato, de terceira mão. Tais interpretações se alteram mediante o contexto, o local da fala do interlocutor e a abordagem destinada ao objeto em questão. A ciência da religião nesta perspectiva também não apresenta conclusões excludentes e definitivas, pois todo o seu material amostral analítico está em movimento e é mutável, e mesmo a própria interpretação do intérprete que é o cientista da religião, pode ser metamorfoseada conforme as demandas do objeto e da intenção metodológica da abordagem epistemológica.

A perspectiva interpretativa não se fecha em nenhuma síntese metodológica ou teórica fixas. Pois implica em posições mutantes que traduzem os próprios movimentos dos processos sociais. “Tudo o que é sólido se desmancha no ar”, e quase nada é sólido no campo das subjetividades religiosas- numinosas que determinam efêmeras e/ou duradouras cosmovisões.

Uma análise interpretativa acerca do fenômeno religioso tomado como objeto de estudo dentro de uma ciência específica destinada à compreendê-lo em sua ampla acepção, como é o caso da Ciência da Religião- uma disciplina propriamente voltada ao exame desta temática parte de certos pressupostos básicos que dizem respeito ao cuidado com o objeto tão peculiar que é a religião e a fé daqueles que a legitimam.

É preciso articular a questão do diálogo e da tolerância religiosa. Ao se praticar uma etnografia em um contexto de crença religiosa, espera-se que o pesquisador respeite a tênue linha divisória entre a crítica e a imposição de ‘verdades’ e/ou ‘interpretações’ proselitistas. Entre estabelecer um contorno criterioso acerca de um fenômeno religioso tomado como objeto de estudo, sem, no entanto, torná-lo alvo de especulações de caráter teológico, doutrinário ou místico.

Às vezes a observação pode ser mais rica e fornecer mais informações importantes que as entrevistas.

Considerações finais

O fenômeno religioso, por se tratar de um objeto de estudos tão singular e versátil pode ser apreendido por diversas correntes epistemológicas. Apresentei aqui uma das possibilidades resultante do encontro entre a Antropologia e a Ciência da Religião- a etnografia.

A ciência da religião possui um método próprio de abordagem ao fenômeno religioso que é constituído justamente por esta bricolagem, ou seja, por esse arranjo intencional de métodos selecionados conforme a necessidade de amoldamento do objeto e da abordagem. E foi nesse sentido que as contribuições da antropologia foram acionadas, com o intuito justamente de auxiliar metodologicamente o recorte investigativo e o ajustamento do objeto religioso.

Nesse sentido, conclui-se que a Ciência da Religião, ainda que não apresente um objeto de estudo exclusivo, já que a religião tem sido largamente abordada por outras ciências, constitui-se epistemologicamente a partir de uma metodologia particular

pautada por uma interdisciplinaridade analítica voltada à interpretação do fenômeno religioso.

O campo epistemológico da Ciência da Religião procura sempre posicionar-se criticamente frente à própria religião, frente aos métodos científicos engessados oriundos de outras ciências já consolidadas, promovendo assim uma associação de métodos analíticos capazes de abordar e avaliar o fenômeno religioso de forma polivalente. A ciência da religião configura-se como uma disciplina capaz de relacionar diferentes metodologias, de forma à adequar-se ao objeto que se pretende melhor conhecer.

Ao estudar a religião sob a perspectiva da cultura o cientista da religião identifica e descreve o que seja sua normalidade, suas recorrências mais evidentes partindo de dados empíricos que ele mesmo coletou, sem, no entanto, extinguir suas particularidades. Ele se interessa pelas trivialidades postas, bem como pelos aspectos especiais e extraordinários que se sucedem consecutivamente.

O pesquisador da religião que se empenhe no exercício de se colocar no lugar do outro e experimentar suas práticas religiosas de perto, terá maiores chances de não se pronunciar de maneira arbitrária, terá a oportunidade de empiricamente reportar impressões acerca das práticas rituais pesquisadas, consolidando assim um método peculiar ao tratamento do fenômeno religioso.

Ao colocar-se participativamente em um campo de pesquisa e se permitir partilhar das mesmas práticas que seus sujeitos investigados, inevitavelmente o pesquisador empiricamente vivenciará sua própria experiência religiosa com aquela denominação em questão. Pois o intérprete da experiência religiosa dos outros não se coloca na pesquisa de forma completamente neutra e imparcial, é necessário entrega e envolvimento para se alcançar nuances do comportamento que uma relação superficial não alcançaria. É preciso saber diferenciar atos corriqueiros, de atos intencionais.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer um trabalho de campo. Sociedade e cultura, janeiro-junho, ano/vol. 10, nº 001. Universidade Federal de Goiás: Goiânia, 2007, p. 11-27.

_____. Pesquisa participante. São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.

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

HOCK, Klaus. Introdução à Ciência da Religião; tradução: Monika Otterman. São Paulo- SP: Edições Loyola, 2010.

KUPER, Adam. Cultura: a visão dos antropólogos; tradução: Mirtes Frange de Oliveira Pinheiros. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

PYE, Michael. Integração metodológica na Ciência da Religião. REVER, ano 17, nº 2, mai/ago, 2017.

RODRIGUES, Elisa. As Ciências Sociais da Religião como Ciências da Interpretação. In: *Estudos de Religião*, v. 28, p. 186-203, 2014.

_____. Ciência da Religião e Ciências Sociais: aproximações e distanciamentos. *PLURA, Revista de Estudos de Religião*, v. 2, p. 65-79, 2011.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Trad.: Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

**Trajatória da bandeira do divino espírito santo em Santo Antônio de Lisboa,
Florianópolis: significados, mudanças e permanências.**

Janice Gayer Moreira Monguilhott^{†††††*}

1. Introdução

*Graduada em Ciências da Religião pelo Centro Universitário Municipal de São José – USJ.

A Festa do Divino Espírito Santo simbolicamente retrata-se na história da realeza Portuguesa, na época em que Dom Diniz rei de Portugal casou-se com D. Isabel de Aragão, eles tiveram um filho Afonso (herdeiro do trono) e o rei teve um outro filho fora do casamento Afonso Sanches por quem ele tinha preferência, o que desencadeou desavenças e disputas na família pela tomada do trono. Por causa desses conflitos familiares a Rainha Isabel de Aragão que era cristã fez uma promessa ao Espírito Santo prometendo um dia de culto e a sua coroa para que a paz voltasse a reinar na família. Então, como prometido, a rainha levou à igreja do Espírito Santo que ficava na vila de Alenquer sua coroa real em procissão acompanhada pelos nobres do reino levando os estandartes com a insígnia do Espírito Santo (SCHMITZ, *s/d*; e FLORIANÓPOLIS, 2014).

Nesse contexto, a festa passou a ser realizada todos os anos em consagração ao Espírito Santo, um evento que mistura o sagrado e o profano, a fé, a diversão, o religioso e a tradição. Trata-se de um fenômeno que reúne milhares de pessoas em busca de um propósito (SCHMITZ, *s/d*).

Este estudo abrangerá a localidade de Santo Antônio de Lisboa, apresentando as etapas da festa, as tradições, as rotinas que se mantiveram, o envolvimento das pessoas no evento, relação Igreja e sociedade.

A pesquisa busca conhecer os aspectos que envolvem a trajetória da Bandeira do Divino na comunidade de Santo Antônio de Lisboa, a fim de estudar as manifestações relacionadas à bandeira e compreender este símbolo de fé e religiosidade levado a todo o povo, tem-se como problema de pesquisa: Quais as representações sociais acerca do símbolo da Bandeira do Divino em Santo Antônio de Lisboa, Florianópolis, SC, particularmente em relação aos significados, mudanças e permanências?

Diante da problemática proposta, busca-se analisar a trajetória da Bandeira do Divino em Santo Antônio de Lisboa e suas manifestações na contemporaneidade, tendo presente as representações sociais acerca dos significados, mudanças e permanências. De modo a identificar os aspectos da trajetória da Bandeira do Divino em Santo Antônio de Lisboa; e analisar as representações sociais da manifestação da Bandeira do Divino em Santo Antônio de Lisboa em seus significados, mudanças e permanências.

2. Festa do Divino em Santo Antônio De Lisboa

A realização da Festa conta com rituais de celebração, simbologia, folgedos que retratam a tradição deixada pelos Portugueses. A Festa do Divino ritualmente acontece em 3 (três) dias, concentrando-se na sexta-feira, sábado e domingo, mas devido as mudanças ao longo dos anos, existem algumas variações quanto ao período e duração da Festa nas regiões (NUNES, 2010).

Assim sendo, geralmente a Festa do Divino ocorre em Pentecostes (50 dias após a Páscoa), no entanto, em Santo Antônio de Lisboa a Festa só acontecia quando o arcebispo da época (período de 1914 a 1967) podia vir, Dom Joaquim Domingues de Oliveira, e por esta razão a Festa acontece no segundo semestre do ano, na freguesia já é tradição fazer a Festa no primeiro final de semana de setembro em conjunto com a Festa da padroeira Nossa Senhora das Necessidades que data em 8 de setembro (FERREIRA, 2008).

Entre os símbolos principais da Festa do Divino Espírito Santo, optou-se por especificar a Bandeira do Divino, por ser um símbolo que representa a devoção e o sentido do Espírito Santo ali estampado na imagem de uma Pomba. A partir daqui, busca-se compreender a simbologia da Bandeira do Divino para a Festa, perceber as mudanças e permanências ocorridas na manifestação deste fenômeno, e o valor atribuído a este.

A bandeira do Divino geralmente é vista na cor vermelha, com a pombinha branca estampada no centro da bandeira, possui fios dourados representando os dons do Divino, bordados luxuosos dourados ou prateados (FERREIRA, 2008).

Com isso, sobre a Bandeira do Divino é confeccionado a pomba de asas fechadas no alto do mastro, geralmente esculpida de madeira que é utilizada para a peregrinação do peditório, conhecida como a bandeira pobre. Circula também, a bandeira rica, toda enfeitada com uma pomba geralmente esculpida de prata com as asas abertas utilizada nas cerimônias e no cortejo imperial (FARIAS, 2002).

Em Santo Antônio de Lisboa, o peditório da Bandeira também conhecido com a gíria “tirar com o Santo”, percorre toda a freguesia iniciando nas comunidades da Barra de Sambaqui, Sambaqui, Praia Comprida e Barreira, vai de casa em casa, se a porta for aberta o grupo que leva Bandeira entra para abençoar o lar, os doentes, as crianças. É um gesto de muita emoção, as pessoas beijam a bandeira, rezam, acrescentam uma fita e após o dono da casa ajuda com o que puder para a Festa (FERREIRA, 2008).

O trajeto da bandeira é acompanhado por homens e mulheres da irmandade do Divino Espírito Santo, estes estão vestidos com uma capa vermelha (opa), sendo que há uma diferenciação na veste masculina, esta possui o comprimento da capa até os joelhos, e o feminino a veste cobre apenas os ombros. Eles carregam a bandeira, a coroa e o cetro em visitação de casa em casa. Participam também do peditório as pessoas da comunidade (DIÁRIO DE CAMPO, 15/08/2015).

As festividades acontecem uma semana antes da Festa oficial, iniciando com a solenidade do hasteamento das Bandeiras do Brasil, Santa Catarina, de Florianópolis e a Bandeira do Divino Espírito Santo. Em seguida, começava o tradicionalíssimo desfile de carros de boi e desfile dos cavaleiros levando as Bandeiras. Depois, segue com apresentação folclórica do Boi de Mamão, e em continuidade teve o serviço de carreteiro do Divino, com serviços de bar, gastronomia e show musical.

O dia do Sarau do Divino é um momento musical e literário que encanta o público com músicas, histórias e poesias. Nos outros dias da semana, seguiram-se, as exibições de filmes sobre a história da Festa do Divino e as mesas redondas (palestras) sobre o Culto ao Divino. Estas são manifestações que antecedem os dias do evento, sendo parte da festividade da comunidade, e tem o interesse em aproximar as pessoas da historicidade e simbologia da festa à cultura local.

Durante a semana aconteceram às missas, da família imperial, dos procuradores (1ª missa do tríduo^{####}), dos juízes da festa (2ª missa do tríduo), da 1ª sexta-feira (3ª missa do tríduo). A Bandeira retorna na sexta-feira 1º dia oficial da festa para a Igreja, juntamente com a Coroa, o Cetro e a salva. Acontece também, o Cozido da solidariedade e da partilha com a colaboração espontânea das pessoas levando alimentos não perecíveis ou fraldas geriátricas para serem doadas às instituições de caridade (FERREIRA, 2015).

No segundo dia da Festa comemora-se também o dia da Padroeira, em que tem se a participação de crianças e jovens da comunidade vestidas de anjos, cantando em veneração a imagem secular da padroeira Nossa Senhora das Necessidades, da qual é coroada na missa solene.

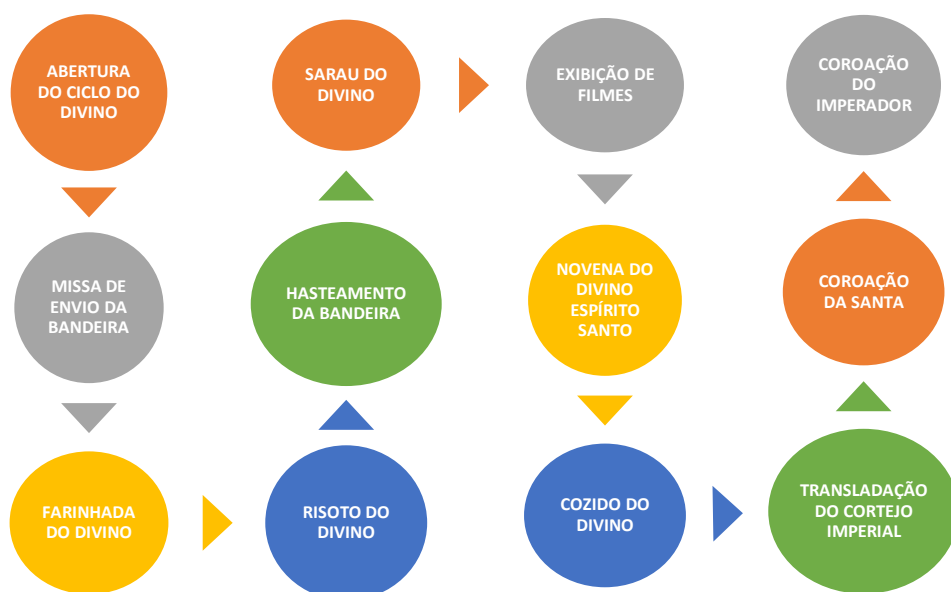
No último dia acontece a Coroação do Imperador (Divino Espírito Santo), por missa solene celebrada pelo Monsenhor Gregório Joaquim Couto Rocha da Diocese de

“Celebração religiosa que se prolonga por três dias consecutivos” (MICHAELIS, 2009, p. 1).

Angra e Ilhas dos Açores, Portugal. Missa esta que segue com orações, cantorias, hinos, rezas (DIÁRIO DE CAMPO, 06/09/2015).

Para uma melhor compreensão das etapas da festa do Divino, na figura 1 apresenta-se uma síntese da trajetória da festa.

Figura 1 - Síntese da Festa do Divino Espírito Santo



Fonte: A autora, 2015.

Santo Antônio de Lisboa cultiva uma tradição açoriana com suas adaptações locais e religiosidade, o fenômeno religioso que é a Festa do Divino Espírito Santo atrai um público de várias localidades, homens, mulheres, jovens, famílias, crianças, devotos ou não devotos, que participam da festividade, independente de seu credo religioso. Uma manifestação que o sagrado e o profano caminham juntos, proporcionando, um conhecimento da história cultural dos habitantes do local, alegria e diversão para quem por ali passa.

3. A Bandeira Do Divino significados e Mudanças e Permanências

Considerando o estudo realizado na comunidade de Santo Antônio de Lisboa, no quadro 1 estão expostos os elementos e insígnias do Divino que são característicos da Festa do Divino Espírito Santo, apontadas as mudanças que aconteceram ao longo das festas realizadas desde 1754, há 261 anos nesta freguesia. Nesse sentido, busca-se destacar o que permanece da tradicionalidade da Festa que se tornou popular na região por resgatar traços da açorianidade advinda de seus antepassados de descendência Portuguesa (vinda dos Açores).

Quadro 1 - Mudanças e permanências

| RITOS | MUDANÇAS | PERMANÊNCIAS |
|------------------------------|--|--|
| NOVENAS DAS POMBOCAS | As pombocas eram utilizadas para iluminar o caminho, pois antigamente as ruas não tinham iluminação elétrica. | É uma tradição açoriana que permanece na freguesia resgatando os traços da açorianidade no tempo que as pessoas saíam às ruas levando as pombocas em peregrinação nas novenas e peditórios. |
| BANDEIRA DO DIVINO | Todo ano a bandeira é bordada especialmente para a Festa, mas não muda muito os adereços e características da bandeira. | Na freguesia existem as bandeiras que correm às casas, essas são mais simples sem tantos bordados e a característica principal é uma pombinha de asas fechadas encima do mastro. A Bandeira com a pombinha de asa abertas é usada somente no dia da Festa. |
| COROA | Confeccionada em prata, nos Açores é o símbolo principal da Festa, por mais que se tenha a bandeira. O significado da coroa tem muita representatividade. Na comunidade a coroa é importante pela simbologia que ela representa, no entanto, os fiéis têm uma adoração pela Bandeira do Divino sendo a coroa, a bandeira e o cetro as insígnias do Divino. | A coroa ainda é utilizada na festa e o significado é pela coroação do Divino e a Santa Nossa Senhora das Necessidades. |
| COROAÇÃO DO IMPERADOR | Não há mudanças significativas, apenas os trajes são confeccionados especialmente para as festividades alterando as cores e bordados. | A coroação acontece sempre no último dia da Festa, um momento esperado e significativo para a Festa. |
| IRMANDADE DO DIVINO | Mulheres não participavam da irmandade, atualmente homens e mulheres são membros da irmandade. | A irmandade são as pessoas que organizam a festa junto aos festeiros, e participam em todas os ritos e manifestações que envolvem a Festa. |
| FESTA DO ORAGO | A Festa acontecia sempre quando o arcebispo de Portugal vinha para celebrar a missa, por acontecer somente no segundo período do ano a Festa passou a acontecer juntamente a Festa da Padroeira da comunidade. | A Santa Nossa Senhora das Necessidades também é coroada como o Divino Espírito Santo, a coroação da santa é celebrada um dia antes da coroação do imperador. |

Fonte: A autora, 2015.

Essas foram algumas mudanças e permanências percebidas nos ritos que envolvem a Festa do Divino Espírito Santo na comunidade de Santo Antônio de Lisboa, o resultado dessa pesquisa se deu por meio das observações, estudos levantados e da análise das entrevistas realizadas, dos quais foram relatadas as vivências e experiências dos entrevistados, fatos esses importantes, que agregaram valor a esse estudo.

5. Considerações Finais

Em análise a trajetória da Bandeira do Divino em Santo Antônio de Lisboa observou-se o significado da bandeira, as manifestações e representações sociais e religiosas na comunidade. Percebe-se nas entrevistas e durante as visitas às casas, que as pessoas correlacionam a bandeira à sua fé no Espírito Santo. Portanto se tem o entendimento de que a valorização da bandeira está relacionada à crença religiosa e também ao interesse de preservar este fenômeno à cultura da comunidade. Por isso, as representações sociais como: abertura do ciclo, envio da bandeira, carreata de bois, farinhada, culinária, atrações artísticas e outros movimentos que antecedem à Festa servem também como convite para a participação à festa do Divino nesta comunidade, de modo a reafirmar como características de uma identidade local a preservação da cultura açoriana.

A pesquisa possibilitou vivenciar com a comunidade acompanhando as atividades, a relação das pessoas e o interesse nos ritos, antes e durante a Festa. Além, de conhecer a cultura do local, as pessoas que trabalham pela Festa, os moradores, aqueles que têm uma história de vida na comunidade, os estudiosos que procuram preservar e manter as tradições e conservar neste local a sua identidade histórica.

Voltadas às representações religiosas de ritos e cerimônias ao Divino Espírito Santo, a comunidade Santo Antônio de Lisboa procura preservar e resgatar valores da tradição açoriana e constituir a sua cultura. Esse interesse só faz sentido porque a população conserva memórias que querem que sejam repassadas, resgatadas e vivenciadas por suas gerações.

Referências

DIÁRIO DE CAMPO, 15/08/2015. **Peditório da Bandeira do Divino**. Santo Antônio de Lisboa, Florianópolis, 2015.

DIÁRIO DE CAMPO, 06/09/2015. **Festa do Divino Espírito Santo**. Santo Antônio de Lisboa, Florianópolis, 2015.

FARIAS, Vilson Francisco de. **De São José aos Açores - 252 anos - em busca das raízes**. Florianópolis: Ed. do autor, 2002.

FERREIRA, Sérgio Luiz. Religiosidade popular no litoral catarinense: a visão de padres alemães no início do século XX. **XXVIII Simpósio Nacional de História. Lugares dos historiadores: velhos e novos desafios**. Florianópolis. 27 a 31 de julho de 2015. Disponível: <http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1439228482_ARQUIVO_FERRERA.SergioLuiz.pdf>. Acesso em: 10 nov. 2015.

FERREIRA, Sérgio Luiz. **Santo Antônio de Lisboa 310 anos: sua gente, sua igreja e sua Festa do Divino**. Blumenau: Nova letra, 2008.

FLORIANÓPOLIS, Prefeitura de. **Ciclo do Divino 2014**. Secretaria Municipal de Cultura. Disponível em: <<http://www.pmf.sc.gov.br/entidades/cultura/?cms=ciclo+do+divino+2014>>. Acesso em: 22 mar. 2015.

MICHAELIS dicionário de português on-line. Tríduo. Ed: Melhoramentos Ltda., 2009. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=tr%EDduo>> . Acesso em: 03 nov. 2016.

NUNES, Lélia Pereira da Silva. **Caminhos do Divino: um olhar sobre a Festa do Espírito Santo em Santa Catarina**. Florianópolis: Insular, 2010.

SCHMITZ, Paulo Cóvis. Açores. **Colóquio NEA 30 anos de História: preservando a herança cultural açoriana em Santa Catarina. s/d.**

DÁDIVAS RECEBIDAS, DÁDIVAS DISTRIBUÍDAS
Uma breve análise do ensaio sobre a Dádiva de Marcel Mauss desde o
Fenômeno Religioso das Covinhas – RN

Maciel Rodrigues da Silva

Introdução

Compreender o ser humano em sua complexidade e sua capacidade de interação com tudo que está a seu redor sempre foi uma busca incessante que guiou os mais diversos estudiosos, linhas de pensamento e ciências, dentre elas, em especial, a antropologia. Como ciência do humano, a antropologia é o acercamento do homem como ser totalizante e complexo com todas as suas potencialidades, limitações e contradições experienciadas no seu contexto social no qual evidencia a sua grande atmosfera expressiva e educativa em seu processo de evolução e ascensão de sua identidade.

O presente trabalho esforça-se em ser uma breve apresentação da intuição de Marcel Mauss sobre a estrutura social da convivência humana aplicada no fenômeno religioso das Covinhas no Rio Grande do Norte. A relação possível entre essa intuição e o fenômeno religioso explica a perpetuação do mesmo e o sentido velado que educa os agentes envolvidos a ponto de propagá-lo em forma confessional toda a experiência vivida no dia 12 de outubro de todos os anos.

As meninas das Covinhas

Tudo começa no ano de 1877 quando se registrou a maior seca da história da região nordestina. Naquele ano, milhares de pessoas famintas morreram de fome, sede e doenças causadas pela grande estiagem. Os mais velhos contam que os famintos comiam qualquer coisa que encontrassem pela frente para saciar um pouco da fome, e assim, quem sabe, prorrogar alguns dias de vida, já que estavam num beco sem saída, tendo em vista que foram três anos de seca, e pouca gente teve a sorte de

vencer aquele período. No final do ano de 1877, mas precisamente no dia 26 de agosto de 1877, há 131 anos, uns desses famintos não identificados fugindo do sertão cearense devido a prolongada seca de 1876 a 79, montado num jumento conduzindo duas filhas menores, vindo mais precisamente do município de Iracema- CE a procura do litoral potiguar, passando pelas brutas matas virgens, a época, situadas no município de Portalegre, hoje, no de Rodolfo Fernandes, a fim de conseguir um lugar melhor para vencer a grande estiagem, juntamente com suas duas filhas, já que o restante da família não resistiu à fome e a sede no Estado do Ceará. Ao chegar à divisa dos Estados do Ceará com o Rio Grande do Norte já estava bastante cansado, muita fome e sede. Suas filhinhas pediam comida e água, aí àquele pobre coitado teve que deixá-las numa sombra de uma árvore e saiu a procura de alimento, isto, na época era a coisa mais difícil de encontrar nos sertões nordestinos, principalmente na referida região, totalmente desabitada, fazendo com que aquele pai desesperado custasse a encontrar algum recurso para saciar a fome de suas filhas, porém, conseguiu água e comida, mas ao retornar ao local aonde ficaram as meninas teve a grande infelicidade, deparou-se com uma das filhas morta e a outra estava na ânsia de transformar em anjo, morrendo no dia seguinte. Os corpos das duas crianças foram sepultados ali mesmo, debaixo de um pé de uma árvore.

O Caso de Bento Honório

Os tempos se passaram desse triste episódio e o povo comentava que aquelas criancinhas mortas de fome e sede haviam se tornado anjos milagrosos e que faziam milagres, ficando conhecidas como os “anjinhos das covinhas”, porém, nunca tinha sido comprovado um milagre feito por elas. No ano de 1980 (103 anos após o ocorrido) o senhor Raimundo Honório Cavalcante, conhecido popularmente por “Bento Honório”, natural de Iracema - CE, nascido a 21/03/22, filho de Manoel Honório de Oliveira e Rosa Euzébio de Oliveira e casado com Maria Sinhá Cavalcante. Estando Bento Honório acamado e muito doente numa cama totalmente desenganado pelos médicos da região, o “SEU BENTO” valeu-se dos anjinhos, dizendo para si mesmo, com muita fé no coração e no fundo d’alma, que se porventura obtivesse a cura de sua doença misteriosa e incurável, mandaria construir no local uma capela onde foram sepultadas as duas meninas que morreram de fome e sede, localizada nas terras da fazenda Sossego. Obteve a graça desde uma confirmação em sonho de uma senhora de branco e duas meninas que ouvia de forma clara: “pelos poderes de Deus o senhor

está curado”. No dia 26 de setembro de 1980, exatamente depois de 30 dias que havia saído de casa, retorna para Rodolfo Fernandes conduzindo o Cruzeiro que encomendara em Fortaleza. Nesse mesmo dia foi em busca de localizar o lugar revelado nas visões. E partir daí começou a luta para erguer a capelinha e dar a ela uma estrutura digna para receber os fiéis. A história do grande milagre alcançado por seu Bento ligeiramente espalhou-se por várias partes do Estado do Rio Grande do Norte, como também de outros estados nordestinos e, conseqüentemente, entendeu-se por muitos lugares.

A peregrinação às Covinhas

De tragédia à benção compreende-se uma passagem qualitativa na qual somente a busca de sentido é capaz de explicar. A fé professada e crida transforma o lugar da morte em terreno fértil que gera esperança e resistência diante das dificuldades na qual a vida é buscada com todas as forças. O lugar é vasto e com rara vegetação. Num alto, em um terreno demarcado do sítio Sossego a 7km da cidade de Rodolfo Fernandes, há uma capela. No seu interior todos os adereços comuns a uma capela católica, mas no centro, em frente ao altar, existe uma cova com um cruzeiro: é o túmulo dos anjinhos das covinhas que é o centro da peregrinação. A comoção diante da tragédia junta-se aos inúmeros relatos de graças recebidas que num coração crente, resulta em peregrinação, promessas, pagamento das promessas e fortalecimento da devoção. O dia escolhido para a peregrinação é o dia 12 de outubro, que no calendário civil/religioso de nosso país é dia da padroeira do Brasil e, também, é o dia das crianças. Uma mescla significativa que une a devoção religiosa dispersa por todo o país e a recordação das crianças favorecendo-as com presentes. Essa dupla recordação/festividade repercute significativamente no universo das covinhas: a peregrinação é feita substancialmente por famílias que levam especialmente seus filhos para obter graças, bênçãos e proteções dos anjinhos. Um dado curioso como ritual próprio de quem lá chega é tentar colocar (por mais que haja uma tela de proteção) sua criança o mais próximo da cova dos anjinhos; uma espécie de aproximação ao terreno sagrado. Quanto mais se aproxima e toca, mais a graça é sentida! Ao aproximar-se, é oferecido presentes para as crianças colocadas na cova, uma espécie de oferenda!

A atmosfera religiosa também está fora da capela. Como toda peregrinação, o fenômeno religioso não se esgota somente no lugar do culto, mas também em toda a

extensão de seu entorno e trajeto. No dia 12 de outubro, há toda uma movimentação incomum em Rodolfo Fernandes que é município do estado do Rio Grande do Norte localizado na microrregião de Pau dos Ferros a 390 km de Natal até as Covinhas. Alguns elementos se destacam:

O intenso trânsito de carros;

Os inúmeros presentes levados para ofertar às meninas das Covinhas;

A concentração de crianças e jovens esperando os brinquedos ofertados aos anjinhos em todo o percurso da cidade até as Covinhas;

A emoção de quem oferta os presentes;

A continuidade perpetua desse ritual.

Dádivas recebidas, dádivas distribuídas.

Todo fenômeno religioso é, antes de tudo, um evento humano. Os mecanismos que nutrem o seu sentido, o seu ritual e sua perpetuação obedecem a esquemas humanos amplamente considerados pela antropologia. Nesse sentido, buscaremos entender o fenômeno das Covinhas desde a contribuição de Mauss sobre a consideração da Dádiva. Estabelecemos, portanto, a pergunta: como compreender a necessidade de retribuição perpétua de um bem recebido no caso específico dos devotos dos anjinhos das Covinhas?

A obra Ensaio sobre a Dádiva

Marcel Mauss, na sua obra, *Ensaio sobre a Dádiva - introdução ao pensamento de Claude Levi- Strauss* dirige sua atenção ao sistema contratual e a economia de diversas sociedades consideradas primitivas. A questão central que o autor se dedica em resolver e compreender “qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído?” e “Que força que existe na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?” (MAUSS, 1950, p. 52). Para isso, Marcel Mauss segue um método de comparação preciso, onde só estuda o seu tema em áreas determinadas e escolhidas como a Polinésia, a Melanésia, o Noroeste Americano e alguns grandes direitos. A obra define a dádiva de modo amplo, a dádiva não inclui só presentes, bens e riquezas; mas também banquetes, crianças, danças, feiras, mulheres, ritos, serviços militares, visitas, festas, comunhões, esmolas, herança, prestações que podem ser “totais” ou “agonísticas” (neste último caso, inclui-se o potlatch dos índios do noroeste

americano). Essas prestações são voluntárias, mas obrigatórias. O autor propõe-se a chamar potlatch a forma evoluída e rara dessas prestações totais.

O Potlatch

O autor estuda a Polinésia de maneira particular, em seu estudo ele enxerga a força que leva a retribuir alguma coisa dada. A Polinésia interessa especialmente a Mauss por causa da noção de mana, através da qual inicia o seu estudo sobre a obrigação de retribuir. A noção de mana é também importante em partes da Melanésia, mas em um contexto de menor desenvolvimento da chefia como instância centralizadora da vida social. Mana é como o mesmo autor diz uma “ação espiritual a distância que se produz entre seres simpáticos” (MAUSS, 1974, p 141). Essa noção permitiria comparações não só entre essas regiões próximas, mas também entre outras sem uma história de contatos: o potlatch da costa noroeste americana apresentaria noções semelhantes, implicando honra, prestígio e autoridade; não retribuir implica perda do mana.

Mauss inicia a análise da Polinésia por Samoa, onde ele lembra os sistemas de trocas familiares. Analisando as noções nativas de mana e de hau, Mauss conclui que o presente recebido e trocado, gera uma obrigação. Dar e receber não implica somente uma troca material, mas também uma troca espiritual. Nesse sistema, onde existe a obrigação de retribuir ao outro a coisa recebida, aceitar algo é receber sua alma, de essência espiritual. Por se tratar de bens, potlatch é, ao mesmo tempo, perda e aquisição. O dom das riquezas equivale à aquisição de prestígio, de poder. Destruir e dar resulta afinal numa afirmação do poder de destruir e de dar. Mas estas duas operações só têm sentido se forem praticadas diante do outro. O ideal "seria oferecer um *potlatch* que não fosse pago na mesma moeda". (MAUSS, 1950, p. 60).

Assim como é a sociedade, assim é a religião. O evento humano irrompe em todas as suas dimensões, inclusive a religiosa, pois “Cada Religião, bem como cada campo Científico, é uma espécie de treinamento para o próprio modo de construir o mundo.” (PADEN, 2010,p.28). Nesse sentido, o mercado sendo um evento humano (MAUSS, 1950, p. 53), expõe a triple ação de manutenção de sociabilização é Dar, Receber e Retribuir que no potlatch é expresso! É verdade que o grau de riqueza tratado do Potlatch comparado com as das promessas em Covinhas são quantitativamente diferentes. Por outro lado, ambas são riquezas e como tais, tratam de um mesmo significado de honra e sentido. Dona Francisca Barbosa de 45 anos, juntamente com seus três filhos fantasiados de palhaços, percorrem o trajeto de 7 km da cidade de

Rodolfo Fernandes até o sítio Sossego onde é situado a Igreja das Covinhas distribuindo presentes para todas as crianças dispersas em todo o trajeto. Dona Francisca não é rica, mas economiza o ano todo para adquirir brinquedos para distribuí-los no dia 12 de outubro. Ao ser perguntada pelo motivo de realizar tal doação ela se emociona e relata: “quando criança era eu quem esperava com meus irmãos, debaixo de uma árvore, os carros passarem na esperança de receber um brinquedo ou uma merenda. Era uma época difícil e só naquele dia é que ganhávamos um presente lá em casa. Hoje sou eu quem retribuo aquilo que recebi”. Dona Francisca sente uma obrigatoriedade externa em retribuir. A obrigatoriedade é interna, pessoal que confere nela mesma, ao praticar a retribuição, um sentido vital que une o passado com o presente e garante a perenidade de sua existência com relação ao futuro. “todos os dias que eu viver vou economizar para as meninas das Covinhas”, conclui dona Francisca. O interessante na entrevista realizada foi a confirmação gestual de tudo que dona Francisca dizia por parte de seus filhos que a acompanhavam e participavam dessa prática religiosa.

Nesse ponto, é desvelado um pormenor interessante: que todos os detalhes experienciados por eles, não somente evidenciam a grandeza do evento, mas carregam elementos importantíssimos de educação da identidade da família! Ver, por exemplo, a mãe economizando ao longo de todo o ano, preparando a roupa e o transporte para o dia 12, relatando periodicamente a experiência vivida é um verdadeiro advento do que sempre irá realizar e isso necessariamente contribui na compreensão de si mesmo e molda, necessariamente, a compreensão do todo.

Considerações

Numa breve análise, percebemos uma relação possível da intuição de Mauss em sua busca de uma economia natural que rege a convivência humana. Em seu estudo específico, encontra na triple ação Dar, Receber e Retribuir o mecanismo social que equilibra as relações em sociedade. Essa triple ação permeia a relação humana como um todo, incluso a relação com Deus e consigo mesmo. O pagamento de uma promessa é mais que uma prestação de contas: é um acerto consigo mesmo em relação aos demais. Um ciclo não se fecha de uma vez por todas. A necessidade contínua da peregrinação se relaciona com o caráter permanente de renovação da própria vida. *O fenômeno das Covinhas* é sempre, na medida em que se celebra, uma atualização do que se viveu e do que se acredita. A dádiva recebida só é retribuída

quando a pessoa distribui em maior escala aquilo que se recebeu. Por isso, uma das virtudes de todo pagador de promessa é a generosidade que garante a perpetuidade do bem que se tornou destinatário. As Covinhas é uma experiência de dádiva e de generosidade.

Referências

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva** - introdução ao pensamento de Claude Levi-Strauss. Edições 70, Lisboa, 1950.

_____. **Sociologia e Antropologia**. Edusp. São Paulo, 1974.

PADEN, Willian E. **Interpretando o Sagrado** – Modos de Conceber a religião. Paulinas, São Paulo, 2010.

Referencialidade epistemológica e atravessamentos temporais: ressonâncias da religiosidade popular na antropologia rural brasileira.

Mariana Vieira^{§§§§§}

Introdução:

Este estudo enfoca um fenômeno expressivo de religiosidade popular no oeste paulista, denominado o “menino da tábua”, síntese do sofrimento humano no meio rural em meio a um acelerado processo de transmutação. O menino-ícone (1900-1945) é indissociável à tábua em que era visto deitado, nu, braços cruzados. Apesar de ter sido uma “aberração”, foi assimilado em sua comunidade e considerado um santo. Atualmente em Maracaí (sua terra natal) constam registros de recepção de 40

^{§§§§§}Autoria: Mariana Vieira, graduada em Ciências Sociais, mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo, pesquisadora do Núcleo de Antropologia Urbana e do grupo de estudos GAIA (Grupo de Antropologia e Interdisciplinaridade em Ambientes) USP. Orientação Margarida Maria Moura. Lattes <http://lattes.cnpq.br/5918961496215178>

mil fiéis por ano, no dia de seu aniversário. No local onde está sepultado, existe uma capela que se encontra repleta de bilhetes, cartas, fotos e símbolos daqueles que entram em contato para pedir ou agradecer qualquer tipo de auxílio. Trata-se, pois, de um gênero próprio de comunicação religiosa com narrativa de santo popular. Seu caráter sintomático, interpretativo e etnográfico favorece a discussão sobre a produção epistemológica da antropologia rural brasileira e as principais abordagens constitutivas de seu campo.

Problemática:

É indiscutível o lugar fundamental que a religiosidade popular ocupa na produção da literatura da antropologia rural brasileira. Em um breve recorte, ela está presente nos trabalhos de Antonio Cândido, Maria Izaura Pereira de Queiroz, José de Souza Martins, Margarida Maria Moura, Carlos Rodrigues Brandão entre outros. Apostamos que seja um ponto de inflexão, de ressonância entre a sociedade rural brasileira e a antropologia rural brasileira, que não pode passar ao largo de questões religiosas mesmo quando seu enfoque era, na realidade, as relações políticas, as relações de dominação entre classes, as relações de terra, enfim, a religiosidade popular nos parece colocada como ponto incontornável, tanto para pensar política quanto cultura campestre ou rural. Neste sentido, penso, antropologia, como membro de uma família de disciplinas, como um tipo de ciência social passível de ser abordada através do contexto da disciplina, da vida dos intelectuais/acadêmicos e dos mundos que eles estudaram. Este artigo pretende discutir e apresentar a proposta de pesquisa em andamento no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Humanidades, Direitos e Outras Legitimidades da Universidade de São Paulo, a fim de pensar junto à comunidade acadêmica certo emolduramento geral do campo da antropologia rural no que tange aos estudos da religião, especificamente a religiosidade popular, esperando refletir se há uma continuidade temática a perseguir ou se a descontinuidade inerente do passado de uma área que sofreu quebras e declínios impõe outra agenda de pesquisa. Em suma: pretendo delinear alguns indicativos de *ideias-elementos*^{*****} que parecem fecundos para tal empreendimento. Na pesquisa almejo compreender as contribuições específicas dos antropólogos a

***** Segundo José de Souza Martins as ideias-elementos são perspectivas de análise e estão presentes no corpo teórico da sociologia como ideias constitutivas, a respeito disso consultar Martins, José de Souza. Introdução Crítica à Sociologia Rural, p.p 14-18. São Paulo, Editora Hucitec: 1986.

partir do final dos anos 70 que focalizam os estudos sobre campesinato e meio rural brasileiro. Na escolha desse período está subjacente o interesse sobre o impacto da reflexão dos antropólogos pós-modernos na produção antropológica brasileira. Refletindo, sobretudo, algo sobre a plausibilidade, o contexto político, a ressonância entre este e o processo de mudança social em curso o tempo todo na emergência do tema, na viabilidade de um discurso epistemológico próprio da antropologia rural como problema de pesquisa. A antropologia rural pode ser vista como aparecimento epistemológico repentino de um período histórico específico⁺⁺⁺⁺⁺? Quais são os referenciais de outrora que ainda permanecem recorrentes? A religiosidade popular pode ser pensada como um núcleo de ressonâncias incontornáveis para os antropólogos que buscam entender o campo neste momento de fundação de uma subdisciplina na antropologia brasileira? E nos dias atuais, podemos fazer um balanço olhando para um fenômeno empírico que permanece desta vez em outro contexto? De fato, o pensamento rural brasileiro teve peso significativo para a construção institucional das ciências sociais no Brasil e ainda hoje guarda sua devida importância. Uma maneira pela qual se pode abordar a história da antropologia rural, do pensamento rural como problema epistemológico dentre os vários enfoques possíveis é pensar a importância dela para a produção do conhecimento antropológico atual. Daí o desejo de fomentar na medida do possível contornos sobre a discussão do cenário próprio da antropologia rural brasileira, sua produção epistemológica, seus eixos de análise, conceitos e as principais abordagens constitutivas do campo e os atravessamentos temporais à luz do fenômeno do *menino da tábuca*.

O *menino da tábuca* é um fenômeno rural da sociedade brasileira, sociedade esta, por sua vez, investida por um forte traço religioso, muitas vezes distinto, a exemplo da configuração de Nossa Senhora Aparecida:

tem-se aqui uma metáfora densa da sociedade brasileira, que o mito nos lega, mas num plano inconsciente. Sociedade brasileira em que a *cabeça* da sociedade, jamais se funde com o *corpo*, sempre associadas num equilíbrio instabilíssimo, que se complica através de segmentações sociais, culturais e raciais cada vez mais plurais.⁺⁺⁺⁺⁺

⁺⁺⁺⁺⁺ Pergunta inspirada na leitura do texto de Peirano. A inspiração neste texto ocorre sobretudo, pela predisposição da autora abordar a ciência da mesma forma que se havia pesquisado a religião, ou seja, como “sistemas de crenças”, “vivido e reproduzido” uma vez que pode perceber que os “cientistas sociais partilhavam alguns valores centrais e objetos de relativa similitude”. Ver Peirano, Mariza C. “This is context”. In *Antropologias, Histórias, Experiências*. Org: Fernanda Arêas Peixoto, Heloisa Pontes, Lilia Moritz Schwarz, Editora UFMG: 2004.

⁺⁺⁺⁺⁺ “Devoções Marianas na Roça e na Vila”. In: *Cadernos CERU (FFLCH/USP)*, São Paulo, v. 8, p.132.

O *menino da tábu*a nasceu com o que hoje podemos chamar de falha ou defeito congênito no corpo. Relatos nos dizem que ainda bebê foi posto pela mãe em uma tábua, sendo o único lugar em que ele “gostava de ficar” onde parecia estar confortável. O estado de degenerescência de seu corpo acabou produzindo uma visão da comunidade rural muito específica: a de que a sua presença “terrível” era, na realidade, a presença de um anjo intercessor, canal de comunicação entre os homens e Deus. Conta-se que a vizinhança do bairro rural realizava visitas periódicas para consultar o menino e oferecia esmolas de suas próprias colheitas para a sua família. Durante essas visitas o menino esboçava algumas reações que variavam. Um choro ou um sorriso eram interpretados como fracasso e martírio ou sucesso e benesses por aquele que estivesse em sua presença. Pouco a pouco sua fama se espalhou e continuou crescendo mesmo depois de sua morte, quando então um grande milagre foi notificado: a mãe de uma criança paralítica levou o filho ao cemitério para pedir sua cura, e o pedido foi prontamente atendido. Segundo relatos, a criança que nunca havia andado, caminhou do portão do cemitério até o túmulo do *menino da tábu*a. Esta caminhada vem sendo retomada ano após ano e hoje temos registros de 40 mil devotos visitando seu túmulo todo penúltimo final de semana do mês de agosto, ocasião da comemoração de seu aniversário.

É nesse sentido que o fenômeno do *menino da tábu*a se constitui como referencialidade, a qual é instituída pela cultura como sagrado. Justamente, sua força parece estar na intersecção entre continuidade e descontinuidade, sendo nesta relação que reside sua potência. O *menino da tábu*a consiste neste elo, sendo ele próprio expressão da memória da terra, de uma antiga relação com a terra que hoje não mais existe na sociedade brasileira e que justifica a minha investigação.

De acordo ainda com Martins, o estilo de pensamento sociológico representa a referência entre a apreensão das intenções socialmente dadas e o *modo de vida* pelo qual os agrupamentos estabelecem suas próprias relações. Tais referências nos informam sobre o objeto de análise e métodos presentes no corpo teórico do pensamento rural brasileiro se transformando em ideias-elementos, nas palavras dele, as ideias-elementos:

(...) devem ressuscitar produzidas e redefinidas pelas necessidades de auto-explicação de uma sociedade (a capitalista) que já foi toda permeada pelo processo de secularização e de racionalização. Temos, então duas balizas nessa proposição. De um lado, as necessidades de auto-explicação instrumental da sociedade capitalista, de outro lado, as ideias-elementos contidas, como herança, no pensamento moderno. As ideias-elementos são, portanto, ideias mediadoras na produção da auto-explicação da sociedade capitalista. Ideias-elementos

significam, pois, perspectivas de análise. Elas constituem a ótica através da qual essa sociedade procura ver-se e interpretar-se. §§§§§

Admitindo então o *modo de vida* como chave potente para pesquisar a referencialidade epistemológica e quem sabe delinear uma espécie de historiografia da antropologia rural, encontrei nela o que Paul Mercier chamou de “coloratura nacional”^{*****}, que nada mais é do que tonalidades, acentos e enfoques das pesquisas nacionais. Na história da disciplina, segundo Mercier, a antropologia se dedicou diretamente às questões de síntese e de generalização de tal maneira que se propôs analisar e interpretar as semelhanças e diferenças entre sociedades e culturas humanas através da etnologia ou história cultural. É neste aspecto de empenho de compreensão dos comportamentos e valores que o progresso da disciplina, seus conceitos e suas teorias foram forjados; para Mercier, “devem ser encarados em função do contexto global em que foram elaborados^{†††††}”. Uma vez admitindo que “as condições concretas da pesquisa não influem somente na qualidade dos resultados, mas também na própria linguagem que é empregada para apresentá-las”, como também “(...) os tipos de problemas ou de populações estudadas influem profundamente nas elaborações conceituais e nas construções teóricas”^{†††††}. A busca por uma identidade encontra-se no cerne da produção do que chamamos de pensamento social brasileiro. Através deste, concebemos e legitimamos a importância da pesquisa dos intelectuais brasileiros por uma questão de perspectiva, inserção e aprofundamento no contexto específico do Brasil.

Segundo Peirano (2004) acerca sobre de um projeto de “sociologia no Brasil”:

a antropologia pós-1960 que, pela combinação entre objeto (grupos indígenas) e teoria (a sociologia dialética de Florestan), possibilita a Roberto Cardoso de Oliveira cunhar a noção de fricção interétnica, que fundamenta o projeto de uma “sociologia do Brasil indígena”. A partir de então, a absorção do tema do campesinato- a população regional que entra no contato- foi apenas um desdobramento.

De modo que o tema do campesinato aparece mesmo como eixo fundamental para a produção de um pensamento à brasileira.

Sobre identidade, Mariza Peirano se pergunta por que os analistas das ciências humanas são tão apaixonados pela busca deste conceito, se ele apresenta furos e descontinuidades e parece mais ligado a uma existência teórica do que a uma

§§§§§ Idem, *ibid*, p.p 17-18.

***** Ver Mercier, Paul. *História da Antropologia*. São Paulo, Editora Moraes LTDA: 2000.

††††† Idem, *ibid*, p.p 14.

††††† Idem, *ibid*, p.p 15.

experiência de conjunto. A antropóloga compreende que a busca pela identidade se faça a fim de tecer o sentido de uma “teia rasgada” pelas discontinuidades, e assim “recuperando os fios que faltam, integrar do melhor modo possível o desconhecido no conhecido”§§§§§§§§, metáfora indispensável para explicar uma dimensão de mundos. Interessa salientar a importância de se pensar o *contexto* para identificar a produção epistemológica e propriamente construir um quadro historiográfico da disciplina em que surgem orientações, questões centrais e renovações para outras formulações teóricas e empíricas. É nesse sentido que Peirano afirma que a história da epistemologia das ciências humanas é composta por “problemas teóricos e experimentais definidos por uma comunidade científica”***** sem esquecer ainda de pontuar que esta é influenciada por fatores institucionais, socioeconômicos, políticos e que, portanto, um aparecimento epistemológico pode ser produto de um período histórico específico. Com efeito, sobre a constituição de um “pensamento rural” brasileiro, Carlos Rodrigues Brandão logo na introdução do livro *O afeto da terra* cita dois outros trabalhos anteriores, *Vinho Amargo*, *A partilha de vida*, que com *O afeto da terra* compõem uma trilogia para dizer, ainda que “temerariamente” (expressão sua), o mundo rural surge em seu estudo como uma espécie de “pensamento camponês”. Diante da singularidade do meio rural brasileiro, podemos e devemos nos perguntar como tal empreendimento foi possível. Uma pista para uma resposta satisfatória parecer estar no que ele chama de “cultura popular”.

Talvez a melhor maneira de se compreender *a cultura popular* seja estudar *a religião*. Ali ela aparece viva e multiforme e, mais do que em outros setores de produção de modos sociais da vida e dos seus símbolos ela existe em franco estado de luta acesa, ora por sobrevivência, ora por autonomia, em meio a enfrentamentos profanos e sagrados entre o *domínio* erudito dos dominantes e o *domínio* popular dos subalternos.

Quando colocamos à nossa frente parte substancial da produção brasileira sobre o meio rural, o que poderíamos chamar de sociologia - antropologia rural, diz respeito, sobretudo, ao estudo da cultura popular em seus aspectos simbólicos, ritualísticos e religiosos, abordados em textos de teoria e pesquisa empírica desde seu início até a década de 80, permanecendo até hoje como ponto de inflexão importante, mesmo após a secularização e estabilização do mundo capitalizado. Brandão comenta, em *Afeto da terra*, que um interlocutor importante assinalou três adjetivos frequentemente

§§§§§§§§ Peirano, Mariza. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2003. p.p 25.

***** Peirano, Mariza. “ ‘In this Context’ . As várias histórias da antropologia”. PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloisa & SCHWARCZ, Lilia Moritz, eds., *Antropologias, histórias, experiências*. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2004.

utilizados para se referir ao camponês, indicando que eles também estão na fala do povo, bem como na escrita e no pensamento antropológico, ou seja, eles podem consistir em motes incontornáveis para a elucidação e reflexão da antropologia rural:

Em um primeiro momento ele sugere que o progresso representa para os “os da roça”, uma perda visível e vivenciada de algumas qualidades que fazem se “boa” a vida cotidiana e tradicional do “homem do campo”, mesmo quando “pobre” (não era o caso) e “dura”.

É importante dizer que a pesquisa será feita buscando uma permeabilidade entre a história da antropologia em sua externalidade, e história teórica antropológica em sua internalidade, questionando igualmente o passado e o presente continuamente em busca das condições institucionais, políticas, socioeconômicas que legitimam certas questões de pesquisa. Tal relação constitui as questões centrais de um *corpus* epistemológico e a exigência da antropologia de uma orientação teórica própria, correspondendo a seu corpo canônico, e elegendo problemas pertinentes, fomentando a discussão interna da disciplina em seu discurso endógeno no qual a própria teoria acumulada fomenta renovações das perguntas, sedimenta certos tipos de abordagem, etc.

Assim, se não é banal considerar o contexto já que a leitura da teoria muda, justamente por contribuir especificamente para compreensão de pontos obscuros da sistemática da própria teoria, como se define pelo cânone da disciplina. Desse modo, nos esforçamos em colocar a disciplina à prova ou, mais modestamente, tensioná-la através de um enfoque “presentista”, o que implica pensar o processo do pensamento teórico nos trazendo, portanto, ao presente. O fenômeno de religiosidade popular “*menino da tábu*a” aparece para mim como *locus* privilegiado para se pensar o meio rural hoje e ao mesmo tempo a auto-reflexividade da antropologia, os paradigmas e os constrangimentos que a produção do passado informa e recai numa “história presente”.

Modo de vida como leitmotiv conceitual e a pertinência da religiosidade popular como eixo referencial:

É no sentido da “vida modelar”⁺⁺⁺⁺⁺ que o fenômeno do *menino da tábu*a se estabelece. Perguntamos que modelo é esse, o que ele diz sobre a sociedade rural e sua sensibilidade, em suma: trata-se de pesquisar as representações mentais desta sociedade rural as quais incidem sobre o corpo do “*menino da tábu*a”. Nossa hipótese

⁺⁺⁺⁺⁺ Moura, Margarida Maria. “A morte de um rei do rosário”. *Op. cit.*, p. 245.

é de que a imagem, ou melhor, a estética do fenômeno “*menino da tábu*a”, tomada pelo grotesco, pelo assustador, pela vida martirizada de sua pessoa, se ajustou bem e não sem razão à estrutura “*árida*” do cenário agrícola da sociedade rural no oeste paulista. Segundo Lévi-Strauss, os mitos servem de orientação concreta para as culturas que os gestam^{*****}. É neste sentido que a tábu

a aglutinada ao seu corpo pode ser pensada em contiguidade com a terra “demarcada”, com a terra que está “parada” em oposição ao capital que “circula” em sua volta, assim também o corpo do *menino*, demarcado, restrito a um espaço incontornável. A tábu

a é um material ilustrativo para revelar a condição subalterna do camponês em relação aos grandes proprietários de terra. O *menino da tábu*a (hipótese) pode ser visto como o cordeiro imolado do caipira: sua vida tem uma dimensão de oferenda sacrificial importante na qual se estabelece a religiosidade popular do oeste paulista.

Levando-se em conta a importância da relação com a terra, a decadência de um modo de vida rústico e rápida transformação pela qual passou a sociedade rural brasileira parece ter como contrapartida uma adesão ao fenômeno do *menino*, na qual o fiel encontra uma continuidade em relação a sua própria história ligada à terra. O homem do campo percebe que seu modo de vida antigo está deixando de existir e o culto ao *menino* é o fio condutor da sua memória de vida. Graças a esse culto, ele atualiza a relação com a terra. Deve-se levar em conta que o fiel atual, desde a morte do *menino* (quando sua fama de fato se espalhou), se dirige ao cemitério onde ele está enterrado, porque o cemitério não se “atualiza”, é anacrônico, é a terra parada que não se transforma em terra produtiva e na qual ele reencontra a sua relação com a vida por força do culto do *menino da tábu*a, refaz suas apostas, deposita suas esperanças em um mundo que ele sabe que não é mais o mesmo, mas que por meio de seu culto, neste espaço de morte, resgata o sentido perdido ou que está prestes a se perder. A fé em seu santo é, para ele, a garantia de permanência de um elo atemporal com a própria terra, que, em última instância, é sua razão de ser. É assim que o culto a este santo popular ajuda o fiel de hoje a conservar sua relação com a terra, ou ao menos um modo de preservar a memória do campo narrada por antepassados, mesmo que através de relatos, “causos” e fotografias.

Metodologia da pesquisa a ser empreendida, alvo deste artigo:

***** Ver “A estrutura dos mitos” de L-Strauss em Antropologia Estrutural II.

A metodologia de pesquisa a ser empreendida no estudo alvo deste artigo procura comparar os referenciais etnográficos e teóricos produzidos sobre a religiosidade popular na antropologia rural brasileira, com a pesquisa empírica sobre o “*menino da tábu*”, fenômeno religioso do oeste paulista. A fim de empreender esta tarefa e enfrentar suas exigências teóricas, buscamos, inicialmente, analisar e descrever as principais abordagens metodológicas da antropologia rural brasileira, no que diz respeito ao entendimento do fenômeno da religiosidade popular. Com este propósito refletir acerca dos deslocamentos teóricos necessários para compreensão do tema, e contribuir para o aprimoramento das abordagens a seu respeito.

Breves apontamentos a título de conclusão

Na busca de um emolduramento geral, a religiosidade parece como fundante, uma vez que ela aparece como inegável em relação a sua importância na estrutura social brasileira, permeada de relações religiosas nas quais os ritos e as associações constituem-se como reforço de solidariedade grupal (QUEIROZ, 1973). Esta fertilidade da religiosidade para nós aparece como sintoma do empírico nos estudos voltados para a sociedade rural, sobretudo na antropologia rural que adota o campo simbólico, ritualístico como possibilidade viva de compreensão dos modos de vida do homem na terra. “A religião dá nomes a todas as coisas e torna, até mesmo o incrível, possível e legítimo”^{§§§§§§§§} escreve Brandão. Nesta pista, pensar as relações entre religião e campesinato à luz do *menino*, fenômeno que emerge e se mantém ainda hoje na coletividade senão no sentido de que determinadas respostas, situações de vida (angústias e aflições) são oferecidas? E não são apenas de caráter objetivo, mas, muitas vezes demandas interiores nas quais respostas e saídas religiosas aparecem como fundamentais no exercício de compreensão das sociedades rurais, ainda que elas estejam permeadas por novas roupagens do contemporâneo?

Ainda sobre a análise de Brandão em “Os deuses do povo”, a religião “sempre pretende envolver o repertório mais abrangente das questões e fazer as respostas mais essenciais, de acordo com os interesses políticos, mas também de acordo com os medos e as esperanças das mais diversas categorias de pessoas.” Novamente a religião aparece como elemento de elucidativo mais usual na concentração dos estudos de cultura popular.

^{§§§§§§§§} Ver Brandão, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo. São Paulo, Editora Brasiliense: 1986.

O modo de vida rural como componente chave para se entender a constituição específica da epistemologia da antropologia rural certamente deverá ser mais avaliado durante a pesquisa de mestrado. Destaco, entretanto, a importância de já delinear estas observações e os caminhos de meu empreendimento para a comunidade acadêmica especializada, esperando encontrar acolhimento, contar com críticas e debates teóricos de especialistas e assim contribuir significativamente para a resolução da pesquisa.

Referências

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A partilha da vida**. Taubaté: GEIC, Cabral, 1995.

_____. **O afeto da terra**. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

_____. **Tempos e espaços nos mundos rurais do Brasil**. In: Revista Ruris, Volume I, Número 1, 2007, p.37-64.

MARTINS, José de Souza. **Sociabilidade do homem simples**. So Paulo: Contexto, 2008.

_____. **Capitalismo e tradicionalismo**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1975.

MOURA, M. M. “Devoções Marianas na Roça e na Vila”. In: **Cadernos CERU (FFLCH/USP)**, São Paulo, v. 8, p. 121-134, 1997.

_____. A morte de um rei do Rosário. In: José de Souza Martins. (Org.). **A morte e os mortos da sociedade brasileira**. 1 ed. São Paulo: Hucitec, 1983, v. vol 1.

QUEIROZ, Maria Izaura Pereira de. **O campesinato brasileiro: ensaios sobre a civilização e grupos rústicos no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1973.

LEVI- STRAUSS, C. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Cosac Naif, 2012.

_____. **Antropologia estrutural**. São Paulo: Cosac Naif, 2013.

Peirano, Mariza. **Antropólogas e Antropologia**. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2003.

_____. “‘In this Context’. As várias histórias da antropologia”. PEIXOTO, Fernanda Arêas, PONTES, Heloisa & SCHWARCZ, Lilia Moritz, eds., **Antropologias, histórias, experiências**. Belo Horizonte, Editora UFMG: 2004.

O legado dos milagres de Santa Paulina: A interrelação e conexão religiosa dos municípios catarinenses de Nova Trento e Imbituba construindo um olhar pela fenomenologia

Natália Carolina de Oliveira Vaz^{*****}
Sylvio Fausto Gil Filho^{††††††††}

Introdução

O presente artigo tem o objetivo de demonstrar a interrelação e conexão religiosa dos municípios catarinenses de Nova Trento e Imbituba construindo um olhar pela fenomenologia. Para que seja possível fazer apontamentos ao observar a influência dos milagres de Santa Paulina na transformação do espaço por meio da fenomenologia. Destaca-se que a delimitação do tema e do recorte dos municípios catarinenses tem relação direta com a Santa Paulina, por ter vivido em Nova Trento/SC e por seu primeiro milagre reconhecido pela Igreja Católica Romana ter ocorrido em Imbituba/SC.

Inicialmente foi necessária a aplicação do método bibliográfico, por meio da abordagem qualitativa. A utilização da metodologia qualitativa ocorreu devido a complexidade, vez que “a interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa” (PRODANOV; DE FREITAS, 2013, p. 70). Conforme Minayo (2004) a pesquisa qualitativa “[...] trabalha com o universo de significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes”(p.21).

Atualmente Santa Paulina é um dos símbolos do catolicismo no Estado de Santa Catarina, teve grande repercussão os dois milagres considerados pela Igreja Católica Romana que ocorreram em território brasileiro. O seu legado conta com milhares de fiéis, devotos e peregrinos. Ela também ficou conhecida como Madre Paulina ou Irmã Paulina do Coração Agonizante de Jesus. O nome de Santa Paulina era Amábile Lúcia Visintainer.

***** Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná - UFPR. Participante do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). É membro associado da Academia Nacional de Estudos Transnacionais - ANET e da Associação Brasileira de História das Religiões - ABHR. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3128536294164846>. E-mail de contato: natihvaz@gmail.com

†††††††† Docente Associado do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná - UFPR, pesquisador do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER) e do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1217744691337117>. E-mail de contato: faustogil@ufpr.br

É importante ressaltar inicialmente o fato de que Santa Paulina viveu em território catarinense - viveu parte de sua vida em Nova Trento/SC - entre outros lugares - e o seu primeiro milagre reconhecido pela Igreja Católica Romana ocorreu em Imbituba/SC. O presente texto tem como meta demonstrar a interrelação das espacialidades religiosas de Nova Trento e Imbituba a partir de um olhar fenomenológico.

No município de Nova Trento está localizado o Santuário de Santa Paulina e em Imbituba está sendo construído um complexo turístico religioso em homenagem a Santa Paulina, com previsão para a inauguração no ano de 2018. A partir desse contexto é possível observar as transformações ensejadas pela institucionalidade do carisma de Santa Paulina a partir de uma fenomenologia e da prática religiosa.

O presente artigo é parte integrante da pesquisa em desenvolvimento pelos autores no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná. Justifica-se o presente trabalho pela relevância da religião e suas práticas como tessitura das diversas espacialidades religiosas vivenciadas no Santuário de Santa Paulina.

Interrelação das Espacialidades Religiosas de Nova Trento e Imbituba

Ao descrever o significado de interrelação, Vieira (2003, p.388) conceitua que ela “é a relação mútua entre duas ou mais consciências e /ou coisas, objetos inanimados, fatos, fenômenos, realidades e assuntos, nesta ou em várias dimensões consciências[...]”. Fundamentando a afirmação aduz que é “porque existe o elo de causalidade real entre alguns dos elementos ou porque dependem de causas comuns” (VIEIRA, 2003, p. 338).

No caso específico da espacialidade religiosa no âmbito da devoção à Santa Paulina pode-se concluir que a interrelação entre os municípios de Nova Trento e Imbituba é motivado por: (i) o fenômeno religiosos considerando a experiência de vida de Santa Paulina em Nova Trento/SC e a primeira atribuição milagrosa reconhecida pela Igreja Católica Romana em Imbituba/SC; e, (ii) a edificação do Santuário Santa Paulina em Nova Trento/SC e Monumento à Santa Paulina que está em Imbituba/SC.

Os milagres provenientes das figuras de Santos são expressões de fé específicas da igreja católica. Existe uma devoção direcionada para estas figuras, decorrentes de sua história de vida, da expressividade de sua resiliência, da caridade, da pobreza da castidade. Construído a partir da representação simbólica que se constitui na

devoção. No caso de Santa Paulina, a grandiosidade de sua obra e o seu exemplo de vida conduzem a fé, a oração e os pedidos de graça. Os primeiros devotos acreditavam, e os seguidores atuais ainda creem, que a Santa Paulina é capaz de realizar milagres, pois está em um plano elevado, em contato com Deus e outros mitos de influência espiritual elevada.

Nenhuma prática social é redutível unicamente aos seus elementos físicos e materiais. É necessário que esta se realize numa rede de sentidos e que ultrapasse a segmentação dos gestos individuais. Nessa perspectiva, o mito construído ou em construção, expressa uma experiência cotidiana, um imaginário vivido, coletivamente, além de ressaltar o modo pelo qual as relações sociais se estabelecem (ANSART, 1978. Apud: OLIVEIRA, 2010, p.135).

Oliveira (2010) explica que as pessoas realizam peregrinações, caminham em direções de santuários, buscam refúgios e espaços sagrados sempre em busca de algum tipo de milagre. “As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos” (OLIVEIRA, 2010, p.135).

A conexão da casualidade dos fenômenos tem relação direta com o símbolo religioso. Diz-se que Santa Paulina é um símbolo religioso em decorrência de sua representação, um exemplo de conexão é a peregrinação.

Oliveira (2010) explica que as pessoas realizam peregrinações, caminham em direções de santuários, buscam refúgios e espaços sagrados sempre em busca de algum tipo de milagre. Nesse sentido ainda aduz que “As bênçãos, a proteção, os milagres correm de boca em boca, alongando a fila de novos adeptos. Contar a proteção recebida em tal circunstância fica sendo a maneira de pregar e de propagar a vida dos santos” (OLIVEIRA, 2010, p.135).

Em Imbituba/SC, conforme relataram Oliveira e Zotz (2003) ocorreu o primeiro milagre atribuído a Paulina, em setembro de 1966. Uma moça chamada Eluíza Rosa de Souza, grávida de sete meses de gravidez, descobre que tem um feto já morto em seu ventre há meses. Removida as pressas para o centro cirúrgico para extração do natimorto, ocorre a revisão do útero, seguida de uma intensa hemorragia e choque, quadro clínico considerado pela medicina como irreversível.

De acordo com Oliveira e Zotz (2003) As enfermeiras iniciam uma corrente de oração e colocam uma imagem de Madre Paulina sobre a cama de paciente. Milagrosamente Eluíza sobrevive e se cura de todos os males físicos de seu corpo. As autoras relatam

que no ano de 2002, aos 59 anos de idade e gozando de perfeita saúde, a devota comemora a canonização de Santa Paulina, rezando e lhe rendendo louvores.

A seguir poderemos observar uma síntese da cronológica dos fatos e expressões de fé em Santa Paulina – após a beatificação - que demonstram a interrelação e a conexão entre os municípios catarinenses de Nova Trento e Imbituba.

No ano 1991 posteriormente a Beatificação de Madre Paulina o turismo e a busca religiosa no município de Nova Trento/SC foi intensificada. Em 19 de março de 1997 Dom Eusébio Oscar Sheid, à época arcebispo metropolitano, assinou o Decreto para que a Capela de Nossa Senhora de Lourdes, da Paróquia de São Virgílio ficasse os cuidados da Congregação das irmãs da Imaculada Conceição em Nova Trento/SC, mencionando no referido decreto o fluxo crescente de peregrinos que buscavam a região onde Amabile Lúcia Visintainer iniciou a sua obra viveu - Registrado na Chancelaria por Pe. Henrique Hernesto Cervi, Chanceler, reg. sob o nº 046/97 L. Prot. nº 16. (DECRETO BISPADO nº 046/97).

Em 7 de novembro de 1997 foi publicada e assinada a Lei Estadual nº 10.568/97 reconhecendo o município de Nova Trento como “Estância Turístico-Religiosa” no Estado de Santa Catarina, pelo Governador Paulo Afonso Evangelista Vieira. (SANTA CATARINA, 1997).

Levando em consideração o fluxo de fieis, a declaração do Município de Nova Trento como “Estância Turístico-Religiosa”, perspectivas de crescimento religioso e desenvolvimento local. No ano de 1998 houve a criação e construção do Santuário Madre Paulina, foi decretada por Dom Eusébio Oscar Sheid – Decreto Registrado na Chancelaria por Dr. Enio de Oliveira Matos, Vice-Chanceler, reg. sob o nº 152/98 L. Prot. nº 17 (DECRETO BISPADO nº 152/98). O Decreto Bispado também promoveu outras determinações em relação à organização e atribuições para o Santuário Madre Paulina.

No ano de 2002 houve a canonização de Madre Paulina pela Igreja Católica Apostólica Romana que deu reconhecimento global de seus santificados e dos seus milagres – e que ocorreram no Brasil (o primeiro milagre ocorreu no Estado de Santa Catarina e o segundo milagre ocorreu no Estado do Acre) - aumentando consideravelmente a busca pelo turismo religioso e por peregrinos religiosos em Nova Trento/SC (BESSEN, 2016).

No ano de 2003, iniciaram-se as obras do Templo de Santa Paulina no município de Nova Trento/SC, as quais perduraram por 926 dias. Em 22 de janeiro de 2006, o

Templo é inaugurado, transformando-se primeiramente em um local onde se professa a fé católica diante do símbolo mítico de Paulina, mas também um centro turístico referência em nível nacional e internacional (SANTOS, PERES-NETO, 2016).

No ano de 2010 houve alteração da Lei Estadual nº 10.568/97, alterando o artigo 1º “Reconhece o município de Nova Trento como Capital Catarinense do Turismo Religioso”, para “Fica o Município de Nova Trento reconhecido como a Capital Catarinense do Turismo Religioso”, conforme a Lei Estadual 15.184/10. (SANTA CATARINA, 2010).

Em 2015 foram consolidadas as leis que conferiam denominação adjetiva aos Municípios catarinenses onde o município de Nova Trento passou a cumular duas adjetivações de cunho religioso, conforme a Lei Estadual nº 16.722/15, sendo I) “Estância turístico-religiosa” (Lei Estadual nº 10.568/97) e II) “Capital Catarinense do Turismo Religioso” (Lei Estadual nº 15.184/10), conforme seu anexo I (SANTA CATARINA, 2015).

O município de Nova Trento/SC acumula adjetivações religiosas, quais sejam “Estância turístico-religiosa” e “Capital Catarinense do Turismo Religioso” por conta da expressão de fé e práticas em devoção imateriais em seu território. Muitas são as formas materiais de representação de fé em seu território.

Já município de Imbituba/SC pretende entrar na rota do turismo religioso (GIOVANAZ, 2016), entretanto até o presente momento ainda não possui nenhuma adjetivação religiosas conferida pelo Estado de Santa Catarina. No município de Imbituba/SC ocorreu o primeiro milagre reconhecido de Santa Paulina. Isso porque o município de Imbituba/SC está construindo um monumento de Santa Paulina em seu território com a pretensão de incluir o município na rota do turismo religioso.

O monumento em forma de estátua terá 46,5 metros de altura - maior que o Cristo Redentor do Rio de Janeiro - ficará localizado no topo do morro Mirim que tem aproximadamente 280 metros de altura. O lançamento do projeto ocorreu em abril de 2014, o referido projeto prevê também a construção de um grande complexo turístico que contará com cerca 17.000 m² e nele haverá um museu que demonstrará a trajetória da Santa Paulina(GIOVANAZ, 2016).

De acordo com Aviz (2016) o espaço será arborizado e terá 4 mil metros quadrados, destacando ainda que

Dentro dele serão colocados murais com a história de Santa Paulina,escrito em quatro idiomas. O monumento poderá ser visto em um raio de 15 quilômetros. O local também terá um mirante com uma vista panorâmica de toda a cidade. Todo o projeto do Complexo

Turístico Religioso deve ficar concluído em até cinco anos e terá cerca de 17 mil metros quadrados de área.

A previsão de abertura para a visitação do complexo turístico ocorrerá no ano de 2018. Quando concluído o monumento de Santa Paulina será um dos maiores monumentos religiosos do Brasil.

Fenomenologia: Considerações ao Santuário Santa Paulina e ao monumento da santa paulina

A compreensão da realidade fenomênica da religião é reconhecida na constituição do Santuário de Santa Paulina. Nesse sentido (Gil; Gil Filho, 2010) afirmam que:

A constituição do Santuário de Santa Paulina, além de suas repercussões óbvias de caráter político e econômico, referenda a própria estrutura em que a forma simbólica de religião conforma a realidade fenomênica da religião. (p. 121)

Por meio do fenômeno religioso todas as estruturas serão consideráveis. Segundo Gil Filho (2016, p. 65) “O fenômeno religioso reserva segredos específicos que necessitam de chaves teórico-metodológicas especiais para abri-los”. A relação direta da pesquisa tem aporte nas práticas religiosas católicas romanas institucionalizadas que estão ligada à experiência de criação e de peregrinar entre lugares sagrados.

FIGURA1: Fotografia do Santuário Santa Paulina



Fonte: Fotografado pela autora em 18/09/2017 às 08:16.

Para (Gil; Gil Filho, 2010, p. 121) “[...] o Santuário não é somente um local sagrado, mas parte de uma totalidade estrutural que é o espaço sagrado plasmado pela religião”. Sendo assim, conclui que:

Amabile Lúcia Visintainer é incorporada, sob unção eclesiástica, como Santa Paulina e assim resinificada diante da comunidade dos fiéis. A despeito da geopolítica religiosa que tal processo encerra, existe a devoção sincera do crente na qual Santa Paulina é parte indelével das representações religiosas que edificam o universo de vida do ser religioso em suas práticas cotidianas. (Gil; Gil Filho, 2010, p. 122)

De acordo com Gil Filho (2016, p.66) “De certo modo o mundo plasmado simbolicamente remete também a estrutura do pensamento religioso”. Sendo assim, o mundo contém expressões humanas materializadas pela expressão de fé – que nem sempre são planejadas antes da sua materialização. Porém algumas materializações exigem prévio planejamento e projetos específicos. Um exemplo desta materialização é o Santuário Santa Paulina – que já se encontra consolidado – e o outro exemplo é o Monumento à Santa Paulina que está em fase de construção.

O trajeto da Peregrinação entre os municípios catarinenses de Nova Trento à Imbituba é anual – iniciou-se no ano de 2006, ocorre todo o mês de setembro em data aproximada ao acontecimento do primeiro milagre de Santa Paulina. O trajeto da peregrinação de Imbituba à Nova Trento também é anual e ocorre no mês de abril próximo à Páscoa – esta peregrinação ocorre desde o ano de 2002. No ano de 2017 a autora acompanhou os peregrinos da 11ª caminhada a terra do primeiro milagre de Santa Paulina, pelos seus 210 km.

A peregrinação passa alguns municípios catarinenses, partindo de Nova Trento, passando por São João Batista, Major Gercino, Angelina, Rancho Queimado, Águas Mornas, São Bonifácio, São Martinho, Vargem do Cedro, São Luís, Imaruí, até chegar em Imbituba. Os peregrinos fazem camisas para a peregrinação.

Não obstante, cada dia da peregrinação além de seu trajeto específico com símbolos e lugares sagrados, também tem gestos, canções e evangelhos específicos. Tudo previamente estabelecido pela “Cartilha da 11ª CAMINHADA À TERRA DO 1º MILAGRE DE SANTA PAULINA”. Os evangelhos estão assim divididos sendo eles: no primeiro dia de peregrinação proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo Lucas 7,11-10; no segundo dia da peregrinação a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo São Lucas 7,1-17; no terceiro dia proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo São Lucas 7,30-35; no quarto dia proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo Mateus 9,9-13; no quinto dia proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo São Lucas 8,1-3; no sexto dia proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo São Lucas 8,4-15; e, por fim, no último dia, proclamação do Evangelho de Jesus Cristo segundo Mateus 20,1-16a.

Uma observação que merece ser relatada é a grande quantidade de símbolos religiosos existentes no percurso. Durante o trajeto os peregrinos passam por diversas grutas, cruzeiros de via sacra, imagens religiosas e outros símbolos religiosos da igreja

católica. Além disso, o trajeto inclui locais sagrados, tais como: santuários, conventos, seminários, capelas, igrejas e etc.

Outra observação mencionada foi oriunda da experiência da autora em acompanhar os peregrinos durante a peregrinação entre os municípios catarinenses de Nova Trento à Imbituba em setembro de 2017. É possível pensar em futuramente fazer um mapeamento geográfico pontual dos elementos simbólicos religiosos e locais sagrados – dentro daquele conjunto de crenças - que compõe o trajeto da peregrinação.

Nesse caso a razão dos lugares sagrados e das peregrinações não ocorreu apenas em razão dos reconhecimentos dos milagres de Santa Paulina, mas também por razões de fé dos fiéis. A ligação que possibilita traçar a linha imaginária dos territórios, entre o município que ela viveu (Nova Trento/SC – onde está localizado o Santuário de Santa Paulina) – como já visto anteriormente, e o onde ocorreu o primeiro milagre reconhecido pela igreja (Imbituba/SC – onde está sendo construído um complexo turístico religioso que erguerá o monumento para homenagear Santa Paulina).

Considerações Finais

O legado da apropriação do carisma de Santa Paulina na institucionalização do Santuário seria a base de articulação de espacialidades religiosas que transformam a região de Nova Trento/SC e Imbituba/SC. Assim como, a repercussão dos milagres de Santa Paulina do local ao global.

É importante ressaltar o fato de Santa Paulina foi a única santa a viver em território brasileiro e que a pessoa que recebeu o seu primeiro milagre reconhecido pela Igreja Católica Romana está viva e mora em Imbituba/SC. É necessário ter acutelado ao tratar de fenomenologia, com um olhar sensível e criterioso dos fenômenos que ocorrem no espaço. É possível dizer que os milagres de Santa Paulina teriam influenciado e continuam a influenciar na transformação do espaço do estado de Santa Catarina.

Diante do exposto podemos notar a interrelação entre os municípios de Nova Trento e Imbituba na espacialidade religiosa no âmbito da devoção à Santa Paulina levando em consideração: (i) o fenômeno religioso considerando a experiência de vida de Santa Paulina em Nova Trento/SC e a primeira atribuição milagrosa reconhecida pela Igreja Católica Romana em Imbituba/SC; e, (ii) a edificação do Santuário Santa Paulina em Nova Trento/SC e Monumento à Santa Paulina que está sendo construído

em Imbituba/SC. Já conexão entre Nova Trento e Imbituba é oriunda da casualidade dos fenômenos e tem relação direta com o símbolo religioso de Santa Paulina de representação e expressão de fé.

Até hoje o Santuário de Santa Paulina tem grande representação territorial e continua produzindo transformações no espaço. A interrelação e a conexão gerada por Santa Paulina e pelo reconhecimento dos milagres contribuíram para as transformações espaciais no Estado de Santa Catarina.

Referências

AVIZ, Emanuelle Querino Alves de. **Monumento à Santa Paulina Lançamento da obra é esta semana**. Município de Imbituba. Prefeitura Municipal de Imbituba/SC. Disponível em <<http://www.imbituba.sc.gov.br/noticias/index/ver/codMapaltem/16434/codNoticia/402783>>. Acesso em 18 de abril de 2017.

BESSEN, J.A. **Santa Paulina: Uma surpresa de Deus**. 4 ed. São Paulo: Mundo e Missão, 2016.

CEZAR, J. **Nova Trento comemora projeto de construção de estátua de Santa Paulina, em Imbituba**. Tijucas: Rádio Vale, 2015. Disponível em <<http://www.radiovaletj.com.br/noticias/detalhe/nova-trento-comemora-projeto-de-construcao-de-estatuade-santa-paulina-em-imbituba>>. Acesso em 14 de março de 2017.

CIPRO NETO, Pasquale. **Dicionário de língua portuguesa comentado pelo professor Pasquale**. Barueri/SP: Gold Editora, 2009.

DECRETO BISPADO, por Dom Eusébio Oscar Sheid. Registrado na Chancelaria por Pe. Henrique Hernesto Cervi, Chanceler, **reg. sob o nº 046/97 L. Prot. nº 16**.

DECRETO BISPADO, por Dom Eusébio Oscar Sheid. Registrado na Chancelaria por Dr. Enio de Oliveira Matos, Vice-Chanceler, **reg. sob o nº 152/98 L. Prot. nº 17**.

FRAGA, L. **O Primeiro Milagre. Imbituba: Rádio 89FM, 2016**. Disponível em: <<http://www.radio89fm.com.br/noticia.php?id=322>>. Acesso em 14 de março de 2017.

GIL FILHO, Sylvio Fausto et al. **O SANTUÁRIO DE SANTA PAULINA EM NOVA TRENTO (SANTA CATARINA-BRASIL): FORMAS SIMBÓLICAS E INSTITUCIONALIDADE DO CARISMA DE AMABILE LÚCIA VISINTAINER**. Raega-O Espaço Geográfico em Análise, v. 20, 2010. Disponível em <<http://revistas.ufpr.br/raega/article/view/16035>>. Acesso em 14 de junho de 2017.

GIL FILHO, Sylvio Fausto . **RELIGIÃO COMO FORMA SIMBOLICA E A FENOMENOLOGIA EM ERNET CASSIRER**. In LIBERDADE E RELIGIÃO: o espaço do sagrado no século XXI. Sylvio Fausto Gil Filho (Org.) Curitiba/PR: EDITORA CRV, 2016.

GIOVANAZ, D. P. **Prefeitura em SC constrói estátua religiosa maior que o Cristo Redentor**. Florianópolis: UOL notícias Cotidiano, 2016. Disponível em: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2016/06/03/santa-catarina-construi-estatueta-religiosa-maior-que-o-cristo-redentor.htm>>. Acesso em 14 de março de 2017.

MINAYO, M. C. S.; DELANDES, S. F.; GOMES, R.. In: **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. MINAYO, M. C. S. (Org.). 30 Ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

MOTTA, Mário. **Mário Motta: Imbituba lança projeto para homenagear Santa Paulina**. Hora de Santa Catarina. Notícias, Religião, 2015. Disponível em <<http://horadesantacatarina.clicrbs.com.br/sc/geral/noticia/2015/03/mario-motta-imituba-lanca-projeto-para-homenagear-santa-paulina-4721210.html>>. Acesso em 14 de março de 2017.

OLIVEIRA, S.R. O culto aos santos: a religiosidade católica e seu hibridismo. **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, n. 7, mai. 2010

OLIVEIRA, B. ZOTZ, W. **Santa Paulina do Coração Agonizante de Jesus: a primeira Santa do Brasil**. Florianópolis: Letras Brasileiras, 2003.

PEIXE, Marcia. **Representantes do Turismo Religioso participam de evento em Imbituba. Nova Trento: Assessoria de Imprensa** – Prefeitura Municipal de Nova Trento, 2015. Disponível em: <<http://www.novatrento.sc.gov.br/noticias/index/ver/codMapaltem/33857/codNoticia/281836/contraste/desativar#.WBz0VPkrLIU>> . Acesso em 10 de março de 2017.

PRODANOV, Cleber Cristiano; DE FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do Trabalho Científico: Métodos e Técnicas da Pesquisa e do Trabalho Acadêmico**. 2 Ed. Novo Hamburgo/RS: Editora Feevale, 2013.

SANTA CATARINA. **Lei Estadual nº 10.568, de 07 de novembro de 1997**. “Reconhece o município de Nova Trento como Capital Catarinense do Turismo Religioso”. DO. 15.798 de 07/11/97, Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em <http://leis.alesc.sc.gov.br/html/1997/10568_1997_lei.html>. Acesso em 10 de abril de 2017.

SANTA CATARINA. **Lei Estadual nº 15.184, de 01 de junho de 2010**. “Art. 1º A ementa e o art. 1º da Lei nº 10.568, de 07 de novembro de 1997, passam ter a seguinte redação: “Reconhece o município de Nova Trento como Capital Catarinense do Turismo Religioso”. DO: 18.859 de 01/06/10, Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em <http://leis.alesc.sc.gov.br/html/2010/15184_2010_Lei.html> . Acesso em 10 de abril de 2017.

SANTA CATARINA. **Lei Estadual nº 16.722, de 8 de setembro de 2015**. “Consolida as Leis que conferem denominação adjetiva aos Municípios catarinenses”. DOE.: 20.162 de 13/10/2015, Estado de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Disponível em <http://leis.alesc.sc.gov.br/html/2015/16722_2015_Lei_promulgada.html>. Acessado em 10 de abril de 2017.

SANTOS, M.N. PERES-NETO, L.P. **Comunicação, consumo e religião**. São Paulo: Associação Cultural, 2016.

Vieira, Waldo; **Homo Sapiens Reurbanisatus**. Foz do Iguaçu/PR: CEAEC Editora, 2003.

GT 2. A VISIBILIDADE DAS RELIGIOSIDADES AFROBRASILEIRAS EM FAZERES CULTURAIS, POLÍTICOS E OU PEDAGÓGICOS, PARA ALÉM DOS TERREIROS

A noção de bem estar afrobrasileiro a partir da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer*

Alexandra E. V. Alencar#####

Introdução

O objetivo deste artigo é compartilhar a experiência de dois anos de realização da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* desenvolvida por mim, enquanto ministrante, em alguns municípios de Santa Catarina, na qual são desenvolvidos encontros pontuais, com várias atividades corporais, baseadas nas potências §§§§§§§§§§ de alguns orixás cultuados dentro das religiões de matriz africana. Para além disso, a ideia é desenvolver uma noção de bem-estar afrobrasileiro que emerge dessas experiências, dialogando com alguns autores e autoras negras como Maria Beatriz Nascimento, bell hooks, Inacyra Falcão, Djamila Ribeiro, dentro outros/as, demonstrando que a importância do tema do auto-cuidado é fundamental diante dos tempos temerosos que estamos vivenciando.

Pós-Doutoranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGICH/UFSC) sob a supervisão da Profª Drª Miriam Pillar Grossi. Bolsista CAPES/SECADI vinculada ao Projeto "Direitos Humanos, Antropologia e Educação: experiências de formação em Gênero e Diversidade". Pesquisadora do Núcleo de Identidades de Gênero e Subjetividades (NIGS) e do Núcleo de Estudos de Identidade e Relações Interétnicas (NUER), ambos vinculados à UFSC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1463037286528609>. E-mail: xanda.alencar@gmail.com

§§§§§§§§§§ Em física, potência é a grandeza que determina a quantidade de energia concedida por uma fonte a cada unidade de tempo. Em outros termos, potência é a rapidez com a qual uma certa quantidade de energia é transformada ou é a rapidez com que o trabalho é realizado. Potência também pode ser entendida como sendo a força multiplicada pela velocidade (ALONSO & FINN, 1972). Aqui mais do que uma fonte de energia consegue fazer em menos tempo, a ênfase está no poder de transformação de nós mesmos/as, a partir do que temos dentro de cada um/a de nós.

Para iniciar uma reflexão sobre a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* é preciso primeiramente referenciar a toda ancestralidade que caminha ao meu lado e exaltar, nos termos de Djamila Ribeiro (2017), o meu lugar de fala^{*****}.

Florianopolitana, mulher negra, dançarina e rainha de maracatu, pertenço a um grupo familiar, no qual a figura da mulher tem grande representatividade. Filha de mãe enfermeira, neta de avó professora, tataraneta de uma escravizada, estive sempre rodeada de grandes histórias e relatos orais. Hoje ao olhar para trás, lembrando as brincadeiras de infância, percebo que o que conversava com minha alma era criar histórias que afetassem as pessoas e proporcionassem o bem, e foi em busca de criar tais histórias que tracei minha atuação enquanto jornalista, antropóloga, dançarina e produtora cultural.

Em 2016, por intermédio do Instituto Arco-Íris de Direitos Humanos, fui convidada durante a Semana da Luta Antimanicomial a dar uma oficina de danças afrobrasileiras, trabalho que desenvolvo há mais de dez anos. Contudo aquela oportunidade destinada aos usuários do CAPES Álcool e Drogas de Florianópolis, me sensibilizou a criar algo para além do ensinar a dançar.

Refletindo sobre minha intenção e os conhecimentos de que dispunha, como um quebra-cabeça, o primeiro esboço da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* surgiu e na execução dela obtive partilhas e retornos que alimentaram meu ego, mas principalmente me fizeram crer na capacidade que eu tinha de dar algo positivo pro mundo, em meio ao caos e doença social que nos encontramos.

A partir daí a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* tomou novos rumos e novos públicos: dentro da Ocupação do Ministério da Cultura (MINC) realizada em Santa Catarina aos participantes da ocupação; durante a Greve Nacional de Mulheres de Santa Catarina ministrada ao público interessado; no Curso de Graduação em Educação do Campo da Universidade Federal de Santa Catarina ministrado aos estudantes do curso; no III Congresso dos Pesquisadores Negros Sul (COPENE), no 13º Mundo de Mulheres & Fazendo Gênero 11, na Semana da Pedagogia da UDESC 2017 e 2018, Congresso Internacional de Antropologia; dentre outras oportunidades.

^{*****} Djamila Ribeiro no intuito de evidenciar o projeto de colonização mostra ao longo de sua obra certas identidades que têm sido historicamente silenciadas e desautorizadas, no sentido epistêmico. "Assim, entendemos que todas as pessoas possuem lugares de fala, pois estamos falando de localização social. (...) O fundamental é que indivíduos pertencentes ao grupo social privilegiado, em termos de lócus social, consigam enxergar as hierarquias produzidas, a partir desse lugar e como esse lugar impacta diretamente na constituição dos lugares dos grupos subalternos" (RIBEIRO, 2017, p.86).

Assim a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* consiste num ritual no qual são desenvolvidas uma série de atividades corporais que remetem às potências de dez orixás (Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaê, Nanã, Oxum, Iemanjá, Xangô, Iansã e Oxalá), propondo desta forma um fomento a uma noção de bem estar calcado por valores afrobrasileiros como respeito à ancestralidade, à religiosidade, à oralidade, à coletividade, dentre outros. O termo xirê significa o ritual em que são tocadas, cantadas e dançadas as músicas aos orixás, dentro de algumas práticas religiosas de matriz africana.

A noção de ritual aqui parte da compreensão de Durkheim (1996) sobre fenômenos religiosos que são ordenados por crenças e ritos, onde as primeiras são estados de opinião que consistem em representações e os ritos são modos de ação determinados. Contudo a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* extrapola a noção de ritual religioso, pois entende assim como Arnold van Gennep que os ritos não se separam de outros comportamentos sociais cotidianos. Assim dentro da literatura antropológica um pouco antes da década de 1950, iniciou-se uma renovação de interesse pelos ritos, e um dos eixos teóricos surgidos preocupou-se em entender o poder do rito em transformar a experiência tanto individual quanto social. As novas abordagens mantiveram o enfoque nos ritos sagrados realizados em sociedades homogêneas. A partir disso vários autores passaram a dedicar-se à análise dos ritos de cura, procurando mostrar como o poder simbólico do rito e do mito modifica estados internos psicológicos, à exemplo dos estudos realizados por Lévy-Strauss e Turner (LAGDON & PEREIRA, 2012). E esse aspecto de transformação individual é algo que acontece no decorrer da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* e será objeto de análise deste artigo.

Outra noção importante nesta vivência é a noção de experiência, pois é através dela que a própria vivência também vai se atualizando. A noção de experiência, nem sempre é conhecida na obra de Joan Scott, cujo conceito de gênero mais difundido se encontra no texto: *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. O uso da noção de experiência, permite não tomá-la como auto-evidente, ou de forma essencialista, mas sim compreendendo-a a partir da história, de como a experiência constrói os sujeitos (FIGUEREDO, 2013, p.01).

Nesse sentido por meio da experiência, a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* vai permitindo que aos/as participantes partilhem suas trajetórias de vida, por meio das atividades propostas, e ao partilharem tomam consciência de si mesmos.

Os sentidos emergidos do fazer



Fotos: Chris Mayer - Arquivo Aláfia Casa de Cultura - Dez/2017



Fotos: Chris Mayer - Arquivo Aláfia Casa de Cultura - Dez/2017

Dentre as experiências da Vivência "Xirê: sentidos criados no fazer" gostaria de partilhar os sentidos atribuídos por estudantes da turma de mestrado de Antropologia Social da UFSC, que fizeram tal vivência durante a disciplina obrigatória de História

da Antropologia, ministrada pela professora Miriam Pillar Grossi com meu auxílio durante o primeiro semestre de 2018:

“O projeto e atividades desenvolvidas foi extremamente interativa, inspiradora, reflexiva, e uma outra forma e maneira de ver o mundo, utilizando o corpo, a música, a comunicação utilizada sobretudo como processo educativo da e na vida. Receber e valorizar outros ramos de conhecimentos para aprendermos a conviver em várias circunstâncias de vida, aprender a conviver com as emoções, com a saudade, com a distância, enfim particularmente me ajudou a sentir uma fonte de inspiração, sobretudo na jornada acadêmica, que já é novo e desafiador.”

"Ainda que nosso exercício dentro da academia seja pensante, precisamos repensar o que significa ser um ser pensante à revelia de tudo o mais. Torna-se necessário reavaliar o que nos faz adoecer, o que nos impomos e reprimimos, como nos violentamos e o que devemos nos permitir. Se os processos de aprendizado não prezarem por esse desenvolvimento mais amplo estaremos sempre fadados a perpetuar opressões e exclusões – começamos por fazer isso com nós mesmas e, conseqüentemente, estendemos para todo o resto."

Aqui destaco as possibilidades criativas e pedagógicas no processo de aprendizado desta vivência por focar-se em valores culturais e sociais decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira: valorização à ancestralidade, oralidade, coletividade, comungabilidade e religiosidade. Na qual denomino ancestralidade não só como referências que já morreram, mas também pessoa que nos inspiram a caminhar. Por oralidade entendo a transmissão do conhecimento pela palavra falada, o que requer uma atenção muito maior na escuta. A coletividade aqui opera como movimento imprescindível à criação de relações com os/as outros/as, que permite o nosso amadurecimento enquanto humanos. A comungabilidade é entendida como o vivenciar por meio da experiência. E a religiosidade pensada como sistema de conhecimento que nos permite ser seres humanos melhores.

Inacyra Falcão (2008) argumenta que o estudo da ancestralidade yorubá, o respeito à memória das comunidades-terreiro, o diálogo com suas matrizes míticas, nos fortalece enquanto nação brasileira, ajudando-nos a compreender melhor a nossa cultura, valorizando as nossas diversidades.

No filme *Ori*, de Raquel Gerber (1989), através de uma linguagem glauberiana, a cineasta e socióloga que conta a história dos movimentos negros de 1977 a 1988, utilizando como fio condutor a vida da historiadora e militante Maria Beatriz Nascimento explicita a categoria quilombo que emerge como uma busca por um território, mas também remete a uma memória ancestral que reside no corpo negro diaspórico.

Além disso, a vivência desses valores afrobrasileiros experienciados sob forma de partilha por meio das potências do nosso próprio ser, acionadas pela religiosidade afrobrasileira, ressaltam a importância para o processo de aprendizagem quanto a

não distinção entre corpo e mente, da necessidade de auto-atualização relacionada à noção de bem-estar, da co-responsabilidade dos envolvidos nesta comunidade de aprendizado, nos termos de bell hooks (2017) e, principalmente, na valorização de outros lugares de enunciação, como aponta Mignolo (2003), a partir de uma perspectiva decolonial, que no caso aqui enaltece os valores afrobrasileiros, invisibilizados pelas relações colonialistas.

No que tange tal perspectiva decolonial, Bernardino-Costa & Grosfoguel na apresentação do dossiê *Decolonidade e perspectiva negra*, publicado em 2016, argumentam que o pós-colonialismo como termo originou-se nas discussões sobre a decolonização de colônias africanas e asiáticas depois da Segunda Guerra Mundial, tendo sido produzido, principalmente, por intelectuais do Terceiro Mundo que estavam radicados nos departamentos de estudos culturais, de língua inglesa das universidades inglesas e posteriormente das universidades norte-americanas. A consequência mais óbvia disso foi o fato de o pós-colonialismo ter uma língua de nascença, o inglês, e ter também um espaço de circulação, o mundo anglofônico.

Segundo os autores apesar de uma longa história colonial na América Latina e de reações aos efeitos da colonização, que podemos chamar de colonialidade, intelectuais dessa região não figuraram e não figuram no campo de estudos pós-coloniais. Em decorrência desses fatos, mas não somente, na virada do milênio se constitui uma rede de investigação de intelectuais latino-americanos em torno da decolonialidade.

Uma importante diferença entre o projeto decolonial e as teorias pós-coloniais. É que essas tematizam a fronteira ou o entre-lugar como espaço que rompe com os binarismos, isto é, onde se percebe os limites das ideias que pressupõem essências pré-estabelecidas e fixas. Na perspectiva do projeto decolonial, as fronteiras não são somente este espaço onde as diferenças são reinventadas, são também lócus enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos. O que está implícito nessa afirmação é uma conexão entre o lugar e o pensamento.

Mas os autores alertam que é preciso distinguir o lugar epistêmico e o lugar social. O fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir do lugar epistêmico subalterno. Em outras palavras, o que é decisivo para se pensar a partir da

perspectiva decolonial é o compromisso ético-político em elaborar um conhecimento contra-hegemônico.

Nesse sentido podemos argumentar que a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* pode estar relacionada com o contexto atual de doença social, onde se localiza como fonte de bem-estar fundamentada em valores afrobrasileiros como ancestralidade, religiosidade, oralidade e comungabilidade.

Mas também tal vivência pode estar associada a uma metodologia de ensino decolonial que passa pela não distinção entre corpo e mente e aposta na valorização da dimensão do sensível e do afeto, proporcionando formas de produção de conhecimentos não-hegemônicas que aqui denomino de *antropologias da encruzilhada*.

A encruzilhada como lugar onde reside o orixá Exu é amplamente utilizada dentro dos conhecimentos difundidos pelas religiões de matriz africana. Cientificamente ela é abordada por alguns autores como Anjos (2006), Leda Martins (2003), dentre outros/as, neste artigo tal noção se coloca como uma alternativa geométrica a produção de conhecimento afrocentrada, pois diferente do centro, na qual você está dentro ou fora, a encruzilhada sempre te oferece um caminho e quando você escolhe ele e segue, já não está mais no mesmo lugar e nem da mesma forma.

Assim essas partilhas e aprendizagens no âmbito da *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* e na ideia de *antropologias da encruzilhada* nos permitem repensar o que está posto nas relações e no mundo, na qual a noção de bem estar afrobrasileiro está relacionada ao tomar consciência de si para ser e estar no mundo.

Considerações Finais

Podemos relacionar a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* como uma possibilidade terapêutica, vinculada as práticas terapêuticas da Nova Era, que de acordo com Sônia Maluf (2007) propiciam uma “bricolagem” como modelo da cultura alternativa, onde ocorre combinações, improvisações, recriações singulares de técnicas e práticas. Há também cruzamento entre o aspecto terapêutico e o aspecto espiritual das práticas, até o ponto em que a diferença entre essas duas esferas desaparece. É o momento em que o terapeuta é também um guia espiritual, um conselheiro e um modelo a ser seguido de percurso espiritual.

Contudo com o amadurecimento desta vivência, desde sua criação em 2016, percebo também tal vivência, como metodologia de pesquisa decolonial, que não dissocia

corpo de mente, o que nos termos de bell hooks é denominado de pedagogia engajada. “A pedagogia engajada é mais exigente que a pedagogia crítica ou feminista convencional. Ao contrário destas duas, ela dá ênfase ao bem-estar” (hooks, 2017, p.28). Tal inspiração tem me levado à construção de uma ideia de antropologias da encruzilhada, na qual busco o amadurecimento.

Assim desejo que a *Vivência Xirê: sentidos criados no fazer* constitua uma verdadeira comunidade de aprendizado, onde cada um/uma é peça-chave na construção desse conhecimento que precisa de entrega e abertura para sua efetivação.

Referências

ALONSO, Marcelo; FINN, Edward J. (1972). **Física: um curso universitário**. São Paulo: Edgard Blücher.

ANJOS, José Carlos Gomes. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

FIGUERÊDO, Raiza Barros de. **Joan Scott e noção de experiência para a compreensão do gênero nas pesquisas em Psicologia**. In: *Fazendo Gênero 10 - Desafios atuais dos feminismos*, 2013, Florianópolis. *Anais do Fazendo Gênero 10 - Desafios Atuais dos Feminismos*, 2013.

HOOKS, Bell. **Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade**. Tradução: Marcelo Brandão Cipolla. 2ª ed - São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

LANGDON, Esther Jean & Éverton Luís Pereira (Orgs.). **Rituais e Performances: iniciações em pesquisa de campo**. Florianópolis: UFSC/Departamento de Antropologia, 2012.

MALUF, Sônia Weider. **Peregrinos da Nova Era: Itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 90**. *Antropologia em Primeira Mão*, v. 100, p. 05-29, 2007.

MARTINS, Leda. **Performances do tempo e da memória: os Congados. In: Estudos da performance.** Revista O Percevejo. Programa de Pós- Graduação em Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO). Ano 11, nº 12, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalterno e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/ Projetos globais: colonialidade, saberes subalterno e pensamento liminar.** Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

Ôri. Direção: Raquel Gerber. Brasil, 1989. DVD.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, Justificando, 2017.

SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. **Corpo e Ancestralidade; resignificação de uma herança cultural.** Anais da ABRACE, v.9 n.1, 2008.

Oh Mestre que domina essa nação: regência e as nações de maracatu enquanto cruzamentos.

Charles Raimundo^{††††††††††}

Apresentação

A trajetória de negras e negros a partir da diáspora africana para as Américas, com especial enfoque para o Brasil, nos oportuniza verificar estratégias e táticas frente a regimes governamentais desde a época colonial e desta atravessando diferentes sistemas políticos e suas respectivas orientações - colônia, império, república, ditaduras e contextos democráticos. A experiência afro-brasileira consolida-se através de instituições como o candomblé, que foram cruciais na formação de uma consciência negra, com valores e fortalecimento de grupo. Dentro de terreiros, rodas de capoeiras e cortejos de maracatu, entre outras práticas, dentro de rituais próprios baseados na matriz africana, evocavam orixás, dançavam em lutas e coroavam seus reis e rainhas pelo tambor. Com este entendimento o artigo versa com os/a mestres/a de maracatu nação pernambucanos e suas práticas. É através da encruzilhada enquanto lugar dinâmico que o trabalho caminha com estes Mestres/a para entender um todo complexo e sofisticado sistema de conhecimento que produz uma rede que é alimentada e alimenta as nações de maracatu Pernambucanas. Portanto, verifica-se desdobramentos relativos a andanças destas lideranças de maracatu pelo Brasil e mundo através conexões realizadas por esses agentes culturais. Nesta trama as nações são lugares centrais da dinâmica que tem a religiosidade de matriz africana como fundamento de manutenção, criação, dispersão, ensino e aprendizagem cultural.

É importante localizar o/a leitor/a dentro da composição deste artigo, que para sua composição foi utilizada uma trajetória de maracatu a qual venho pesquisando e praticando desde 2002, que serve como recurso de pesquisa das reflexões que seguem. Trabalhos de campo propiciaram a participação no cotidiano das nações, bem como seus momentos rituais e de espetáculo. Este envolvimento partiu da ideia de práxis, entendida como alinhamento de teorias e práticas na construção do conhecimento e da prática, uma dialética conceitual e de ação.

^{††††††††††} Doutor em Antropologia social pelo PPGAS/UFSC. Pesquisador colaborador dos núcleos de Pesquisa GESTOS e NUER - UFSC. <http://lattes.cnpq.br/3692653752380942>

Quem é Mestre? educadores populares.

Mestre, palavra polissêmica que evoca sentidos e fazeres. É identificado dentro das nações de maracatu principalmente pelo apito, instrumento que comanda a orquestra percussiva, conhecida enquanto sonoridade como baque virado. É pelo apito que se faz o baque "falar". Em ritmo forte e marcado por alfaias, caixas, agbês e gonguê, cantam-se histórias e lutas em português, iorubá ou em ambas, todas denominadas toadas. A regência leva o cortejo para locais sonoros em jogos de arranjos e improvisos. O corpo fala através de gestos, caras e bocas, sinais que direcionam os olhares e ouvidos atentos aos comandos. Logo, o apito aqui, não deve ser interpretado apenas como instrumento musical, de sons e pausas. Seus silvos e avisos estão atrelados a performances que direcionam batuqueiros e batuqueiras através de evoluções musicais em ação. Apito e Mestre/a seguem unidos, inseparáveis em seus maracatus enquanto símbolo, perícia e referência pedagógica em conformidade com a nação, mesmo que a pequena peça, em geral de metal ou plástico, não esteja sendo "acionada".

Como nos apresenta James Clifford (1986) uma performance cuja a trama projeta histórias poderosas, histórias que descrevem eventos culturais reais, tanto quanto fazem afirmações morais, ideológicas e cosmológicas. No entanto estas performances não estariam relegadas apenas ao plano do espetáculo, mas pelo contrário, seriam nas relações ordinárias que articulam e são articuladas pelo/a Mestre que se constitui seu capital cultural e de influência. Se trouxermos esta ideia e colocarmos na chave conceitual dos contextos situacionais, despertados conforme momentos e condições específicas (Goffman, 1998), podemos perceber sentidos atribuídos a Mestres em um entendimento mais amplo de suas relações e empoderamentos. As incontáveis vezes em que são procurados/a para resolver conflitos, problemas financeiros e espirituais, mágoas, convites, aflições... assim como outros de toda a sorte, estão intimamente ligados à força de expressão, as figuras de linguagem utilizadas na construção de uma dialogia (Bakhtin, 2010) baseada nas relações de maracatu nação. Mestres/a acabam por jogar em diferentes posições (tia, síndico, pai, banco, guia...), mas sem sair, ao mesmo tempo de nenhuma delas, articulando uma rede de relações centradas na nação/terreiro como lugar de encontro e resolução. Ou seja, todas essas situações e falas passam pelo terreiro e são mediadas pelo maracatu, enquanto instituição convergente.

Quando Mestres apitam é sinal para o povo que o maracatu chegou com seu batuque colossal, com seu toque original, anunciado pelo som de suas alfaias, caixas, ganzás e gonguê. Esse conjunto forma a orquestra percussiva do maracatu de baque virado, que toca principalmente para uma corte real africanizada, expressa em corpos, gestos e danças entregues numa mimezi de corte europeia. Sua sonoridade e estética é compartilhada. O casal real de rainha e rei, com sua riqueza em roupas e pedrarias são guardados pela grande sombrêla, o pálio, carregado por um vassalo. Dentre tantos personagens além do casal monarca - lanceiros, lampiões, catirinas, baianas entre outros - a dama de paço é quem carrega em seus braços a Calunga, boneca de madeira, cera ou pano que detém o axé da nação, principio espiritual que organiza essa prática ancestral.

Compartilhar o maracatu aqui deve ser entendido como uma "via de muitos sentidos", incluindo o pesquisador que para seguir mestres e seus maracatus percorreu ruas, praças, escadarias e vielas da periferia de Recife e Olinda; desceu e subiu o alto da Conceição em Igarassú. Um ir e vir em locais que compreendem sedes e territórios simbólicos, ocupações de ruas e centros da cidade.

Etnografar manifestação tão rica de sentidos e complexidade, exige a compreensão atenta de sua trajetória, é compreender também a construção de sua história marcada no tempo e no espaço. Nos últimos dezesseis anos, uma ínfima parte da secular tradição iniciada por africanos e africanas na diáspora proveniente do empreendimento escravista para as Américas, venho sendo alimentado e, em certa medida, alimentando esta prática, que esparramou-se para além dos limites geográficos de PE para conquistar diferentes pessoas e contextos culturais. Nas últimas décadas o numero de grupos de maracatu aumentou exponencialmente, assim como o numero de pesquisas acadêmicas, ou não, que debruçam sua atenção sobre tal manifestação afro-pernambucana (Raimundo, 2018).

Em seu traçado - designação para demonstrar os cruzamentos entre religiões distintas, como por exemplo jejê/nagô - a constituição do maracatu enquanto religiosidade, enquanto força ancestral balizada pela potência dos orixás e seus respectivos rituais litúrgicos, está presente nos fazeres que orientam e dão vida a nação de maracatu enquanto atividade que envolve toda uma comunidade de prática. Dentro deste espectro, entender o maracatu como folguedo, como brincadeira religiosa se faz necessário. Lutas que se fizeram e fazem através da alegria, do lamento, do tocar e dançar, desfilar e demonstrar suas potências criativas e tradições.

Para utilizar a expressão do Mestre da nação de maracatu Porto Rico, Chacom Viana, um *paralelo singular*, onde encontra-se a dinâmica de similaridade e diferença entre os próprios maracatus, bem como o próprio com os fundamentos religiosos que o rege.

Ao reger esta pesquisa, também me encontro no paralelo singular, neste jogo de traçar a academia com o maracatu. Se a pesquisa agora se transforma em artigo, é importante reconhecer os caminhos onde esta tomou conhecimento de si. Se desde 2002 venho trabalhando com o maracatu e utilizando desta experiência para escrever sobre Mestres e suas nações, é a partir do doutoramento que esta prática se transforma em campo, em observação participante, onde a participação passa a ser antropológica, ou seja, com o doutorado a abordagem diferencia-se de outros momentos com estas nações. Agora o estranhamento do familiar e o levantamento de questões como: quem é Mestre? como se constitui? quais seus caminhos? quais suas percepções e funções dentro do todo performático do maracatu? Quais suas formas e instrumentos no processo de ensino aprendizagem? Foram interrogações que balizaram inserções nas nações em PE e suas redes tecidas. A experiência de maracatuzeiro transforma-se em trabalho de campo. Nos caminhos percorridos junto a Mestres e nações a regência pela matriz africana, entendida como força motora, uma África que é "raiz", mas não como algo fossilizado, lugar comum e busca a um passado quietista, mas sim, ponto de partida (Nascimento, 1980), de referência a uma memória por muito reprimida, perseguida e hoje posta em diálogos de "costa a costa", de África /Brasil, do orúm ao aiyê, na rota dos navios de outrora e nas interfaces do hoje que atravessam os oceanos do tempo e do espaço.

Ao navegar pelas águas do tempo e do espaço, trilhar maracatus está diretamente ligado com os sentidos atrelados a palavra Mestre, que ressoa em seu apito - instrumento diminuto, de som alto e estridente, de poder absoluto dentro da orquestra percussiva com seus tambores de grandes tamanhos, todos atentos enquanto tocam o maracatu nação de baque virado. Mas não só de apito que se faz o/a Mestre/a (por mais que esse objeto o/a identifique dentro do maracatu e seus relacionamentos).

O cotidiano do maracatu nas nações - para além de suas performances em espetáculos, eventos públicos, e etc. - nos fornecem elementos para investigar e visualizar como o maracatu, no ser Mestre, traz forças e relações: uma mulher no apito; revelar os orixás no cantar; novas formas de se fazer e tocar o maracatu (instrumentos, roupas, toques...); grupos no Brasil e mundo a fora; são alguns

exemplos da dialética tradição/criatividade que operam como marcadores de limites, em geral borrados, nas condições do se fazer maracatu atualmente, e nesse fazer são negociados o que é ou pode ser o maracatu, e nestes jogos o maracatu se (re)faz, e ajusta tais marcadores. Como nos apresenta Frederic Barth (1998), mais que um repertório localizado em um núcleo imutável, os grupos étnicos se distinguem em suas fronteiras. É nas bordas, nas suas relações com o outro é que se confirmam enquanto tal.

Existe um poder que Mestres apitos detém nas relações maracatu nação. Passa por aí a questão de empoderamento. Sobre este conceito, para que possamos entender a posição de Mestres enquanto figuras de proa no panorama maracatu nação, podemos começar pelas considerações em que acontece a transformação do substantivo poder em verbo empoderar: ação e processo (Berth, 2018). Dentro desta perspectiva encontramos nos pensamentos do educador brasileiro, amplamente citado dentro e fora do Brasil, Paulo Freire, elementos na configuração deste exercício. Freire enuncia, entre outras ideias, sua *teoria da conscientização*, aplicando sua análise em função da realidade de grupos oprimidos. Tal consciência desencadeia ações através da compreensão crítica de situações sociais levando o indivíduo e seu grupo a refletirem sobre suas condições dentro de jogos de poder assimétricos (Freire, 1987). Hannah Arendt (apud Berth, 2017) argumenta que o poder está diretamente relacionado a ação em conjunto. Se colocarmos este poder a serviço da emancipação proposta por Freire, veremos que o empoderamento somente fará sentido se envolver um coletivo, caso contrário não será efetivo, dando margem a manipulação por sistemas hegemônicos, sendo somente uma frágil recorrência na individualidade factível de apropriação, um bode expiatório de concepções liberais capitalistas. Ao passo que o empoderamento, dentro destes jogos de poder, acionado enquanto empreendimento coletivo, não se encontra em um indivíduo ou instituição, mas em dinâmicas ativadas por meio de circulação, na sua capilaridade e conjunto, se espalhando por dispositivos e relações, ou seja, um funcionamento em cadeia (Foucault, 2014). Assim, trazendo o empoderamento para as relações de maracatu entrecruzadas no/a no apito, é necessário uma corrente de significados e significantes dentro de uma comunidade de prática que empodera e é empoderada. Os/a Mestre de maracatu e seus apitos, regem relações e são empoderados/a por elas, sua força está justamente nas suas associações e vínculos tecidos através de suas nações.

Em um dia de ensaio especial a comunidade comparece em peso para acompanhar o evento. Cheiros de churrasquinho, cachorro quente, e pipoca, misturam-se aos sons do baque e as conversas regadas a cerveja ao redor. Muitos celulares e câmeras registram o momento, sendo várias delas de pesquisadores, marcatuzeiros/as e interessados/as vindos de fora de Pernambuco, ou apenas moradores compartilhando em suas redes sociais. Ao realizar o trabalho de colocar o maracatu na rua, acentuam sentidos da constituição da nação, depurada em seus cruzamentos, encontros e desencontros na figura de Mestres. Considerando em primeira instância os sentidos desses maestros por eles mesmos, assim como por suas articulações com as nações de maracatu podemos utilizar essa confluência como ponto nodal para convergência de sentidos. Seus sons e silêncios, olhares, gestos, caras e bocas, conduzem o conjunto percussivo e sua evolução. Antes em ensaios programados, suados e praticados, perseguindo uma coesão, um som por todos/as e todos/as por uma nação, um carnaval. Na pisada forte do baque de maracatu, Mestres dançam, desfilam com toda a corte real, que imponente passeia impulsionada por seu secular baque de guerra. Seus tambores, caixas e gonguês, marcam o ritmo na cidade e nos corpos que o acompanham. Com um sinal discreto acima das cabeças, o regente sinaliza a transformação que vai acontecer. Em uma sincronia imediata as alfaias mudam suas batidas interrompidas por frases de caixas que demandam outra resposta das alfaias e assim num ciclo de repetições até a mudança que acompanha a letra e apito do mestre.

Neste cortejar visualizamos entre alas e ações, métodos desenvolvidos por Mestres, envolvendo técnicas de ensino aprendizagem. Nestas são articuladas terreiro/maracatu em suas formações, afinal, quem forma se forma de forma a informar e ensinar alguém... E nesta prática é observável a prática pedagógica, se assim podemos dizer a título de tradução aproximada, a forma que estes ministram seus ensinamentos. Alguns já fazem divisões de células rítmicas, principalmente quando em oficinas para grupos de maracatu localizados em diferentes regiões do Brasil e da Europa; outros tem no tocar (con)junto, simplesmente, seu principal método de compartilhar conhecimentos. Neste último caso não se separa ou divide as células rítmicas, mas vai se tocando junto conforme o mestre manda, e nesta dinâmica se aprende tocando sem descrições prévias da musicalidade expressa nos maracatus de baque virado. Mestres são reconhecidos por suas nações e práticas de ensino/aprendizagem, causando impacto entre os/as que buscam esse

conhecimento, principalmente nas andanças que estes/a representantes realizam oferecendo seus conhecimentos em oficinas articuladas em geral por grupos de maracatu.

Seu desempenho provoca também um ecoar para além das cidades pernambucanas. Mestres são convidados a circular por grupos e eventos no Brasil e no mundo. Nesta circulação encontramos a comunidade de práticas que tem como mola mestra o terreiro e, por consequência, a religiosidade de matriz africana como fundamento, como potência que articula diferentes facetas. Ao "caminhar", mestres levam o "estandarte" de sua nação, com seus fundamentos e necessidades. Neste movimento acabam por impulsionar novas memórias, desejos, condutas e mesmo ampliando a própria nação em múltiplas possibilidades.

Filhos/as da nação

Por aí podemos verificar um fenômeno relativamente recente entre Mestres de Maracatu: os/as filhos/as da nação. Como um terreiro e seus filhos, o maracatu trabalha esta perspectiva atingindo indivíduos e coletivos. Tomando o grupo de maracatu Arrasta Ilha de Florianópolis/SC, segundo sua página, grupo mais antigo da região sul e um dos mais antigos fora de PE, podemos verificar um interesse na busca que se iniciou principalmente pela parte musical no início dos anos 2000. Perspectiva que podemos encontrar em outros grupos se considerarmos o encontro nacional de maracatu em 2003, e que ao longo deste século foi se transformando, assim cada vez mais grupos de maracatu aprofundam-se e desejam maior conhecimento e prática dos fundamentos religiosos pertinentes ao maracatu nação (Raimundo, 2018). Nesta dinâmica de prática, é acionado e valorizado um capital cultural (Ribeiro apud Dominguez, 2002) que impulsiona o prestígio e as viagens de Mestres por circuitos de maracatu para além das fronteiras de seus bairros. A religiosidade enquanto sistema cultural (Geertz, 1989) evoca nesses Mestres seu conhecimento tradicional procurado por diferentes grupos e pessoas, que buscam a musicalidade do maracatu no seu traçado com terreiro. Por sua vez Mestres desenvolvem práticas de ensino/aprendizagem próprias de acordo com suas trajetórias pessoais aliadas com as vivências percorridas em redes de maracatu. A tradição entre nesta gira como elo entre gerações, que baliza as próprias transformações no seio das nações.

É necessário indicar que a organização das nações orientam-se em constantes ensaios e encontros durante o ano, sendo o pré-carnaval e carnaval os momentos

mais intensos das nações. Ao longo do ano, Mestres/a se encontram em compromissos que terão impacto direto na sua responsabilidade, prestígio, direitos e influência no mundo do maracatu. Dentro dessa agenda, o terreiro ocupa lugar central. Nas cerimônias, lavagens, homenagens, giras e aconselhamentos, garante-se uma família de santo mais ampla (este último caso é forte nas nações do Pina⁺⁺⁺⁺⁺), com maior compromisso com a casa e seu respectivo maracatu. A nação aqui se estende para além dos limites imediatos de seus terreiros, ampliando assim as possibilidades geo-territoriais, transbordando suas sedes imediatas.

Ao tocarmos esses contextos e contextualizações do se fazer Mestre, notamos a ampliação de sua influencia dentro e fora de PE, e, neste movimento, suas comunidades de origem surgem como epicentro de irradiação de fundamentos de maracatu. Mestres/a assim, encontram-se no cruzamento da nação e são responsáveis por alargar os horizontes do maracatu enquanto captação de recursos materiais e humanos, organizando suas agremiações em estruturas hierárquicas envolvendo comunidade local, nacional e transnacional em suas cortes reais facilitando novos laços comunitários. Encontramos estes exemplos em iniciativas realizadas para angariar fundos e/ou auxiliar batuqueiros/as da comunidade, como rifas e campanhas como adote um batuqueiro/a da comunidade. Nesta rede, dentro e fora das comunidades pernambucanas, são convocadas a contribuir, com maior compromisso aos filhos/as da nação formando um tecido social e simbólico referendado no "estatuto" da nação de maracatu.

Neste sentido, existe a centralidade Mestre/a na participação/resolução de conflitos evidenciando o que venho observando, este/a Mestre/a que atua em diferentes frentes de ação, sendo sua posição mais que reger o baque virado, mais que o momento do espetáculo maracatu, rendendo a esta posição um lugar de prestígio, autoridade e comando. Esta organização e sua configuração colocam as pessoas responsáveis pela condução do batuque em responsabilidades relacionais com os membros da nação de dentro e de "fora". Com isto Mestres/a acabam por assumir um lugar de pai/mãe, síndico/a, banco, curandeiro/a, irmão/ã, juiz/a, brincante, guia... Mestre/a é quem apita - no seu sentido mais amplo.

⁺⁺⁺⁺⁺ Nação Porto Rico fundada em 1916 e Encanto do Pina fundada em 1980 formam as denominadas nações do Pina, bairro periférico localizado na zona sul de Recife...

"Tambores de maracatu e tambores para maracatu" §§§§§§§§§§

As nações e suas relações tem a religiosidade como condutor de significados que deslinham e tecem intersubjetividades sob seu pavilhão. Num movimento que lembra o "vai e vem da maré", são ativados diferentes trânsitos estéticos sonoros, de ação e reação nas práticas de maracatu. Ações que envolvem grupos e indivíduos de diferentes partes do globo, promovendo torrentes de conhecimentos em seus processos criativos. São fluxos e contra-fluxos que estimulam o saber tradicional seja em sua autoria/autoridade, tradição e criatividade, mostrando através de suas práticas o quanto pode ser pouco auspicioso encará-los de forma disjuntiva e/ou engessadas. Diferente de estacionar, congelar ou grafar dentro de pretensos limites estipulados, inscrever o maracatu em toda sua composição encontra-se aqui assumidamente parcial, pois como nos apresenta os textos resultantes do seminário de Santa Cruz/EUA que culminou no seminal livro *a escrita da cultura (Writing Culture -1986/2016)*, todo empreendimento etnográfico deve ter em vista que não podemos inscrever um todo generalizante como verdade de determinado grupo e cultura, mas assumirmos que tais empreendimentos são verdades parciais, pois não existe um corpos "completo" de conhecimentos, cabendo ao etnógrafo revelar apenas a "ponta do iceberg". Já não podemos escrever sobre os outros de forma como se estivessem claramente demarcados em textos. Assumir os jogos de poder assimétrico correntes num sistema mundo, a visão da etnografia se torna mais complexa, levando a formas mais sutis e concretas de culturas como interativas e históricas (Clifford & Marcus, 2016), e assumida a (inter)subjetividade deste encontro entre antropólogo e Mestres (estendido a suas redes), a experiência etnográfica está localizada em um determinado ponto no tempo e no espaço. Logo não se trata aqui de realizar a "missão impossível", de determinar o que "é" ou o que "foi", ou que "deveria" ser o maracatu nação e seus/a Mestres/a. Entretanto, considerar suas relações e filosofia baseada no axé e no sistema religioso nagô, nos oferece uma excelente perspectiva de compreensão e posicionamento frente á conjunturas estruturais e estruturantes. Logo, percorrer caminhos junto aos/a Mestres dentro e fora das nações, com suas articulações, ações, estilos, estratégias e envolvimento em um circuito de maracatu o qual, em certa medida, me é familiar, pois minha própria trajetória enquanto marcatuzeiro, apito de maracatu e promotor de eventos onde o maracatu motiva e

§§§§§§§§§§ Mestre Valter França sobre os usos dos tambores de maracatu.

motivado por esta rede, me permitiu visualizar uma propriedade dialética entre invenção e convenção, no qual o significado precisa ser continuamente reinventado. Assim a cultura do maracatu tem tendência de manter-se a si própria reinventando-se. Resumidamente como nos coloca Roy Wagner (2010: 105) "em todos os casos a cultura é inventada por meio da expressão e criação da realidade da qual extrai suas características objetivas" e não de um meio fantasioso alheio a vida de maracatuzeiros e maracatuzeiras.

É preciso atentar-se a experiência e todo o seu entendimento como uma espécie de invenção, que requer base de comunicação em convenções compartilhadas, assim a expressão é dotada de significado dando sentido aos nossos fazeres (Wagner, 2010). Nos (re)inventamos através de relações de conflito, ou não, movimentando o debate entre convenção e invenção. As disputas que acionam mecanismos de invenção podem vir de diferentes partes. Muitas delas surgem em torno de "verdades". Pontos como execução de um baque, número de participantes, toques, toadas, amarrações e afinações... Disputas por fundamentos, por herança, por competição, que por sua vez apresentam desdobramentos como novas nações, elementos da corte real e toadas, efeito destes *conflitos criativos*. No território maracatu, o apito marca seu lugar no mapa com arranjos, e sua maestria conduz aprendizados. Seu sibilo atrai atenções, olhares, gestos. Neste espaço pedagógico não cartesiano, a nação caminha por onde o percurso é a percussão, o baque enquanto território existencial e o apito, aqui em destaque, compartilha maracatu, conhecimentos, produções, atenções. Novamente através do universo que é o maracatu pernambucano, percebemos como a criatividade e tradição se acionam e complementam-se. Dinâmica circular, que marcam diacronias de identidade grupo, indo de performances em cena, formação do conjunto performático ou mesmo uma "simples" amarração, que conforma a corda na alfaia dando-lhe afinação e desenhos distintos em seus nós. Cada marca trazida em seu cortejo é um mapa do caminho de cada nação.

Em seu conjunto estético sonoro, o maracatu tem sua plenitude nos cortejos reais onde suas mimetizações com a corte européia praticada de forma africanizada tem nos corpos, símbolos e musicalidades o carnaval na transcendência do cotidiano em seu conjunto, ressoando nesses que passeiam pelas ruas da cidade ao som da estrondosa orquestra percussiva. Esses quadros demonstram uma função dialógica estruturante ao utilizar diferentes vozes, mãos e fazeres na composição deste momento impar e precioso para as nações de maracatu. intersecções que

podem ser vistas no cortejo que traz diálogos e vozes na composição do seu presente etnográfico. Aqui podemos encontrar um dos princípios fundamentais da dialogicidade em Bakhtin (2010), que postula pela relação entre falante e ouvinte, sem a qual não existiria a linguagem. Assim o diálogo se faz entre interlocutores/as e mais ainda, por esse caráter sócio histórico, onde as inúmeras vozes sociais, e a dinâmica da história em sua diversidade e complexidade que participam dos processos de significação resultando em inúmeros discursos e sentidos que são atribuídos as coisas da vida. De forma mais específica, *nossas bocas estão repletas de palavras dos outros* (Bauman e Briggs, 1990 :213). Deste modo, tais processos só fazem sentido se entendidos em seu conjunto com audição e pensamento quanto ao poder de interação social, integrando de tal forma emoções e intenções dos atores (Langdon, 2007).

Ensinando a ser, as nações de maracatu, seus reinados constroem uma herança, particular na ação, porém coletivizada se colocarmos lado a lado com outras manifestações negras no Brasil, sejam quilombos, reinados e escolas negras, capoeiras onde o orí guia a pertença e a negritude como nos apresenta Beatriz do nascimento. Antes de ser um local preso no passado, ou uma pretensa volta as origens, a matriz africana torna-se ponto de partida, um entendimento de si e da pertença negra enquanto prática, filosofia e expressão produzidas na diáspora (Nascimento, 1980).

Por esses caminhos e estratégias é que podemos enxergar o maracatu, não como algo homogêneo e sólido, estando muito mais sobre rasura. Ressalto que este estudo está localizado no tempo e no espaço, envolvendo diferentes pessoas e sua compreensão do maracatu. Certamente as coisas que vocês encontraram faz parte de um conjunto que diferenciará do antes e do depois, cabendo a dinâmica da própria cultura, viva e preche de sentidos, impulsionar novas memórias, cantos de sua própria história.

Viver o maracatu em nação é vivenciar também a favela, os bairros em que estão locadas, as relações que ali são tecidas; é sentir o pulsar dos tambores num toque de luanda, em uma marcação forte, em viração de baque ecoando nas peles de bode ali utilizadas; é o compasso da calunga sustentada pela dama do paço e nessa pisada com ela deixar o corpo se levar. Botar o baque na rua é articular essas tantas relações de maracatu. Não se prende a dicotomias simples e pouco esclarecedoras do tipo público privado, individual social, esterilizando toda uma poética ao subjugar-la a relações binaristas. A criatividade individual perpassa e é perpassada por estes

reinados, terreiros, instituição culturais, essas escolas, essas famílias. É lugar de aplicação, é fonte de inventividade e tradição. A religião é a maestria ao agregar e potencializar casas e apitos, dando forças mágicas que conduzem através de gestos e sons a mística da percussão do maracatu.

Em sua potência criativa, Mestres e a orquestra a qual pertencem, descem e sobem ladeiras, "arrodeiam" praças, cruzam avenidas, praias, ruas de bairros ímpares. O tambor retumba ocupando o espaço. Num apitar repentino de cinco ou três toques o baque para dando lugar ao silêncio que em milionésimos de segundo é descartado pela vibração da turba ao redor, eufórica pelo ressoar do maracatu em seus corpos. Gritam, aplaudem, assobiam. A brincadeira recomeça, rompendo a noite.

Desfilam maracatus. A procissão passa com suas alas e personagens. É música, é cortejo, é dança, é maracatu acontecendo em diferentes contextos e propostas de carnaval, porém pensadas e esperadas com preparos espirituais, materiais e técnicos ao longo do ano. As mudanças sutis num baque de maracatu que para a audiência desatenta, e/ou leiga, não percebe o quanto daquilo faz parte de um conjunto harmônico rítmico de baque virado, fundamentado em toques e prerrogativas de terreiro. Nele as alfaias de viração e os pulsos de marcação mudam ao longo das músicas e cantam suas histórias espalhando-as e resignificando-as.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. *os gêneros discursivos*. In: **Estética da criação verbal**. SP: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. RJ: Contra Capa Livraria, 2000.

BAUMAN, Richard & BRIGGS, **Charles L. Poéticas e performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social**. Florianópolis: Revista Ilha, 2006 (1990);

BERTH, Joice. **O que é empoderamento?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

CLIFFORD, James; MARCUS, George (orgs). **A escrita da cultura: poética e política da etnografia**. RJ: EdUERJ; Papéis Selvagens Edições, 2016.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. RJ, Editora Paz e Terra, 1987.

FOUCAULT, Michel. **Micro física do poder**. RJ: Paz e Terra, 2014.

_____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis, Vozes, 1987.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ, Ed. LTC, 1989.

GOFFMAN, Erving. *A situação negligenciada*. In Ribeiro, Branca Telles e Pedro M. Garcez, org.. **Sociolinguística Interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso**. Porto Alegre, Editora Age, 1998.

LANGDON, E. Jean. **Dialogicidade, Conflito e Memória na Etnohistória dos Siona. In Donos da palavra: autoria, performance e experiência em narrativas orais na América do Sul**. (Fernando Fischmann e Luciana Hartmann, orgs.) Santa Maria, Editora, UFSM, 2007.

NASCIMENTO, Abdias do. **O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista**. Vozes, Petrópolis, 1980.

RAIMUNDO, Charles. **O mestre apitou: apitos, nações de maracatu e suas ações políticas, culturais e religiosas**. Programa de pós-graduação em Antropologia Social /UFSC. Tese de doutorado, 2018.

VELHO, Gilberto (org.). **Pesquisas urbanas: desafios do trabalho do antropológico**. RJ: Jorge Zahar editora, 2003.

_____. **Individualismo e cultura**. Jorge Zahar Editora, 1999.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. SP: Cosac Naify, 2010.

“Eu sou porque nós somos”: Experiências do emocionar nas aprendizagens umbandistas

Wagner dos Santos Chagas*

Introdução

O presente artigo apresenta os resultados da pesquisa desenvolvida durante o Doutorado em Educação que foi realizado no Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (PPGEdu/UNISINOS), entre os anos de 2013 e 2017, que investigou os processos de aprendizagem na Umbanda. A pesquisa foi estruturada a partir do seguinte problema de pesquisa: Como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda? Já as questões de pesquisa foram: Como as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem? De que forma os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos nos sujeitos umbandistas? De que forma a epistemologia Umbandista dialoga com as epistemologias dos espaços formais de educação?

O objetivo geral da pesquisa foi analisar como acontecem os processos de aprendizagem na Umbanda. Juntamente com o objetivo geral, os objetivos específicos que estruturaram a pesquisa foram o de compreender de que forma as vivências das práticas religiosas umbandistas se tornam experiências de aprendizagem; investigar como os saberes tradicionais que circulam no terreiro de Umbanda podem gerar novos conhecimentos a partir da significação e ressignificação dos sujeitos umbandistas; e, problematizar as relações possíveis entre as epistemologias Umbandistas e as epistemologias dos espaços formais de educação. Na primeira parte do texto, contextualizo brevemente as influências das práticas religiosas dos povos Bantu, das manifestações religiosas do Calundu, do Candomblé Angola, da Cabula, da Macumba e do Candomblé de Caboclo, do catolicismo e do espiritismo na formação da Umbanda. Na segunda parte do texto apresento os referenciais teóricos e metodológicos como os conceitos de Ubuntu e Biologia do Amor. Esses conceitos serviram como referencial teórico para a interpretação dos

* Pós-Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Bens Culturais do UNILASALLE/ Canoas/RS. Secretaria Municipal de Educação de Esteio SME/RS. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/1657104011655026>> E-mail: tutorwagnergp@gmail.com

dados produzidos no campo empírico. Como orientação e desenho metodológico foi utilizada a abordagem de pesquisa qualitativa numa perspectiva de recortes de histórias de vida. A produção dos dados no campo empírico foi realizada por meio de entrevista semiestruturada e pelo diário de campo. Na terceira e última parte discuto como as práticas religiosas da Umbanda estão entrelaçadas com as experiências de aprendizagem dos sujeitos umbandistas. Essa discussão também apresenta como essas experiências de aprendizagem acontecem por meio da significação e ressignificação das práticas cotidianas que estão encharcadas pelos saberes tradicionais da Umbanda.

Processo histórico de desenvolvimento da Umbanda

O processo histórico de desenvolvimento da Umbanda mostra que essa religião é o entrelaçamento de elementos da religiosidade de povos africanos, como a dos povos Bantu, dos povos indígenas, do catolicismo e do espiritismo. Nessa pluralidade de formas de conexão com o sagrado reunido no mesmo espaço religioso, não podemos dizer que existe uma Umbanda, mas várias Umbandas.

Dentre os vários elementos da religiosidade dos povos africanos que constituem a Umbanda, destacamos os elementos do sagrado dos povos Bantu. Esses elementos são o culto a um Ser Superior, o culto aos ancestrais e aos antepassados, a comunicação com os antepassados por meio de incorporação ou jogos divinatórios, a grande importância dada ao território e o culto familiar. No Brasil, assim como a história de contatos com outras culturas na África, a religiosidade Bantu passa por um novo processo de ressignificação cultural. (MALANDRINO, 2010; SILVA, 2005). Nas terras brasileiras, segundo Malandrino (2010, p. 227), a cultura e a religiosidade Bantu passaram “por uma série de releituras e de recriações para atender às novas demandas, colocadas pela experiência da diáspora, da escravidão e da sociedade brasileira.”. Essas releituras e recriações estão presentes nas muitas expressões da religiosidade afrobrasileira que se desenvolveram e influenciaram a Umbanda como o Calundu, o Candomblé Angola, a Cabula, a Macumba, o Candomblé de Caboclo até a Umbanda.

O processo de constituição e desenvolvimento da Umbanda, conforme Malandrino (2008), foi uma resposta simbólica da população negra que começou a ocupar as grandes cidades a partir do início do século XX. Essa nova realidade enfrentada nos centros urbanos provocou a necessidade de ressignificar as práticas religiosas

afrodescendentes e incluir elementos de outras religiões. Não é uma degradação mágica dos elementos religiosos envolvidos, mas uma construção mítica de grupos religiosos constituídos como reação ao novo contexto social.

Prandi (1991) destaca que a Umbanda não é apenas a união de vários elementos religiosos, essa manifestação religiosa rompeu com as visões de mundo católicas e espíritas. Ou seja, diferente dessas religiões, que pregam uma vida de sofrimento e privações, esperando alcançar a redenção em um julgamento divino ou ajustar as contas de vidas passadas em busca de evolução, a Umbanda compartilha a visão de mundo dos povos Bantu, em que a vida deve ser uma experiência em busca da felicidade e da satisfação coletiva e individual.

Por ser carregada de divergências regionais e culturais existentes na sociedade brasileira, a Umbanda se manifesta de maneira diferente em diferentes regiões do país. Por isso, em cada Estado, em cada espaço da religiosidade umbandista, existe uma grande variedade de símbolos, rituais e formas de organização, ou seja, cada espaço de manifestação da Umbanda é um espaço único.

Portanto, podemos dizer que a Umbanda conserva algumas características dos diversos elementos religiosos que a constituem, porém de maneira ressignificada. Nos terreiros de Umbanda, é possível, tanto no espaço físico como em seus processos ritualísticos, encontrar elementos de várias religiões representando a trajetória histórica que resultou na ressignificação de práticas religiosas, míticas e simbólicas do sagrado.

Referencial teórico e metodológico

No decorrer da jornada investigativa do doutorado, a orientação metodológica utilizada está delimitada nos contornos da abordagem da pesquisa qualitativa em educação numa perspectiva de recortes de histórias de vida. Para Bogdan e Biklen (1994), os pesquisadores que utilizam a perspectiva metodológica histórias de vida buscam entender os fenômenos investigados a partir da reconstituição de momentos da vida dos sujeitos de pesquisa, enfatizando o papel de outras pessoas ou de acontecimentos marcantes que influenciaram significativamente as definições de si próprios e das suas perspectivas sobre a vida desses sujeitos de pesquisa.

Para Chagas (2017), assim como o barro é moldado por Oxalá para fazer os seres humanos, as narrativas de história de vida também podem ser consideradas uma forma artesanal de reconstrução de experiências vivenciadas no passado. Para

Benjamin (1987), essas memórias não têm como objetivo transmitir informação como um relatório ou inventário da vida do narrador. Essa história narrada foi mergulhada na vida do narrador para, em seguida, ser retirada encharcada por suas vivências e experiências. Assim como as impressões digitais de Oxalá ficaram marcadas no barro fresco ao moldar os seres humanos, a narrativa está carregada pelas marcas de seu narrador.

Para investigar os contextos das experiências vividas nos processos de aprendizagem da/na Umbanda, participaram como sujeitos de pesquisa dez iniciados na Umbanda de quatro espaços umbandistas localizados nas seguintes cidades da região metropolitana de Porto Alegre: Porto Alegre, Canoas, Sapucaia do Sul e São Leopoldo.

| Identificação | Tempo de Iniciação | Idade | Sexo | Espaços que frequentou | Funções nos espaços umbandistas |
|----------------------|---------------------------|--------------|-------------|-------------------------------|--|
| Entrevistada 1 | 56 anos | 63 anos | Fem. | 2 terreiros; 1 casa. | Médium da corrente. |
| Entrevistado 2 | 30 anos | 44 anos | Masc. | 2 terreiros; 1 casa. | Cambono; Tamboreiro; Médium da corrente. |
| Entrevistada 3 | 28 anos | 53 anos | Fem. | 2 terreiros. | Médium da corrente. |
| Entrevistado 4 | 26 anos | 54 anos | Masc. | 2 terreiros. | Médium da corrente. |
| Entrevistado 5 | 10 anos | 34 anos | Masc. | 2 terreiros. | Médium da corrente. |
| Entrevistado 6 | 9 anos | 27 anos | Masc. | 3 terreiros. | Pai-de-santo. |
| Entrevistada 7 | 7 anos | 36 anos | Fem. | 1 terreiro. | Médium da corrente. |
| Entrevistada 8 | 2 anos | 47 anos | Fem. | 1 terreiro. | Médium da corrente. |
| Entrevistada 9 | 6 meses | 46 anos | Fem. | 1 terreiro. | Médium da corrente. |

Chagas (2017, p. 115).

Essa escolha foi feita pelos seguintes critérios de seleção: Diferentes momentos de vivências e experiências na Umbanda, ou seja, iniciados que acabaram de entrar na religião, iniciados “mais jovens” na religião e iniciados com muito tempo de religião; possuir vivências e experiências em um mesmo terreiro; possuir vivências e experiências em terreiros diferentes.

No processo de produção dos dados foram utilizados a entrevista semiestruturada com inspiração no método clínico piagetiano e o diário de campo. As entrevistas inspiradas no método clínico, segundo Carraher (1998), tem como objetivo compreender além da resposta que os participantes forneceram para as perguntas da entrevista, entender como eles chegaram a tal resposta. Já na análise dos dados utilizou-se a abordagem de análise textual discursiva que, conforme Moraes e Galiuzzi (2006), essa abordagem transita entre a análise de conteúdo e a análise de discurso. Assim, para analisar os dados coletados no campo empírico, utilizei como referencial teórico a perspectiva Ubuntu, da Biologia do Amor da Biologia do Conhecer.

O conceito de Ubuntu, conforme explica Ramose (2002, 2009 e 2010), Nogueira (2011) e Chagas (2017), é formada pela aglutinação de duas palavras: Ubu e Ntu. A palavra Ubu representa a ideia da constituição do ser no fluxo das relações com os outros (ancestrais e divindades, seres humanos, natureza e aqueles que estão por nascer). Ou seja, Ubu é a forma de como nos conectamos com tudo e todos que estão ao nosso redor através da nossa ação no mundo. Ubu é o coletivo, a concepção de que, historicamente, a coletividade é anterior ao indivíduo. Porém, Ubu está entrelaçado de maneira indissociável a Ntu.

A palavra Ntu representa as partes que formam o coletivo, os modos distintos de existência dos seres humanos. O Ntu representa as unidades da coletividade, onde cada ser humano é um ser em movimento, em constante transformação, em constante processo de vir a ser. “Em linhas gerais, ‘ubu’ indica tudo que está ao nosso redor, tudo que temos em comum. ‘Ntu’ significa a parte essencial de tudo que existe, tudo que está sendo e se transformando”. (NOGUEIRA, 2011, p. 148). A partir da aglutinação dessas duas palavras surge o conceito de Ubuntu, que significa que uma pessoa só é uma pessoa através de outras pessoas ou, simplesmente, eu sou porque nós somos.

A essência do pensamento filosófico do Ubuntu é pluriversal e multirracional, pois conforme Nunes (2009), a pluriversalidade representa uma infinidade de formas de conhecer a partir de diferentes contextos históricos, organizações sociais, aspectos culturais, desenvolvimento material e a religiosidade dos povos de uma determinada localidade. Já a multirracionalidade, segundo Nogueira (2012, p. 66), “reconhece a existência de múltiplas perspectivas para abordar, ler, interpretar, criar modos e organizar a vida”.

Na perspectiva teórica da Biologia do Amor, o amor é a emoção fundadora do humano, pois é através dele que legitimamos os outros como legítimos outros no conviver, ampliando e mantendo o princípio da convivência. Ao legitimar o outro como legítimo outro na convivência, segundo Maturana e Rezepka (2003), os seres humanos ampliam o sentimento de pertença na existência social de uma determinada comunidade. Nessa perspectiva, podemos dizer que são as diferentes configurações do emocionar que definem as formas de vida dos seres humanos.

Para Maturana e Varela (1995, p. 69), a “inseparabilidade entre ser de uma maneira particular e como o mundo nos parece ser, indica que todo ato de conhecer produz um mundo”. Assim, “o fenômeno do conhecer é um todo integrado, e todos os seus aspectos estão fundados sobre a mesma base.”. (MATURANA; VARELA, 1995, p. 69). Para Maturana e Rezepka (2003), essa inseparabilidade dos seres humanos e do mundo se dá, pois os seres humanos criam o mundo na ação de viver e conviver com os outros. Ao viver e conviver, os seres humanos estabelecem as bases para o conhecer pela capacidade da ação e reflexão. Aqui, o conhecer “é condição de vida na manutenção da interação ou acoplamentos integrativos com os outros indivíduos e com o meio.”. (MATURANA, 2002. p. 8).

Experiências de aprendizagens nos espaços umbandistas

As práticas religiosas nos espaços umbandistas estão entrelaçadas com as práticas do cotidiano, possibilitando experiências de aprendizagem constantes, pois nessas comunidades, não existe a dicotomia entre o terreno e o sagrado. Nesse contexto de pesquisa conceituo espaços umbandistas como os lugares onde se desenvolve a religiosidade de maneira institucionalizada ou não institucionalizada.

Os espaços umbandistas institucionalizados são os terreiros de Umbanda, tendas umbandistas, centro espiritual de Umbanda ou qualquer outra denominação do local que possui a documentação legal de registro para o seu funcionamento e vinculação com algum órgão federado da Umbanda. Os espaços umbandistas não institucionalizados são aqueles que não têm status de terreiro, mas desenvolvem todas as práticas religiosas umbandistas. Esses espaços podem ser as casas dos sujeitos umbandistas ou qualquer outro espaço onde acontecem as sessões de Umbanda.

Nesses espaços umbandistas as práticas diárias desenvolvem situações de aprendizagem onde os iniciados estabelecem significações e ressignificações das

atividades mais simples. As experiências de aprendizagem se estabelecem no preparo das comidas oferecidas aos orixás e demais guias da Umbanda. Durante a ação de aprender o preparo das comidas dos orixás, os iniciados mais novos estão imersos em um processo de observação, reflexão e ação. Os sujeitos umbandistas não são observadores externos da experiência religiosa, mas participam ativamente dessa experiência. Durante a preparação de oferendas que utilizam a comida como princípio de troca do axé, as histórias míticas são contadas para explicar o porquê determinado alimento deve ser preparado dessa forma, porque se utiliza uma determinada cor de bandeja para a oferenda desse orixá, porque o número de elementos que compõe a oferenda é diferente de um orixás para outro orixá.

Outro momento que se estabelecem espaços de aprendizagem acontece durante a entrega de oferendas para Exu na encruzilhada, para Oxum nas cachoeiras, para Ogum nas matas, para Xangô nas pedras de rios ou em pedreiras, para Iemanjá no mar, dentre outros. Nesse movimento de ir aos ambientes naturais que representam os elementos de cada orixá e demais guias da Umbanda existe um processo de interação através da colaboração estabelecido entre os sujeitos umbandistas que constituem as famílias religiosas imersas em uma cultura afrodescendente. Todos estão envolvidos nos preparativos para a realização das homenagens.

Chagas (2017) usa como exemplo dos processos de aprendizagem através da colaboração entre os sujeitos umbandistas, as homenagens realizadas para Iemanjá durante o dia 02 de fevereiro. Para realizar a homenagem à Iemanjá, nos primeiros minutos do dia 02 de fevereiro na beira do mar, os preparativos começam dias antes, com a compra de tudo que será utilizado para fazer a mesa na beira da praia. Devem ser compradas as velas brancas e velas azuis, bandejas, papel azul e branco, tecido azul e branco, cocadas brancas, flores brancas, melancia, guaraná, cerveja, espumante, barquinho de madeira, espelhos, perfumes, batom, pente e bijuterias diversas.

Antes de sair de casa, para ir até a beira do mar, as bandejas são montadas com a orientação do iniciado mais antigo ou observando os iniciados mais experientes. Cada um realiza uma atividade como cortar os papéis para as bandejas, outro monta essas bandejas, outro prepara as flores e corta a melancia e assim por diante. Ao chegar à beira da praia, todos montam a mesa na areia onde as oferendas ficam dispostas.

Após a organização da mesa, as homenagens são iniciadas com o Hino da Umbanda, os pontos de abertura de sessão, depois os pontos de Iemanjá e os pontos de Ogum

Beira-Mar para que os médiuns da corrente incorporem os orixás. O cambono fica auxiliando nesse processo, entregando o que os orixás pedem, recebendo as mensagens dos orixás, explicando o que os orixás querem dizer para as pessoas que estão recebendo as mensagens, entre outros. Após os processos ritualísticos, são cantados os pontos de encerramento e de subida de cada orixá. Depois da desincorporação, todos vão até o mar e entregam as oferendas nas águas.

Esse processo é uma aprendizagem da prática religiosa umbandista que começa dias antes da ritualística acontecer, ou melhor, a ritualística tem a sua culminância na beira do mar. Nesse processo os iniciados aprendem e atribuem significado aos elementos simbólicos de constitutivos presentes no preparo das oferendas para lemanjá. Eles identificam quais são os pontos de cada orixá presente na homenagem à beira do mar, no momento da incorporação, aprendem a identificar os movimentos rítmicos da dança de lemanjá, que representa o movimento das ondas do mar, ou de Ogum Beira-Mar, que representa um guerreiro com sua espada em punho.

Os iniciados aprendem a interpretar a sintaxe utilizada pelos orixás e demais guias da Umbanda para poder ajudar no diálogo entre as entidades e as pessoas que não estão familiarizadas com a sua maneira de falar. Conforme explica Chagas (2017), a sintaxe utilizada pelas entidades da Umbanda é uma mistura de palavras em português, muitas vezes um português arcaico, palavras de origem de troncos linguísticos do continente africano, maneiras de pronunciar as palavras que invertem o seu sentido, ou que criam novos sentidos, dentre outros. Nesse processo de quase tradução, a aprendizagem se dá na interação e convívio direto com as entidades e com os iniciados mais antigos.

Pensado a partir das construções teóricas de Maturana, as experiências de aprendizagem na/da Umbanda são estabelecidas na ação de viver e conviver individual e coletivo nos espaços umbandistas. Para Maturana (2001), ação é tudo aquilo que o ser humano faz em qualquer domínio operacional do viver e conviver, por mais abstrato que pareça. Nessa perspectiva, observar os movimentos realizados durante a dança na incorporação e identificar qual entidade está presente é uma ação.

Durante essas práticas, ao atribuírem significado para suas ações, os sujeitos umbandistas estabelecem experiência de aprendizagem. Nessas experiências de aprendizagem, os sujeitos umbandistas não aprendem apenas a religião, mas na religião. Sendo assim, os sujeitos umbandistas, os espaços umbandistas e a própria Umbanda emergem juntos em um processo de devir, de vir a ser. E os saberes

tradicionais da Umbanda estão presentes em todo esse processo de vir de constituição dos sujeitos e dos espaços umbandistas.

Nos espaços umbandistas, o amor é o fundamento central dos saberes tradicionais da Umbanda. O amor é a base do emocionar umbandista, pois ele estabelece as coordenações de ação onde o outro é um legítimo outro no viver e conviver nos espaços onde se desenvolvem as práticas religiosas da Umbanda. Ao me referir que o amor é o fundamento do emocionar umbandista, não se trata do amor romântico, mas aquele que legitima o outro no viver e conviver, não importando a sua religiosidade, cor da pele, profissão, gênero, posição política, escolaridade ou classe social.

A sabedoria tradicional da Umbanda está em configurações do emocionar onde o amor denota ações de humildade e caridade que representam os fundamentos da sabedoria tradicional umbandista. Ao aprender como se faz um banho de ervas, um chá, uma reza os iniciados produzem conhecimento presentes no cotidiano das práticas umbandistas. Porém, o objetivo de auxiliar alguém que está doente através de um banho de ervas ou um chá, a reza para que os orixás tragam clareza de pensamento e tranquilidade na hora de uma entrevista de emprego, são os saberes tradicionais da Umbanda. Essas práticas do fazer cotidiano nos espaços umbandistas estão encharcadas por esses saberes tradicionais que se mantêm vivos através dos tempos. Porém, a Umbanda, por ser uma religião formada por elementos simbólicos, ritualísticos, culturais e espirituais de vários povos, vê suas práticas cotidianas se transformando e dando origem a novos conhecimentos, conforme as características históricas e culturais dos espaços onde a Umbanda é praticada.

O Ubuntu é o um dos saberes tradicionais que constituem os sujeitos umbandistas no movimento de viver e conviver coletivo e individual. O coletivo representa o fluxo das relações entre os sujeitos umbandistas com os orixás e as outras pessoas que vivem e convivem nos locais onde se desenvolvem as práticas religiosas da Umbanda. Já o iniciado representa o individual, os múltiplos elos que compõem a corrente da comunidade, as várias formas de ser nos espaços umbandistas. Pensando nesse processo de desenvolvimento dos sujeitos umbandistas, a palavra “ser umbandista” deixa de ser um substantivo ou adjetivo para se tornar um verbo, que ao ser conjugado, a primeira pessoa do singular “eu” está entrelaçada com a primeira pessoa do plural “nós”.

Na primeira pessoa do singular “eu sou”, representa o ser umbandista agindo no contexto do viver e conhecer. Pensando na perspectiva do Ubuntu, essa ação de viver e conhecer está no contexto do Ntu, ou seja, a singularidade que forma o coletivo de uma comunidade. Essa singularidade compõe a multiplicidade de formas de leitura de mundo e suas diferentes formas de explicação da experiência vivenciada pelos sujeitos umbandistas que compõem a coletividade da comunidade.

O viver em comunidade representa o ser umbandista na primeira pessoa do plural, ou seja, o “nós somos”. No Ubuntu, o “nós somos” é o conceito de Ubu, o processo de formação do ser humano no fluir das relações com os outros integrantes da comunidade: os iniciados mais novos e mais antigos, as pessoas que procuram os espaços umbandistas, os orixás e demais guias da Umbanda e a natureza. No contexto dos espaços umbandistas, o “nós somos” representa as formas que os sujeitos umbandistas se conectam com os outros por meio de sua ação no mundo.

Esse entrelaçamento entre terreno e sagrado no processo de desenvolvimento demonstra a cooperação nas experiências de aprendizagem na Umbanda. Esse tipo de experiência de cooperação é difícil de explicar a partir das definições de cooperação atribuídas pela razão científica. Pois, cooperação é realizar operações com o outro com objetivo de criar algo novo. Esse operar com o outro é uma ação mental e consciente entre os sujeitos que estão na experiência de cooperação.

Na cooperação entre o sujeito umbandista e o orixá, o entrelaçamento entre matéria e a energia do orixá acontece no fluir do amor. Aqui, o amor tece uma rede que liga o orixá e o seu aparelho com os fios que representam a reciprocidade, o respeito e a entrega. Os sujeitos umbandistas não escolhem os seus orixás, mas são escolhidos por eles. Quando esses sujeitos escolhem iniciar esse processo de desenvolvimento na Umbanda, eles estão estabelecendo conversações de reciprocidade com os seus orixás.

Nessas conversações, o respeito é estabelecido no processo de desenvolvimento do iniciado com o orixá. E nesse processo de desenvolvimento, na experiência de cooperação na Umbanda, se estabelece a ação do iniciado em doar, entregar o seu corpo para que ele seja veículo de uma consciência muito maior do que se pode explicar, para que essa consciência possa se manifestar no espaço umbandista. Essa manifestação do orixá representa a materialização em forma de ação dos saberes tradicionais umbandistas através do auxílio aos necessitados, humildade no processo

de desenvolvimento, no amor que legitima os outros em fluir de ações de cuidado e partilha, dentre outros.

Considerações finais

Durante a pesquisa desenvolvida no decorrer do doutorado, na produção dos dados junto aos sujeitos de pesquisa, observado os espaços onde desenvolvem suas práticas religiosas, é possível dizer que nos espaços umbandistas as práticas religiosas não se separam das experiências de aprendizagem. Tanto os sujeitos umbandistas como os espaços onde ocorrem suas práticas religiosas e a própria Umbanda estão entrelaçadas, em um processo de desenvolvimento mútuo. Nesse processo de viver e conhecer, as experiências de aprendizagem acontecem por meio da significação e ressignificação das práticas cotidianas como preparar a comida dos orixás, cantar os pontos, escutar as histórias míticas, preparar banhos de ervas por exemplo. No cotidiano desses espaços, durante essas práticas, os sujeitos umbandistas estabelecem interações horizontais onde os iniciados mais novos e os iniciados mais antigos constituem espaços propícios para aprendizagens por meio do diálogo e nas interações verticais, a aprendizagem está ligada diretamente ao sagrado, ou seja, está no diálogo direto com as entidades da Umbanda. O emocionar umbandista denota ações onde o outro é um legítimo através do cuidar e ajudar as pessoas, da comunidade ou que não pertence à comunidade. Sendo assim, os saberes tradicionais que estão presentes nos terreiros são os fundamentos das práticas cotidianas, mas não as práticas em si. Os saberes tradicionais se mantêm como uma pedra fundamental, o que muda são as práticas cotidianas dos espaços umbandistas.

Outra constatação que foi possível durante a pesquisa é que os espaços umbandistas possuem uma grande diversidade epistemológica. Aqui, a epistemologia não é aquela com “E” maiúsculo, que é universal e monorracional, ou seja, uma epistemologia que objetiva estabelecer que existe apenas uma forma de produção do conhecimento. As epistemologias umbandistas são epistemologias com “e” minúsculo, ou seja, não são epistemologias menores, mas que compreendem que o conhecimento é produzido e legitimado a partir das características próprias dos espaços umbandistas onde os iniciados vivem e convivem. Por isso, não podemos dizer que existe uma epistemologia umbandista, mas várias epistemologias umbandistas.

No decorrer do processo de investigação foi possível compreender que aprender na Umbanda é um processo de viver e conhecer em comunidade, onde os saberes tradicionais umbandistas estão entrelaçados com as configurações do emocional presente nos espaços umbandistas. Nesses espaços, existem muitas formas de aprender que representam uma grande diversidade epistemológica. Isso me permite inferir que cada espaço umbandista possui seus próprios processos de aprendizagem a partir de uma epistemologia local.

Referências

BENJAMIN, Walter. O Narrador. Considerações sobre a Obra de Nikolai Leskov In: **Magia e técnica, arte e política**. 3ª ed. (Obras Escolhidas vol. 1) - São Paulo: Brasiliense, 1987.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari. **Investigação Qualitativa em Educação: Uma introdução à Teoria e aos Métodos**. Porto: Porto, 1994.

CARRAHER, Terezinha Nunes. **O método clínico: usando os exames de Piaget**. São Paulo: Cortez, 1998.

CHAGAS, Wagner dos Santos. **“Eu sou porque nós somos”**: **Experiências do emocional nas aprendizagens umbandistas**. Tese (doutorado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Educação, São Leopoldo, 2017.

MALANDRINO, Brígida Carla. **O “bate-cabeça” e o congá: A mutabilidade da Umbanda**. Ciberteologia. Revista de Teologia e Cultura. São Paulo, n.15, 2008.

MALANDRINO, Brígida Carla. **“Há sempre confiança de se estar ligado a alguém”**: **Dimensões utópicas das expressões da religiosidade Bantú no Brasil**” Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Paulo, 2010.

MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. **A Árvore do conhecimento: As bases biológicas do entendimento humano**. Campinas: Psy II, 1995.

MATURANA, Humberto. **Cognição, ciência e vida cotidiana**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

MATURANA, Humberto; REZEPKA, Sima Nisis. **Formação Humana e Capacitação**. Petrópoles: Vozes, 2003.

PELLANDA, Nize Maria Campos. **Maturana e Educação**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

PRANDI, Reginaldo. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec e Edusp, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. 5ª Ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

GT 3. ARQUIVOS ECLESIASTICOS E DOCUMENTAÇÃO PARA UMA HISTÓRIA DO CATOLICISMO CONTEMPORÂNEO NO BRASIL (SÉCULOS XIX, XX E XXI)

“De pathuscadas a bachanaes”: as festas das irmandades religiosas e o avanço ultramontano em Alagoas (1840-1889)

Élida Kassia Vieira da Silva *****

***** Graduada de Licenciatura em História da Universidade Federal de Alagoas, integrante do LIER/ UFAL (Laboratório Interdisciplinar de Estudo das Religiões). Trabalho orientado pela Dr.ª Irinéia Maria Franco dos Santos, professora do Departamento de História da UFAL. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6035788853676518>.

As fontes utilizadas

Conforme mencionado no resumo, as fontes utilizadas para a discussão foram os periódicos que circulavam em Alagoas no recorte temporal proposto. Há uma razão específica para a eleição dos jornais como fonte principal do estudo: quando se trata da pesquisa historiográfica sobre as irmandades religiosas em Alagoas, é necessário levar em consideração que pouca documentação a respeito restou. Existem compromissos⁴² de algumas das associações, e menções referentes a algumas delas em cartas eclesiásticas. Contudo, não há indício de nenhuma ata de reunião que tenha restado, esses documentos poderiam revelar aspectos interessantes sobre o cotidiano dos irmãos associados, principalmente no tocante à regulamentação das festas. Lívia Gomes, em sua monografia sobre as irmandades negras de Maceió, defendida em 2014, fez menção da escassez de fontes sobre essa temática (SILVA, 2014, p. 08):

O objetivo inicial deste trabalho era analisar a forma como se dava a interação das irmandades de homens negros de Maceió, a partir de seu surgimento, com o sistema escravista. Isto é, se os negros se associavam com o objetivo de lutar contra a escravidão, longe dos olhos de seus senhores, num espaço que era legalmente permitida a reunião desses indivíduos.

Porém, a falta da documentação relativa ao funcionamento interno, como os livros de entrada, os de finanças e, sobretudo as Atas de reuniões não permitiram a resolução dessas questões.

Apesar da monografia citada abordar geograficamente Maceió, pode-se afirmar que situação semelhante ocorre em todo o território do Estado. Portanto, como alternativa à falta das atas, livros de contas e outras documentações produzidas nos espaços das associações, pode-se optar pelos periódicos. Tal opção se dá pelo fato do registro cotidiano de fatos considerados importantes pelos grupos detentores dos jornais. Nesses registros cotidianos, pode-se encontrar, algumas vezes, menções às atividades das associações leigas. Contudo, é necessário cuidado na análise das fontes, visto que elas representam pontos de vistas de

⁴² Os compromissos eram estatutos que descreviam como se daria o cotidiano de uma irmandade. Em tais regulamentos estavam presentes, por exemplo, o perfil que um indivíduo precisaria ter para ser aceito por ela: cor, ofício, etc.

um ou mais grupos específicos, e suas narrativas não devem ser compreendidas como um espelho da realidade social.

Para compreensão das fontes, utilizou-se como metodologia a análise do discurso de *Michel Foucault*, contida em sua obra *A Ordem do Discurso* (1996). Nela, *Foucault* afirmou o discurso como um espaço de poder, em constante disputa nos diversos setores da sociedade. Desse modo, o poder, também constituído na forma de discurso, circularia entre os diversos setores sociais, e não pertenceria a um único grupo.

A Reforma Ultramontana

Para se discutir as investidas do clero reformado (clero em reforma ou ultramontano), torna-se necessário fazer uma breve discussão do que foi o ultramontanismo, e de que maneira ele foi compreendido, significado e ressignificado pela sociedade (ou alguns setores dela).

O significado de *ultramontanismo* vem do latim *ultra montes* (*para além dos montes*) e sua origem encontra-se na linguagem eclesiástica medieval, onde *ultramontanos* seriam todos os papas *não italianos*. Passada a Reforma Protestante, o termo foi empregado como designação do papado como uma potência estrangeira, além de ter sido utilizado na França para indicar os defensores da autoridade papal em contrariedade às liberdades da Igreja Galicana. Poderia ser utilizado como sugestão de falta de apego à nação, em tom difamatório. No século XVII, o ultramontanismo foi associado a grupos que pregavam a superioridade dos papas sobre reis e concílios, mesmo nas questões seculares. Na Alemanha, o termo sofreu uma ampliação de sentido, passando a designar qualquer defensor da Igreja em conflitos temporais e espirituais (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

Ítalo Domingos Santirocchi explicou o uso do termo no século XIX em um artigo publicado na revista *Temporalidades* (SANTIROCCHI, 2010, p. 24):

O ultramontanismo, no século XIX, se caracterizou por uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiásticas, [...] Pode-se resumir-lo nos seguintes pontos: o fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras

mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica Quanta cura e do “Sílabo dos Erros”, anexo à mesma, publicados em 1864.

Desse modo, o termo *ultramontano* aqui compreendido, é o que evoca o sentido de *reação* da Igreja frente à modernidade, e todas as instituições nascidas com ela. Como exemplo, pode-se citar o protestantismo, o crescimento da maçonaria, o espiritismo, o liberalismo, etc. Essas instituições ou novas filosofias preocupavam a Igreja Católica, pois começavam a ganhar notoriedade em alguns territórios. O Brasil não esteve fora dessa preocupação, pois, algumas ideias e religiosidades diferentes da católica estavam começando a ganhar adeptos no século XIX. De maneira geral, o termo foi empregado, a princípio, por grupos que acusaram alguns padres ou componentes do clero de retrógrados, intolerantes, etc. A palavra resumia bem um conjunto de acusações, de imagem estereotipada do clero, portanto, foi utilizada para designar mais uma acusação contra o clero reformado que a identidade própria de um movimento. Após as acusações, alguns padres apropriaram-se do discurso e se identificavam como ultramontanos (SANTIROCCHI, 2010, p. 26)

Desse modo, a Igreja passou a voltar suas ações no fortalecimento de sua *identidade romana*, indo de encontro ao caolicismo barroco e ao padroado régio⁴³. Para o território brasileiro, a reforma implicaria numa tensão contra a própria identidade do catolicismo no Brasil, pois a realidade religiosa católica brasileira foi oriunda da junção de diversas crenças e povos, o que distanciava o catolicismo praticado no Brasil do catolicismo romano. Alagoas, por sua vez, não diferiu da realidade geral brasileira. Muitos dos impactos oriundos da Reforma Ultramontana e da Questão Religiosa afetaram a vivência e a religiosidade da sociedade.

⁴³ Consistiu num sistema onde o imperador era dotado de poder secular e religioso para comandar seus domínios. Na prática, isso implicava em um poder imperial que, além de deliberar sobre questões seculares referentes ao império, seria dotado de “autoridade espiritual” sobre a Igreja. Nesse sentido, caberia ao imperador a nomeação de bispos, a divisão dos territórios eclesiais, bem como o pagamento do salário do clero. Esse poder foi concedido pelo papa ao imperador, contudo, esse fato não implica em uma relação Estado-Igreja harmoniosa. Tensões ocorreram entre a relação romana e brasileira. Mesmo depois de instituído, essa relação não se deu de forma harmônica, havia conflitos e desentendimentos dentro do próprio clero, opondo os ultramontanos e reformados aos regalistas, que por sua vez, acreditavam numa função mais ligada à burocracia do Estado (SANTIROCCHI, 2015, p. 47-90).

A questão religiosa e seu impacto no território alagoano.

A questão religiosa pode ser compreendida como o ápice do acirramento da Igreja Católica com os maçons no século XIX. Isso porque a radicalização de ideias entre maçons e ultramontanos levou a disputas jurídicas e, conseqüentemente, a prisão de dois bispos no Brasil. O clero alinhado ao ultramontanismo acusava os maçons de participarem do culto católico, de integrarem irmandades religiosas. Alagoas foi diretamente impactada pela Questão, visto que seu bispo, Dom Vital Maria Gonçalves, prelado de Olinda (o território alagoano pertencia ao bispado de Olinda, o que só se modificou com a criação do bispado das Alagoas, em 1900), acabou sendo preso.

Ronaldo Vainfas (2008, p. 608) definiu o conceito de Questão Religiosa:

Constituiu, na superfície, um conflito de jurisdição dos bispos do Pará e de Pernambuco com o poder civil, que, de 1872 a 1875, envolveu a imprensa e mobilizou considerável parcela da população. No entanto, nas profundezas, agitou uma série de tensões que envolviam a concepção e a prática da religião no Império, contribuindo decisivamente para abalar a Monarquia.

No âmbito mais geral, a Questão religiosa não pode ser compreendida sem referência à instituição do *padroado*, no Brasil, e à posição da Santa Sé, na Europa, aquele momento.

Logo, para Vainfas, a Questão Religiosa, que à primeira vista evocaria um embate do clero contra a maçonaria, possuía questões mais profundas, como o tensionamento nas relações entre a Santa Sé e o Brasil. Esse conflito seria responsável por, inclusive, causar certo abalo na monarquia.

Com o acirramento da disputa entre as ideias ultramontanas e regalistas, dois bispos partiram para uma ação mais efetiva expulsando os maçons dos espaços das irmandades religiosas, visto que estes participavam efetivamente das associações, inclusive ocupando cargos importantes na direção de algumas. Esses bispos foram Dom Vital, prelado da diocese de Olinda; e Dom Antonio Macedo Costa, prelado da diocese do Pará. A ação consistiu na interdição de irmandades que abrigavam maçons como irmãos associados, levando a perda o caráter religioso das associações. Eles dialogaram com diversas irmandades, exigindo que as mesmas expulsassem qualquer membro da maçonaria que não a abjurasse, porém, nem todos deram ouvidos às advertências, e continuaram a

praticar normalmente suas atividades. Dom Vital, em 16/01/1873, interditou a irmandade do Santíssimo Sacramento em Recife. Dom Antônio Macedo Costa interditou três irmandades em 04/04/1873: foram elas a Ordem Terceira do Carmo, a Irmandade do Bom Senhor Jesus dos Passos e a Ordem Terceira de São Francisco da Penitência (SANTIROCCHI, 2015, p. 427-453).

Seria perfeitamente compreensível a autoridade de um bispo para interditar irmandades leigas, bem como ter autoridade para deliberar sobre outros vários aspectos referentes à sua diocese, não fosse o Padroado Régio vigente no território brasileiro. Cabe mencionar aqui, que essas associações eram revestidas de um duplo caráter: o eclesiástico e o civil, de modo que elas não pertenciam unicamente à esfera religiosa ou à esfera civil, sua *identidade* consistia na confluência dos dois poderes.

Porém, mesmo as deliberações da Igreja teriam que ser autorizadas pelo imperador, de modo que interdições deveriam ser decretadas por ele, ou ao menos autorizadas. As interdições geraram inúmeras polêmicas nas dioceses do Pará e de Olinda, e as irmandades recorreram em juízo contra as interdições, alegando que como a autoridade para interdição emanava do imperador, o ato dos bispos poderia ser entendido como insubordinação. O recurso foi exitoso, pois o Governo intimou os bispos a suspenderem as interdições, o que acabou não se verificando. Além disso, Dom Vital publicou o breve *Quamquam Dolores*⁴⁴ sem o beneplácito real. Após sua atitude, outros bispos o seguiram (SANTIROCCHI, 2015, p. 439). Em 13/08/1873, os interditos foram declarados levantados em Pernambuco pelo juiz substituto da provedoria de capelas do Recife, Dr. Corrêa Joaquim de Oliveira. Contudo, a população católica e o clero, em sua maioria, não acatou a declaração do juiz, o que demonstra a importância da afirmação eclesiástica como aval para as instituições no período.

Em 17 de dezembro de 1873, a denúncia contra Dom Vital foi formalizada, tendo como base o artigo 86 do código criminal, por impedir o poder moderador real. Após as sessões de julgamento do caso, os bispos foram condenados a quatro anos de prisão. Contudo, a pena não durou efetivamente o tempo previsto, pois após negociações com a Santa Sé, o governo soltou os bispos em troca da

⁴⁴ Breve do papa ao Bispo Dom Vital, a respeito da infiltração maçônica em irmandades e na sociedade de modo geral.

liberação das irmandades interditas, em 17 de setembro de 1875. Parte dessa soltura deve-se à atuação do Duque de Caxias, que exigiu como condição para assumir o Gabinete de Conciliação a anistia dos bispos.

Sobre a Questão, um longo debate via imprensa pode ser consultado nos periódicos de Alagoas (pode-se citar, como principal exemplo de fonte, o jornal *Labarum*⁴⁵). Contudo, como esse não é o principal objetivo do trabalho aqui proposto, não aprofundaremos a análise nesse sentido.

As festas religiosas, práticas sincréticas e populares e o clero reformado

É importante compreender que dentro desse contexto que tentava negar o catolicismo vivenciado pela maioria da população brasileira e afirmar um catolicismo de tom mais *europizado*, muitas características *tradicionais* da religiosidade brasileira foram atacadas ideologicamente pelo clero reformado (ou em transição de reforma).

Convém ressaltar que os termos “catolicismo popular” e “sincretismo”, fundamentais para a compreensão da pesquisa aqui realizada, sofreram críticas importantes quanto ao uso dos termos. Eles foram criticados pela grande “homogeneização” que suscitam, além do caráter dualista sobre a religião. Apesar das críticas, porque eles são importantes para a pesquisa? Em primeiro lugar, porquê são contribuem para a compreensão do catolicismo no período, encontrado inclusive nas fontes dos periódicos utilizados. Por questões aliadas à hierarquia social, pouca ou quase nenhuma atenção se dava a esses grupos, o que acabava levando a generalizações de crenças e de ritos. O catolicismo popular surgiu como uma “oposição” ao catolicismo romanizado. Segundo Ítalo Domingos Santirocchi (2014, p. 5):

Os principais aspectos desse pensamento que devemos ressaltar em Azzi, Beozzo e Pedro de Oliveira são o fortalecimento da oposição entre um catolicismo dito popular e o catolicismo ultramontano, acentuando a ideia de uma luta dentro da igreja, pois enquanto um vinha da mestiçagem com a cultura negra e indígena, o outro era “europeizante”, hierárquico e próximo a Roma.

⁴⁵ Periódico semanário, empenhado na causa maçônica. Surgiu em Maceió em 11 de setembro de 1874 em oposição ao periódico *Imprensa Católica*, que movia campanha contra os maçons. O período da criação do periódico deu-se em plena *Questão Religiosa*, e foi dirigido por José Hygino de Carvalho (ABC das Alagoas, tomo 2, p.111).

Quanto a necessidade do uso do termo sincretismo, esse é importante porque ressalta o caráter de junção entre diferentes crenças, sem implicar particularmente num significado restrito à fé católica:

Costuma-se atribuir também o termo sincretismo em nosso país, quase que exclusivamente ao catolicismo popular e às religiões afro-brasileiras. Mas o sincretismo está presente tanto na Umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no Catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. (FERRETI, 1998, p. 183)

Logo, apesar das possíveis limitações dos termos, eles são importantes por evocarem dois aspectos importantes aqui tratados: 1) o problema suscitado pela Reforma, que opôs dois modelos ou experiências de catolicismo; 2) a fluidez da fé e das crenças, que não permanecem isoladas em si, fechadas em sua própria realidade, mas que confluem e misturam-se, algumas vezes em maior grau, outras vezes em menor grau.

Os termos *pathuscadas* e *bachanaes*, presentes no título do artigo, foram retirados de duas fontes distintas, ambas denunciando o caráter de comemorações “profanas”, com o pretexto de serem religiosas (no sentido católico). O primeiro, “pathuscadas”, está contido em uma carta escrita pelo Cônego Vigário João Barbosa Cordeiro, em 04 de novembro de 1856:

Illmo. Exmo. Sr.

Alguns fieis zelosos do decoro dos templos persuadidos que eu ainda posso, como Parocho, vedar desacatos nestes lugares sagrados, representarão-me contra uma serenata ou pathuscada (ou como melhor nome mereça) praticada, a noute passada dentro da igreja do Rosário para que eu desse providencia a não repetir-se semelhante escândalo. E como nenhuma força tenho para por a casa do Senhor a coberto das irreverencias que soem praticar-se nella em dias de eleições por tolerância indesculpável da parte do Poder, que há muito devera ter evitado essas e outras profanações, recorro a V. Excia. solicitando qualquer providencia a respeito a fim de que taes irreverencias se não repitão.

Deus guarde a V. Excia.

Maceió, 4 de novembro de 1856.

Illmo. Exmo. Senhor Doutor Antonio Coelho de Sá e Albuquerque, Presidente da Província.

João Barbosa Cordeiro, Cônego Vigário da Freguezia.

O sentido de patuscada, adotada na carta do Cônego vigário, é o de “farra, festa barulhenta”. Como contido na própria fonte, a “patuscada” teria ocorrido após a eleição da mesa diretora da Irmandade do Rosário de Maceió. Na visão do pároco, tais festejos desonrosos só ocorriam por “tolerância indesculpável” do poder civil, pois, na parte que lhe cabia, ele reconheceu não possuir forças

para “pôr ordem” no templo. A fonte explicita tensões que, provavelmente, deram sentido à necessidade de reforma do catolicismo brasileiro, além de revelar características próprias das relações entre os párocos e as irmandades: estes seriam assalariados das associações, sendo estas, espaços privados pertencentes aos grupos que a constituíam. A depender da postura do clero e dos associados, situações conflituosas poderiam ocorrer com frequência.

Já o termo *bachanaes*, pode ser conferido a partir de uma notícia presente no periódico *Jornal do Penedo*, na seção *Noticiário*, publicada no dia 06 de novembro de 1875:

PRESEPEPES. – Pelo rvm. snr. governador do bispado acaba de ser expedida a seguinte portaria circular aos revms. parochos da diocese:

«Aproximando-se o tempo do Natal, em que alguns fieis, a despeito das proibições diocesanas, persistem no abominável costume de fazerem presepes públicos, em cujas representações além de desvirtuado o grande mysterio do Nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo, há senas contrarias á moralidade e aos bons costumes, que deve ser o final de uma sociedade civilizada, recomendo a V. Rvma, o cumprimento dessas anteriores proibições; podendo para isso recorrer ao prestigio da autoridade policial de sua freguezia que zelosa na manutenção da moralidade pública, não se furtara de certo a concorrer para que cessem essas escandalosas bachanaes, que anualmente se reproduzem em prejuízo manifesto da honra e do pudor das famílias, e sob o pretexto de louvar-se o Menino Deus.

Seminario de Olinda, 14 de Outubro de 1875.

– Padre *Sebastião Constantino de Medeiros*, 2º governador do bispado em exercício.

– Rvm. Snr. Vigário da freguesia de...” (grifo do autor)

O jornal noticiou o reforço por parte da diocese de Pernambuco contra os presepes, situações festivas onde os participantes encenariam o nascimento de Jesus. Chamando as festas de *escandalosas bachanaes*, em referência às festas realizadas à Baco, divindade “pagã”, a diocese reforçou que tais práticas desvirtuariam o mistério sagrado em volta do nascimento de Jesus. Alertou que, se necessário, forças civis policiais fossem utilizadas para pôr fim à esses festejos.

Em dezembro de 1881, na edição 129, o periódico *O Orbe* publicou um artigo intitulado "Festas religiosas", onde novamente criticava as devoções festivas:

(...) á Deus agrada mais uma missa, como a que assistiu Colombo nas plagas do Guanahany⁴⁶, no meio do selvagem recolhimento dos indigenas, do que essas ceremonias pomposas onde se offusca o espirito na contemplação das vãs esterioridades.

⁴⁶ Ilha de desembarque de Cristóvão Colombo na América em 1492, a qual foi renomeada Ilha de São Salvador, localizada no arquipélago das Antilhas, mais precisamente nas Bahamas.

Convém destacar, para a análise proposta, o tom de desprezo em relação a maneira como as festas estariam sendo conduzidas. Esse tom manifestou-se na preferência, atribuída a Deus pelo jornal, pela missa assistida por Colombo na invasão da América, perante "selvagens" do que as festas religiosas de então. Desse modo, a presença de seres não civilizados e, portanto, não cristãos em uma missa seria menos desonrosa a Deus do que as "ceremonias pomposas onde se offusca o espirito na contemplação das vãs exterioridades". Esse argumento é interessante também por indicar mudanças nos sentidos da vivência da fé cristã. Ali, se desvaloriza as demonstrações exteriores e aponta o caminho da interiorização da fé, guiando "corações a obras meritórias".

O periódico *O Telegrapho* noticiou o acontecimento dos *quilombos* nos festejos em Maceió, na edição 05, publicada em 10 de fevereiro de 1887:

Quilombo. – Teve lugar na vespera da festa da Sr^a. da Graça este estúpido e antiquario *folgado* proprio de ser representado nos cercados de engenhos ou em pequenos logarejos onde a civilização ainda não tenha aberto os olhos do povo. Admiramos que o Sr. Dr. Chefe de policia, tão energico e prevenido, tivesse dado licença para tão descommunal folgança que, com tudo deo lugar a que os taes *quilombola* garantidos pela a ordem policial, na vespera da (*por graça*) fizessem pilhagem e no dia levasse o povo trote, a pontos de ficar o *Pedro Barraqueiro de papo* para o ar servindo de capacho aos borbotões de povo que fugia dos taes *pretinhos do quilombo*.

O folgado criticado, era exposto durante os festejos religiosos, e rememorava o conflito ocorrido em Palmares, quando índios e negros se enfrentaram, no período colonial. Numa sociedade dita “civilizada”, rememorar uma guerra ocorrida por conta da rebeldia e insubordinação parecia ser algo inaceitável, portanto, “estúpido, (...) vergonhoso (...)”. Quanto ao ato de pilhagem, Irinéia Maria Franco (2016, p. 93) esclareceu que:

Um dos momentos da festa que mais gerava conflitos e reclames era o do “saque”. Quando no dia anterior da realização do auto o grupo dos negros surripiava mantimentos, galinhas e outros objetos para serem “resgatados” por seus donos no dia da festa. O dinheiro arrecadado ia para a irmandade ou servia para pagar os gastos da festa.

Uma nota de alerta importante também foi emitida no *Jornal do Pilar*, em publicação de 3 de fevereiro de 1878, edição 5. Na nota, o periódico alertou a população na seção *Gazetilha*, sobre a reedificação da capela do cemitério, visto que com seis meses após a previsão de início da obra, a mesma ainda não tinha sido concluída. Além disso, solicitou também ajuda à força policial, denunciando

uma mulher, com fama de “doida, a qual penetrando pelo fundo do Cemiterio, quebrou mauzuleos, repicou e dobrou sinaes,” (...).

Um artigo anterior ao citado acima foi publicado na edição 9 de 26 de janeiro de 1874. Nele, uma crítica extensa foi escrita às festas religiosas:

- O mundo caminha. E quem duvidar vá á uma noite de novena, de qualquer santo mesmo! Logo ao pé da porta da igreja, ahi está uma grande meza cheia das mais apetitosas iguarias: a boa frigideira de ostras, sururús, syris e camarões; o bom vinho do porto ou da Figueira, pães e ovos estalados ou de outra qualquer forma. Fructos. finos doces de goiaba, mamão, batata, caju &. &.

A crítica foi direcionada para os leilões contidos nas festas religiosas. Apesar de o trecho não estar citado por completo, pode-se perceber o intento do escritor ao descrever a variedades de produtos em oferta fora da Igreja. O leilão seria a “alma das festas”, desvirtuando completamente o sentido de culto católico.

O *Jornal do Penedo*, em 16 de dezembro de 1876, na edição 48, publicou um artigo que criticava duramente o uso de máscaras por rapazes mais jovens durante as festas religiosas e dias santos

E tão rebaixado está hoje esse antiquado brinquedo, que são os meninos nos dias de agora os mais [?] pelas mascaradas. Com excepção deles, só alguns rapazolas, de senso ainda escasso, e uma ou outra criatura de maior idade, mas de cerebros de iguaes peso e funções, tem a *sans façõs* de tomarem a *careta* para servirem de bobos e petecas pelas ruas publicas! Ao menos nenhum homem de maduro senso e consideração se abalança a isso!

Além das críticas ao hábito, como visto na fonte, o periódico comparou a observância dos dias santos católicos com a observância dos protestantes de Londres, afirmando que os católicos, portadores da “verdadeira religião”, seriam menos rigorosos que os protestantes.

Em outra publicação do *Jornal do Penedo*, de 15 de outubro de 1880, edição 35, na seção *Correspondência*, enviada de *Pão d’ Assucar*, em 05 de outubro, lê-se a seguinte notícia:

[...] Á tarde uma grande procissão percorreo as principaes ruas da cidade, sahindo as Imagens da Virgem em uma bem decorada charola e a do nosso Sagrado Redemptor ornamentada com o Bello.

Podemos dizer que durante o Septenario desaparecerão os *engraçados bonecos* que se collocavão nas portas lateraes a fazer bernadices[?]: todas as noutes erão postas algumas praças que corrigião esses antigos abusos. Quem quer que tenha sido o autor d’essa util medida, torna-se digno de elogios; e aproveitamos a ocasião para da-los á essa autoridade policial ou ecclesiastica, que, como mostrou, não se mede na bitola comum.

O trecho mostra uma mudança ocorrida nos costumes festivos de Pão de Açúcar, onde havia uma tradição do uso de bonecos, provavelmente colocados junto às portas laterais da matriz. Uma maior vigilância policial no período noturno, horário no qual provavelmente os bonecos eram colocados, inibiu a ação dos festejantes mais *profanos*, colocando um fim a essa prática, pelo menos no ano de 1880. Infelizmente, a notícia não traz mais detalhes sobre que bonecos seriam esses, ou desde quando tal costume era praticado por parte da população. Desse modo, necessita-se de mais dados para um melhor estudo sobre tal prática.

Os trechos utilizados acima revelam ações, algumas vezes mais, outras vezes menos enfáticas no tocante às festas religiosas. Compreendendo esses costumes festivos como profanos, o clero reformado e os intelectuais alagoanos adeptos ao discurso passaram a combatê-los, seja nos discursos via imprensa (como por exemplo no caso de Pilar, que alertava a população para dar mais atenção aos cemitérios do que as festas), seja em ações mais direcionadas (como o caso de Pão de Açúcar, que contou com reforço policial para inibir ações *profanas*). Esse movimento de *reorganização das festas religiosas* estava ligado ao ultramontanismo, que pretendia fortalecer a Igreja através de uma maior “padronização” nas devoções.

É importante levar em consideração que o intento dos intelectuais e clero reformar é apenas uma faceta desse processo. Outro fator considerável para análise proposta é a recepção do *povo* sobre o ultramontanismo.

Os católicos populares e as práticas sincréticas frente ao clero reformado

Como se sabe, o grupo aqui analisado não possuía prestígio social, ou ainda privilégios que garantissem a eles o registro de suas ideias e pensamentos nos jornais, tal qual outros grupos sociais. Desse modo, a tarefa aqui proposta é a de tentar identificar suas ações por meio das críticas que receberam.

Analisando o comportamento desses grupos por meio das fontes estudadas, pode-se verificar um traço de resistência forte ao ultramontanismo, visto que mesmo após as reclamações do clero e intelectuais a favor da reforma das festas, as práticas continuaram a acontecer. Um exemplo importante disso são as publicações do periódico *O Orbe*, que fizeram críticas às festas religiosas no

ano de 1881, e voltaram a publicar com o mesmo intento no ano de 1885, revelando uma continuidade ou recorrência (ainda que de maneira geral), no perfil das devoções populares. Não se pode negar também certo nível de enfrentamento público por parte dos irmãos, pois, se as festas religiosas aconteciam nas ruas, as atitudes dos irmãos associados podiam ser testemunhadas por todos os presentes. Desse modo, as reclamações dos clérigos e dos periódicos eram publicamente desacatadas. Não seria essa atitude um enfrentamento claro e contundente de rejeição às orientações ultramontanas ou em transição? Quando se analisa a postura dos devotos populares, o questionar residia em uma ação, talvez silenciosa, talvez silenciada. Desse modo, um pensamento que demarca bem o traço do catolicismo popular abordado até o presente momento é o de que:

(...). Algumas autoridades eclesiásticas desconfiavam da religiosidade popular, mas perceberam que, com uma catequese adequada, ela se tornava mais rica e sintonizada com o ultramontanismo. (AZEVEDO, 1988 apud SANTIROCCHI, 2015).

Cabe ainda ressaltar que o ato pode constituir-se, também, como referência de certo conservadorismo⁴⁷ da sociedade alagoana em manter suas crenças e devoções, ainda que isso custasse desobedecer à ordens de setores da autoridade religiosa. Aliás, a palavra *desobediência* é a que melhor sintetiza a resistência popular, pois, desobedecendo, eles demonstravam seus intentos em manter o catolicismo aprendido e vivenciado pelas gerações anteriores.

Conclusões

É possível observar, ainda que timidamente, certo discurso católico reformado que percebia (ou pretendia guiar a percepção dos leitores) sobre uma herança de catolicismo ortodoxo em Alagoas, *apagando* a vivência das práticas sincréticas e populares. No discurso, esse caráter *tradicional* do catolicismo vivenciado pela população residente em Alagoas, aparecia enquanto algo novo, e, portanto, surpreendente e que deveria ser eliminado (antes que dominasse ou *paganizasse* toda a população). Nesse sentido, os periódicos podem ser entendidos como lugar de elaboração e reelaboração da memória coletiva, onde

⁴⁷ Conservadorismo aqui adotado como “esforço em manter a tradição”.

os discursos serviam aos interesses vigentes, ignorando a vivência e a religiosidade popular.

Diante dos apontamentos realizados, é possível perceber que tais questões são de bastante relevância para aquelas mais gerais a respeito da reforma eclesiástica em Alagoas: o que estava em jogo dentro das irmandades religiosas para o clero reformado era única e exclusivamente a condução da Reforma seguindo as diretrizes romanas, ou apenas a afirmação da Igreja enquanto autoridade da sociedade? Pois, a diferença de tratamento entre o grupo questionador da autoridade e dos populares pode sugerir que o *tradicional* sincretismo poderia ser tolerado sob certas condições, enquanto que a maçonaria, para o clero reformado, não. Contudo, ambos eram alvos da Reforma. Estaria o clero reformado mais preocupado em afirmar-se enquanto guia da sociedade, deixando como uma questão secundária os *desvios* nas devoções? Claro que em relação à esse fato, não se pode deixar de levar em consideração a prática secular vivida no Brasil, contudo, o questionamento torna-se pertinente, podendo suscitar novas pesquisas.

Referências:

Fontes:

Arquivo Público de Alagoas (APA): **Correspondências do Clero**. Pasta Maceió, 1856.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **Jornal do Penedo**, ano V, *Penedo* –1875, nº 44.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **Jornal do Penedo**, ano VI, *Penedo* –1876, nº 48.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **Jornal do Penedo**, ano X, *Penedo* –1880, nº 35.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **Jornal do Pilar**, ano II, *Pilar* –1874, nº 09.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **Jornal do Pilar**, ano VI, *Pilar* –1878, nº 05.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **O Orbe**, ano III, Maceió –1881, nº 129.

Fundação Biblioteca Nacional: Hemeroteca Digital Brasileira. **O Telegrapho**, ano I, Maceió –1887, nº 05.

Bibliografia:

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FERRETI, Sérgio. **Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**. In **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 182-198, jun. 1998.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência: Os ultramontanos no Brasil e o regalismo no segundo reinado (1840 – 1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

_____. (2010). **“Uma questão de revisão de conceitos: Romanização, Ultramontanismo e Reforma”** em *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33

_____. **“Dai a César o que é de César e ao Papa o que é do Papa: a reforma ultramontana no Segundo Reinado”**. Anais do I Seminário Internacional Brasil no Século XIX. Niterói/RJ: Sociedade Brasileira de Estudo do Oitocentos, 2015.

SANTOS, Irinéia Maria Franco dos. **“De Quilombos e de Xangôs”**: **Cultura, Religião e Religiosidade Afrobrasileira em Alagoas (1870-1911)**. In *Mneme – Revista Virtual de Humanidades*, n. 34, v. 15.

_____. **“Sangangú de caroço”**: a diversidade religiosa e as relações de poder em Alagoas, via imprensa local (1870-1912). In REIS, Marcos Vinicius Freitas. (org.). **Expressões religiosas de um Brasil plural: Estudos contemporâneos**. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

_____. **Conflitos Religiosos, Visões de Mundo e Relações de Poder na Imprensa Católica: “A Fé Christã” (Alagoas, 1902-1907)**. Programa de Pós-Graduação em História – Pós-Doutorado, UFRGS, 2018, Texto inédito.

SILVA, Kalina. SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

ISSN 2179-0019

SILVA, Livia Gomes. **Os termos de Compromisso e a Organização das Irmandades Leigas dos Homens Pretos de Maceió**. Maceió, 2014. 66f. Monografia (Licenciatura em História) – Universidade Federal de Alagoas, Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes. Maceió, Al, 2014.

VAINFAS, Ronaldo. **Dicionário do Brasil Imperial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

VIEIRA, Dilermando Ramos. **O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil: 1844-1926**. São Paulo: Santuário, 2007.

GT 4. CRENÇAS AFRO-BRASILEIRAS, PRESENÇAS, DIÁLOGOS E RESPEITO

**Entre o cristão-espírita e o afro-brasileiro: a umbanda no campo religioso
em transformação**

ISSN 2179-0019

Introdução

A umbanda é caracterizada pelas ciências sociais da religião como um conjunto sincrético, nascido no Brasil, portanto, endógeno (ORTIZ, 1978, pg. 14), composto por elementos de diversas tradições religiosas. Trata-se de um conjunto de práticas, crenças e manifestações que são, sobretudo, de natureza: católica, espírita kardecista e candomblecista. Nesse sentido, a umbanda é o resultado de um processo de reelaboração de ritos, mitos e símbolos que, no interior de uma estrutura redefinida, adquirem novos significados (MAGNANI, 1986, pg. 13).

A reinterpretação da história e dos acontecimentos sociais são formas de diálogo da religião com a realidade em que ela está inserida, algo que é expressado por meio das entidades espirituais que se manifestam no transe mediúnico; sendo figuras presentes no imaginário popular, como os caboclos, pretos-velhos e baianos⁴⁹. Imersa nessa cultura popular, combina símbolos nacionais e reivindica originalidade como a *religião brasileira por excelência*.

A umbanda, sob influência espírita, agrega em sua prática o princípio cristão da caridade; é a partir dele que os umbandistas significam e legitimam sua prática. Um ideal que, de uma forma ou de outra, está presente na maioria dos terreiros e ocupa um lugar central no discurso religioso nativo. Por ser o principal elemento importado do espiritismo norteia os demais elementos oriundos dele: a reencarnação, a ideologia do carma, a manifestação dos espíritos. A caridade pode assumir diversos significados, de ajudar na limpeza do terreiro até incorporar as entidades.

Do catolicismo, importou-se uma estética similar (imagens, velas, datas comemorativas, a presença ocasional da bíblia) e o expressivo culto a Jesus Cristo, sincretizado com o orixá iorubano Oxalá, também interpretado como

⁴⁸ Bacharelada em Ciências Sociais, mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia do IFCH/Unicamp; orientada pelo Prof. Dr. Renato Ortiz; financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo; E-mail: acsapienci@gmail.com, Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9349027999195837>

⁴⁹ As entidades espirituais da umbanda, tais como estas e outras mais (marinheiros, boiadeiros, pombagiras etc.) não têm biografias definidas, possuindo trajetórias míticas e associada a determinados arquétipos.

mestre e senhor, ocupando lugar central no congá. Além disso, o catolicismo popular ⁵⁰, se faz presente na forma de culto aos santos, para além daqueles sincretizados em orixás, rezas, cantigas devocionais e benzimentos (executados ou não pelas entidades).

Esses elementos cristãos⁵¹ podem ser signos de distinção, pois são a referência simbólica do discurso utilizado pela umbanda em busca da legitimidade. Essa distinção seria uma das formas de hierarquizar os agentes nas disputas no campo religioso, buscando proximidade com os elementos dominantes no campo religioso brasileiro. Isso porque, no limite, o cristianismo é a língua franca no mercado religioso brasileiro - católicos, evangélicos e espíritas somam mais de 95% da população nacional (SOUZA, 2016), conforme censo demográfico de 2010 – constituindo-se como hegemonia cultural⁵². Incorporar esses elementos produz um discurso potente; de forma que, a umbanda mais próxima dos valores dominantes (ou hegemônicos), o núcleo cristão-espírita, estaria mais próxima de consagrar suas regras do que os terreiros mais próximos simbolicamente do candomblé, que ocupariam uma posição desprivilegiada na disputa.

A umbanda tem um papel significativo na configuração do cenário religioso brasileiro, ainda que venha perdendo adeptos (vide Censo demográfico 2000 e 2010), tem grande importância no imaginário popular e no repertório cultural brasileiro, por isso a relevância de seu estudo no âmbito da sociologia da religião. No levantamento bibliográfico buscou-se as principais referências de ciência sociais da religião voltadas para a umbanda e que enfocam ângulos diferentes da constituição dessa vertente religiosa, sendo algo ainda em curso após quase

⁵⁰ Trata-se do catolicismo predominante no meio rural brasileiro e que foi trazido em boa medida para cidades, marcado por elementos mágicos e a forte devoção aos santos (Camargo, 1973).

⁵¹ Há vertentes em que os elementos católicos ocupam um lugar mais destacado e outras em que os elementos espíritas se sobressaem. Nesta pesquisa, elas deverão ser observadas como influências distintas, ainda que esses elementos (católicos e espíritas) estejam mesclados na prática, como um único ideal cristão. Essas duas influências são tratadas na literatura de dois modos: o primeiro é subestimar o catolicismo em detrimento dos elementos espíritas, e o segundo, une essas duas religiões como o ideal cristão. Mas é interessante observar o catolicismo presente (de forma mais chamativa) em uma parte da umbanda, tanto pelos elementos e significados, tanto pela atuação da igreja como impulsionadora indireta do processo de moralização vivenciado pela umbanda.

⁵² Hegemonia cultural é um conceito retirado de Gramsci, sendo algo construído por várias esferas que formam a cultura (LEITE, P. M.; SCHLESENER, A. H., 2007) A hegemonia cristã, na esfera política está presente na criminalização de determinadas condutas consideradas desviantes pelo Estado; nessa correlação, os dois lados são fortalecidos. Visto desse ponto, justifica-se a utilização do conceito para analisar como os valores cristãos permeiam diversas esferas da sociedade brasileira.

um século após sua formação. Os temas principais abordados pela bibliografia são os censos demográficos, o cristianismo e o mercado religioso.

A umbanda no campo religioso brasileiro em transformação

A formação da umbanda, nas primeiras décadas do século XX, fez parte de um processo mais amplo vivido pela sociedade brasileira; com a redução do espaço ocupado pelo catolicismo, outras opções religiosas se desenvolveram; e, com isso, a necessidade de modificar e reinterpretar as tradições afro-brasileiras, que estavam assentadas no candomblé (ORTIZ, 1978, pg.30). Que ocorreu em dois sentidos: o primeiro, um processo de embranquecimento das tradições afro-brasileiras, e o segundo, um empretecimento das práticas espíritas.

Inserida em um cenário religioso de plena transformação – ascensão dos evangélicos, queda do número de católicos e aumento do número de espíritas – , está imersa em fluxos que marcam um contexto aberto às disputas simbólicas por discursos e adeptos. No censo demográfico, a umbanda, inserida na categoria de *religiões afro-brasileiras*⁵³, perde adeptos enquanto o candomblé cresce. Se, por um lado, há subestimação do número de adeptos das religiões afro-brasileiras, por outro, essa diminuição pode significar fragilidade em fortalecer seus adeptos e encorajar a auto declaração ou permanência diante das possibilidades de conversão. Diante disso, é necessário compreender como a umbanda se posiciona nesse cenário; já que cada terreiro é uma unidade singular, se organiza, se divide e se coloca dentro desse campo em transformação em que a religião está inserida.

A ascensão evangélica – não só em números, mas no nível cultural – é o principal elemento de mudança do cenário religioso brasileiro; atingindo diretamente a umbanda, que passa a ter que responder de alguma forma a essa transformação, pois estão próximos em um contexto conflituoso. São religiões

⁵³ No conjunto das religiões afro-brasileiras, é a umbanda que perde mais adeptos, enquanto, o candomblé cresceu nos últimos anos. Essas vertentes passam a ser contabilizadas em 1980, onde tinham 0,6% de adeptos, passaram para 0,4% em 1990 e manteve 0,3% nos censos de 2000 e 2010. A contabilização da umbanda e o candomblé separadamente começa em 1991; naquele ano o candomblé tinha 107 mil adeptos e a umbanda, 542 mil. Em 2010, o candomblé cresceu 70%, passando para 180 mil adeptos, enquanto a umbanda perdeu um quarto de seus seguidores, passando para 407 mil. Em suma, "(...) nesses vinte anos, a umbanda declinou muito, enquanto o candomblé cresceu numa taxa duas vezes maior que a da população brasileira, indício de crescimento relativo real." (PRANDI, 2012, pg. 102)

que lidam com camadas sociais similares – baixa renda e escolaridade –, direcionando a hostilidade e o proselitismo aquele que é, de fato, o concorrente mais direto; ambas seriam formas de atuar/existir no mesmo contexto social, locais onde os fiéis buscam cura para os diversos males que os afligem (FRY; HOWE, 1975).

Enquanto a umbanda perde adeptos, o neopentecostalismo cresce, sustentado pela Teologia da Prosperidade, um importante instrumento de conversão; que inverte o velho ascetismo pentecostal e promete bens materiais, prosperidade, poder terreno e redenção da pobreza, que é um sinal de falta de fé e desmerece qualquer pretendente da salvação divina, tendo em vista que a valorização da prosperidade é justificada pela ideia de escolha dos *filhos de deus*, pois os reais servos de Deus nunca serão párias sociais (MARIANO, R., 1999). O que é oposto à ideologia espírita do carma presente na umbanda, em que se deve praticar a caridade e desapegar de dádivas terrenas, aceitando a posição social desfavorecida como uma forma de prova terrena de faltas cometidas em vidas passadas e caminho incontornável para a evolução espiritual e redenção.

As denominações neopentecostais protagonizam uma ostensiva *guerra religiosa* contra as entidades afro-brasileiras (Mariano, 2003; Almeida, 2009). Entretanto, esse neopentecostalismo macumbeiro (ORO, 2004) – sobretudo da IURD – incorpora em seus cultos referências das religiões afro-brasileiras (exorcismos, bênçãos, entidades), havendo um trânsito das entidades/elementos do terreiro para as fileiras iurdianas, onde passam a ser demônios, evidenciando o conflito religioso. Essa relação simbiótica expressa pela postura combativa gera uma relação singular entre IURD e religiões afro-brasileiras, já que “a Universal dependeu delas para construir parte de seu universo simbólico, como se ela se alimentasse daquilo que propunha combater” (ALMEIDA, 2003, pg. 322).

Se, por um lado, o neopentecostalismo tem uma postura aguerrida e proselitista, que demoniza entidades do panteão afro-brasileiro e é ativo na condenação do Outro (ORO, 2006; ALMEIDA, 2003); por outro, a umbanda tem formas mais sutis de atuação e resistência, uma delas, possivelmente, é a busca pela afirmação da identidade como uma religião caridosa, que propaga o *bem*. A distância e a proximidade evangélica são elementos importantes de contraste, também porque o caminho inverso não deixa de existir. Seja porque a conversão

não se mostra efetiva com o passar do tempo e o ex-umbandista/ex-candomblecista volta aos terreiros, seja por evangélicos que deixam sua denominação para se iniciar nas religiões afro-brasileiras.

Em uma disputa simbólica por adeptos e símbolos, a afirmação da umbanda como cristã poderia atuar criando identificação e encorajando a declaração como adepto. Isso porque, muitos daqueles que frequentam terreiros não se identificam enquanto umbandistas, ou por não se considerarem integrantes da religião ou por receio. Também pelo caráter de serviço religioso da umbanda, que se procura em um momento de aflição, mas que não entra em conflito com a religiosidade das pessoas, que é católica em maioria, dado que o catolicismo é o doador universal de adeptos religiosos. Os elementos cristãos poderiam funcionar, nesse contexto, como um fator de distinção e de legitimidade. Por outro lado, a valorização da identidade cultural africana presente no candomblé poderiam levar os umbandistas à procurarem um caminho mais *autêntico* e *puro*.

O campo umbandista: legitimidade e fragmentação

Considerando que cada terreiro é um microcosmo ⁵⁴(NEGRÃO, 1996), agrupá-los em dois núcleos possibilita uma análise mais sólida da unidade de culto de que se trata, sua história e a comunidade que a compõe. A partir disso, a hipótese é que esses dois núcleos - cristão-espírita e o afro-brasileiro - estão sendo orientados por caminhos externos ao campo umbandista. Para além do fluxo de fiéis, os discursos são significados por disputas externas à umbanda, presentes no campo religioso brasileiro. Nesse sentido, esses caminhos externos - o núcleo cristão-espírita pelas religiões cristãs e o núcleo afro-brasileiro pelo candomblé - atraem esses núcleos como imãs. Esses campos magnéticos que atraem os núcleos da umbanda, provocam uma elaboração

⁵⁴ A diversidade das religiões mediúnicas (espiritismo e umbanda) foi tratada por Cândido Procópio Ferreira de Camargo por meio da ideia de um *continuum mediúnico* ou *gradiente espírita-umbandista* (1961, pg. 13), em resposta à necessidade de sistematizar as crenças que estavam ligadas a práticas mediúnicas - umbanda e espiritismo - que, à época, estavam em ampla ascensão. O polo cristão, representado pelo espiritismo kardecista, teria uma tradição histórico-cultural delimitada e consolidada, e no outro, estaria a umbanda que “mesmo em sua forma mais radical e africanista assimila traços kardecistas” (CAMARGO, 1973, pg. 166), em que as pessoas circulavam e transitavam, por isso, o continuum traz em si, intrínseco, o movimento. Se, por um lado a conceptualização de dois pólos, um mais próximo do cristianismo e outro da influência afro é produtiva, por outro, o movimento implícito no *continuum* impossibilita utiliza-lo para caracterizar o objeto de pesquisa.

própria por parte dos agentes, que tentam dar respostas à essas transformações. Cabe questionar como a umbanda se organiza nesse contexto e como ela constrói a legitimidade de seus símbolos religiosos.

O que está em jogo é aquilo que se quer perpetuar e o que deve ser deixado de lado, e por isso, os elementos cristãos podem ser legitimadores da umbanda, pois fornecem um discurso efetivo de fortalecimento – a umbanda como uma religião boa, caridosa, gratuita. Esses elementos não são escolhidos ao acaso, mas hierarquizados, seguindo uma lógica incorporada pelos agentes do que é efetivo e socialmente aceito e aquilo que gera preconceitos e receios.

Incorporar os valores - culturais e de classe - da sociedade representa, para a umbanda, o processo de integração à sociedade brasileira, buscando um lugar de legitimidade e aceitação social como religião (ORTIZ, 1978, pg.147). A legitimidade é crucial para a construção da umbanda enquanto religião, tendo influenciado tanto sua consolidação no início do século XX, quanto às mudanças vivenciadas nos últimos 10 anos. As questões e conflitos que a permeiam passam, invariavelmente, pela necessidade de legitimidade.

Essa legitimação começou se concretizar quando a umbanda surgiu e começou a crescer no cenário religioso, na primeira metade do século XX, consolidando-se como opção no mercado (ORTIZ, 1978, pg. 185). Entretanto, em um movimento reverso, de decréscimo no número de adeptos e perseguição, a legitimidade torna-se, novamente, central; impulsionando uma reinvenção religiosa, como meio de fortalecimento, o que envolve novas práticas, discursos, mídias, divulgação.

O espiritismo e o catolicismo têm um papel fundamental para a legitimação social da umbanda, sendo os pilares de seu processo de moralização. Foi pela incorporação de elementos dessas religiões, que ela enfrentou críticas e perseguições, sendo, atualmente, uma espécie de trunfo na resistência à ofensiva cristã evangélica. Ao adotar elementos do cristianismo social e culturalmente hegemônico – valorizados pela grande mídia - a umbanda busca, de alguma forma, reivindicar seu lugar no cenário religioso atual.

As concepções cristãs, sobretudo a caridade, não foram apenas transplantadas do catolicismo e do espiritismo e incorporadas de forma superficial, pois tal *doutrina caritativa* passou por adaptação/ressignificação. A

forma como a caridade é pensada e praticada na umbanda não está desconectada do contexto social em que está inserida, porque, é, também, pautada na vida real, no cotidiano de subalternos – e mesmo de não-subalternos, mas que, ainda sim, carentes de alguma forma (NEGRÃO, 1996).

O sincretismo umbandista é oposto ao movimento de valorização da identidade africana do candomblé. Através do reaprendizado da língua, dos ritos e mitos, perdidos na diáspora, esse movimento de africanização contrapõe-se aos elementos umbandistas presentes no candomblé, como o culto quimbandista, dos exus e pombagiras, os chamados catiços (PRANDI, 2011, pg. 17). No entanto, os candomblés africanizados mantiveram a presença dessas manifestações, que destoavam a tradição em África, por elas fazerem sentido dentro do mercado religioso brasileiro. É desse processo que surge o movimento religioso que junta umbanda e candomblé, chamado de umbandomblé (PRANDI, 2011).

Pensar o sincretismo é inevitável quando se trata das religiões afro-brasileiras. Esse movimento está ligado à ideia de síntese de crenças, quando dois sistemas de crença não conseguem mais se sustentar sozinhos, se juntam pela seleção de alguns elementos, no limite, com a continuidade desse processo deixariam de existir. A umbanda, sincrética em sua formação, foi moldada pelo processo de modernização brasileira (ORTIZ, 1978); se, nesse contexto, o nacional estava fortalecido e pensar na identidade nacional produzia sentido, com a globalização (ORTIZ, 2006) o nacional perde força, e a afirmação passa a se dar em um nível particular; um possível caminho para o fortalecimento do candomblé em detrimento da umbanda. Isso porque no candomblé, a desconstrução do sincretismo passa pelo processo de *reafricanização* do culto e do resgate das origens trazidas da África, vivenciado a partir da década de 60, negando a sincretização como uma herança do colonialismo, do racismo e da violência da escravidão. Ao contrário da umbanda, que tanto em seu discurso, como na sua elaboração simbólica de origem se pensaria brasileira.

Em face dessas mudanças no cenário religioso brasileiro, a umbanda buscou atualizar-se, utilizando as mídias digitais e formas criativas de divulgação de atividades. A Faculdade de Teologia Umbandista, instalada em São Paulo, os cursos de ensino à distância (EAD), os canais no Youtube são inovações em

termos de produção e disseminação de conteúdo dessa religião, algo que a distancia da velha imagem de *baixo espiritismo*⁵⁵, apontando para uma mudança em sua forma de culto e de existência.

Dois núcleos do campo umbandista: a construção do objeto de pesquisa

A pesquisa pretende construir analiticamente um campo umbandista, constituído por dois núcleos fundamentais: o cristão-espírita e o afro-brasileiro, inseridos em um campo religioso maior. Isso porque, um campo é composto por disputas e são elas que fazem a sua existência (BOURDIEU, 1983, pg. 58); e as disputas dentro desse subcampo umbandista não parecem ser orientadas internamente, mas relacionadas ao campo religioso brasileiro, no qual está inserida, portanto externas. Isso porque esses dois núcleos, apesar de estruturarem o campo (ou subcampo) umbandista, não estão em disputa entre si pela consagração de suas regras, mas cindidos, se distanciando, orientados por caminhos externos.

Os núcleos - cristão-espírita e afro-brasileiro - não elaboram seus discursos isolados, mas orientados por dois caminhos dispostos nesse campo mais amplo: o caminho da conversão cristã (espiritismo, catolicismo e pentecostalismo/neopentecostalismo) ou a afirmação e valorização da identidade cultural dado pelo candomblé. Esses caminhos estão fora do campo umbandista, mas orientam as relações dentro dele. É preciso entender como influência e atração, dada em duas direções, atraem, como campos magnéticos, os dois núcleos em volta dos quais a umbanda se organiza.

As questões que orientam esta pesquisa são: quais as aproximações e semelhanças, que colocam parte da umbanda mais próxima de vocações cristãs? E da matriz africana? Como a ascensão do neopentecostalismo reflete no campo umbandista? Como a transformação do campo religioso interfere nas formas de legitimação da umbanda? Em que medida esse processo está ligado aos adeptos?

⁵⁵ A categoria baixo espiritismo foi utilizada com diversos significados para caracterizar os cultos mediúnicos próximos da umbanda, ou mesmo ela. “As próprias fronteiras da identidade dos agentes religiosos (enquanto espíritas, umbandistas, macumbeiros) estariam se definindo pelo desenrolar e desfecho desses processos de acusação. A expressão “baixo espiritismo” deveria ser compreendida, ao lado de outras, como um recurso de hierarquização (ao definir os “maus” em oposição aos “bons” espíritas) nesses embates jurídicos e sociais.” (GIUMBELLI, 2003, pg. 249)

Em suma, o objetivo é observar o campo umbandista, constituído por dois núcleos fundamentais: o cristão-espírita e o afro-brasileiro. Em que ambos reuniriam em si agentes, rituais, práticas e discursos, pontos em comum e diferenças, elaborando discursos que marcam essas diferenças ou proximidades. Mas permeado pelas transformações de um campo maior e no qual está inserido, investigando tanto a solidez do campo umbandista quanto sua porosidade, a fim de entender como esse campo é influenciado por outras religiões do campo religioso brasileiro; ou seja, como elas orientam e atraem os núcleos da umbanda para si; no limite, como a disputa entre esses núcleos do campo umbandista torna-se secundário, em detrimento da disputa com caminhos externos ao campo religioso brasileiro.

Metodologia

A metodologia da pesquisa envolverá a realização de trabalho de campo de observação e entrevistas semiestruturadas com os dirigentes e membros dos terreiros selecionados. O escopo de análise serão quatro terreiros, em que sejam dois próximos do núcleo cristão-espírita e outros dois próximos do núcleo afro-brasileiro. A construção do objeto de pesquisa está circunscrita dentro de um recorte territorial: a umbanda no Sudeste.

O trabalho de campo prevê a centralidade da observação das imagens religiosas, as músicas entoadas e a estrutura ritualística do culto, como informantes da prática e da crença que permeia cada terreiro⁵⁶. Essa construção teórica dos núcleos dentro do campo permitirá perceber os elementos que fazem com que parte da umbanda queira se afirmar como cristã, e as implicações desse posicionamento, bem como, o papel dessa afirmação para os agentes dentro do campo e o teor da crença em uma autoimagem cristã como possível legitimadora, bem como a sua negação.

A exemplificar a característica dos terreiros pertencentes ao núcleo cristão-espírita escolhidos para a realização da pesquisa será o Centro Espírita

⁵⁶ “(...) O simbólico compreende a linguagem, mas não se reduz a ela; ele designa também a função cognitiva dos signos, linguísticos ou não. O poder do símbolo repousa sobre aquilo que ele não diz explicitamente, naquilo que ele supõe sem explicar abertamente. Ele conduz a uma relação de sentido socialmente fundado, o que significa dizer que o poder simbólico não se constitui fora das relações de forças características da estrutura social em sua totalidade (Bourdieu, 1998)”. (ARRIBAS, 2012, 499)

Umbandista Caminhos de Luz ⁵⁷, localizado na cidade de Sertãozinho-SP. Durante o ritual, existe uma parte dedicada à 'liturgia', que consiste na leitura do evangelho bíblico ou fragmento de livros espíritas, após esse momento, realiza-se a prece de caritas (original do espiritismo). O ideal de caridade permeia as atividades realizadas no centro/terreiro, mas sobretudo, é atribuído ao 'trabalho' das entidades, expandido para os exus e pombagiras, que seriam militantes da lei divina, praticantes da caridade como meio evolutivo, dissociados dos serviços mágicos, como as amarrações amorosas e os trabalhos negativos.

Os rituais da esquerda (exus e pombagiras), acontecem apenas uma vez ao mês, diferente das demais linhas (caboclos, pretos-velhos, baianos, marinheiros e boiadeiros), que são semanais. Se por um lado, desvincula-se do culto da esquerda (reduzindo as sessões), que é muito estereotipado, marcado pelo preto e vermelho, por outro reconhece a importância (e a popularidade) dessas entidades, englobando-as em seu moralismo cristão, e a partir disso, dando-lhes espaço. Esse exemplo ilustra como essa vertente umbandista afirma-se como cristã, ou seja, incorpora elementos e crenças cristãs como intrínsecas; e busca, a partir disso, legitimação no mercado religioso, como religião moralizada e *boa*. O contraponto, realizado pelos terreiros em que prevalecem elementos africanos, provenientes do candomblé, identificado como núcleo afro-brasileiro. Se o candomblé é a religião afro-brasileira que cresce e se fortalece - com mostra os dados do censo apresentados - essa seria uma outra opção enquanto legitimadora no campo religioso, pela sua proximidade dos rituais. No limite, a grande crítica dessa umbanda próxima do candomblé (e do próprio candomblé) é justamente a umbanda cristianizada; e essas acusações são mais uma característica da composição de um campo umbandista, onde essas duas formas divergem na busca por legitimidade.

O núcleo afro-brasileiro, mais próximo do candomblé, é denominado pelos informantes com diversas alcunhas: umbandomblé, omolocô, umbanda cruzada/traçada ou umbanda de angola. Essas vertentes possuem diversos elementos, como por exemplo, a utilização de sacrifício de animais para realização de trabalhos, que podem ou não serem cobrados. É possível que haja

⁵⁷ O terreiro em questão foi frequentado pela proponente para a realização de sua monografia de conclusão do curso de ciências sociais, em 2017.

paramentação⁵⁸ dos orixás e ritos de iniciação próximo da camarinha⁵⁹ realizada no candomblé. Mas esses elementos não são regras. O fato de se aproximarem do candomblé pode ser, exatamente, a negação dos elementos cristãos, recusando o culto das imagens sincretizadas dos orixás, optando por ter altares compostos exclusivamente pela representação africana dos orixás, o que pode significar uma afirmação política de recusa da influência moralizadora cristã.

Além dos pontos apresentados, como existe um crescente movimento nas mídias digitais de grupos religiosos umbandistas (como já citado) interessado em promover diálogo com leigos e adeptos, produzindo um conteúdo pedagógico sobre a religião, esses veículos serão utilizados na pesquisa e serão caminhos possíveis para levantar informações e analisar o conteúdo produzido; sobretudo utilizando os canais no Youtube ⁶⁰ produzidos por umbandistas, que têm como objetivo esclarecer o público e unificar as práticas, estabelecendo um critério de certo e errado. Esses canais constituem fonte de informações porque concentram uma diversidade de discursos (ainda em que sua maioria sejam canais produzidos por pessoas nas regiões sul e sudeste).

Os resultados obtidos no campo realizado nos quatro terreiros e nas mídias digitais, serão analisados frente à pesquisa bibliográfica e as referências apresentadas. Acrescentando, como elemento de contraste, bibliografias e discursos neopentecostais (representados pela IURD), para tencionar as relações dentro da umbanda e nesses dois núcleos. Inserida em um cenário em transformação, a umbanda não está alheia aos ataques simbólicos que sofre, os umbandistas têm discursos próprios sobre fluxo de fiéis entre as fileiras pentecostais e a umbanda e sobre a presença de entidades afro-brasileiras nos cultos evangélicos, revelando aspectos interessantes da sua relação com o

⁵⁸ Trajes produzidos especialmente para o transe dos orixás no candomblé e contém elementos próprios do orixá manifestado: suas cores, objetos, ferramentas. Marcado pela grandiosidade e luxo que é comum nas roupas dos deuses.

⁵⁹ A camarinha é o ritual pelo qual passa todo aquele que deseja tornar-se membro do candomblé, consiste em uma série de rituais e reclusão do filho de santo, para que este possa nascer de novo, agora como um ser ritualizado dentro do transe e dos fundamentos candomblecistas (BASTIDE, 2001).

⁶⁰ Um exemplo da dimensão desse campo em tal plataforma são os canais: “Umband’boa” com 57 mil inscritos; “Adérito Simões” com 144 mil, “Alan Barbieri” com 165 mil, “Jefferson Viscardi/Diálogo com os espíritos” com 113 mil e “Tudo sobre umbanda” 126 mil. Acesso em Maio/2018

cenário religioso. Essa relação conflituosa produz sentidos e percepções que iluminam as formas de legitimação e afirmação da umbanda no campo religioso brasileiro.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo, Terceiro Nome e FAPESP, 2009

_____. "A guerra das possessões", in Ari Pedro Oro; André Corten e Jean-Pierre Dozon (orgs.), *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*, São Paulo, Paulinas. 2003.

ARRIBAS, Célia da Graça. *Pode Bourdieu contribuir para os estudos em Ciências da Religião?* Numen: Revista de estudos e Pesquisa da religião. V. 15, nº 2, 2012. p. 483-513

BANDEIRA, Marina. *A Igreja Católica na virada da questão social (1930-1964): anotações para uma história da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação*. Rio de Janeiro: Vozes: Educam, 2000.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo; Companhia das letras, 2001 [1958] .

_____. "Contribuição ao estudo do sincretismo católico-fetichista", in: BASTIDE, Roger, *Estudos afro-brasileiros*, São Paulo, Perspectiva, pp. 159-91. 1973 [1946]

_____. *As religiões africanas no Brasil*, São Paulo, Pioneira. 1971 [1960]

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo, Paulinas, 1984.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Trad. Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*; 3. ed. São Paulo, SP: Zouk, 2006, c2001. 219 p., il. ISBN 8588840588 (broch.).

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

FRY, Peter Henry, HOWE, Gary Nigel. *Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo*. Debate e Crítica, São Paulo, Hucitec, n.6, jul, p.75-94, 1975

GIUMBELLI, Emerson. *O "baixo espiritismo" e a história dos cultos mediúnicos*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986
MARIANO, Ricardo. *Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais*. *Debates do NER*. v. 4, n.4, 2003, p. 21-34.

_____. *A Teologia da Prosperidade*. In: *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, p. 147-186, 1999

MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. *Resenha de A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. *Primeiros Estudos*, São Paulo, n. 1, p. 157-163, 2011.

LEITE, P. M. ; SCHLESENER, A. H. . *Hegemonia: considerações acerca do pensamento de Gramsci*. In: VIII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE, 2007, Curitiba. VII Congresso Nacional de Educação - EDUCERE. Curitiba: PUC/PR, 2007. v. 1. p. 1-9.

NEGRAO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.

ORO, Ari Pedro. *O neopentecostalismo macumbeiro*. *Revista USP*, nº 1: 319-32. 2006.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda, integração de uma religião numa sociedade de classes*. Petrópolis, Vozes, 1978.

PIERUCCI, A. F. *Bye bye, Brasil: O declínio das religiões tradicionais no Censo 2000*. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 17-28, 2004.

PRANDI, Reginaldo. *Modernidade com Feitiçaria: Candomblé e Umbanda no Brasil do Século XX*. *Tempo social* São Paulo, v. 2, n. 1, p. 49-74, 1990

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo, Hucitec, 1991

_____. *O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso*. *Estud* vol.18, n.52, pp. 223-238, 2004

_____. *Sincretismo afro-brasileiro, politeísmo e questões afins*. *Debates do NER* v. 19, p. 11- 28, 2011

_____. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: Sincretismo, branqueamento, africanização*. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, p. 151-167, jun. 1998

SOUZA, André Ricardo de. *O pluralismo cristão em foco*. Trabalho apresentado no 29º Congresso Internacional da SOTER. Belo Horizonte, PUC-Minas, 2016.

TEIXEIRA, Faustino. *Os dados sobre religiões no Brasil em debate*. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 77-84, jul./dez. 2013

Espaços religiosos afro-brasileiros:

A educação não-formal como caminho para o diálogo e a construção de conhecimentos biológicos e sócio-ambientais.

Danilo Mota Gomes⁶¹; Bruno B. Cassiano⁶²; Lana Cláudia de Souza Fonseca⁶³

Introdução

Durante toda a história da humanidade, a busca por explicações que saciassem as inquietações relacionadas ao mundo sempre motivaram os seres humanos a buscar conhecimentos que os auxiliassem a entender e explicar sua realidade. Compreender o porquê dos fenômenos naturais e todas as questões que os envolvem, perpassa pela própria natureza humana e sua existência. Dessas inquietações surgiram diferentes formas para se explicar o real, sendo duas delas a Ciência e a Religião.

O presente trabalho é fruto de reflexões do Grupo de Estudos e Pesquisas em Ensino de Biologia (GEPEnBIO) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, que por meio das discussões levantadas em nossos encontros possibilitou o desenvolvimento de Trabalhos de Conclusão de Curso em Licenciatura em Ciências Biológicas e dissertações de Mestrado na área de Educação em Ciências que observando a necessidade humana de explicar o mundo, buscaram entender como ocorrem os processos de ensino-aprendizagem em espaços religiosos ⁶⁴ e o grau de significância desses conhecimentos perante os conhecimentos científicos, caracterizando estes ambientes religiosos como espaços de aprendizagem.

⁶¹Graduado Pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ)/ Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4580186856147157>

⁶² Mestrando Pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ)/ Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2241274556412351>

⁶³ Professora Associado de Ensino de Biologia do Instituto de Educação da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e Orientadora do Trabalho/ Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5084376565424146a>.

⁶⁴ Realizamos pesquisas em igrejas evangélicas, terreiros de Umbanda e Candomblé e no Santo Daime.

O saber popular é um conhecimento enraizado na sociedade, que se mantém vivo e com validade reconhecida, principalmente pelas camadas populares, estes se tornam um dos primeiros saberes que um indivíduo interage, dado que é passado entre gerações através da oralidade, principalmente dentro das famílias. É através destes conhecimentos que os indivíduos têm contato com as primeiras formas de explicar o mundo e, por este motivo, são os primeiros a serem acionados em situações-problema.

Com o intuito de entender os processos de ensino-aprendizagem e construção do conhecimento que ocorrem nesses espaços, bem como a dinâmica das religiões afro-brasileiras, os conceitos biológicos que circulam e dialogam com os conhecimentos religiosos e a relevância destes saberes na vida social dos praticantes, a presente pesquisa se desenvolveu , na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro e municípios da baixada fluminense, tendo como sujeitos de pesquisa os médiuns atuantes.

Educação não formal: O terreiro como espaço de aprendizagem e desenvolvimento do conhecimento

Adotamos para este trabalho Terreiros de Umbanda e Candomblé como espaço de Educação não formal, onde a construção do conhecimento acontece fora do contexto escolar. Gohn (2014) divide a Educação em três categorias diferentes, de acordo com o local que se desenvolve e a organização metodológica envolvida nos processos educacionais. Para a autora, a educação é dividida em (1) Educação Formal, que ocorre dentro das instituições oficiais de ensino e onde a metodologia utilizada é guiada por um currículo pré estabelecido e técnicas pedagógicas variadas; (2) Educação Informal, dada pela pura troca de experiência quando ocorre alguma situação propícia para tal, sem com isso ter a finalidade de construção de conhecimento; e (3) Educação Não Formal, que é vista em locais fora dos muros da escola, onde a aprendizagem é significativa e com a finalidade de construir um saber, levando o indivíduo a constantes processos de resignificação e confronto entre os seus saberes prévios e os novos.

Nesses locais de Educação Não formal, a cultura e os processos de significação são nitidamente presentes, por quanto um novo saber é construído e

resignificado pelo indivíduo. São nesses lugares que saberes religiosos e científicos são confrontados de maneira a levar em conta a contextualização da realidade individual e assim, permitir a resignificação de um saber. Gohn (2014) considera essa contextualização e resignificação pontos chave e imprescindíveis, visto que na sociedade contemporânea, a globalização e as tecnologias de Informação, exigem um perfil de cidadão cada vez mais pró-ativo, autônomo e com subjetividade e criticidades cada vez maiores.

Saber Popular: O Conhecimento que Circula

Sabendo que a religião faz parte da cultura de um povo e que esta é uma área do conhecimento válida e usada como meio de explicar a realidade, tomamos o saber religioso como saber popular. Diferentemente de um senso comum, o saber popular é um conjunto de conhecimentos válidos e relevantes que faz sentido dentro do contexto de determinado grupo. Este conjunto de saberes que se tornou secundarizado com a popularização da ciência, possui significado e gera sentido: “enquanto o senso comum aponta para a universalidade e para a uniformidade, o saber popular aponta para a especificidade e para a diversidade” (LOPES, 1993, p. 18 *in* AZEVEDO XAVIER; CUNHA FLÔR, 2015).

Tendo isto, essa diversidade observada no saber popular e apontada por Lopes (1993) é considerada como formas variadas de visões de mundo. Trazendo esta perspectiva para o contexto escolar, Fonseca (2009) encara o conhecimento popular como a visão que o aluno possui sobre a sua realidade; e é essa visão que traz para a escola.

Levando em consideração essa definição de Lopes (1993) para saber popular, a circularidade e dialogicidade dos saberes de Fonseca (2009) e os Terreiros como espaços de Educação Não Formal, este estudo encara como conhecimento popular os saberes religiosos que circulam em Terreiros de Umbanda Esotérica, no Bairro Amazonas, na cidade do Rio de Janeiro e Candomblé da Baixada Fluminense.

Este trabalho teve como principais objetivos:

- (1) Compreender a metodologia de aprendizagem dos conhecimentos religiosos nos espaços estudados;
- (2) Analisar o grau de relevância dos conhecimentos religiosos e científicos para os adeptos

- (3) Explicitar como é feito o diálogo, de modo geral, entre os conhecimentos religiosos e científicos
- (4) Identificar as temáticas biológicas que são aprendidas nos terreiros e como se relacionam com os conhecimentos religiosos
- (5) Compreender a dinâmica da umbanda esotérica e a influência social que exerce na vida dos adeptos.

Justificativa

Sabendo que a construção do conhecimento se dá além dos muros da escola, entender a contribuição que os espaços de educação não formal apresentam na formação dos indivíduos, em aspectos curriculares e também cidadãos, se faz necessário. Tomando os conhecimentos religiosos como saberes populares e entendendo que estes, são os principais conhecimentos prévios acessados em diferentes situações da vida social; o estudo de espaços religiosos como participantes efetivamente ativos na construção do conhecimento se faz necessário. Contudo, estes locais não são muito explorados pelos pesquisadores da educação, sendo esta pesquisa uma forma de ampliar a discussão nesta área.

Metodologia

Para o desenvolvimento desta pesquisa, foram utilizadas duas metodologias. A entrevista semiestruturada (MANZINI, 2004) com seis médiuns atuantes de um terreiro de Umbanda onde cada um contou a sua trajetória de vida, sua relação com a religião e outros fatos marcantes que contextualizava a narrativa. Associado a isto, também foi utilizada um desdobramento da Escuta Participante de Bairrão (2005), chamada de Participação Observante.

A entrevista semiestruturada foi escolhida por conta do seu caráter qualitativo, onde através de um diálogo, o pesquisador consegue fazer com que as informações relevantes para a pesquisa sejam explicitadas, de maneira tranquila e leve, permitindo ao entrevistado contextualizar as informações para um melhor entendimento. O roteiro consistia em perguntas abertas e fechadas, por qual o pesquisador conseguia introduzir a temática da pesquisa e assim, estabelecer

um diálogo de forma a tornar a entrevista menos formal e propiciar um ambiente mais confortável para que o entrevistado se sinta à vontade ao narrar suas experiências.

[...] a entrevista semi-estruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. (MANZINI, 2004, p. 14).

O roteiro de perguntas utilizado assumiu características fenomenológica e dialética (MANZINI, 2004), de maneira a entender o fenômeno Religioso e sua história. Os locais de entrevista foram escolhidos pelos sujeitos da pesquisa, com a intenção de fazê-los se sentir confortáveis.

Por meio das narrativas sobre sua trajetória até/na religião, as entrevistas perpassaram por aspectos de aprendizagem e construção do conhecimento para estes indivíduos. Todos os áudios das entrevistas foram gravados com o consentimento do entrevistado.

Em conjunto com as entrevistas semiestruturadas, foi utilizada a Participação Observante, que é um desdobramento da Escuta Participante. Esta metodologia é proveniente do campo da Etnopsicologia para o estudo de fenômenos culturais e tem sido utilizada em pesquisas no campo religiosos. Nela, pesquisador e objeto de pesquisa são deslocados de suas posições originais, invertendo com isso o método científico. O distanciamento entre esses dois elementos da pesquisa é quebrado, de forma que ocorra uma interação entre eles (BAIRRÃO, 2005).

Neste ponto, a pesquisa não é comprometida, pois esta metodologia permite ao pesquisador estar imerso no mundo religioso, analisando-o com maior amplitude para além de uma simples observação. Por meio disto, o entendimento sobre o fenômeno é permeado por uma subjetividade que permite essa interação, sem com isso, ter um comprometimento do trabalho (MANTOVANI *in* BAIRRÃO e COELHO, 2015).

A participação Observante foi dada a partir da participação ativa no cotidiano do terreiro, tendo sido o pesquisador incluído na dinâmica da casa e a frequentando durante o período de um ano.

Foram analisados os contextos de ensino-aprendizagem e construção de conhecimento dado por cada sujeito, por meio da narrativas dos mesmos. Já a

Participação observante foi utilizada para entender o fenômeno religioso passando por ele. O pesquisador sofre a ação do fenômeno e o analisa de dentro, utilizando sua subjetividade e adquirindo, com isso, informações que permitem uma análise mais completa.

As Categorias de Análise

Foram estabelecidas sete categorias de análise para que através da fala dos entrevistados, pudessem buscar as informações necessárias que suprissem os objetivos estabelecidos.

Utilizar a oralidade como veículo de expressão da subjetividade, faz com que o indivíduo, no diálogo com o outro, resignifique e repense sua fala, alterando o fato contado (VYGOTSKY(1989) *in* MARQUES e SIMÃO, 1995). Contudo, este movimento não torna falso o estudo, que permanece com sua validade investigativa. Assim como Marques e Simão (1995, p.75) dizem “modificações nos relatos podem estar indicando formas mais sutis e sofisticadas de estabelecerem-se relações de significado entre eventos, graças, em parte, a condições geradas na interação com o interlocutor.”

As entrevistas foram transcritas e, corroborando com o pensamento de Manzini (2004), toda transcrição é uma pré-análise do conteúdo transcrito.

A partir dessa pré-análise, estabelecemos as seguintes categorias:

1. Trajetória: Como chegou na umbanda e como chegou ao NELA.
2. Como ocorre a aprendizagem no terreiro?
3. Como essa aprendizagem afeta a vida fora do terreiro?
4. Perfil de busca pelo conhecimento que aproxima o grupo.
5. Mudanças internas de ordem cidadã.
6. Conteúdos científicos aprendidos.
7. Relação entre conteúdos científicos e práticas umbandistas.

Assim, a análise das entrevistas foi realizada tomando como viés a história dos entrevistados (JOSSO, 2010) e os processo de construção do conhecimento em uma perspectiva de educação popular (FREIRE, 1987).

Resultados

Os resultados da pesquisa serão apresentados de forma única e correlacionando todas as categorias.

Através das experiências passadas no interior do terreiro e das narrativas dos entrevistados, o Terreiro se configura como espaço de educação não formal, à medida que possibilita o confronto entre os conhecimentos prévios dos médiuns e aqueles novos trazidos para o local (GOHN, 2014). Com o convívio, a preocupação de cada médium em explicar os momentos uns para os outros, como para mim que não entendia da religião, era nítida. Entender o porquê de cada situação e de cada elemento referente a algum movimento da casa é importante para desenvolvimento na Umbanda Esotérica.

Esse perfil de busca por explicações que saciassem as questões que surgiam com o decorrer do aprendizado era comum a todos os integrantes. Em meio a isto, as explicações científicas eram acionadas como caminho para explicar as dúvidas religiosas, o que propiciava um confronto e circularidade entre esses dois ramos do conhecimento, surgindo dele um novo conhecimento (GOHN, 2014).

O aprendizado é constante e uma característica deste Terreiro que ajuda a agravar este processo de ensino-aprendizagem é a sessão de estudos doutrinários, onde médiuns e público em geral estudavam livros, artigos sobre a religião, tiravam dúvidas, compartilhavam experiências e traziam consigo muitos conceitos científicos que contrastavam com aquele conhecimento religioso, o que permitia o diálogo entre essas áreas do conhecimento (FREIRE, 1987) e assim, construir um novo saber significativo. Grande parte dos conhecimentos que adquiri sobre a religião, que era nova no meu cotidiano, foi aprendida em estudos e conversas com os praticantes.

Esses processos de aprendizagem fazem com que os conhecimentos adquiridos nesse espaço de educação não formal sejam interiorizados e refletidos, de modo a acarretar uma mudança interna em seus praticantes. Com o decorrer da pesquisa, pude colocar em prática a autoanálise, onde refletia minhas ações para com o próximo, o que corrobora com os relatos apresentados, que vão desde uma ampliação do senso crítico e visão de mundo, como também mudanças de ordem cidadã, desenvolvendo aspectos que permitiram um melhor convívio social, como mais paciência, tolerância e respeito ao próximo.

Em relação aos conhecimentos biológicos e religiosos, os entrevistados acreditam que ciência e religião são pontos de vista diferentes que explicam os fenômenos naturais. Para além de diferentes, acreditam serem complementares, onde um necessita do outro para serem eficazes. Esta visão vai ao encontro com uma das categorias de Barbour (2004) para a relação Ciência-Religião. De acordo com o autor, esta relação pode ser dada de quatro formas, sendo uma delas o Diálogo, onde as duas áreas influenciam uma a outra, fora de uma perspectiva excludente, mas sim, complementar.

Considerando o cotidiano do terreiro e todas as vivências, os conhecimentos da área de Ciências Biológicas, principalmente conceitos relacionados à Botânica, são nitidamente requeridos para o desenvolvimento de muitas atividades internas. Isto torna o conhecimento científico presente na dinâmica do terreiro, bem como da religião como um todo. A oferta de terapias alternativas (Reiki e cristaloterapia) ao público, além das consultas com as entidades de Umbanda, requerem um conhecimento biológico prévio nas áreas de botânica, fisiologia, anatomia e geologia, como foi apontado nas entrevistas. Uma sessão de cristaloterapia, por exemplo, é muito mais do que selecionar as pedras para uso. Em estudo com um dos médiuns que atende com esta terapia, pude perceber a noção de fisiologia e anatomia humana envolvida no processo para que ocorresse corretamente. Livros, artigos e troca de informações são essenciais para desenvolvimento das terapias.

Considerações Finais

Mediante todos os resultados obtidos, a legitimidade do Terreiro de Umbanda como espaço de educação não formal foi constatada, à medida que dentro dele, os conhecimentos científicos e religiosos são confrontados e resignificados, em um processo que resulta na construção de um novo conhecimento para os praticantes da religião.

Além disso, foi notória a circularidade de ambos os conhecimentos no interior do Terreiro, conforme eram acionados para o entendimento da dinâmica da religião. Somado a isso, ficou nítido também o diálogo que as duas áreas do conhecimento realizam, em uma perspectiva não excludente, mas agregadora e complementar.

Referências

AZEVEDO XAVIER, P.M.; Cunha Flôr, C. C. Saberes Populares e Educação científica: Um olhar a partir da Literatura na Área de Ensino de Ciências. Revista Ensaio. Belo Horizonte, v.17, n. 2, p. 308-328, maio-ago, 2015.

BAIRRÃO J. F. M. H., Coelho M. T. A. D.. Etnopsicologia no Brasil: teorias, procedimentos, resultados. Salvador. Editora Edufba. 2015.

BAIRRÃO J. F. M. H.. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. Estudos de Psicologia. Natal. 2005. 441-446.

BARBOUR, Ian. Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras? São Paulo: Cultrix, 2004.

FONSECA, Lana Claudia de Souza. educação em ciências a partir do conhecimento das classes populares. VII Encontro Nacional de Pesquisa em Educação em Ciências. Florianópolis. 8 de Novembro de 2009.

FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

GINZBURG, Carlo. O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOHN M. G.. Educação Não Formal, Aprendizagens e Saberes em Processos Participativos. S/D

GOHN M. G.. Educação não-formal na pedagogia social. An. 1 Congr. Intern. Pedagogia Social Mar. 2006.

GOHN, Maria da Glória. Educação não- Formal, Novo Associativismo e Terceiro Setor no Brasil. Fac. Educação-UNICAMP/CNPq. S/D. Investigar em Educação - II^a Série, Número 1, 2014.

JOSSO, Marie-Christine. Experiências de vida e formação. Natal: Editora da UFRN e Editora Paulus, 2010.

MANZINI E. J.. entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros. Seminário Internacional sobre Pesquisa e Estudos Qualitativos. Bauru, 2004.

MARQUES, A. P., Simão, L. M.. Análise de relatos verbais de um grupo de religiosas sobre sua participação em sessões fisioterápicas. *Rev. Fisioter. Univ. São Paulo*, v. 2, n. 1, p.13-21, jan / jul., 1995.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. entre a macumba e o espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-graduação em História Comparada. Dissertação de Mestrado. Março/2017.

XAVIER P. M. A., Cunha Flôr C. C.. saberes populares e educação científica: um olhar a partir da literatura na área de ensino de ciências. *Revista Ensaio. Belo Horizonte*. v.17. n. 2. p. 308-328. maio-ago/2015.

Discussão das Fontes Memórias no confronto entre Católicos e Umbandistas em Terra Rica – PR (1960)

Victor Santelli Botter⁶⁵

Introdução

Nos artigos anteriores, o foco foi o aprofundamento sobre o conflito entre os católicos e umbandistas no dia de finados em 1960, em Terra Rica – PR. Neste aspecto, procuramos investigar detalhes do confronto; os precedentes, os principais expoentes, os trajetos percorridos, as consequências, etc.

Desta vez procuramos tratar de forma mais aprofundada o exercício teórico-metodológico de pensar as memórias/narrativas do conflito; dialogando com alguns autores como Alessandro Portelli (1996), Carlo Ginzburg (1990) e Pierre Bourdieu (2004).

O Conflito visto por “dentro”

⁶⁵ Graduando em História pela Universidade Estadual de Londrina. Bolsista PIBIC do LEER



Mapa de Terra Rica (meramente ilustrativo) acerca do dia do conflito, ignorando o momento do incêndio, uma vez que não há evidências substanciais para julgar como foi organizado este momento em questão. (FONTE: Google Maps; ilustrações e legendas feitas pelo autor. Referências por Edson Paulo Calírio e Carlos Rodrigues de Lima Filho. 2017)

Partiremos da narrativa de Carlito para compreender o funcionamento da Tenda Umbandista Pai Thomaz Mineiro; uma vez que a visão dominante a respeito do conflito é interpretada (basicamente) sempre tendendo a uma visão católica dos fatos.

Além da tenda propriamente dita, Carlito deu alguns detalhes sobre sua família, que não são (tão) pertinentes dentro do processo-crime. Zilda foi a única citada no processo, dentre todos os envolvidos na confusão, que sofreu um tiro por arma de fogo, que o levou em seu braço direito. Seus filhos viram toda a cena, e Carlito relata que:

“Quando minha mãe foi baleada eu corri na sua direção, mas fui seguro pelo Geraldinho que trabalhava no sítio do seu Geraldo onde fui morar... Ela foi socorrida por alguns médiuns e nós (eu e meu irmão) fomos levados para o Centro de Umbanda...” (CARLOS FILHO, 2017).

De acordo com o documento, a pessoa que efetuou o disparo foi João Bosco Filho. Carlito afirma que o tiro fora em direção ao pai, mas Zilda o empurrou antes que o projétil o atingisse; atingindo a ela mesma.

Joaquim Timóteo, o mesmo que já havia sido citado anteriormente pelo pai de santo em sua carta do mês de agosto, efetuou uma outra tentativa de assassinato contra Zilda, desta vez no terreiro, afirmando "... o seu marido não está, você mesmo serve" (PROCESSO nº 37/67, 07 de Nov. de 1960, pag. 91). Carlito afirma que nesse momento um médium fora atingido pelos disparos de Timóteo no peito, mas o projétil não o perfurou. Athos dá um breve resumo defendendo sua bravura, dizendo que:

"D. Zilda (...), só, em sua tendo em sua companhia dois filhos menores, enfrentou trogloditas, os barbaros, em defeza de sua crença, de suas convicções espirituais" (idem, 07 de Nov. de 1960, pag. 91).

O que houve com a família do Pai de Santo?



A tenda umbandista incinerada. (ACERVO: CALÍRIO, Edson Paulo; autoria desconhecida. Fornecida a David Ariocho, 2013)

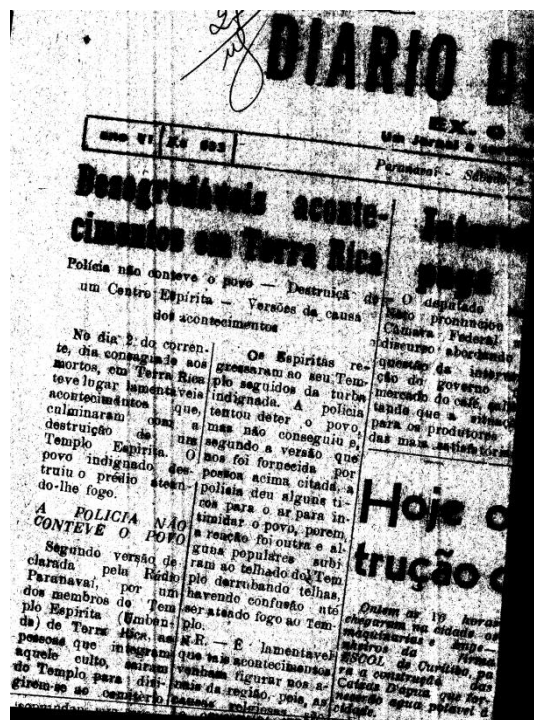
No processo criminal há apenas uma única menção perante a mudança da família Rodrigues de Lima para Paranavaí logo após o confronto, apenas remontando a abertura do novo terreiro. O resto dos detalhes provém dos relatos de seu filho Carlito.

A família conseguiu se reerguer. Os pais inauguraram um novo templo em Paranavaí em 1961; inicialmente de madeira, e no ano seguinte, abriram um de alvenaria.

Carlito conota que muitas famílias umbandistas mudaram-se, assim como os pais, para a cidade vizinha, onde algumas continuaram frequentando o novo terreiro; os que ficaram em Terra Rica – mas não abandonaram a crença – visitavam a tenda pelo menos uma vez por mês.

Católicos e Umbandistas – Memória Coletiva e Dividida em Alessandro Portelli

ISSN 2179-0019



Manchete do jornal “Diário do Noroeste do Paraná” do dia 03 de Novembro de 1960, um dia após o conflito, anexa ao inquérito criminal. Apesar da má preservação, é possível ler no título “Desagradáveis Acontecimentos em Terra Rica” (PROCESSO nº 37/67, anexado em 08 de Nov. de 1960, pag. 40)

As memórias decorrentes do conflito são – a grosso modo – naturalmente divergentes entre a visão católica e a visão umbandista. A pesquisa iniciou-se, num primeiro momento, a partir das memórias dos católicos, uma vez que é a mais presente dentre as fontes estudadas, não apenas da fonte criminal, como na memória oral (da população em geral), eclesiástica (o Padre Vicente) e posteriormente como memória oficial da cidade de Terra Rica.

Partiremos de Alessantro Portelli para compreender justamente esta dissonância entre as memórias do conflito. Em seu ensaio “O Massacre de Civitella Vai di Chiana” (1996), Portelli estuda as inúmeras representações distintas a respeito do massacre que vitimou 115 homens (civis) por militares nazistas num vilarejo chamado Civitella, próxima a Arezzo, em Toscana, no dia 29 de Junho de 1944. A motivação do crime seria uma desforra acerca a morte de três soldados nazistas por guerrilheiros da Resistência Italiana, na mesma região do massacre. Ao estudar o caso, Portelli deparou-se em seu minucioso estudo que os sobreviventes não compadeciam de visões semelhantes.

Muitos moradores (sumariamente viúvas, uma vez que apenas homens morreram neste massacre) culpabilizariam a resistência por causa da reação da tropa alemã aos moradores de Arezzo; enquanto uma memória “oficial” dos sobreviventes da Resistência encarariam aquilo como um sacrifício para a vitória da mesma no final da Segunda Guerra Mundial.

Partiremos da análise de Portelli, utilizando-se (primariamente) do conceito de “Memória Dividida” em que o mesmo apropriou-se de Giovanni Contini num trabalho sobre o Massacre de Civitella apresentado em 1994:

“(…) quando falamos numa memória dividida, não se deve pensar apenas num conflito entre a memória comunitária pura e espontânea e aquela “oficial” e “ideológica”, de forma que, uma vez desmontada esta última, se possa implicitamente assumir a autenticidade não-mediada da primeira. Na verdade, estamos lidando com uma multiplicidade de memórias fragmentadas e internamente divididas, todas, de uma forma ou de outra, ideológica e culturalmente mediadas.” (PORTELLI, pag 04)

Essa pluralidade de memórias em conflito é o que define Portelli na cerne da Memória Dividida. Já a “Memória Coletiva”, o mesmo define como um “intermédio” de memórias a respeito de algo (pag. 23), mas que como o próprio autor remonta, não deve ser entendida como narrativas comunitárias e/ou oficiais.

Utilizando-se destes conceitos apresentados pelo autor dentro do conflito nesta pesquisa em questão, na memória coletiva de quem participara do mesmo é a violência que fora o dia de finados de 1960 em Terra Rica; ou seja, a memória coletiva trabalha com o que, resumidamente falando, as memórias de cada indivíduo encontrassem um ponto em comum em pensar o conflito.

Ou seja, enquanto a memória coletiva nesta pesquisa resume basicamente as consequências da violência religiosa, a memória dividida (neste caso) trabalha justamente as motivações, as causas, que assumem inúmeras respostas e interpretações do conflito para cada um; o que é presente nas fontes utilizadas. Ora, Portelli argumenta que outros vilarejos próximos a Arezzo – como em La Cornia e San Pancrazo – também sofreram retaliações das tropas alemãs (morrendo também mulheres e crianças), mas nem por isso necessariamente culpavam a Resistência Italiana, ou mesmo inibisse a culpa dos alemães aos mesmos; então por qual razão em Arezzo seria diferente?

Válido ressaltar que a memória é algo mutável com o passar do tempo; ela não restringe-se a totalidade de um acontecimento e sempre estará atrelada a

experiências de vida de cada indivíduo. Pois não são grupos que lembram, e sim indivíduos que possuem memórias em comum, principalmente em episódios de violência extrema.

O Campo Religioso em Pierre Bourdieu



Foto tirada momentos após o conflito. É possível ver estacas de madeira ao chão, perto de quem aparenta ser um policial no lado direito, de costas, provavelmente averiguando o local. No lado esquerdo um homem aparentemente está segurando uma cruz e ao fundo, do lado direito a igreja, a casa do padre. É de se notar a grande quantidade de pessoas que estavam no local. (ACERVO: CALÍRIO, Edson Paulo; autoria desconhecida. 15 de Ago. 2017)

Como já citado antes, a disputa religiosa em Terra Rica nesta época deixa evidente em suas fontes como a mesma era deveras concorrido. Neste quesito, partiremos dos estudos de Bourdieu, utilizando-se do conceito de Campo Religioso para entendermos como decorreu-se o processo por esta perspectiva de concorrência.

O autor nos esclarece que as religiões e manifestações de crença não baseiam-se meramente em uma escolha, e/ou minimamente no cotidiano das pessoas, mas também explana relações de poder, de opressão e oprimido, etc. Como o mesmo define:

“Tentar aprender as regras do jogo da divulgação e da distinção segundo as quais as classes sociais exprimem diferenças de situação e de posição que as separam, não significa reduzir todas as diferenças, e muito menos a totalidade destas diferenças, a começar pelo seu aspecto econômico, as distinções simbólicas, e muito menos reduzir as relações de força a puras relações de sentido. Significa optar por acentuar explicitamente (...) e ao preço de uma abstração que deve revelar-se como tal, um

perfil de realidade social que, muitas vezes, passa despercebido, ou então, quando percebido, quase nunca aparece enquanto tal.” (BOURDIEU. pag. 25)

Neste quesito, o Campo Religioso (para o autor) é uma espécie de exercício de interpretação das relações de um determinado espaço social, que naturalmente dependeria de um recorte espaço-temporal para ser analisado;

Percebemos que cada campo (que pode ser religioso como também político ou mesmo artístico para Bourdieu) possui suas próprias estratégias e métodos, que não teriam fundamentação em outros recortes (corroborando a discussão anterior).

Bourdieu trabalha com a premissa de que a religião tende a lidar com respectivas demandas sociais que lhe cabem necessárias no momento. Traçando esse parâmetro dentro da realidade social de Terra Rica em 1960, podemos ver que os Umbandistas estavam – querendo os católicos ou não – atendendo as necessidades religiosas que as pessoas tinham, como mostra este relato do pioneiro Joaquim Pereira Briso ao jornalista David Ariocho, em 2006:

“A verdade é que o camarada* que criou esse centro em Terra Rica começou a se sobressair demais, fazer uns milagres esquisitos, daí só precisaram de uma justificativa para tocar fogo no terreiro” (JOAQUIM BRISO, 2006)

“Sobressair” na narrativa de Briso denota claramente que o pai de santo Carlos estava cada vez mais ganhando espaço dentro de Terra Rica. Carlito Rodrigues, filho do Pai de Santo, denotava que o grande número de adeptos em menos de um ano de existência de terreiro era um grande incômodo ao Padre Vicente (CARLOS FILHO, 2017); o que poderia ter gerado as mobilizações dos grupos Marianos dentro do conflito; como Bourdieu explana:

“A oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos, objetivamente definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre o sagrado e o profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria) do sagrado, quer se trate de uma profanação objetiva (ou seja, a magia ou feitiçaria como religião dominada), quer se trate da profanação intencional (a magia como anti-religião ou religião invertida).” (BOURDIEU. Pag. 43)

Por conseguinte, percebemos que a presença Umbandista dentro de Terra Rica foi além do fato da mesma ser de matriz africana, mas também pelo fato de que o Terreiro Pai Thomaz Mineiro estava, de fato, conseguindo cada vez mais novos adeptos.

A justificativa do confronto girava em torno da intolerância religiosa, mas a disputa pelo espaço religioso teria sido o agravante inicial da mesma. Devemos lembrar do conceito de “Capital Simbólico” que Bourdieu elabora; onde quem o detém é um grupo dominante dentro do seio social de uma cidade; que acabam por respeitar uma hierarquia, crenças, relações de poder, etc.

Nisto podemos claramente destacar que o detentor do capital simbólico dentro de Terra Rica sempre foi a Igreja Católica. Para Bourdieu, o grupo que o detém sempre o fará de tudo para manterem-se como dominantes earão de tudo para reprimir e desfavorecer tudo que vá contra sua ordem e legado.

Desvendando as fontes por meio do Paradigma Indiciário

Primariamente partimos de Carlo Ginzburg para buscar e entender as fontes. O autor argumenta que com as novas formas de compreender a história desenvolvidas nos séc XIX/XX, o historiador passa a ter mais liberdade de usufruir de métodos investigativos que eram competentes a áreas do conhecimento como medicina e direito, por exemplo. Em seu texto “Raízes de um Paradigma Indiciário”, o mesmo parte das áreas como psicanálise Freudiana e do método morelliano de investigação de pinturas.

Ginzburg consiste que os indícios não devem distinguir-se entre o natural e cultural (pag. 171); isto é, a forma que o historiador encara os paradigmas devem ser diferenciadas, pois o que ocorre no âmbito da natureza não necessariamente responde e/ou tem a ver com textos escritos, discursos ou obras de artes – como o mesmo exemplifica; o que é bem nítido em autos criminais tais dissociações.

A pesquisa histórica passa a ser mais que um conhecimento não apenas multidisciplinar, mas vai além, e acaba por ser multifacetada também. Neste quesito, devemos lembrar que a historiografia mais tradicional, até poucas décadas, levava os estudos das fontes orais com certo desdém.

O método indiciário nos auxilia a compreender além da questão documental propriamente dita; pois não ficamos presos a ela, assim tendo bases para analisar de forma mais crítica e também uma maior gama de análise e discussão sobre a memória, principalmente sobre pistas e pequenos detalhes que sempre deixamos passar, e que Ginzburg tanto nos alerta em seu trabalho.

Porém isso não quer dizer que necessariamente os métodos mais tradicionais estão errados; mas o método científico é corroborado com o tempo e a historiografia também é algo histórico, um produto de seu tempo.

Conclusão

A proposta deste artigo é, como já dito antes e com base nos autores aqui citados, justamente tentar ir além da linha da história documental e analisar com mais profundidade as nuances da História Oral, pois é nela que muitas das principais perguntas numa pesquisa acadêmica são respondidas.

Os documentos que utilizamos como fontes (como o processo criminal, por exemplo) não foram criados com uma intencionalidade história; muito pelo contrário, pode-se considerar que, de certa forma, houve um exercício de esquecimento do confronto, ou na “melhor” das hipóteses, uma naturalização do que houve, uma indiferença para com a identidade afro-brasileira da Umbanda. Essa produção da indiferença não é natural. Ela é uma produção social e cultural com determinados métodos e fins a serem conquistados. Por mais que aparenta ser redundante (mas não é), é necessário sempre trazer o debate direto de como as religiões afro-brasileiras são estigmatizadas.

A discussão desse caso regional é um reflexo muito maior do que realmente aparenta ser, assim como muitas vezes é apresentado pelos veículos de mídia tradicionais e sempre entrelaçados pelo senso comum. O diálogo e respeito pela pluralidade religiosa deve-se a todas as instâncias de análise da sociedade.

Referências

Bibliografia:

BOURDIEU, Pierre. **Gênese e Estrutura do Campo Religioso**. In: Bourdieu, Pierre. Sérgio Micelli (org.), 5 ed. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2004.

PORTELLI, Alessandro. **O massacre de Civittella Val diChiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum**. In: FERREIRA, Marieta de Moraes e AMADO, Janaína (orgs.). Usos & abusos da história oral. 1ª edição 1996. Rio de Janeiro: FGV, 2001, p. 103-130.

GINZBURG, Carlo. “Sinais: raízes de um paradigma indiciário” IN **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. 1ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

Fontes:

(Autor Desconhecido). **Desagradáveis Acontecimentos em Terra Rica**. *Diário do Noroeste*. Paranavaí: 03 nov. 1960.

ARIOCH, David. Entrevista concedida a Victor Santelli Botter. 25-28 de jan. 2017

ARIOCH, David. **Um dia de Guerra Civil em Terra Rica**. *Diário do Noroeste*. Paranavaí: 06 abr. 2014. Disponível em: <<https://www.diariodonoroste.com.br/noticia/regional/56904-um-dia-de-guerra-civil-em-terra-rica>> Acesso em 30/10/2018

BOTTER, Victor Santelli. **Intolerância Religiosa – O Conflito entre Umbandistas e Católicos em Terra Rica – PR (1960)**. LERR. Maringá: UEM, 2016

CALÍRIO, Edson Paulo. Entrevista concedida a Victor Santelli Botter. 05-15 de ago. 2017

CALÍRIO, Edson Paulo. Acervo pessoal. Imagens recebidas por <victor_s.botter@live.com> em 15/08/2017

CALÍRIO, Edson Paulo. **Vale do Paranapanema – Sonhos de uma Terra Rica**. Paranavaí: Editora Gráfica Paranavaí Ltda, 2005

FILHO, Carlos Rodrigues de Lima. Entrevista concedida a Victor Santelli Botter. 28-30 de set. 2017

PARANÁ (BRASIL). Comarca de Terra Rica. **Processo nº 37/67**. Paranavaí: 07 nov. 1960

GOOGLE MAPS. **Mapa didático-ilustrativo dos prováveis trajetos tomados no dia 02/11/1960 (Terra Rica – PR)**. 2017. Disponível em: <goo.gl/wXiE1F>. Acesso em 30/01/2018

**GT 5. DIÁLOGOS ENTRE RELIGIÃO E POLÍTICA – CAMPANHAS,
MANDATOS E ATUAÇÃO DE POLITICOS E GRUPOS JUVENIS**

**Religião e esfera pública: uma análise a partir do “Dia do Evangélico” em
Campo Mourão, Paraná**

Lara Pazinato Nascimento⁶⁶
Lucas Alves da Silva⁶⁷
Frank Antonio Mezzomo⁶⁸

Introdução

⁶⁶ Graduanda em História da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão. Bolsista de Iniciação Científica (Fundação Araucária). Membro do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4833702488517534>. E-mail: larapazinato@gmail.com.

⁶⁷ Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão (Bolsista CAPES). Membro do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2117390343566169>. E-mail: lucas.as137@gmail.com.

⁶⁸ Doutor em História Cultural, docente da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão. Coordenador do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3360323221539136>. E-mail: frankmezzomo@gmail.com.

Realizada em Campo Mourão, Paraná, desde 2014, a comemoração do “Dia do Evangélico” foi instituída no calendário oficial do município por meio do Projeto de Lei 168/2013, proposto por Edilson Martins, vereador vinculado à Igreja Assembleia de Deus. A celebração pode ser entendida como expressão de um movimento pentecostal de constituição de uma cultura pública em um cenário nacional marcado por suas raízes no catolicismo, e no qual os evangélicos buscam constantemente firmar sua presença e seus valores (GIUMBELLI, 2014). Assim, realizamos nesse texto uma análise da edição do evento realizada em 11 de novembro de 2017, com o objetivo de investigar como os grupos evangélicos têm se articulado para se inserir como integrantes e constituintes da cultura e sociedade brasileira.

Atuando de forma pouco expressiva desde o final do século XIX com os protestantes de imigração, e com os pentecostais a partir do início do século XX, os evangélicos só foram se consolidar no cenário público nacional brasileiro a partir da década de 1980, sobretudo via inserção na política formal. Mesmo tendo se aproximado do governo militar após o golpe de 1964, só se mostraram declaradamente presentes na política do país a partir da Assembleia Nacional Constituinte de 1987, ocasião em que percebemos as primeiras articulações do que hoje conhecemos como Bancada Evangélica no Brasil. Naquele momento, a Bancada se constituiu principalmente para combater uma possível tentativa da Igreja Católica de se firmar novamente como religião oficial do Estado, além de se posicionar contra movimentos liderados por setores laicos da sociedade, que buscavam, no campo jurídico, reivindicar pautas em torno da cidadania e dos direitos humanos. A partir de então, notamos um aumento gradual do número de evangélicos na política e, paralelamente, também o aumento do número de fiéis entre a população brasileira, sendo que, segundo dados do censo do IBGE (2010), a população declarada evangélica passa de 6,6% em 1980, para 15,4% em 2000 e para 22,2% em 2010.

Este aumento numérico dos evangélicos é catapultado, sobretudo, pelos grupos religiosos pentecostais, os quais têm se apresentado nos últimos anos como os mais ativos na política nacional brasileira. Dentre as igrejas pentecostais com maior intensidade e visibilidade de atuação no cenário público, a despeito de certa imprecisão conceitual em classificá-los, podemos mencionar a Igreja

Assembleia de Deus (AD), a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), a Igreja Renascer em Cristo (IRC) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), cuja articulação e interesse tem demonstrado êxito e diálogos em espaços teoricamente secularizados.

Com a presença cada vez mais frequente dos religiosos no espaço público e político, e com os novos arranjos que surgiram por conta destes novos sujeitos, a laicidade estatal passa a receber novas nuances. Em contextos de pluralização religiosa, as religiões minoritárias buscam garantir seus direitos à liberdade de culto e de crença para atuarem publicamente (HERVIEU-LÉGER, 2015). Conforme aponta Camurça (2017), a laicidade tem assumido diversos sentidos e modalidades nos Estados modernos, devido a diferentes relações estabelecidas com as religiões. Mesmo a laicidade sendo um princípio do republicanismo, que estabelece certo grau de privatização da religião e separação da esfera pública, religião e Estado sempre mantiveram estreitas relações na política brasileira e no cenário público de modo geral.

Em relação ao processo de laicidade brasileira, instituído oficialmente por meio da Constituição de 1891, Giumbelli destaca que,

em termos mais concretos: rompe-se com o arranjo que oficializava e mantinha a Igreja Católica; o ensino é declarado leigo, os registros civis deixam de ser eclesiásticos, o casamento torna-se civil, os cemitérios são secularizados; ao mesmo tempo, incorporam-se os princípios da liberdade religiosa e da igualdade dos grupos confessionais, o que daria legitimidade ao pluralismo espiritual (GIUMBELLI, 2008, p. 81-82).

Mesmo com a suposta privatização da religião, o que se percebe na prática é que esta separação não ocorreu de forma simples e homogênea, ou seja, a Igreja Católica continua próxima ao Estado e com uma série de privilégios. O ideal de secularização, estritamente ligado ao princípio da laicidade jurídica do Estado, acaba por atingir a sociedade de maneira geral, em um processo de autonomia em relação às instituições religiosas (MONTERO, 2013), porém, este processo atua com intensidades diferentes sob os variados âmbitos sociais.

Com isso, em um país marcadamente cristão como é o Brasil, o processo de secularização se mostra ainda como um grande desafio, tanto pelo histórico de ligação entre religião e Estado – principalmente com a Igreja Católica –, como pela atuação das diversas denominações religiosas, possibilitada no país a partir da Constituição republicana que garantiu o direito à liberdade religiosa e à

pluralidade de crença e de culto. Sobre esta questão, Pierucci (2012, p. 88) aponta que “nunca os profissionais religiosos se sentiram tão livres e à vontade como agora para lutar entre si por todos os meios e a toda hora a fim de assegurar a reprodução ampliada de sua fé”. Esta liberdade tem afetado diferentes campos da sociedade, como a política, a economia, a cultura, e vem reconfigurando a dinâmica de espaços considerados secularizados.

Mesmo com a liberdade para expressão religiosa afirmada na Constituição Federal, historicamente, é possível perceber que “o catolicismo foi assimilado à ‘religião natural’ dos brasileiros. Isso lhe permitiu tanto ser reverenciado publicamente, quanto estar ocultado pela naturalidade de sua presença” (GIUMBELLI, 2014, p. 193). Essa naturalidade da presença católica no cotidiano tem gerado, já há algum tempo, discussões tanto com setores laicos da sociedade como por parte das outras religiões que se consideram marginalizadas por tal conjuntura. Com o aumento da população evangélica, surgem também modificações nas relações sociais e na ocupação dos espaços públicos, nos quais os grupos evangélicos buscam se introduzir para que possam se firmar como membros pertencentes e atuantes da sociedade brasileira, trazendo visibilidade para seus valores e práticas em uma articulação que Giumbelli (2014) chama de cultura pública. Na esteira dessa ideia, Maia (2006, p. 107) afirma que há uma tentativa dos evangélicos “ampliar o espaço sagrado para além da igreja, ou dos lares”.

Um dos mecanismos utilizados há tempos por diferentes religiões para se firmarem na esfera pública, para além da inserção no campo da política – mais visível e onde, talvez, se percebe a intensidade dos debates –, tem sido a instituição de feriados e datas comemorativas no calendário oficial, seja no âmbito nacional, estadual ou municipal, que funcionam como uma forma de se estabelecerem em determinada cultura. De acordo com Le Goff (1990), ordenar o tempo por meio de medida é um fator essencial para que o homem controle o universo, o que torna o calendário um dos grandes símbolos e instrumentos do poder. Como um dos maiores exemplos da busca por inserção evangélica na sociedade por meio de datas comemorativas em calendários oficiais, podemos citar a “Marcha para Jesus”, que ocorre ao redor de todo o mundo e começou a ser realizada no Brasil em 1993, na cidade de São Paulo, como iniciativa da

Igreja Renascer em Cristo. Em 2009, por meio da Lei Federal n. 12.025, é instituído o “Dia Nacional da Marcha para Jesus” e, atualmente, o evento vem ocorrendo em vários locais do país (GIUMBELLI, 2014), onde “uma coalizão que inclui diferentes denominações evangélicas reivindica uma ocupação da cidade em nome de Jesus” (SANT’ANA, 2014, p. 211).

De forma similar, temos o “Dia do Evangélico”, comemorado anualmente no segundo sábado do mês de novembro no município de Campo Mourão, Paraná. A data foi instituída em 2013 por meio do Projeto de Lei Municipal n. 168/2013, proposto pelo vereador Edilson Martins, que possui vinculação religiosa com a Igreja Assembleia de Deus (AD), tendo sido eleito nos pleitos de 2012 e 2016 com o apoio oficial da Igreja. O projeto foi aceito por unanimidade pelos demais membros do legislativo municipal, sendo os principais argumentos apresentados pelo vereador proponente o aumento do número de evangélicos no Brasil, a importância do trabalho realizado por esse grupo no município – levando a uma interpretação de homogeneidade na conduta dos envolvidos –, e a evangelização como caminho para uma vida melhor (PINHEIRO; MEZZOMO; PÁTARO, 2017).

Campo Mourão, com pouco mais que 90 mil habitantes, é considerado município pólo da Mesorregião Centro-Occidental do Paraná, que é composta por 25 municípios e por aproximadamente 334.000 pessoas (IBGE, 2010; IPARDES2010), se destacando por seu maior número de habitantes e maior grau de urbanização e industrialização, em uma região tradicionalmente marcada por suas raízes rurais. A população evangélica do município corresponde a 23,8% da população, e a 69,4% de católicos (IBGE, 2010), ambos indicadores acima da média nacional.

Considerando o contexto apresentado, analisamos a edição do “Dia do Evangélico” realizada em 11 de novembro de 2017, que teve como principais atrações show de música gospel, pregação de pastores de diferentes denominações, e sessão de cura e libertação. O levantamento de dados⁶⁹ consistiu na observação do evento, assim como a coleta de materiais como fotos,

⁶⁹ O trabalho de campo que possibilitou o levantamento dos dados que embasam os resultados da pesquisa em tela foi realizado pelos integrantes do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder da Universidade Estadual do Paraná, Câmpus de Campo Mourão.

anotações em diário de campo, gravações de áudio dos discursos dos líderes das igrejas, demais pregadores e grupos gospel presentes na ocasião, além da realização de entrevistas com alguns participantes no decorrer da programação festiva. A entrevista semiestruturada continha perguntas acerca do perfil etário dos participantes, de qual município/região eram oriundos, o pertencimento religioso, quais motivações para a participação, o que esperavam do evento e se já haviam participado em edições anteriores.

Por meio dos materiais coletados e de pesquisas já produzidas sobre a temática da religião e sua imbricação com a política, tal como a participação e presença dos evangélicos em diversas áreas do cenário brasileiro, as análises aqui realizadas podem contribuir para se pensar nas novas configurações sociais que se apresentam a partir da relação entre religião e espaço público. Ainda, permite ponderar sobre a afirmação de Montero (2006, p. 49), de que “Estados seculares não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica”, questão que podemos verificar nos desdobramentos do caso da laicidade brasileira, e que procuramos problematizar na sequência.

Adentrando o espaço público

O evento em comemoração ao “Dia do Evangélico” foi realizado em 11 de novembro de 2017, na Praça São José, localizada em posição central de Campo Mourão, Paraná. A festividade, iniciada por volta das 20h, teve como palco o caminhão “O Mensageiro”, da equipe homônima⁷⁰ do Departamento de Evangelismo e Missões da Igreja Evangélica Assembleia de Deus em Campo Mourão (DEMADECAM), e nele foram realizadas pregações de pastores pertencentes a denominações distintas, sessão de cura e libertação, show gospel da Banda Gênesis e participação do grupo de canto Eudenésia.

A grande maioria dos participantes pertenciam à Igreja Assembleia de Deus, assim como da Igreja Palavras que Curam (IPC), coprodutora do evento. O elevado número de fiéis da AD presentes se deu pelo fato de terem sido os

⁷⁰ A equipe “O Mensageiro” tem como objetivo principal “levar a palavra de Deus, através da Evangelização por intermédio da música e da palavra pregada em locais tais como, ruas, praças e outros, onde for necessário levar o Evangelho que salva, liberta, cura, batiza com Espírito Santo”. Informações disponíveis em: <<http://adcampomourao.com.br/departamentos/o-mensageiro/>>. Acesso em: 20 nov. 2018.

principais protagonistas para a criação do evento, denominação da qual o vereador Edilson Martins, que propôs a data, é membro. Pudemos identificar a participação de pessoas oriundas de 12 municípios da região, tais como, Campo Mourão, Juranda, Ubiratã, Altamira do Paraná, Nova Cantu, Roncador, Iretama, Nova Tebas, Corumbataí do Sul, Luiziana, Mamborê, Janiópolis e Boa Esperança. Os entrevistados que não eram habitantes de Campo Mourão, em sua maioria, diziam ter se locomovido até o local por meio de caravanas organizadas pelas igrejas locais.

Se até décadas atrás os evangélicos se mostravam como grupos religiosos um tanto tímidos, realizando suas celebrações e eventos na maioria das vezes de forma reservada aos seus templos, hoje percebemos um caminho diferente do que se via. Há uma busca cada vez maior, principalmente por parte das religiões pentecostais, por midiaticizar as ações evangélicas para as grandes massas e ocupar cada vez mais o espaço público (MARIANO, 2004; MARTINO, 2012). Ao mencionarmos espaço público, em consonância com Arendt (2007), entendemos como sendo o lugar da visibilidade, onde aquele que fala possui significativo alcance de expressão, podendo ser visto e ouvido por todos.

Estando presentes em um espaço público, observamos no evento uma tentativa de apresentar os evangélicos como um grupo homogêneo, o que se dá desde o nome da data, que traz o termo “evangélico” no singular, e do projeto de lei que a estabeleceu, no qual as condutas desses segmentos cristãos no município de Campo Mourão são trazidas de modo a serem lidas como em total consonância (PINHEIRO; MEZZOMO; PÁTARO, 2017). Nesse sentido, em fala inicial na abertura da comemoração, o Pastor Enéas Anunciação dos Santos, da Assembleia de Deus de Campo Mourão e membro da equipe “O Mensageiro”, diz aos fiéis de distintas denominações que “esse é o nosso dia”. Ao logo do evento, o “Dia do Evangélico” continuou a ser chamado pelos pregadores de diferentes segmentos religiosos, como “nosso”, resultando em uma generalização vinda dos próprios evangélicos que são, em realidade, grupos plurais que comportam perspectivas de diferentes níveis de discrepância (CUNHA; LOPES; LUI, 2017).

De forma análoga, Pastor Toninho, da IPC, também diz que ele e demais pastores do município estão deixando de lado as placas denominacionais e

orando juntos, pois, segundo ele, os cristãos devem se unir, e apresenta os motivos para essa união: “o nome do Senhor Jesus, a obra do Senhor, o ganhar almas, o servir a Deus”. Embora sejam apontadas somente justificativas voltadas para a fé, essa união proporcionaria também maiores chances de alcançar visibilidade em um espaço profundamente marcado pelo catolicismo que, apesar de ser constituído por variados movimentos (SOUZA, 2004), é mais comumente visto como homogêneo e dominante. De tal modo, a constituição de uma identidade evangélica unificada, voltada para os mesmos interesses e possuidora das mesmas tendências, resultaria em um grupo fortalecido para lutar pelos mesmos objetivos, além de proporcionar uma compreensão mais simples por parte da sociedade do que é ser evangélico e, conseqüentemente, uma inserção mais estável no cenário brasileiro.

Uma evidência da naturalidade da presença do catolicismo enraizada em nossa sociedade, que consiste em um dos fatores que levam os evangélicos a se colocarem como um grupo homogêneo para obter maior visibilidade e constituir uma cultura pública, é o próprio local de realização do “Dia do Evangélico”. Descrito por Pastor Enéas aos fiéis como “uma praça aconchegante para nós louvamos ao Senhor”, o ambiente se trata de uma praça pública onde se encontra a Catedral São José (Imagem 1), que em 2009 (ARAÚJO, 2018) recebeu o título de símbolo de Campo Mourão e é uma das maiores representações da presença e do poder católico na cidade. O fato de a celebração ter sido realizada neste local específico possibilita percepção até mesmo visual dessa tentativa dos evangélicos de inserção na cultura nacional predominantemente católica, com a catedral se erguendo ao fundo do palco em que um pastor faz a pregação (Imagens 2 e 3). É importante ressaltar que, coincidentemente ou não, o evento evangélico só teve início após a missa realizada na Catedral São José ter sido encerrada e seus participantes terem se dispersado. Tal atitude pode ser lida como um ato de tolerância em meio a essa rivalidade e disputa por espaço entre vertentes do cristianismo, não apenas apresentando-se o respeito pela crença do outro, como esperando-se que tal respeito seja recíproco.

Imagem 1: Palco do “Dia do Evangélico” na Praça São José



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Imagens 2 e 3: Celebração do “Dia do Evangélico”



Fonte: Site Assembleia de Deus – Campo Mourão.

Deste modo, no momento da comemoração evangélica, a praça nomeada em homenagem a um santo católico torna-se um lugar de busca por voz e legitimidade já que, segundo Arendt (2007, p. 61), na esfera pública “só é tolerado o que é tido como relevante, digno de ser visto ou ouvido, de sorte que

o irrelevante se torna automaticamente assunto privado”. Embora seja nítida essa busca por relevância, é perceptível um discurso em torno da ideia de que o “Dia do Evangélico” existe não por necessidade de reconhecimento e afirmação perante a sociedade, mas pela pura adoração a Deus, como é possível observar por meio da fala transcrita a seguir:

Eu estava orando e refletindo sobre o que é, na verdade, o “Dia do Evangélico”. A gente não quer pedir um feriado nacional, não precisamos disso [...]. Nós não precisamos que alguém tenha que nos reconhecer. Não é isso. Existe o “Dia do Evangélico” porque, um dia, eu e você [...] aceitamos a Jesus como senhor e salvador da nossa alma. [...] nós estamos aqui, eu e você, levantando mãos santas em uma praça pública, para declarar o senhorio de Jesus sobre a nossa vida (Pastor Toninho Machado – IPC).

Tal relutância em assumir a tentativa de constituição de uma cultura pública evangélica por meio de mecanismos como uma data comemorativa em calendários oficiais do Estado, pode ser um indicativo da consciência que admitir tal intenção, seria também concordar que este grupo é menos reconhecido e tido como menos relevante em nossa sociedade. Em um jogo onde se concorre tanto por espaço quanto por seguidores, em um cenário de pluralidade religiosa, a esfera pública “funcionaria como um palco no qual atores e coisas disputam a sedução dos consumidores” (MONTERO, 2009, p. 7), de tal modo que deixar explícita essa “fraqueza” poderia comprometer o interesse tanto dos atuais quanto dos possíveis futuros fiéis.

De fato, a disputa por seguidores e a efervescência de religiosidades que se desencadeia no cenário atual do país, é possível graças à liberdade religiosa (PIERUCCI, 2012). Tal direito, estabelecido na Constituição Federal desde 1891 à toda a sociedade brasileira, é reafirmado pela Banda Gênesis em seu discurso ao dizer ao público que “sinta-se livre, porque nós estamos aqui na presença de Deus, livres para adorar o nome Dele”, assim como o Pastor Enéas alega que os fiéis “não precisam ficar com medo, hoje é o nosso dia”. Desta forma, notamos que, para os grupos evangélicos, a ideia de liberdade religiosa torna-se importante para que tanto os fiéis quanto a comunidade de forma geral tomem consciência de que há uma miríade de religiões que comungam dos mesmos direitos, e todas podem, da mesma forma, exercer sua crença publicamente.

Em outro momento de sua fala, o Pastor Enéas diz aos presentes que “a gente tem que estar com a cara na vitrine”, mostrando que a atuação evangélica no meio público, por muito tempo estigmatizada e marginalizada devido à presença

dominante do catolicismo, agora demonstra uma nova postura perante a sociedade. “Estar com a cara na vitrine” pode ser entendido tanto como um incentivo à evangelização do restante da população em todo e qualquer lugar, como também um pedido para que os fiéis não restrinjam sua religiosidade ao ambiente privado, mas que a demonstrem também em outros ambientes, passando a se fundir à cultura do país e se estabelecer como parte integrante da sociedade.

Os participantes do “Dia do Evangélico”

Boa parte dos participantes entrevistados ficaram sabendo do evento por meio de convites realizados pelos pastores durante os cultos e pela divulgação feita via *Facebook*. Destacamos aqui o uso das mídias sociais, que para Meyer (2015) é entendido como um dos motivos principais da manutenção da força da religião em meio à sociedade contemporânea. Deste modo, a utilização de modernos meios de comunicação é um exemplo de transformação religiosa que visa mobilizar e conectar pessoas. Neste sentido, Hervieu-Léger (2015, p. 57) afirma que “em todas as sociedades, a continuidade é garantida sempre na e pela mudança”. A introdução de novas tecnologias para uso das igrejas deve ser interpretada como uma forma de manter atual a presença religiosa na sociedade, sem alterar as bases que fundamentam a religião, se imiscuindo ao cotidiano e à vida das pessoas.

Observamos que os participantes do evento, em sua maioria, estavam acompanhados por familiares ou amigos, o que demonstra como a religiosidade é um fator presente nos relacionamentos interpessoais desses indivíduos e, em muitos casos, a igreja é o principal espaço de socialização. Neste sentido, a religião busca criar laços de pertencimento não tendo como base a tradição histórica, mas experiências e sentimentos criados no presente (HERVIEU-LÉGER, 2000), em que o apelo às emoções é amplamente acionado e oferecido aos fiéis com o intuito de criar um sentido de unidade e comunidade.

Uma destas tentativas de se criar a ideia de identidade e pertencimento pode ser percebida com os círculos existentes no interior das religiões como, por exemplo, os grupos de jovens. No “Dia do Evangélico” ocorrido em 2017, estavam presentes muitos jovens, boa parte vestidos com camisetas do grupo, que,

segundo alguns entrevistados, pertence à AD, e que estão presentes em diversos municípios da região de Campo Mourão, com o nome de União da Mocidade da Assembleia de Deus de Campo Mourão (UMADECAM). Uma das entrevistadas que pertence ao grupo disse que o referido movimento promove eventos, como louvores e gincanas, voltados para o público jovem de toda a região, e que vem reunindo um significativo número de participantes. Estes eventos são também uma forma de garantir o engajamento dos fiéis, neste caso a juventude, e oferecer espaços para que relações sejam criadas e fortalecidas, tornando a igreja um espaço de convivência e mais uma vez de sociabilidades. A criação de tais laços pessoais faz com que a igreja seja não somente um local de expressão da fé, de oração e contato com o sagrado, mas também que se desenvolva ao seu entorno uma cultura própria, que permite que pessoas se conheçam e se identifiquem.

Durante o show de abertura do “Dia do Evangélico”, performado pela Banda Gênesis, eram os jovens os mais empolgados: foram convidados a se aproximar do palco, e cantavam as músicas em uníssono, se mostrando bastante emocionados. De acordo com Pinto (2001, p. 223), “música é manifestação de crenças, de identidades, é universal quanto à sua existência e importância em qualquer que seja a sociedade”, de forma que a música gospel é um mecanismo de engajamento nesse meio, possibilitando não apenas animação na prática religiosa, mas também identificação, principalmente entre jovens evangélicos, com demais indivíduos que partilham dos mesmos gostos e valores, resultando em um sentimento de pertencimento. Além disso, o show pode resultar por atrair até mesmo os não-evangélicos que, embora não tenham interesse na religião, sintam-se interessados pela música que, desta forma, pode ser uma porta de entrada para a conversão. De fato, a música gospel constitui um mercado de consumidores que não necessariamente se identificam como evangélicos, mas que tendem a associar o gênero musical a eles, resultando em uma maior visibilidade desses grupos (GIUMBELLI, 2014; SANT’ANA, 2014), e contribuindo para o estabelecimento de uma cultura pública.

Quadro 1: Fiéis com a camiseta do grupo de jovens UMADECAM e demais participantes



Fonte: Acervo do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder.

Quando questionamos os fiéis sobre o que esperavam do evento, praticamente todos deram respostas relacionadas à sua busca por Deus, a estar ali para adorá-lo e ouvir a pregação do evangelho, como mostra o comentário de um dos entrevistados, de 22 anos: “não espero nada, espero eu aqui adorando a Deus, só”. Outra entrevistada, de 34 anos, falou sobre a importância do evento para levar o evangelho a outras pessoas: “é preciso proclamar o evangelho neste mundo que anda tão complicado”, completando com: “é fácil ser cristão dentro da igreja”, uma frase muito utilizada pelos pentecostais ao se referir à dificuldade que parte dos membros tem em sair dos rituais habituais para evangelizar.

Podemos, com isso, notar que a comemoração também é vista como uma forma de conquistar novos fiéis, e não apenas de celebrar aqueles que estão inseridos nesse meio religioso. É possível relacionar a resposta da entrevista com um trecho da fala de um dos pastores no “Dia do Evangélico”, ao alegar que “não tem esse negócio de crente viver no mundo. Crente que é crente vive para o Senhor”. Ao tomar esta posição, os “crentes”, como o pastor coloca, devem tornar-se também evangelizadores, e suas vidas devem ser transformadas em função da obra religiosa.

Quanto ao uso das mídias, percebemos ainda uma disputa própria do mercado religioso que se formou no Brasil, principalmente quando se trata de canais de rádio e televisão, e que se estende também ao espaço público. Montero (2009, p. 7) alega que “a possibilidade de sucesso de uma religião dependeria de sua capacidade de tornar-se espetáculo e de chamar atenção da mídia”. Com isso, a midiatização religiosa evangélica passa a ser um elemento essencial para sua inserção e manutenção no interior da sociedade, uma via de acesso à população e a conquista de fiéis, e conseqüentemente uma ferramenta de constituição destas religiões enquanto cultura nacional.

Considerações finais

As análises de vários aspectos relacionados ao evento em comemoração ao “Dia do Evangélico” de Campo Mourão permitiram uma série de reflexões e percepções sobre como os evangélicos têm se articulado para garantir espaço e reconhecimento no cenário público. Com o intuito de analisar as articulações evangélicas no processo de busca por reconhecimento e pertencimento na sociedade brasileira, por meio da constituição de uma cultura pública, notamos como algumas ações, como a instituição de uma data comemorativa, pode ser carregadas de significados que muitas vezes passam despercebidos aos nossos olhos.

A presença religiosa no cenário público é uma tendência que segue crescendo no Brasil. Os embates pela presença e legitimidade de diversas denominações religiosas no meio social delinearam uma disputa própria de um mercado religioso que tem atingido a população de um modo geral, e não apenas os seguidores de determinadas denominações. O uso cada vez mais intenso das mídias sociais, como rádio e televisão, bem como os meios digitais, como o Facebook, tem feito com que os conteúdos de cunho religioso adentrem cada vez mais o cotidiano das pessoas e, como podemos inferir, passem a fazer parte dos costumes e formas de sociabilidade.

No que tange ao convívio social, tomando por base a comemoração do “Dia do Evangélico”, realizado em 2017, notamos que as práticas e momentos promovidos pelos grupos religiosos procuram integrar seus participantes, não apenas por meio de uma fé compartilhada, mas criando também relações de

convívio e unidade. Observamos, assim, uma busca por unificação do que é ser evangélico, independentemente do pertencimento a distintas denominações, o que pode ser entendido como um meio de fortalecer o grupo e, com isso, ampliar as possibilidades de inserção evangélica na cultura brasileira.

Podemos perceber que o processo de secularização dos espaços públicos, tal como foi pensado a partir do ideal republicano, vêm assumindo outras características no solo brasileiro. A presença das diferentes religiões no cenário nacional, proporcionada pela garantia constitucional da liberdade religiosa, faz pensar o secular como uma nova forma de relação entre religião e espaço público e com o Estado de uma forma geral (MONTERO, 2009). O pluralismo religioso brasileiro proporcionado tanto pela liberdade de crença como de culto, além da presença hegemônica do catolicismo por tantos anos no Brasil, têm modelado há muito tempo a esfera pública. A privatização da religião, prognosticada por certo entendimento da secularização, não afastou a religião do Estado mas, pelo contrário, permitiu que outras denominações, além da católica, também pudessem buscar se colocar como constituintes de uma cultura nacional.

Por fim, reconhecemos que o estudo apresentado é uma janela de entrada a uma ampla discussão, e que há ainda necessidade de avançarmos em estudos que abordem outras faces destas movimentações evangélicas, e que possam também contribuir para uma melhor compreensão das formas e consequências da emergência de uma cultura pública trazida por esses grupos religiosos.

Referências

ARAÚJO, Eli. Especial Paraná: Campo Mourão. *Romaria Brasil*. 2018. Disponível em: <<http://romariabrasil.com.br/2018/01/campo-mourao/>>. Acesso em: 25 nov. 2018.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ASSEMBLEIA DE DEUS – Campo Mourão. *Dia do evangélico 11/11/2017*. Disponível em: <<http://adcampomourao.com.br/foto/dia-do-evangelico-11112017/>>. Acesso em: 25 nov. 2018.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A questão da laicidade no Brasil: mosaico de configurações e arena de controvérsias. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, vol. 15, n. 47, p. 855-886, jul./set. 2017.

CUNHA, Christina Vital da; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. *Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições de 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll e Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2017.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos Religiosos em Controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p. 189-208.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. In: *Estudos da religião*, São Bernardo do Campo, ano 14, n. 18, p. 39-54, jun. 2000.

_____. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

IBGE. *Censo demográfico 2010*. Disponível em: <<https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia>> Acesso em: 2 maio 2018.

IPARDES. *Mesorregiões*. 2010. Disponível em: <<http://www.ipardes.gov.br>>. Acesso em: 24 mar. 2018.

LE GOFF, Jacques. Calendário. In: LE GOFF, Jacques. In: *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990, p. 485-533.

LEITE, Fábio Carvalho. Liberdade religiosa e objeção de consciência: o problema do respeito aos dias de guarda. In: ORO, Ari Pedro et al. (Orgs.). *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, p. 157-179.

MAIA, Eduardo Lopes Cabral. Os evangélicos e a política. In: *Revista Em Tese*, Florianópolis, vol. 2, n. 2 (4), p. 91-112, ago./dez. 2006.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, n. 52, p. 121-138, set./dez. 2004.

_____. Pentecostais e política no Brasil: do apolitismo ao ativismo corporativista. In: SANTOS, Hermílio. *Debates pertinentes: para entender a sociedade contemporânea*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009, p. 112-138.

_____. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. In: *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, n. 2, p. 238-258, 2011.

MARTINO, Luis Mauro Sá. Mediação e midiaticização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. In: JACKS, Nilda; JANOTTI JUNIOR, Jeder; MATTOS, Maria Ângela (Orgs.). *Mediação & midiaticização*. Salvador: EDUFBA, 2012, p. 219-244.

MEYER, Birgit. Mediação e Imediatismo: formas sensoriais, ideologias semióticas e a questão do meio. In: *Campos: Revista de Antropologia*, Curitiba, vol. 16, n. 2, 145-164, 2015.

MONTERO, Paula. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. In: *Novos Estudos*, São Paulo, n. 74, p. 47-65, mar. 2006.

_____. Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil. In: *Etnográfica*, Lisboa, vol. 13, n. 1, p. 7-16, 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. O crescimento da liberdade religiosa e o declínio da religião tradicional: a propósito do censo 2010. In: *Anuac*, Cagliari, vol. 1, n. 2, p. 87-96, nov. 2012.

PINHEIRO, Amanda Costa; MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira. Religião e política: a instituição do Dia do Evangélico em Campo Mourão, PR. In: *Anais do VI Colóquio Nacional Cultura e Poder*. Campo Mourão, UNESPAR, 2017 (p. 95-107).

PINTO, Tiago de Oliveira. Som e música. Questões de uma Antropologia Sonora. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 44, n. 1, p. 221-286, 2001.

SANT'ANA, Raquel. O som da Marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 34, n. 2, p. 210-231, 2014.

SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, n. 52, p. 77-95, 2004.

Religião e mudança social na Cuba atual

Naile Braffo Conde⁷¹

Em Cuba, as mudanças ocorridas no final do século XX e até agora no século XXI, têm efeitos consideráveis na vida política, social e econômica e na subjetividade dos cubanos, o que influencia as motivações, interesses, aspirações, crenças e espiritualidades dos mesmos. As transformações sociais e econômicas implementadas na sociedade cubana desde o final da década de 80 do século passado influenciaram, e ainda influenciaram, a reestruturação do campo religioso, sendo objeto de estudo para a presente proposta as dadas no sistema religioso Regra de Ocha ou Santería.

Como parte das práticas desse sistema religioso, há uma forte ligação com o fator econômico que pode ser marcado pela própria lógica dessa expressão religiosa. O que no começo foi a coleção para a realização de certas cerimônias ou participação em atividades para a sobrevivência de seus praticantes, com o passar do tempo deixou de ter essa concepção. Com as particularidades dos eventos dados na sociedade cubana desde os anos noventa do século passado, eles começaram a tomar com mais força, fins comerciais.

Este processo de comercialização não pode ser analisado isolado. A consolidação na cultura do mercado, o consumismo, entre outras condicionantes, influenciou na força desses objetivos econômicos. Prova disso é o desenvolvimento de práticas e rituais espirituais com um sentido prático-utilitarista do religioso. Particularmente na Santería, manifesta-se através de certas atitudes comerciais na administração de serviços religiosos.

Outros elementos relacionados à comercialização da Santería em Cuba estão relacionados a duas variáveis fundamentais: uma, já mencionada, de natureza interna, que foi desenvolvida como parte das transformações socioeconômicas pelas quais o país passou desde os anos noventa, bem como as adaptações às necessidades particulares de seus praticantes; e uma segunda relacionada aos

⁷¹ Graduada em Sociologia, 2009 e Mestre em Sociologia, 2015, pela Universidad de La Habana, Cuba. Doutoranda Programa Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação -PEC-PG, da CAPES/CNPq – Brasil. CV: <http://lattes.cnpq.br/4866052340650717>. bc.nay2@gmail.com

processos transnacionais desta prática religiosa, produto da migração cubana, que contribuiu para uma extensão geográfica dessas (Argüelles y Perera, 1998; Rauhut, 2013).

O processo de retificação de erros do final da década de 80, as mudanças socioeconômicas para enfrentar a crise no país e o processo de aprofundamento e / ou legitimação dessas mudanças desde 2007, expressas na oficialmente denominada Atualização do modelo econômico. e social cubano; eles mediam, na reestruturação da sociedade cubana e, como parte disso, no campo religioso e, conseqüentemente, na Santería.

A este respeito, juntamente com as características históricas e a internacionalização mencionada desta expressão religiosa, há um aumento na inclusão de atores dessa religião e a inclusão de outros que não foram incluídos no sector informal da economia. Esses atores são essenciais para o desenvolvimento das práticas, a partir de suas funções como facilitadores dos diferentes itens e componentes necessários para a realização das atividades religiosas. Cada uma delas geram condições para o florescimento de certas transações comerciais, o aumento dos gastos das práticas -com fins lucrativos para alguns praticantes- e reforçar a necessidade de apoio nas redes de contatos com um carácter instrumentista. Por outro lado, a natureza informal se consolidada aina mais ao não contar, este sistema religioso com centros institucionalizados que padronizam as práticas econômicas e religiosas dentro do sistema.

Essas práticas religiosas apoiam e reproduzem as relações socioeconômicas, legitimadas, enquanto reguladas pela lógica da própria religião e em estreita relação com as mudanças socioeconômicas na sociedade em que está inserida (Marx e Engels, 1963, Houtart, 2006). Isso permite, a partir dos altos níveis de descentralização desse sistema religioso, estabelecer um processo de sustentação e legitimação que sustente a existência de redes socioeconômicas entre seus praticantes.

A religião não escapou das lógicas estruturantes da sociedade moderna, mas, como instituição estruturante em sim mesma, evoluiu em estreita relação com a lógica da produção simbólica e material da sociedade. Sua capacidade não é apenas legitimar, mas também estruturar a ideologia, seja como relação causal

direta ou como produtora de códigos e símbolos, legitimados para a explicação das relações mercantis.

Inquestionavelmente, todo processo de signo religioso implica uma troca de bens, mais ou menos simbólica, entre os diferentes atores que nele participam. Mas isso só mostra a condição de expressão da realidade humana que marca sua própria existência como um fenômeno social, e não uma particularidade abstrata das novas singularidades religiosas ou os rearranjos daqueles que já existem.

Como F. Houtart expressou claramente, cada sistema religioso (em todas as suas lógicas de funcionamento e existência) é um produto da realidade material direta das sociedades que os produziram e, portanto, expressaram em si a essência das relações de produção onde foram desenvolvidos (Houtart, 2009). A partir dessa ideia, é lógico que as expressões religiosas modernas expressem a dinâmica de produção das sociedades atuais, assinada pela lógica do mercado. Ao mesmo tempo, justifica a presença em todas as religiões até hoje conhecidas, de processos de troca que expressam a interação dos seres humanos com sua realidade, mediada pelas representações que elaboram sobre ela.

Isso, como já foi dito, não é um processo que pode ser entendido isoladamente, mas a partir de uma perspectiva contextual que faça possível desvendar as lógicas, passadas e atuais, que não só marcaram o papel social da religião, mas as formas mais concretas de sua realização. Essa é a única maneira de entender o processo de aumento vertiginoso das interações entre instituições, como o mercado e a política, com o fenômeno religioso, baseado na intermediação que supõem na formação da sociedade atual.

O sistema religioso Regra de Ocha ou Santería

A transformação que implicou, nas expressões de origem africana, a chegada a novas terras sob signos de escravidão e a marginalização de seus praticantes (e sua cultura) contribuíram para uma importante reconversão simbólica de suas práticas, a partir do encontro e/ou desencontro com outras culturas.

A escravidão constituiu uma mudança nas formas de transformação da natureza dos praticantes das religiões de origem africana, porque estes foram

explicitamente alienados das novas formas de produção em que estavam inseridos. Por causa da força que tinha o catolicismo na Ilha, como a religião oficial da classe dominante, os escravos negros não podiam realizar suas práticas nem expressar abertamente seus sentimentos religiosos, o que, sem dúvida, significou uma mudança na apropriação desta. Isto não só significou mudanças nas estruturas simbólicas, como o *sincretismo* dos panteões ou a redefinição das formas dos símbolos religiosos, mas também mudanças nos padrões de relações sociais que caracterizaram como sistemas religiosos. Essas interinfluências e mudanças favoreceram um longo e complexo processo de transculturação; que se poderia dizer que chega até hoje a partir dos intercâmbios, transformações, (re)elaborações e (re)interpretações entanto as várias formas de pensamento e de comportamento e / ou ações (práticas) feitas seus praticantes.

Mudanças nas estruturas, surgimento de novos papéis dentro e novas formas de se relacionar com e em uma sociedade agora antagônica às suas suposições ideológicas e comportamentais, foram vários dos elementos que contribuíram, juntamente com a presença de diferentes grupos étnicos, para a configuração das variações fundamentais que levaram ao desenvolvimento dos sistemas religiosos atuais de origem africana, entre eles a Regra de Ocha ou Santería. O sistema religioso da Santería tem como estrutura básica de organização, a família religiosa. Grupo social que estrutura o sistema e reúne os elementos mais importantes deste: crenças, práticas e organização (estrutura-função). A vida da família religiosa é o principal espaço de orientação, para os praticantes que são membros das mesmas e, no seu interior, é onde as relações de poder se manifestam de maneira estruturada. Assim, seu crescimento ocorre de maneira não programada, ramificada e descentralizada.

A cosmologia derivada do sistema Regra de Ocha mantém a crença em seus ancestrais, na qual todas as forças visíveis da natureza, incluindo as ações humanas, são guiadas por formas e motivações não visíveis (Menéndez, 2008). Assim, a Regra de Ocha ou Santería é caracterizada por um sistema de crença articulada em mitologias, lendas (conhecido entre os seus praticantes como *patakies*), seres ou forças sobrenaturais (a adoração de divindades e ancestrais), natureza, oferendas e sistemas divinatório. Elementos que mostram

a gama complexa e diversificada de base, no funcionamento deste sistema religioso.

Uma característica das expressões de origem africana são os sacrifícios de animais para as divindades ou orixás. No caso particular da Santería, é o sistema religioso que sacrifica o maior número de animais, principalmente nas cerimônias de iniciação. Estes são diferenciados de acordo com a espécie e o gênero, predominando neste caso as aves e animais quadrúpedes.

A Santería desde a última década do século XX tem aumentado gradualmente em número de praticantes, assim como ganhou em organização e desenvolvimento (DESR-CIPS, 2006). Na época, o reconhecimento popular das práticas aumentou, os cultos no sentido de expansão entre os diferentes setores da população. Constitui uma comunidade religiosa onde os membros entram em contato com os orixás e, em consonância com suas formas de crescimento, compõem redes de relacionamentos que os ajudam a enfrentar, não apenas sua vida cotidiana, mas também o desenvolvimento de sua vida religiosa; principalmente devido à necessidade predominante de atividades em grupo, que exigem suas práticas.

Derivado dessa convivência regulam-se várias regras a seguir no culto e para sua projeção social. As normas, ou como os praticantes expressam, as regras, são uma mistura entre preceitos regidos pelos ramos religiosos aos quais se pertence e pelo modo de conceber a religião do líder religioso da família, criando uma mistura entre o passado e o presente que permite reajustar-se aos momentos históricos - com as particularidades de cada um deles - em busca de alternativas de sobrevivência.

Em relação ao sistema de práticas, ele é baseado em um conjunto complexo de atividades ou cerimônias religiosas que cumprem certas funções e objetivos dentro do sistema religioso. Cerimônias que são representadas por seus praticantes como uma forma de se relacionar com as divindades.

Entre as cerimônias principais estão a entrega de guerreiros⁷², cerimônia de iniciação⁷³, apresentação ao tambor, Ebbo de confirmação, aniversários (festas

⁷² Cerimônia onde o crente recebe uma ou todas as divindades consideradas guerreiras, às quais é concedido um papel protetor: Eleggua, Oggún, Ochosi e Ozun.

⁷³ Cerimônia de consagração ou assentamento do santo, que dura 7 dias, em que todo um conjunto de atividades religiosas são realizadas.

festivas) e refeições de santo, e as cerimônias fúnebres. Cada uma delas com suas particularidades e complexidades dos estilos de trabalho de cada família religiosa. Isso porque esse sistema religioso não possui centros especializados ou textos sagrados que ditem um único modo de realizar cerimônias. Por outro lado, como consequências dessa inexistência de templos e livros sagrados, todo o funcionamento (em termos de atividades) desse sistema religioso é realizado nos lares dos praticantes com os reajustes e interpretações que eles dão.

Outra característica que distingue a Santería é sua capacidade de relação – a partir de um processo de troca com outras expressões religiosas, o que Fernando Ortiz define como transculturação - com outros sistemas religiosos como o catolicismo, o espiritismo e o Palo Monte. Cujo laço é expresso com as diferentes cerimônias que exigem a relação com cada uma dessas expressões religiosas. Isto é herança de uma das características da religião, sua capacidade de inter-relacionar-se com outros fenômenos e em conexão contínua, sendo o que permite gerar, reproduzir e modificar (Ramírez, 2000), bem como a evolução sócio-histórica desse sistema religioso, que coexistiu com vários modelos socioculturais cada um acompanhado de diferentes expressões religiosas, que por sua vez, enriqueceram.

Compreender o fenômeno social que é atualmente o sistema religioso da Santería, em extremo dinâmico, torna-se visto como uma das expressões de origem africana mais concreto e com fortes relações econômicas, no interior do complexo quadro religioso cubano. Todavia, é interessante, a existência limitada de estudos nesse sentido. Segundo a autora, este produto poderia ser o reconhecimento implícito da presença histórica de tais relações socioeconômicas neste tipo de religiosidade e aos indiscutíveis processos de troca que ocorrem dentro do sistema religioso.

Este sistema religioso tem como particularidade, como expressam alguns dos seus praticantes, uma forte dependência do fator econômico. Dependência que vão desde o pagamento de todas as atividades (seja ela religiosa ou não) durante as cerimônias religiosas, pagamento dos serviços oferecidos pelos praticantes até aquisição de todo o conjunto de elementos necessários para as diversas práticas cerimoniais. Por essa razão, o dinheiro se torna um motor

fundamental para o desenvolvimento desse sistema religioso. Mas não só ele é usado como valor de troca, mas também como valor de uso, o exemplo, é pode ser usado como uma oferenda aos orixás. Por isso, para alguns constitui um orientador do comportamento religioso, dado, fundamentalmente, pelo papel influente que desempenha nas relações sociais que ocorrem dentro desse sistema religioso.

A relação entre a prática religiosa e o fator econômico pode encorajar o desenvolvimento de comportamentos deformados por parte de seus praticantes. Onde a religião é um reflexo peculiar da realidade, isto é, se uma realidade adulterada se desenvolve, a religião será uma reflexão distorcida, um ponto onde não apenas outras condições sociais, mas também pessoais, intervêm, aquelas que escapam ao ambiente estritamente religioso.

As lógicas econômicas dentro da Santería, justamente porque não é um espaço puramente econômico, faz que sejam gerados novos sentidos. Sentidos que serão marcados por uma religiosidade, e que, além disso, é uma expressão religiosa extremamente descentralizada na forma como ela funciona. Por outro lado, como já foi dito, as relações econômicas que existem dentro e como parte das práticas religiosas são legitimadas e reguladas pela lógica da religião e intimamente relacionado com a re-significação que dão seus seguidores, então, pode-se estar falando de uma informalidade, a partir de ocorrer de forma desestruturada e desconectada dos centros institucionalizados de relações de poder político e econômico.

Como já mencionado, as práticas religiosas da Santería têm um forte conteúdo e sentido de coletividade, com base em seus próprios pressupostos socio-religiosos, portanto, para seu funcionamento os praticantes precisam envolver todo um conjunto de pessoas, chegando a completar tudo um acumulado de relações intrafamiliares⁷⁴ e extrafamiliares. Constituem práticas cujas cerimônias não podem ser realizadas por uma única pessoa, mas envolvem um conjunto de indivíduos, o que fortalece a necessidade de estabelecer, estruturar um conjunto de redes de relações para o seu desenvolvimento. Redes que terão como

⁷⁴ Do ponto de vista das famílias religiosas. Isso não é fechado a todos esses relacionamentos, daí a disponibilidade de poder realizar as práticas no campo de uma família religiosa diferente daquela das origens.

objetivo fundamental a oferta de diversos recursos e a circulação do capital relacional (capital social)⁷⁵.

Essas estruturas de relações dos membros das famílias religiosas da Santería, não só se caracterizam por serem dinâmicas, mas são abertas e permitem o acesso a novos conhecimentos e oportunidades. Elemento, que poderia ser a razão pela qual, com o passar do tempo, permitiu que o sistema religioso evoluísse e se reajustasse às condições socio-históricas do momento. As redes dos membros das famílias, em sua maioria, constituem redes de trabalho, caracterizadas pela peculiaridade da horizontalidade do sistema religioso, bem como pelo comprometimento e envolvimento dos membros, baseando-se, ao mesmo tempo, em laços de reciprocidade e confiança, que, além disso, não ocorrem (as relações) fora das relações na sociedade.

Atualmente, a reprodução das relações de troca econômica em conjunção com as formas estruturais de organização da Santería, que não têm uma centralidade rígida, mas ramificada em termos de relações, e funciona ao nível das famílias religiosas como um grupo organizacional, permite um processo de sustentação e legitimação capaz de fomentar a existência de redes socioeconômicas entre seus praticantes. Essas redes favorecem o fortalecimento das práticas como atividades econômicas, tanto para o sustento espiritual quanto material, ou seja, o aprofundamento da relação com os processos de seletividade e/ou exclusão entre os praticantes, o que diversifica a comercialização de bens e serviços religiosos.

Contexto socioeconômico no qual estão inseridas as práticas religiosas da Santería

Nos anos noventa do século passado, a sociedade cubana passou por uma profunda crise econômica de notáveis repercussões, entre elas a constatação do aumento do boom religioso (DESR-CIPS, 2006). Diante das circunstâncias da economia nacional e das conseqüentes situações de conflito, o Estado

⁷⁵ Podemos distinguir três funções principais do capital social (Portes, 1998)

a) fonte de controle social (significa a imposição de regras e a internalização de padrões, como a existência de redes compactas de regulação da atividade social)

b) Fonte de apoio familiar

c) fonte de benefícios através de redes extra-familiares (recursos obtidos através da participação em redes)

aplicou um conjunto de medidas urgentes para aliviar a situação adversa existente, evitar maiores consequências e tentar a recuperação. Em resumo, tratava-se do redesenho do sistema da propriedade, modificação do papel do Estado na economia, reforma empresarial, reestruturação das formas e fontes de emprego, empoderamento de novos setores econômicos, legalização das reservas de moeda estrangeira e dualidade monetária. (Espina, 1998).

As medidas tiveram efeitos em diversas esferas da sociedade e até em cenários menos supostos, como foi a construção de estratégias de sobrevivência pessoal e familiar, pois, como consequência da crise econômica, havia riscos, tanto na vida material como na vida espiritual das pessoas; o que levou à geração de desigualdades, consumismo, a uma crise de valores por alguns, entre outras tendências (Ramírez, 2000; 2003)

A crise não só é caracterizada por insatisfações, mas também por um aumento no quadro religioso cubano que foi baseada na busca de explicações, esperança, proteção pelo sobrenatural e/ou por encontrar soluções para os processos desenvolvidos na sociedade. Este último com um forte sentido materialista, a partir de que os religiosos assumem como necessário para a realização da vida, o bem-estar econômico. A questão econômica e o mercado sempre tiveram espaço e densidade na subjetividade cotidiana do cubano médio e o santero não está excluído dele (Menéndez, 2008).

A abertura econômica dos anos noventa do século XX não apenas constituiu uma mudança no significado da religião para a sociedade cubana, mas também, juntamente com a abertura religiosa⁷⁶, facilitou sua extensão a um nível mais público. Momento em que se ampliou ainda mais a influência dos processos socio-históricos no desenvolvimento das práticas religiosas, entre elas a Santería. O exposto mostra a constante readaptação desse sistema religioso à realidade socioeconômica em que está inserido, que tem continuidade a partir da influência das mudanças atuais (políticas, econômicas e sociais) na sociedade cubana.

A partir de 2007 começa no país uma nova etapa de reajustes socioeconômicos, caracterizada por uma política de Atualização do modelo econômico e social

⁷⁶ Após a eliminação na Constituição de toda referência de caráter ateu, após a celebração do IV Congresso do PCC, onde se reconhece o Partido e o Estado cubano de laicos e não ateu.

cubano, cujas medidas foram definidas nas Diretrizes para a Política Econômica e Social do Partido e da Revolução aprovadas no VI Congresso do PCC em abril de 2011. Instrumento que visa tornar a economia mais eficiente no país, o que é especificado em uma política ajustada por várias diretrizes. Como parte disso, a expansão do setor privado e não-estatal da economia, sendo de grande impacto a ampliação das atividades permitidas, a possibilidade de contratação de mão-de-obra não familiar, bem como a ampliação da capacidade das pequenas empresas⁷⁷, entre outros

As novas mudanças não só procuraram responder aos problemas econômicos da sociedade cubana, mas também o propósito de construir uma sociedade socialista com um novo ser humano, com outra consciência. O fortalecimento dos setores privado e não estatal da economia não só transformou a sociedade cubana na questão social ou econômica, mas também cultural, política e ideológica (Fundora, 2012).

Com a implementação da política de fortalecimento do setor privado tem havido um aumento de pontos, sejam casas ou áreas de concentração, de comercialização de diferentes acessórios necessários para as práticas religiosas da Santería, os mais visíveis vendedores de artigos religiosos, *yerberos*⁷⁸, costureiros ou alfaiates, entre outros; dados reafirmados por observações feitas aos espaços econômicos e comunitários.

Pode-se observar, a existência de casas de famílias praticantes da Santería com uma abordagem multifuncional como lares⁷⁹ e como um ponto de produção, venda e serviços religiosos, um elemento que, sem dúvida, impacta o processo de mudanças socioeconômicas dentro desta expressão religiosa.

O processo de produção da mercadoria necessária para a realização das práticas é muito complexo. Isto é essencialmente devido, como os praticantes expressam, que a principal fonte de matérias-primas para a fabricação vem do

⁷⁷ Dentro dos limites da pequena propriedade privada.

⁷⁸ Vendedores de plantas necessárias para a realização de práticas

⁷⁹ Característica desta expressão religiosa, cujas práticas são realizadas nos lares de seus seguidores, porque não possuem instituições para esse fim. Por outro lado, mesmo quando se trata de práticas coletivas, estas são individuais, uma vez que as cerimônias não são realizadas da mesma forma em todas as famílias religiosas, produto à existência dos diferentes ramos de onde provêm.

exterior ou é o resultado de ilegalidades como a revenda destas (matérias-primas), que causou o aumento do custo do produto final.

Para uma análise de qualidade, não apenas o provedor autônomo é levado em consideração, mas também as redes de relacionamentos que os praticantes têm, principalmente devido à escassez de oferta pelo setor estatal. Segundo praticantes entrevistados visualizam que, mesmo com o aumento do custo no setor privado, os produtos têm uma apresentação melhor do que aqueles oferecidos nessas poucas instalações estaduais.

A política do fortalecimento do setor privado influencia a transformação da cultura e da ideologia dos diferentes atores sociais envolvidos, dos quais o mundo religioso e seus derivados não escapam. Essa política incita variações na cultura econômica que transcende as práticas religiosas e as formas de conceber a religião e a economia pelos praticantes. A concepção econômica por parte de seus praticantes está relacionada às formas de produção de bens e serviços religiosos, ao mesmo tempo com sua comercialização; a obtenção de lucros com a realização das práticas e a realização destas últimas como alternativa de solução ante as circunstâncias da vida cotidiana ou de negócio lucrativo.

Por outro lado, toda esta realidade social estimula mudanças econômicas e sociais e impacta o desenvolvimento de práticas religiosas da Santería, o que fortalece o sentido de comercialização destas, produto de várias razões. Entre os mais gerais: o aumento de praticantes deste sistema religioso; a transnacionalização resultante da migração cubana e o desenvolvimento do turismo na Ilha, e a influência do universo mercantilista dado em nível internacional; e desenvolvimento de um forte sentido de comércio nos objetos e cerimônias que fazem parte dessas práticas.

Como se pode analisar, esse mundo religioso, além de suas características, não escapa da produção de ilegalidades, de alguma forma promove elementos de uma economia submersa. A existência de uma economia ilegal e paralela afeta os interesses do sistema religioso, ou dito melhor, afeta a resignificação da religião por seus praticantes.

A implementação da atual política econômica introduziu mudanças nas relações econômicas entre os diferentes atores envolvidos no desenvolvimento das práticas religiosas da Santería e, portanto, nas redes econômicas desenvolvidas

por seus praticantes, que destacam elementos de interesse econômico, fundamentalmente destinado à comercialização de práticas. Sem dúvida, isso não é contemplado pelos pressupostos socio-religiosos do sistema Regra de Ocha.

Anotações finais...

O desenvolvimento da Santería em Cuba passou por várias etapas, sejam elas discriminação, reconhecimento, aceitação, com uma influência muito determinante das condições socio-históricas. Esse fenômeno tem sido condicionado pela construção de estereótipos sobre seus praticantes e práticas religiosas, que têm como base fundamental a ignorância e os preconceitos; bem como as condicionantes da realidade socioeconômica em que se desenvolve.

A Santería em Cuba teve etapas sucessivas de evolução e desenvolvimento com um sentido originado nas representações que os indivíduos têm construído sobre o fenômeno religioso. Representações que variam na medida em que as relações entre eles e suas divindades são modificadas, e que além regula a conduta de seus seguidores, e facilita a capacidade de se adaptar e/ou reorientar as suas práticas e ações de acordo com a realidade em que é inserido, seja em nível de grupo ou individual. Daí a sua relação dialética de continuidade e mudança, bem como a possibilidade de contradição nos próprios comportamentos dos praticantes diante do mesmo acontecimento. A partir disso, mudanças e/ou adaptações são produzidas -favoráveis e desfavoráveis- no desenvolvimento de práticas dentro desse sistema religioso.

Como um sistema religioso que faz parte de uma realidade em mutação, há ao interno também variações significativas, muitas pelas próprias condições sociais, outras pelas particularidades individuais de seus seguidores, não apenas em escala material, mas também na subjetividade dos praticantes.

Referências

Braffo Conde, N., e Izquierdo Quintana, O. (2013). *Economía y religión. Dinámicas económicas al interior de la Santería, como expresión religiosa*. Ponencia Congreso ALAS. Santiago de Chile.

Espina, M. (1998). *Reforma económica y reestratificación social en la Cuba de los '90*. La Habana: CIPS.

Fundora, G. (2012). *Trabajo por cuenta propia. Su relación con la política del desarrollo*. La Habana: Tesis de Maestría. FLACSO.

Houtart, F. (2006). *Sociología de la Religión*. La Habana: Ciencias Sociales.

Houtart, F. (2009). El pensamiento único, el postmodernismo y la religión. En F.

Houtart, *Mercado y Religión*. La Habana: Ruth Casa Editorial. Ruth Libros Libres.

Marx, C. y Engels, F. (1963). *Sobre la religión*. La Habana: Editora Política.

Menéndez, L. (2008). Kinkamaché to gbogbo orica. Folé owó, folé ayé, folé aché.

En A. Alonso, *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*. (págs. 229-258). Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Ortiz, F. (1963). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Universidad Central de Las Villas: Dirección de Publicaciones.

Pérez Cruz, O., Perera Pintado, A., Jiménez Berrios, S., Aguilar Núñez, A., Fabelo Pérez, L., Hodge Limonta, I., Braffo Conde, N., y Fernández Estrada, J. (2013). *Los nuevos movimientos religiosos en Cuba*. La Habana: Centro Félix Varela-Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas. Publicaciones Acuario.

Portes, A. (1998.). *Social capital: its origins and applications in modern sociology*. Annual Review of Sociology.

Ramírez Calzadilla, J. (2000). *La religión y las relaciones sociales*. La Habana: Academia.

Ramírez Calzadilla, J. (2003). *Efectos de la globalización neoliberal en el campo religioso latinoamericano y cubano*. La Habana.: Centro de Estudios del Consejo de Iglesias de Cuba.

Rauhut, C. (2013). La transnacionalización de la Santería y su renegación en Cuba. Revista *Temas*.

GT 6. DIREITO E CONVERGÊNCIA ÉTICA – GÊNEROS E DIVERSIDADES

O meu direito vai até onde termina o seu?

Thaís Maciel de Oliveira⁸⁰
Noli Bernardo Hahn⁸¹

Introdução

⁸⁰ Mestranda bolsista CAPES/TAXA do Programa de Pós-graduação em Direito Stricto Sensu - Mestrado em Direitos Especiais da Universidade Regional do Alto Uruguai e das Missões – Campus Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, Brasil. Pós-graduanda em Filosofia na Contemporaneidade pela URI-SA. Membro do grupo de pesquisa: "Direito, Cultura e Religião: conexões e interfaces" (Linha I – Direito e Multiculturalismo), cadastrado no CNPQ e vinculado ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito, Mestrado e Doutorado da URI, campus Santo Ângelo. Bacharela em Direito pela Instituição de Ensino Superior de Santo Ângelo – CNEC/IESA. E-mail: adv.thaismaciel@gmail.com.

⁸¹ Doutor em Ciências da Religião, Ciências Sociais e Religião, pela UMEP. Pós- Doutorando na Faculdades EST, em São Leopoldo. Professor Tempo Integral da URI, Campus de Santo Ângelo. Graduado em Filosofia e Teologia. Possui formação em Direito. Integra o Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu – Mestrado e Doutorado em Direito. Lidera, junto com o professor Dr. André Leonardo Copetti Santos, o Grupo de Pesquisa *Novos Direitos na Sociedade Complexa*. Pesquisa temas relacionando Direito, Cultura e Religião. orcid.org/0000-0003-2637-5321. E-mail: nolihahn@santoangelo.uri.br

A problemática da crise da humanidade do século XXI surge na medida em que se torna conspícuo a desumanização do homem e a totalidade⁸² em que se encontra. Entretanto, a totalidade e a desumanização dos seres não é uma temática do século atual, face aos horizontes totalitários e inumanos que já permeavam o pensar dos filósofos no século XX. Nesse sentido, a partir de horizontes sombrios, a filosofia Levinasiana questiona a incompletude humana e a relação com o Outro, priorizando a busca pelo sentido do ser através do rosto do Outro.

Com efeito, o presente artigo questiona o sentido de alteridade em um contexto de sociedade plural e com indivíduos totalizados. Assim, através de uma abordagem dialética pretende-se compreender as contradições presentes na contemporaneidade e edificar uma consciência ética frente a desumanização hodierna. Ou seja, o individualismo e a racionalidade são problematizados como causadores da estratificação de sujeitos e negativas de alteridade no século XXI. A partir desse exposto, o estudo apresenta uma breve contextualização dos horizontes totalitários que estava inserido Emmanuel Lévinas e como, a partir da totalização e extensa desumanização, o filósofo pensa no ser e no sentido do ser, a partir do Outro. Essa relação com o Outro, característica primordial ao pensamento Levinasiano, perpassa todo o caminhar do estudo até a máxima assimétrica da alteridade radical. Essa primeira perspectiva, da perda da humanidade, da aporia racional, da coisificação do ser, é desafiada pela mudança axiológica que Lévinas propõe, da ética como filosofia primeira.

Assim, problematizando a desumanização do século XXI como consequência da moral racional contemporânea, a abertura ética com o Outro marca o rompimento da totalidade do ser. Chegando nesse ponto, o Outro como pressuposto da comunicação é interpelado como elemento essencial para edificação de uma consciência altera, convocando o Eu a sair da presença metafísica do Mesmo para construção de uma relação de acolhida e hospitalidade. Conseqüentemente, a responsabilidade assimétrica consagra-se por constituir a alteridade radical proposta por Lévinas como forma de edificação

⁸² Categoria de compreensão de Emmanuel Lévinas que designa uma relação excludente, indivíduos fechados em si mesmos, não abertos a uma consciência ética de alteridade.

de uma consciência ética e justiça social frente aos cenários desumanos e de exclusões.

Desse modo, a partir de edificação de uma consciência ética de infinitude visualiza-se a relação com o Outro de acolhida, de continuidade e de sensibilidade. Ou seja, em uma relação altera de infinitude não há início e termino pré-fixado de direitos entre os seres. Assim, um direito não anula o outro, já que em uma relação de infinitude a máxima assimétrica de responsabilidade pelo Outro traduz-se em um caminhar de acolhida e hospitalidade incondicional.

Emmanuel Lévinas e a totalização dos seres

A partir de horizontes totalitários, Emmanuel Lévinas escreve sobre a crise da humanidade do século XX e o valor da vida humana. Para Lévinas “o ser não é de maneira a se coagular em esfera parmenidiana, idêntica a si mesma, nem em criatura terminada e fixa. A totalidade do ser, a partir das culturas, de forma alguma seria panorâmica” (LEVINAS, 2012, p. 39). Nesse sentido, o ser está em constante movimento, revestido de várias totalidades. Assim, Lévinas pensa no ser e na definição de ser a partir do Outro, ou seja, o ser é reflexo daquilo que constrói com o Outro, o ser apenas é a partir da sua relação com o Outro.

Desse modo, Lévinas escreve sobre o amor, solidariedade, cuidado, sensibilidade e acolhimento, a partir de uma linguagem poética da infinitude, rompendo com a ideologia do Mesmo, do Eu, da guerra e da racionalidade. O pensamento Levinasiano foi marcado pela experiência da guerra, onde “ficou claro que o existente que dá sentido aos entes do mundo estaria numa impessoalidade, árida, neutra que somente poderia ser superada no ser-para-o-outro, como movimento ético de respeito à Alteridade” (AGUIAR, 2017, p. 12). O horror aclamado do genocídio dos judeus, em uma época em que o mal era banalizado, levou Lévinas a questionar "o valor de uma vida humana" (CAMILLO, 2016, p. 40).

Assim, a partir de sua constatação da perda da humanidade, Lévinas pensa em uma ética para refazer o tecido social em torno da alteridade. Ou seja, o individualismo é questionado como causador da aporia racional e da ontologia do Mesmo, sendo a violência totalizante uma consequência dessa tese dóxica da racionalidade:

Dizer que a violência origina-se do ódio é usar um lugar-comum, e o ódio pode certamente ser irracional e patológico, da mesma maneira que o podem ser todas as demais paixões humanas. É possível, indubitavelmente, criar condições que desumanizam o homem – tais como os campos de concentração, a tortura, a fome – porém, isto não significa que se tornem semelhantes aos animais; e nestas condições, não é o ódio ou a violência, mas a sua ausência conspícua que constitui o mais claro sinal de desumanização (ARENDETT, 1994, p. 39).

Desse modo, a concepção individualista da sociedade “marcada pela busca desenfreada do sucesso como forma de justificar a existência humana” (SUNG, 2002, p. 49), não satisfaz a completude do ser humano. Com efeito, a condição humana nos sujeitos totalizados está marcado pela impessoalidade, essa impessoalidade Lévinas denomina de “il u a”, ou seja:

Sua redução à condição de haver, que expressa uma situação de horror e de exclusão de humanidade, como ele expressa em sua obra, um existir anônimo, uma coisificação, uma existência sem existente, um nada, como os judeus que eram transportados nos trens nazistas para serem destruídos. O caminho para superar essa situação é ser-para-o-outro, transcendendo a imanência do ser. Ser para o outro e responsabilidade por ele e essa responsabilização é ética, conseguindo superar a insignificação do ser (AGUIAR, 2017, p. 12).

Nessa toada, partindo de horizontes desumanos, Lévinas propõe a ética como filosofia primeira. Ou seja, Lévinas propõe uma filosofia de justiça a partir do infinito do Outro, e essa ideia do infinito que possibilita uma transcendência do ser como Outrem, em outras palavras, a partir do rosto, há a abertura com o Outro, que não é objeto, é apenas desejo de infinitude. Nesse sentido, subjaz um giro axiológico na filosofia Levinasiana, já que o ser só é, a partir da relação com um Outro. “A originalidade de Lévinas está em inverter os entendimentos éticos, que sempre partiam do eu para os outros e não consideravam a presença prévia do outro na formação da conduta ética” (AGUIAR, 2017, p. 11).

Dessa forma, o pensamento Levinasiano crítica a filosofia ocidental e sua consequente redução do Outro ao Mesmo como causadora e reprodutora de totalismos e desumanizações. A partir do exposto, o sentido do ser é estudado na filosofia de Lévinas, assim como a relação/desejo com o infinito, já que Lévinas expõe que o que move os indivíduos é o desejo do infinito, sua busca constante pelo outro, a necessidade da relação com o outro. Para Lévinas "há sempre um movimento que se volta em direção do Outro. Daí falar-se em alteridade, a qual concebe o Outro para além da capacidade de apreensão e representação e com quem podemos nos relacionar apenas eticamente" (CAMILLO, 2016, p. 40).

Essa inquietação Levinasiana demanda um outro pensar, demanda um pensar na sensibilidade, na ética, na alteridade e nos sentidos em ser. Nesse entendimento, “ser-para-o outro possibilita a superação da impessoalidade, da significação neutra dos entes onde eles são reduzidos a movimentos de conceitos” (AGUIAR, 2017, p. 13). Consequentemente, Lévinas se preocupa com a plenitude humana e que a visão do outro como obstáculo, é visão de um Eu totalizado e não respeita/reconhece a alteridade do Outro. Sua obra, "mais que um movimento, oferece uma reação nacional à crise, consistente num agir responsável para além-do-Ser com o Outro, inaugurando a ética da alteridade" (CAMILLO, 2016, p. 42).

O olhar Levinasiano, portanto, desconstrói processos totalizantes ao analisar a totalidade como a raiz da violência. Assim, apenas pela relação ética de abertura a relação com Outrem, o homem totalizado conseguirá romper com a totalidade do Eu, e depor-se na relação face a face da infinitude, da alteridade e da responsabilidade ética de acolhida com a pluralidade do ser.

A desumanização do século XXI

A dinâmica básica da sociedade contemporânea gira em torno da racionalidade do Eu e do Mesmo, na dissolução do ser no mundo, na metafísica da presença. Nesse sentido, as relações com a subjetividade dão lugar a relações impessoais situando os sujeitos em um contexto histórico do predomínio do Mesmo.

A crise contemporânea da inumanidade do humano é representada na dicotomia sujeito – objeto, o homem desaparece “nas estruturas inteligíveis da linguagem. O ser humano, enquanto criador dessas estruturas, termina sendo lançado na ordem não-humana daquilo que ele próprio criou” (FABRI, 2007, p. 29).

Nesse sociedade a subjetividade é coisificada, posta para venda, transformada em mercadoria, “ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável” (BAUMAN, 2008, p. 20).

Com efeito, a racionalidade da moral consumista caracteriza o consumismo como um atributo da sociedade, “quando a acumulação da riqueza passa a ser objetivo maior de um grupo social, a lógica econômica passa a ser o centro da

vida e o principal critério de discernimento para as questões morais” (SUNG; SILVA, 2016, p. 56). A racionalidade do mercado gira em torno da temporalidade, desumanização e totalização. Nesses termos, para a ideologia que emblema a cultura do consumo:

O mais importante no ato de consumir não são as características do produto ou a sua capacidade de satisfazer as necessidades ou desejos do consumidor, mas sim o significado pessoal, interpessoal e social do ato de consumir determinadas marcas e mercadorias. Isto é, a função social primária de mercadorias deixou de ser a de satisfazer os desejos dos consumidores e passou a ser a de comunicar sentidos (SUNG, 2002, p. 09).

Os sentidos do consumo, portanto, aprisionam o indivíduo em um papel social de identificação-redução. Assim, “a afirmação do ser humano como sujeito frente a sistemas sociais – tendem a objetivar o ser humano e a reduzi-lo a uma peça do sistema – exige para sua efetivação uma ação social e/ou política” (SUNG, 2002, p. 81). Consequentemente, essa ação se realiza na medida que o indivíduo encontra seu lugar na estrutura e torna-se parte integrante do sistema. Nesse exposto, as mídias e redes sociais, lugares da interatividade pessoal no século XXI, também contribuem para a totalização de seus indivíduos. “As mídias sociais e sites de busca constroem um espaço de proximidade absoluto onde se elimina o fora. Ali encontra-se apenas o si mesmo e os que são iguais” (HAN, 2017, p. 81). Essa inversão do ser da contemporaneidade é justificada em virtude da busca por pertencer. Para ser nesse sistema do mercado é preciso pertencer na sociedade do consumo. Entretanto, “quando se coloca o mercado como centro da vida econômica e social e absolutiza as suas leis, não há nenhum espaço para indignação ética diante de um fato desumano” (SUNG; SILVA, 2016, p. 59).

Na medida em que essa premissa do mercado é elevada a status supremo, a desumanização faz parte da moral da sociedade. Para ser cidadão nessa lógica do mercado, para ser integrado pela sociedade é preciso estar incluído nas amarras do capital:

Pode-se dizer que o consumismo é um tipo de arranjo social resultante da reciclagem de vontades, desejos e anseios humanos rotineiros, permanentes e, por assim dizer, “neutros quanto ao regime”, transformando-os na principal força propulsora e operativa da sociedade, uma força que coordena a reprodução sistêmica, a integração e a estratificação sociais, além da formação de indivíduos humanos, desempenhando ao mesmo tempo um papel importante nos processos de autoidentificação individual e de grupo, assim como na seleção e execução de políticas de vida individuais (BAUMAN, 2008, 41).

Ter uma consciência ética, nesse aspecto, significa questionar essa moral consumista que aprisiona seus seres a membros permanentes do mercado, significa questionar a moral da racionalidade econômica e a totalidade do ser aprisionado há uma subvida contemporânea. A partir dessas inquietações, a filosofia de Lévinas representa um retorno à humanidade do humano. Lévinas pretende através de sua ética retomar o conceito de subjetividade na contemporaneidade. Seu eixo de estudo problematiza o agir “do ser humano que se volta única e exclusivamente para si próprio” (CAMILLO, 2016, p. 12). Com efeito, Lévinas questiona o individualismo ao propiciar a totalidade do ser de maneira egoística e materialista.

A proposta Levinasiana da ética como filosofia primeira fornece uma luz frente a totalidade do Eu e do Mesmo, em que a negativa da alteridade personifica o Eu material, coisificado, o totalizando em uma lógica da racionalidade, alienadora da exterioridade e coisificadora da alteridade. Assim, a desumanização do século XXI é reflexo da totalização da pluralidade humana, em que alienação da racionalidade econômica reproduz a totalidade do Eu, do Mesmo, do si mesmo e do abismo em existir.

O Outro como pressuposto da comunicação

A interpelação ética de Lévinas atribui ao Outro elemento essencial para edificar uma linguagem de alteridade e infinito. “A relação com outrem é a única que introduz uma dimensão da transcendência e nos conduz para uma relação totalmente diferente da experiência no sentido sensível do termo, relativa e egoísta” (LEVINAS, 1980, p. 172). É o outro que através de uma interpelação, manifestação, convocação interpela o Eu a uma relação de face a face, em que a vulnerabilidade do rosto, repleta de nudez, convida o Outro a uma relação de transcendência, rompendo com a totalidade do ser e constituindo o infinito. Com efeito, para iniciar essa relação interpessoal:

A pergunta não vem de mim, mas do outro que me questiona e me solicita. [...] Na relação face a face descrita por Lévinas os interlocutores não são guiados pelo diálogo, mas pela palavra primeira que vem do outro. Antes do diálogo das estruturas e das instituições, existe a presença das pessoas em sua singularidade irreduzível. Mas, por outro lado, sou eu, enquanto respondo ou falo ao outro, enquanto sujeito que foi despertado por seu apelo, que posso dar início à obra da socialidade (FABRI, 2007, p. 89).

Nesse sentido, é o Outro que convida o Eu a sair da minha individualidade e egocentrismo, estabelecendo “uma relação lastreada num discurso ético, rumo ao infinito” (CAMILLO, 2016, p. 54). Essa responsabilidade pelo Outro de Lévinas rompe com a totalidade do mesmo e do Outro de uma totalidade excludente, não aberta à proximidade, tampouco à exterioridade do outro” (MARTINEZ, 2015, p. 55).

A consciência ética do Eu é questionada pelo Rosto, nesse aspecto, essa relação solidifica o acolhimento de Outrem:

O questionamento de si é precisamente o acolhimento do absolutamente outro. A epifania do absolutamente outro é rosto em que o Outro me interpela e me significa uma ordem, por sua nudez, por sua indignação. Sua presença é uma intimação para responder. O eu (Moi) não toma apenas consciência desta necessidade de responder, como se se tratasse de uma obrigação ou dever particular sobre o qual ele teria que decidir (LEVINAS, 2012, p. 53).

O homem, nesse sentido, é tecido de responsabilidades diante da essência do ser, o desejo pelo outro. Com efeito, a linguagem que se produz na relação entre o Mesmo e o Outro edifica a relação altera. Logo, a relação ética como dimensão do infinito é constituída através da linguagem e da comunicação. “A linguagem só existe, ou apenas precisamos dela caso exista o Outro. A essência da linguagem está nessa hospitalidade com relação a Outrem” (MILOVIC, 2004, p. 109).

Esse horizonte de possibilidades pela ideia do infinito, representa esse movimento ético da consciência:

Que desordena a boa consciência da consciência do Mesmo consigo próprio, comporta um excesso inadequado à intencionalidade. É isso o Desejo: queimar de um fogo diverso que o da necessidade que a saturação apaga, pensar além daquilo que se pensa. Por causa deste excesso inassimilável, por causa desse além, chamamos a relação que une o Eu (Moi) a Outro de ideia do infinito (LEVINAS, 2012, p. 53).

Nessa esteira, a ideia do infinito não está no Mesmo, mas no absolutamente Outro. O diálogo fundamenta o “caminho para transcendência - o dizer silencioso do rosto de outros e a ideia de infinito transbordando dos limites do pensamento” (LÉVINAS, 2014, p. 12). Ou seja, a linguagem é elemento da relação social, a linguagem é fonte de alteridade porque possibilita a abertura do Outro, possibilita a visão do ser enquanto ser.

Com efeito, "ser para Outrem não é negação do Eu, mas a perspectiva de principiar uma relação de acolhimento, fundada na responsabilidade para com o Outro, uma vez apresentado pelo Rosto" (CAMILLO, 2016, p. 57). Essa relação de acolhimento, é principiada através do diálogo, através do lugar onde o Outro fala. O afeto como relação externa ao ser, transcende o ser, o reconhece como Outro em um âmbito de acolhida e de hospitalidade. A proposta que move o pensamento Levinasiano se apresenta na máxima assimétrica que o "reconhecimento não acontece dentro do Eu ou de Nós, mas somente a partir do Outro, a partir de um perfeito despojamento de si próprio aos apelos do Rosto" (CAMILLO, 2016, p. 50).

Dessa forma, a filosofia Levinasiana considera o Outro primordial para edificação de uma relação de infinitude. Ou seja, a partir da proposta da ética como filosofia primeira, a relação com o outro, é parte principal para edificação de uma consciência em ser. Nesses termos, a partir da relação com o Outro que o Eu se define como ser. Consequentemente, o diálogo, a linguagem, a palavra, o contato com o Outro são elementos, mecanismos da relação com Outro, são fontes de alteridade, são ensinamentos em ser.

A responsabilidade assimétrica

Lévinas parte da alteridade radical como forma de reconhecimento e justiça social. Para Lévinas a presença do Outro é determinante para edificação de uma consciência ética. A compreensão de Lévinas insere-se na "compreensão do reconhecimento dos direitos humanos fundamentais ditados pela alteridade do outro que é o fundamento e a dimensão teleológica da justiça" (SIDEKUM, 2009, p. 527).

A partir da óptica de Lévinas o sentido de justiça se concretiza em uma relação assimétrica. Ou seja, a relação do Eu e do Outro "tem natureza infinita, na medida em que não se restringe à totalidade do Ser" (CAMILLO, 2016, P. 55). Nesse aspecto, não se exige da mesma responsabilidade o Outro, já que o Eu possui responsabilidade total. Assim, na medida em que o Eu "é responsável por tudo e por todos, a mais efetiva e imparcial justiça para com os Outros será aquela que tem conservado o espírito do des-inter-esse que anima a ideia da responsabilidade pelo Outro" (CAMILLO, 2016, p. 55-56).

A proposta que move o pensamento Levinasiano se apresenta na máxima assimétrica que o "reconhecimento não acontece dentro do Eu ou de Nós, mas somente a partir do Outro, a partir de um perfeito despojamento de si próprio aos apelos do Rosto" (CAMILLO, 2016, p. 50). Esse "relacionamento baseado na comunicação emocional, em que as recompensas derivadas de tal cominação são a principal base para a continuação do relacionamento" (GIDDENS, 2000, p. 70), é a chave para a abertura da sensibilidade e da compreensão de justiça. Com efeito, a ideia do infinito não está no mesmo, mas no absolutamente outro, não em âmbito metafísico, mas na presença do outro que interpela o mesmo a uma relação de infinitude.

A justiça para Lévinas:

Acontece concretamente quando a lei que responsabiliza o meu Eu ultrapassando todas as formalidades jurídicas essenciais e colocando a minha subjetividade além do questionamento dos direitos humanos adquiridos, porém, no evento histórico, o tempo do outro, que se conta diante da absoluta responsabilidade que me cabe nessa relação assimétrica para com o Outro (SIDEKUM, 2009, p. 528).

Com efeito, "a responsabilidade pelo Outro, mais que uma mera incumbência, revela-se como um verdadeiro desígnio da humanidade, cujo encargo não se permitiria recusar, pois é personalíssimo" (CAMILLO, 2016, P. 56). Assim, a máxima assimétrica de Lévinas se revela pelo mandamento "tu não mataras" que designa a primeira manifestação de acolhida e bondade com o Outro. Esse mandamento representa a conscientização ética de responsabilidade com o Outro, que Lévinas considera como um "novo humanismo filosófico, que se concentra completamente no Outro" (SIDEKUM, 2015, p. 142), e no valor da vida humana. Ou seja, abordar o ser a partir da filosofia Levinasiana significa ver o Outro como paradigma primeiro, atribuindo à vida importância suprema.

Essa experiência assimétrica possibilita o rompimento da totalidade do Mesmo e do Outro, assim como da consciência teórica racional. A alteridade de Outrem contrapõe a ontologia e a racionalidade, significando um caminhar ao infinito pela acolhida e pela hospitalidade. "O acolhimento de Lévinas ao Outro, fomentando uma responsabilidade assimétrica por ele, é inspirador em todos os aspectos, sobretudo porque, ao assim agirmos, deixamos de ser desumanos, egoístas e individuais, para tornarmos-nos, concreta e verdadeiramente humanos. Pensar

no Outro certamente nos fará seres mais humanos, mais solidários, mais fraternos e mais justos” (CAMILLO, 2016, P. 56).

O modelo epistemológico-ontológico que não integra a perspectiva de pensar o outro impede, também, a acolhida do ser. A acolhida, entende-se, como sendo:

A porta que se abre para a exterioridade, ao infinito convidado a entrar na casa da alteridade, lugar de todos, espaço da partilha e da solidariedade. Encontro e desencontro do finito e do infinito: o Rosto como o único capaz de promover o encontro da finitude e infinitude compreendida na epifania do Face-a-Face. É transcender e acolher numa atitude ética o existente que grita e sofre pela exclusão (FONTANIVE; OLIVEIRA; KOCH, 2008, p. 115).

Com efeito, a dignidade do Outro só é reconhecida quando sua subjetividade é respeitada. A palavra alteridade, mais que um movimento de encontro e reencontro com o Outro, conduz ao esvaziamento do ser representado, à tese dóxica da racionalidade, livra o ser da aporia racional do sobreviver na prisão do mesmo e refaz o tecido social em torno de uma consciência ética de confronto com a moral egoística:

Como não estamos sós no contexto de nossas vidas, além do Outro, que se apresenta pela significação do Rosto, há muitos Outros, que assim poderíamos conceber como terceiros, decorrendo daí o imperativo da ordem da justiça, que deverá regrar os limites da responsabilidade do Eu para com o Outro, para com o terceiro e assim por diante (CAMILLO, 2016, p. 56).

Esse relacionamento puro, da abertura do si mesmo para o Outro representa a essência da absoluta alteridade. Lugar em que as relações sociais incluem a ética do pensar no outro, pensar em justiça, pensar criticamente na moral hegemônica e conflitiva. Viver em sociedade necessariamente pressupõe o viver com o Outro, logo, a interpelação ética de Lévinas fornece novas lentes de reconhecimento e respeito primordiais para um viver em conjunto democraticamente. Nesse aspecto, diante do individualismo extremo que permeia a sociedade contemporânea é necessário “repensar o modo como concebemos as utopias e os horizontes utópicos” (SUNG, 2002, p. 12).

Sob esse olhar, diante da crise da humanidade, é premente a necessidade de reformular a relação com o Outro. Assim, diante da filosofia Levinasiana essa relação é vista como continuidade, como responsabilidade pelo outro, ou seja:

A superação dessa crise talvez corresponda ao maior desafio para os filósofos e operadores contemporâneos do direito, porque exigirá um movimento radical e transformador para a compreensão do fenômeno jurídico pela via da alteridade, de maneira a repensar o sistema jurídico da mesma maneira como devemos conhecer e acolher a própria pessoa humana: pelo Outro (CAMILLO, 2016, p. 21).

Conseqüentemente, a responsabilidade assimétrica proposta por Lévinas como forma de justiça social reformula o olhar para o Outro com sensibilidade e alteridade. Essa responsabilidade com tem limite e não exige seu retorno. A interpelação do rosto de Outrem em uma relação de infinitude desafia a totalidade da violência, ao romper com a totalidade e se abrir para uma relação com Outrem com vistas a eleidade. Assim, a compreensão de justiça e de Direito é analisado com um viés de acolhida e hospitalidade, e partir de um movimento de encontro e reencontro com o Outro.

Conclusão

As preposições discutidas da ética como filosofia primeira e da máxima assimétrica da alteridade radical partem de uma consciência crítica frente a moral desumana que o capitalismo e a globalização impõem. Assim, frente aos horizontes totalitários e desumanos, a filosofia Levinasiana desafia a aporia racional e a ontologia do Mesmo ao romper com a coisificação do ser e com a totalidade do Eu.

Nesse sentido, a totalidade, raiz da violência, aprisiona os seres em uma subvida pelas amarras do capital, interligados pelo consumo e pela dicotomia sujeito-objeto. Destarte, a subjetividade é coisificada, aprisionando os seres em campos de desumanização. Logo, a cultura do consumo aprisiona os seres em uma subvida contemporânea, alimentada pelo pertencer nessa sociedade da desumanização. Conseqüentemente, não há espaço frente a coisificação racional e a totalização dos seres para indignação ética diante dos cenários desumanos e sombrios.

Com efeito, a partir dessas inquietações a filosofia de Lévinas propõe a ética como filosofia primeira como forma de cingir a extensa pluralidade humana e romper com o abismo do existir, da totalização e da exclusão. Assim, ao romper com a totalidade a relação altera se edifica a partir da responsabilidade pelo Outro. Ou seja, a ideia do infinito como movimento ético da consciência e transcendência do ser é reverberada no imperativo “tu não matarás”, preceito ético de acolhida e responsabilidade pelo Outro e pela vida humana.

Essa consciência ética de acolhida e de alteridade pressupõe uma relação com o Outro de continuidade e de hospitalidade. Conseqüentemente, ao abrir-se para

a transcendentalidade do ser, o rosto exposto reclama acolhida e respeito pela vida humana, nesse sentido, não há conflito de direitos opostos entre os indivíduos, já que em uma relação de infinitude, a compreensão de justiça social se apresenta pela máxima assimétrica de responsabilidade radical.

Principalmente diante dos cenários desalentos e desumanos a alteridade de Lévinas fornece luz aos tempos sombrios contemporâneos. Impreterivelmente, frente aos movimentos distópicos e retrotópicos, dialogar alteridade, ética, acolhimento e sensibilidade representa uma consciência de indignação frente a moral racional opressora. Assim, na medida em que o rosto do Outro nos interpela e nos convoca a sair da totalidade contemporânea, pensar no ser e no Outro constitui uma ferramenta pedagógica primordial para se libertar das amarras do capital.

Referências

AGUIAR, Roberto Armando. Alteridade e rede no direito. In: COSTA, Alexandre Bernardino (Org). *O Direito Achado na Rua: Nossa Conquista é do Tamanho da Nossa Luta*. Rio de Janeiro: Editora Lúmen Júris, 2017.

ARENDT, Hannah. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Ed. Relume Dumará, 1994.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida para Consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. Tradução de Carlos Alberto Medeiros.

CAMILLO, Carlos Eduardo Nicoletti. *A teoria da alteridade jurídica: em busca do conceito de direito em Emmanuel Lévinas*. São Paulo: Perspectiva, 2016.

FABRI, Marcelo. *Fenomenologia e cultura: Husserl, Levinas e a motivação ética do pensar*. Porto Alegre: Edipucrs, 2007.

FONTANIVE; Dolores Henn. OLIVEIRA; Lilian Blanck. KOCH; Simone Risle. Linguagem, diferença e dignidade: espaços e encontros na diversidade. In: *Ensino Religioso: Diversidade e Identidade*. Org. Remí Klein, Laude Erandi Brandenburg e Manfredo Carlos Wachs. – São Leopoldo: Sinodal/EST, 2008.

GIDDENS, Anthony. *Mundo em descontrole: o que a globalização está fazendo de nós*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

HAN, Byung- Chul. *Sociedade da transparência*. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017. Tradução de Enio Paulo Giachini.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. 2^o edição ampliada – Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem*. Tradução de Pergentino S. Pivatto et al. 4^a ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa: Edições 70, 1980.

MARTINEZ, Alejandro. *Fundamentos dos direitos humanos desde a filosofia da libertação*. – Ijuí: Ed. Unijuí, 2015.

MELO; Nelio Vieira. *A ética da alteridade em Emmanuel Levinas*. – Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MILOVIC, Miroslav. *Comunidade da Diferença*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará; Ijuí, RS: Unijuí, 2004.

SIDEKUM, Antonio. *Levinas e a filosofia da libertação*. Nova Petrópolis: Nova Harmonia, 2015.

SIDEKUN; Antonio. Levinas, Emmanuel, a ética da interpretação. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Org). *Dicionário de Filosofia do Direito*. 2. reimp. São Leopoldo: Unisinos, 2009.

SUNG, Jung Mo. SILVA; Josué Cândido. *Conversando sobre ética e sociedade*. 18 ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

SUNG, Jung Mo. *Sujeito e sociedades complexas*. Para repensar os horizontes utópicos. Petrópolis: Vozes, 2002.

A instrução do direito internacional: Dissidências entre intervenção humanitária e soberania

Thiago Rafael Soares de Souza Guedes⁸³

⁸³ Mestrando em Ciências das Religiões, pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Especialista em Educação pela Universidade Estadual da Paraíba – UEPB; Licenciado em Ciências das Religiões pela Universidade Federal da Paraíba – UFPB; Bacharel em Direito pelo Centro Universitário de João Pessoa – UNIPÉ; Bacharel em Teologia pela Faculdade Evangélica de Ciências e Tecnologia da CGADB – FAECAD; Professor do Centro Teológico da Assembleia de Deus na Paraíba – CETAD/PB; Membro permanente do grupo de pesquisa formação, identidade, desenvolvimento e liderança de professores de Ensino Religioso – FIEDLID/PPGCR-UFPB; Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES; <http://lattes.cnpq.br/8242524674057493>; thiagorafael.tr@gmail.com.

Introdução

Nesta pesquisa procuraremos trabalhar o conflito existente no direito internacional entre soberania dos Estados e intervenções humanitárias. Essa discussão surgiu em virtude da evolução dos direitos humanos desde o fim da Segunda Guerra Mundial. O que abordamos é o choque causado entre as intervenções humanitárias e o princípio da soberania, elencado na Carta das Nações Unidas como uma nova faceta, mas defendido por muitos ainda como uma concepção Vestfaliana⁸⁴.

Nessa perspectiva observamos que existe uma linha tênue a ser verificada entre a efetivação da soberania e o cumprimento dos direitos humanos a começar da própria conceituação de intervenções humanitárias. O termo “humanitária” é utilizado para descrever ações que visam melhorar o status ou bem-estar dos seres humanos, indo desde a distribuição de ajuda às vítimas de desastres ao uso da força para assegurar determinados direitos. Já a palavra “intervenção”, por sua vez, tem sido aplicado para se referir a uma série de ações, que vão desde uma simples condenação de uma política doméstica à imposição de embargos comerciais a outro Estado. Para se recorrer a uma intervenção, é antes de tudo necessário exaurir as opções preventivas. Para que seja considerada a realização de uma intervenção humanitária há de se observar alguns fatores como: a) o propósito primário da intervenção, que deve ser o de evitar ou parar o sofrimento humano; b) a intervenção militar, que somente pode ser justificada quando todas as opções para a prevenção ou resolução pacífica da crise tenham sido exploradas; c) boas razões para se acreditar que medidas mais amenas não teriam sucesso; d) a escala, duração, intensidade da intervenção militar e a chance razoável de sucesso em evitar ou deter o sofrimento que justifica a intervenção; e) o fato de que as consequências da ação não sejam piores que as em razão da falta dela.

Sendo assim, nos perguntamos: Em que momento a Comissão de Segurança da Organização da Nações Unidas pode agir por meio das Intervenções Humanitárias? De qual modo essa ação se dará sem ferir a soberania de um

⁸⁴ A Vestfaliana foi a perfeita delimitação dos territórios estatais e a ascensão da soberania à direito maior dos Estados. Isto aconteceu com os Tratados de Münster e Osnabrück, no século XVII, mais precisamente em 1648.

Estado? Quais as medidas legais e legítimas que devem ser tomadas para proteger os direitos humanitários internacionais nos casos em que os mesmos estejam sendo visivelmente desrespeitados? Essas perguntas tentaremos responder no desenrolar deste artigo de forma a contribuir para o enriquecimento do tema que ainda possui um vasto campo a ser pesquisado.

1.1 – Objeto de estudo

Esse trabalho se debruça de forma a explicar, sobre o conflito de direito que se estabelece no momento em que o flagrante desrespeito aos direitos humanos impulsiona a Organização das Nações Unidas a uma intervenção humanitária. A criação da Organização das Nações Unidas, a Declaração Universal dos direitos humanos e a internacionalização dos direitos humanos, foram aspectos importantes e que posteriormente se aperfeiçoaram. Sendo assim voltamos os olhos para a intervenção humanitária, seus conceitos, aspectos. Propomos nesta pesquisa intitulada: “A humanização do direito internacional: o conflito entre intervenção humanitária e soberania” levantamentos bibliográficos a partir dos questionamentos citados anteriormente, tendo em vista esta temática ser o nosso objeto de estudo.

1.2 – Objetivo Geral

O objetivo geral deste trabalho é identificar e analisar como se deu a criação do conceito de soberania, que em sua formação está estritamente ligado ao nascimento do conceito de Estado soberano internacional. Assim procuraremos delimitar nossa pesquisa, buscando entender a função das Organização das Nações Unidas em uma intervenção humanitária, traçando um paralelo de como essa pode acontecer sem ferir a soberania de um Estado.

1.3 – Objetivos Específicos

Pesquisar a importância de teorias acerca da soberania no direito humanitário internacional, suas aplicações, repercussões e efetivações ao longo da história, até chegarmos ao conceito moderno de soberania, será um dos objetivos específicos desta investigação.

Também analisamos a Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a internacionalização dos direitos humanos, em períodos como a Segunda Guerra Mundial, que em 1945 com as nações “vencedoras”, proporcionaram a criação da Organização das Nações Unidas. A intervenção humanitária é uma forma de ajuda em casos de violações aos direitos humanos por Estados soberanos (é um outro objetivo específico) **fator igualmente importante a ser pesquisado.** (grifo nosso). Os fundamentos pós-guerra Fria que passaram a fazer parte do direito internacional dos direitos humanos, e vieram para garantir a proteção primeiramente do ser humano, o qual, aliás, se tornou o fim do Estado que antes de tudo é o responsável por todas as interações que modificam o meio e dá origem às diferentes formas de organização existentes, é (também) um objetivo específico deste trabalho.

Não existe a ambição de com esse artigo de esclarecer e/ou esgotar todo o assunto, ou apresentar todas as soluções e resolver o tema, tendo em vista o vasto conteúdo que ele envolve. Temos a intenção de discorrer sobre o tema, expô-lo e apresentar algumas ideias e soluções para o mesmo, contribuindo para um aprofundamento desse tema em futuras pesquisas.

1.4 - Metodologia

Trata-se de uma pesquisa do tipo descritiva com abordagem qualitativa, que utiliza como instrumento de coleta de dados a pesquisa bibliográfica e a observação não participante com a finalidade de investigar a importância das intervenções humanitárias em defesa dos direitos humanos. Assim o trabalho apresenta a racionalização do método e a experimentação do método indutivo, buscando proposições hipotéticas que dão viabilidade para responder os questionamentos apresentados na problematização.

Os métodos de procedimento utilizados no projeto são: o método observacional, o método descritivo bibliográfico e a observação não participante, documentando assim o objeto desta pesquisa.

1.5 - Justificativa

Esse trabalho é de grande relevância, por que acrescenta informações ao meio acadêmico sobre os conflitos causados pelo dever de agir em casos de flagrante

desrespeito aos direitos humanos por parte de um Estado. Por outro lado, têm-se os limites de atuação das organizações internacionais, sobretudo da Organização das Nações Unidas, frente à soberania de um Estado internacional. Essa não é uma problemática fácil de ser trabalhada, e por isto de igual modo importante, pois envolve feridas que talvez ainda não tenham sido saradas, superadas e nos levam a um tempo no qual a racionalidade, qualidade pertinente do ser humano, foi colocada de lado em detrimento ao uso da força militar. Essa falta de bom senso, somada a ausência de medidas e de órgãos internacionais que exercessem a imposição de limites e o controle, das ações internacionais, resultou em males causadores de grandes perdas humanas, tendo como uma das causas a Segunda Guerra Mundial, que envolvia nações de todos os cantos do mundo. Após esses fatos históricos ficou evidente que as relações internacionais precisavam evoluir e passar a outro patamar, de forma a garantir certo equilíbrio ao cenário mundial. O homem foi o maior interessado e o mais atingido por essas transformações. As suas necessidades vitais, as mínimas existentes, na maior parte das ocasiões foram deixadas em segundo plano, em meio às tensões sociais ocorridas nos diversos cantos do mundo. Isto se deu, pois em sua maioria, as guerras foram alimentadas pelo interesse de pequenos grupos que geralmente tinham um olhar apenas em vantagens econômicas, e nenhuma preocupação com as necessidades básicas do ser humano.

No caso da Carta das Nações Unidas e a Declaração Universal dos Direitos Humanos, essas passaram a escrever princípios referentes à pessoa humana, que começaram a serem seguidos por todo o mundo a fim de garantir a sua dignidade. Esse fato se revelou posteriormente ainda mais imprescindível devido as constantes tentativas de imposições ideológicas de Estados Unidos e União Soviética ao restante do mundo durante o período da Guerra Fria, desrespeitando indiscriminadamente os direitos humanos. Sendo assim, este estudo se materializa devidamente importante, ainda por que irá investigar em seu bojo a nova ordem imposta pelos vencedores da Segunda Guerra Mundial. Essa nova ordem significa dizer que nenhum outro Estado poderia interferir em assuntos internos de outros, restando assim, a legitimidade para a intervenção por parte apenas da Organização das Nações Unidas através das intervenções humanitárias autorizadas por seu Conselho de Segurança.

2 – O conflito entre intervenção humanitária e soberania: considerações importantes

A Europa é o ponto de partida para que vislumbremos como surgiu o conceito de Estado. Sabemos que a idade média foi um período em que, através do feudalismo grandes concentrações de terra ficavam nas rédeas dos senhores feudais. Porém eles estavam sob o domínio da igreja e a ela pagavam altos impostos. Os reis por sua vez dominavam tudo que não pertencia aos senhores feudais. Este modelo que, vemos como sendo de maneira dissociada, não favorecia a criação de um centro de poder, o que prejudicava a criação de um Estado. Na ótica do jurista Celso Mello, em sua obra: Curso de Direito Internacional Público (2010), “o direito internacional só considera uma coletividade como Estado e, portanto, digna de ser reconhecida, quando preenche três requisitos:

a) que o seu governo seja independente no sentido de não depender de outro governo estrangeiro e possuir uma autonomia na conduta dos seus negócios exteriores. Este último aspecto foi acentuado na Organização das Nações Unidas ao se discutir o ingresso da Mongólia Exterior e do Ceilão; b) que este governo tenha autoridade efetiva sobre o seu território e população, e o governo deve cumprir com as suas obrigações internacionais; c) que esta coletividade estatal a ser reconhecida possua um território delimitado. (MELLO, 2010. p. 382).

O primeiro reino a se parecer especificamente com o modelo de Estado, foi o da Inglaterra. No caso da Inglaterra isso veio a acontecer primeiramente, porque, não existia tanta força do feudalismo, nos territórios que não eram dominados pelo rei. Isso foi o que facilitou o rompimento do rei com a igreja, passando o rei a exercer todo o poder político e jurídico. Na França, também viria a acontecer o mesmo, sob o reinado de Luís XI, ainda no século XV (DINH, 2013, p. 52). Um Estado para ser considerado independente e obter o reconhecimento internacional é necessário que ele tenha: povo, território e soberania, visto que essa ocorre naturalmente quando há um governo majoritário que estabelece e também coordena as ações dentro de seu território com imperatividade e eficácia. É por isso que, para uma maior compreensão, uma maior solidez de nossa pesquisa e para que ela represente uma relevante fonte de consulta a outros pesquisadores em um futuro próximo é necessário também que estudemos as correntes teóricas que surgiram, acompanhando a evolução das

sociedades e do Estado. Dentre elas podemos citar: A Teoria da soberania absoluta do rei; Teoria da soberania popular; Teoria da soberania nacional; Teoria da soberania do Estado; Escolas Alemã e Austríaca; Teoria negativista da soberania; Teoria realista ou institucionalista; Teoria da soberania partilhada; Teoria da soberania limitada. Pelo fato de pretendermos investigar a soberania na seara internacional, decidimos por introduzirmos apenas as que nos parecem em um primeiro momento mais relevantes, e também por estarem alinhadas aos ensinamentos de Dallari (2013).

Com os Tratados de Münster e Osnabrück, no século XVII, para ser mais preciso em 1648 (também conhecido por “Paz de Vestfália” que pôs fim à guerra dos trinta anos), é que temos uma exata delimitação dos territórios estatais e a ascensão da soberania à direito maior dos Estados. Este sistema é considerado como o marco inicial do sistema internacional entre os Estados. Apesar da distância temporal, entre o modelo de soberania criado pelos Estados que instituíram a “Paz de Vestfália”, ele ainda é utilizado até hoje por muitos teóricos como argumento para manter as questões internas de cada Estado livres de interferência de terceiros. A corrente mais romântica daqueles que escrevem sobre direito público na contemporaneidade compreende que a soberania é dado histórico e representa apenas determinada qualidade do poder do Estado, qualidade que nem sequer constitui elemento essencial ao conceito de Estado, podendo haver Estados com ou sem soberania. Debaixo de tais alegações sobre a soberania, inferimos que os princípios básicos que passaram a ser proclamados internacionalmente, perante a efetivação dos direitos humanos, iniciam-se na teoria da soberania popular, e aparecem por fim na teoria da soberania compartilhada, atualmente admitida e praticada por J. J. Canotilho. Hoje há uma dependência recíproca no mundo, gerada pela globalização que requer a aplicação das condições mostradas em suas lições. Observamos que o interesse dos países cada vez mais é uma busca por uma integração, logo, cada um delibera por partilhar, ou de acordo com alguns teóricos, mitos deles já citados anteriormente, chegam a renunciar de parte de sua soberania em favor dos blocos nos quais estão integrados. Isso se dá porque estes blocos irão supostamente atuar em favor do desenvolvimento de todos os membros, gerando uma integração de ordem econômica, política, social e cultural entre os

povos. Em alguns casos isso ocorrerá de maneira mais intensa, em outros de menos. Por sua vez há uma relativização da soberania, mudando ainda mais a noção que se tinha desde o surgimento do seu conceito.

A Carta das Nações Unidas, em seu artigo segundo, deixa claro que será possível interferir em litígios internos dos Estados soberanos que cheguem ao conhecimento da Comunidade Internacional e preencham determinados requisitos. Para que isso não viesse a tornar-se um abuso, procurou-se delimitar que assuntos seriam esses, particularmente tratando da proteção dos direitos humanos, o que veio a ser reforçado pelo surgimento do direito internacional dos direitos humanos.

Os efeitos devastadores das duas grandes guerras na história da humanidade quanto à formação do pensamento internacional em torno da proteção da pessoa humana, leva Brownlie a fazer a seguinte afirmação:

Os acontecimentos da Segunda Guerra Mundial e a preocupação em prevenir a repetição de catástrofes associadas às políticas internas das Potências do Eixo levaram a uma preocupação crescente jurídica e social dos Direitos Humanos e das liberdades fundamentais. (BROWNLIE, 1997, p. 587- 588).

Neste sentido o próprio ex-Secretário Geral da ONU, Kofi Annan, em informe intitulado “Nós, os povos: a função das Nações Unidas no Século XXI”, expressou-se da seguinte forma:

Intervenção humanitária é uma questão delicada, repleta de dificuldades políticas e sem soluções fáceis. Mas sem dúvida não há nenhum princípio jurídico – nem sequer a soberania – que possa ser evocado para proteger os autores de crimes contra a humanidade. Nos locais onde se cometem tais crimes, uma vez esgotados os intentos de pôr fim às violações através de meios pacíficos, o Conselho de Segurança tem o dever moral de atuar em nome da comunidade internacional. O fato de que não podemos proteger os seres humanos em todas as partes não justifica que não façamos nada quando podemos fazer. A intervenção armada deve continuar a ser sempre o último recurso, mas frente aos assassinatos em massa é uma opção que não se pode rechaçar. (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 2008, p. 37-38).

Com isso se relativizou o conceito de soberania fazendo com que a primazia dos direitos humanos se desse de tal forma que a partir de então os casos que ocorressem dentro dos Estados, quando referentes a esses direitos, principalmente no que se refere a crises humanitárias, passariam a pertencer ao campo da Jurisdição Internacional, e não mais à jurisdição interna de cada Estado. Diante da atenção especial que tem se dado aos direitos humanos em âmbito internacional, tem-se entendido que “a proteção dos direitos humanos não se deve reduzir ao domínio reservado do Estado” (PIOVESAN, 2006, p. 09).

Considerações finais

Com o surgimento da Organização das Nações Unidas passa-se a tratar as questões humanitárias como supra territoriais, querendo com isso garantir o zelo e a integridade do ser humano onde quer que ele esteja. Emerge assim uma organização de uma sociedade global com suas metas voltadas para as questões relativas ao homem. Mas o que é intervenção humanitária? Este é um conceito ainda polêmico devido ao seu permanente conflito com a soberania do Estado.

As intervenções humanitárias podem ser realizadas por um país ou mais, por organização internacional ou pela Organização das Nações Unidas. A opinião majoritária em nossos dias acerca do tema é que são legais e legítimas apenas as ações desta natureza aprovadas e realizadas sobre a coordenação da própria Organização das Nações Unidas. Também é visível que, passou-se a argumentar que os casos de países em que houvessem situações como fome provocadas pelos governos ou genocídio provocado ou não evitado por estes países, seriam passíveis de intervenção pela Comunidade Internacional, uma vez que estaria sendo violado o maior bem que existe, a vida humana. Além de tais situações serem consideradas por estudiosos da área como ameaça à paz mundial, podemos ainda citar como exemplo a perseguição religiosa a cristãos no oriente médio, os conflitos étnicos no Iraque e na Síria, os conflitos no Norte da África e as manifestações no Oriente que visam por governos democráticos em substituição a governos tiranos e genocidas.

Essa celuma é longa e precisa de um aprofundamento e complemento com outras pesquisas, mas vemos que a construção da diferenciação onde começa o dever de agir da comunidade internacional e o repeito á soberania de um Estado é algo minucioso e de difícil obseravção o que faz com que, esse tema ganhe ainda mais relevância e necessidade de estudo para os dias atuais.

Referências

ANNAN, Kofi. *Two concepts of sovereignty*. Entrevista concedida ao *The Economist* em 1999. Disponível em:

<<http://www.un.org/News/ossg/sg/stories/kaecon.html>>. Acesso em: 20 de ago de 2018.

AZAMBUJA, Darcy. *Introdução à ciência política*. 17. ed. São Paulo: Globo, 2005.

BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Tradução Carlos Nelson Coutinho; apresentação Celso Lafer. 7 ed. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

BROWNLIE, Ian. *Princípios de direito internacional público*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

CARTA DAS NAÇÕES UNIDAS. 1945.

COSTA JUNIOR, José Romero. *O conflito entre soberania e intervenção humanitária e a humanização do direito internacional*. 2011. 54p. Monografia (Curso de Bacharelado em Direito). Universidade Estadual da Paraíba – UEPB, Campina Grande. Orientação de Herry Charriery da Costa Sousa.

DALLARI, Dalmo de Abreu. *Elementos de Teoria Geral do Estado*. 2 ed. São Paulo: Editora Saraiva, 2013.

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. 1948.

DINH, Nguyen Quoc; DAILLIER, Patrick; PELLET, Alain. *Direito internacional público*. Tradução do original francês intitulado: *Droit International Public*. 7 ed. Lisboa: Editora da Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

MELLO, Celso D. DE A. In: BAPTISTA, Luiz Olavo; FONSECA, José. Roberto Franco da (Org). *Direito de ingerência no direito internacional no terceiro milênio*. Estudos em homenagem ao professor Marotta Rangel. São Paulo: LTr, 2010, p.71-87.

PIOVESAN, Flávia. *Direitos Humanos: Desafios da Ordem Internacional Contemporânea*. Em Caderno do Currículo Permanente de Direito Constitucional – Módulo V – Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional – TRF4ª Região. EMAGIS: 2006.

PUC-RIO. O debate conceitual sobre intervenção humanitária. Disponível em: <http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0510714_07_cap_03.pdf>. Acesso em: 20 de jul. de 2018.

GT 7. DIVERSIDADE E INTOLERÂNCIA NA SOCIEDADE BRASILEIRA CONTEMPORÂNEA

Música e diálogo inter-religioso: Um recorte a partir da música “Nação”

Artur Costa Lopes⁸⁵
Luciana Andrade⁸⁶

Introdução

Frequentemente, o campo da educação musical têm construído diálogos com outras disciplinas, fato que pode proporcionar a elaboração de novas teorias e modelos de práticas de construção de conhecimento. Este quadro tem relação direta com pressupostos da transdisciplinaridade, logo, técnicas, aparentemente sólidas e imutáveis, começam a ser resignificadas ou totalmente transformadas através de hibridismos.

Neste sentido, torna-se pertinente refletir acerca dos aportes teóricos oriundos de realidades distintas. Assim, este texto busca demonstrar que é possível a construção de debates deste tipo, promovendo intervenções sociais com o objetivo de transformação do meio, segundo as necessidades da comunidade.

⁸⁵ Doutorando em música pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.
<http://lattes.cnpq.br/4523414425230050>

⁸⁶ Mestra em história pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro.
<http://lattes.cnpq.br/2389752991435238>

Partindo da narrativa da estruturação do grupo de pesquisa Templo Cultural, que se dedica de forma voluntária a discutir diferentes temas - tendo como eixo central música e religiosidades, adotando o diálogo inter-religioso como ferramenta para que isto ocorra – este artigo discute o contexto histórico de construção deste grupo de estudos e uma de suas atividades. Além disso, apresenta um breve panorama sobre campo da etnomusicologia atual, que adota pesquisas participativas.

Para tanto, foram utilizados os seguintes aportes metodológicos: revisão de literatura, observações em campo, transcrições, diálogos com os sujeitos íntimos do campo e interpretações de segunda e terceira ordem, no sentido de apresentar conclusões a respeito da prática musical sugerida. Para isso, foi fundamental integrar a este debate as discussões sobre pesquisa-ação participativa⁸⁷, de acordo com Fals Borda (1978), trabalho acústico e práxis sonora, de Samuel Araújo (1992; 2013), a fim de compreender como ocorre o processo de construção do conhecimento de forma coletiva, aos moldes de um diálogo que busca a horizontalidade e parte das necessidades do grupo para formular seus objetivos.

Pesquisa-ação participativa

A etnomusicologia atual dialoga com diferentes áreas, tratando de temas pouco abordados anteriormente, seja em pesquisas que se intitulam participativas, colaborativas ou aplicadas. Assim, podem ser citados diferentes exemplos, como a questão da violência urbana e seus conflitos (ARAÚJO, 2006), sociedades em tempos de guerras, tal qual a experiência dos refugiados vietnamitas (REYES, 1999) e práticas de reconciliação entre grupos com ideologias opostas e passados marcados por graves disputas (GARCÍA, 2014). Estas investigações agregam pontos que dizem respeito à como a compreensão do universo acústico/social de uma realidade pode funcionar como ferramenta considerável para a etnomusicologia contemporânea.

⁸⁷ Outra visão da pesquisa-ação participativa em linhas gerais pode ser observada em Thiollent, 1998 e ligada à pesquisa musical em Thiollent, 2008.

Muitas destas valorizam o diálogo entre acadêmicos e não acadêmicos, fazendo emergir debates que gerem encontros epistêmicos.⁸⁸ Elas estão conectadas a algumas áreas do estudo da música que contemplam diferentes modelos de discussões participativas, visando ações de transformação social. Uma delas é a pesquisa ação participativa (PAP), modalidade de investigação que objetiva organizar intervenções no meio social a partir de decisões planejadas e debatidas em momento anterior. Segundo alguns pressupostos de Fals Borda (1978), a PAP pode ser construída das formas mais diversas, e, muitas vezes, preza pela longa duração, autoavaliação constante e busca por um diálogo horizontal, potencializando conflitos de diferentes naturezas, que podem conduzir a resultados mais duradouros.

Para este autor (1978), as discussões devem ser travadas no campo, bem como as decisões finais, para que qualquer ação tomada tenha passado por intensos debates e seja aceita pela maioria. Esta confirmação, porém, não está isenta de parcialidade e de disputas pelo poder, mesmo dentro do grupo oprimido. Apesar disto, ela pode ter como consequência resultados significativos que valorizam suas vozes.

Um desdobramento destas práticas, já no âmbito literário, foi “*História Double de La Costa*”, no qual Fals Borda (1979) descreve alguns desses processos com páginas espelhadas, a partir de um formato bilíngue (espanhol e nativo).

No Rio de Janeiro há diversos coletivos que se dedicam a práticas como essa, sobretudo no campo das artes. Um deles⁸⁹, Musicultura, que organiza suas reuniões semanais na comunidade da Maré (RJ), durante muito tempo pautou uma de suas investigações em torno da temática da violência. Eles concluíram que o entendimento da música muitas vezes é definido como uma “construção do som agradável aos ouvidos”, ou uma “prática salvacionista”, sobretudo nos estudos de textos explicativos e justificativas para a criação de Organizações Não-Governamentais (ONG’s).

Deste modo, trabalharam para problematizar esta forma de compreensão, ampliando-a, segundo as noções de trabalho acústico e práxis sonora. Esta

⁸⁸ Resumidamente, esta noção foi apresentada por José Alberto Salgado (2014) e refere-se a qualquer encontro que gere algum tipo de conhecimento (que tenha utilidade) para uma ou ambas as partes.

⁸⁹ Ver: FERREIRA; FERREIRA; MENDONÇA, 2016.

primeira ideia demonstra que quando o som é estudado de forma isolada (como uma paisagem sonora, por exemplo), pode negligenciar inúmeros elementos que compõe o contexto, apresentando-o como um fenômeno físico e artístico, hierarquicamente mais importante do que os que são provenientes da visão, do olfato ou do tato, por exemplo. Assim, o estudo da música torna-se mais superficial, restrito a um diálogo em que deva haver sempre instrumentos ou vozes cantadas. Uma análise a partir do trabalho acústico, por outro lado, valoriza reflexões sobre o que é desenvolvido pelos sujeitos, utilizando a ideia de *labor* como uma forma de investigação da construção das partes que compõe o universo acústico.

Segundo a ideia de trabalho acústico,⁹⁰ a concepção do termo “música” é ampliada para além do seu significado eurocêntrico, reconhecendo o

caráter de trabalho “por trás”, por assim dizer, das diversas práticas rotuladas ou aceitas como musicais, tem sido e continua sendo até hoje, direta ou indiretamente, o objeto de estudo da etnomusicologia, nos permitindo mesmo falar de um campo disciplinar, acima da eventual hegemonia de determinados paradigmas e de seus conflitos internos.” (ARAÚJO, 2013. p. 2)

A partir desta noção, juntamente com o Musicultura, Araújo compreendeu que estudar a manifestação acústica, buscando aliar ação e reflexão (práxis, aos moldes marxistas), também poderia ser eficaz para o contexto, o que foi denominado de práxis sonora (ARAÚJO, 2013)⁹¹.

Observam-se, então, possibilidades de conexão entre a educação musical e outros campos de estudo dentro da mesma área e fora dela. Estes encontros ocorrem com certa frequência, todavia ainda exibem um quadro interdisciplinar que agrega poucos pressupostos de cada disciplina, o que é compreensível, já que, normalmente são planejados e refletidos por uma ou duas pessoas.

Como recorte mais aprofundado de outra prática coletiva, semelhante a do Musicultura, o próximo tópico destina-se a discutir como é o cotidiano de uma

⁹⁰ Araújo (1992) desenvolve uma linha de raciocínio a partir dos escritos de Marx, Bergson e Rossi-Landi e Bordieu para formular a ideia de trabalho acústico. Desta forma, dois modos de entendimento do trabalho são elencados: um que seria a capacidade humana universal de transformar o mundo sensível em objetos humanizados, e outro que se referia ao trabalho alienado, de fato ou potencialmente, em mercadoria. Do mesmo modo duas classificações de tempo são adicionadas a esse debate: qualitativo –estado de consciência em que percepções passadas e presentes, assim como projeções futuras, da existência se fundem– e quantitativo, operação lógica que distingue passado, presente e futuro como pontos sucessivos projetados sobre o espaço. (ARAÚJO, 2013)

⁹¹ Destaca-se que a noção de práxis sonora foi construída em grupo.

destas atividades. Para isso foi utilizada a prática etnográfica aliada a algumas interpretações construídas dentro e fora do campo, que sugerem a noção de diálogo sonoro.

Templo Cultural e práxis sonora

Atualmente, a liberdade religiosa é resguardada pelo sistema jurídico do país. Entretanto, a manutenção do Estado laico, como prevê a constituição brasileira de 1988, em muitas ocasiões é negligenciada. De acordo com a EBC Agência Brasil, quase mil casos de intolerância religiosa foram registrados pelo Centro de Promoção da Liberdade Religiosa & Direitos Humanos (Ceplir), no estado do Rio de Janeiro, em dois anos e meio. Entre julho de 2012 e dezembro de 2014, foram registradas 948 queixas. As denúncias envolvendo intolerância contra religiões afro-brasileiras totalizaram 71% dos casos. Os dados estão em um relatório preliminar divulgado pela organização não governamental Comissão de Combate a Intolerância Religiosa (CCIR) em audiência pública na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

Em vista desse quadro, o grupo Templo Cultural⁹² busca realizar um mapeamento dos incidentes em Xerém, primeiramente em escolas, visando contribuir para que o debate sobre intolerância religiosa não se restrinja aos meios de comunicação e universidades, já que também é possível constatar a existência de casos de violências direta e simbólica dentro de muitas instituições da educação básica.

Este grupo começou suas atividades em outubro de 2014 através da iniciativa de agentes que tinham como objetivo o diálogo inter-religioso, tendo como ponto de partida a acústica dos espaços em que frequentavam.

Atualmente o grupo conta com espíritas, católicos, evangélicos e candomblecistas. As reuniões são abertas e todos são participantes ativos no processo. Neste sentido, muitas reflexões geradas no interior dos debates objetivam alguma solução de problemas locais, como o combate a intolerância religiosa, a criação de acervos a respeito da memória religiosa em Xerém e eventos que incentivem o diálogo inter-religioso em diferentes ambientes.

⁹² As reuniões ocorrem em Xerém, 4º distrito de Duque de Caxias (Rio de Janeiro).

Durante os primeiros encontros, foram sugeridas performances musicais coletivas, integrando repertórios das conjunturas religiosas presentes, bem como instrumentos utilizados nos rituais. Porém, com o passar do tempo, a simples execução de músicas (tocar em grupo) foi se tornando vazia,⁹³ o que fez com que os encontros tivessem maior variedade de atividades.⁹⁴ Deste modo, o grupo compreendeu que o diálogo não é necessariamente uma “conversa” constante, explorado apenas em trocas imediatas de ideias, também é composto de exposições de opiniões (espontâneas⁹⁵ ou pré-concebidas), mesmo que essas sejam fruto de longas discussões e não agrade a todos.

Observou-se que a noção de dialogicidade bakhtiniana apropriada com as devidas proporções por Paulo Freire (1996), pode caracterizar as ações do grupo, no qual todos são protagonistas e as propostas sugeridas são baseadas e debatidas a partir da bagagem cultural dos participantes.

Neste sentido, será apresentado um fragmento do diálogo do grupo e visão de outros autores sobre a música *Nação*, de João Bosco e Aldir Blanc, sugerida por uma participante do candomblé. Neste dia não houve *performance* coletiva, apenas audição e debate.

Dorival Caymmi falou prá Oxum
Com Silas tô em boa companhia
O céu abraça a terra, deságua o rio na Bahia
Jeje minha sede é dos rios
A minha cor é o arco-íris, minha fome é tanta
Planta flor irmã da bandeira
A minha sina é verde-amarela feito a bananeira
Ouro cobre o espelho esmeralda
No berço esplêndido
A floresta em calda manjedoura d'alma
Labarágua, sete queda em chama
Cobra de ferro, Oxum-maré, homem e mulher na cama
Jeje tuas asas de pomba
Presas nas costas com mel e dendê aguentam por um fio
Sofrem o bafio da fera
O bombardeio de caramuru, a sanha de Anhanguera
Jeje tua boca do lixo, escarra o sangue
De outra hemoptise no canal do mangue
O uirapuru das cinzas chama

⁹³ Nem todos os participantes são músicos, isso estimulou para que essas práticas de execuções musicais prosseguissem, porém, não ocupando todo o tempo do encontro.

⁹⁴ Sobre a dialogicidade, Paulo Freire ainda comenta que ela não nega a validade de momentos explicativos, narrativos, em que o professor expõe ou fala do objeto (FREIRE, 1996: 33).

⁹⁵ Refiro-me a ideias que podem surgir ao calor da discussão, desenvolvidas, por exemplo, a partir da fala de algum participante e organizada pelo grupo, ou lançada em forma de contraponto a uma opinião proposta.

Rebenta a louça Oxum-maré
Dança em teu mar de lama

O primeiro comentário realizado diz respeito à simbologia do arco-íris e da serpente, dois elementos presentes no candomblé e no cristianismo, mas que demonstram significados distintos.

Candomblecista 1: Então existe essa coerência, né? Mas nós candomblecistas ligamos somente à força da natureza. O que há entre o céu e a terra.

Católico 3: O que tem a ver a serpente? Eu não consegui entender.

Candomblecista 1: Porque a serpente (...) é o símbolo da nossa nação, que é o Jeje. A serpente, a cobra, o Dan, o arco-íris...

Católico 3: Dan significa?

Candomblecista 1: Becen, a serpente. Dan, Becen, serpente...

Católico 3: São três nomes?

Candomblecista 1: Não. É o mesmo, mas a gente fala em termos afro. A gente fala Becen e Dan. É igual, a mesma coisa.

Católico 3: Por isso que ele comenta aqui, então, né? Do arco íris...

Candomblecista 1: É, aí sim. Dentro das religiões existe uma ligação, porque tem coisas que você diz dentro da igreja católica que [também] tem no candomblé.

Católico 2: Na Bíblia, diz que toda vez que o arco íris aparece é pra gente se lembrar que Deus fez uma aliança com a gente.

Candomblecista 1: É a nossa lembrança...

Católico 3: Isso aconteceu depois do dilúvio.

Católico 4: Mas no seu caso é aliança entre o céu a terra.

Candomblecista 1: Mas se você pensar só muda o modo de se falar [sic], porque é uma aliança que existe, entendeu?

Católico 3: E a serpente é demonizada pelo cristianismo. No caso de outras nações, tem outros símbolos de animais?

Candomblecista 1: Tem.

Católico 3: É sempre animal?

Candomblecista 1: Não, só a nação Jeje é que é realmente o animal, a serpente que é o símbolo da continuidade. A serpente pra nós não representa aquele animal que morde, que pica, não [sic]. É o símbolo da continuidade. Então ela faz esse simbolismo.

Católico 2: Na Bíblia também não diz que é uma cobra.

Candomblecista 1: Tem outros significados também que podemos falar depois.

Católico 2: Ela representa o mal, só isso. Colocaram a serpente pra representar o mal.

Candomblecista 1: É, poderia ser um sapo, por exemplo. Poderia ser um outro [sic] animal, né? Aí ficou aquela que todo mundo fala [sic] “a serpente é do mal, a serpente é do mal”. Criou esse convencionismo [sic]. (Templo Cultural, 24/09/2015)

A partir deste diálogo, nota-se que para a nação Jeje, o arco-íris é compreendido como a ligação entre o céu e a terra. Uma espécie de ponte formada por elementos da natureza, já que para essas faixas coloridas de luz serem formadas são necessárias água e luz solar. No entanto, céu é uma representação usada de diferentes maneiras entre as religiões afro-brasileiras e o cristianismo. Um mito do candomblé conta que Oxumarê⁹⁶ não tinha simpatia pela chuva e sempre

⁹⁶ De acordo com Prandi (1991), Oxumarê é considerado o Deus do arco-íris, transportador de água entre o céu (*orum*) e a terra (*aiê*), e, como apondado pelo participante candomblecista, representa a cobra (*Dan*) dos jejes. Ademais, destaca-se que por vezes aparecerão Oxumarê, Oxumarê. Esta dissertação classificou como referentes ao mesmo deus.

que a água caía do céu ele apontava sua faca de bronze de forma ameaçadora e a chuva cessava, dando lugar ao arco-íris. Um dia, Olodumaré foi curado de uma moléstia por Oxumarê, que não o deixou retornar a terra, para tê-lo sempre por perto caso acontecesse algo. O *itan*⁹⁷ conclui que enquanto Oxumarê não retorna a terra, todos podem vê-lo no céu com sua faca de bronze, sempre fazendo aparecer o arco-íris para estancar a chuva (PRANDI, 2001).

Para os cristãos o arco-íris remete a uma passagem bíblica na qual Deus, após o dilúvio, afirma que a imagem multicolorida apareceria sempre como uma forma de lembrança de que Ele fez uma aliança com os homens, segundo a qual nunca mais choveria da mesma maneira que no episódio em que Noé construiu a arca para abrigar um casal de cada espécie animal.

Acerca da serpente, a diferença de interpretações é mais significativa. Ou seja, o conceito é oposto nas religiosidades apresentadas. Os candomblecistas da nação Jeje veem a cobra como a representação da continuidade, pelo seu formato e seu modo de se enrolar. Ela é o símbolo desta nação, também chamada de Becen ou Dan. Esta figura ainda é citada em uma mitologia a respeito de Oxumarê, na qual ele se transforma em cobra para escapar de Xangô (PRANDI, 2001). Não obstante, este animal foi demonizado pelos cristãos, assim como diversos outros elementos presentes na cultura africana, como a cor preta. Ao comentar sobre a serpente, os cristãos remetem ao mito bíblico da criação do universo, quando Eva é tentada (pela serpente) a oferecer uma maçã ao inocente “Adão”. A partir deste ponto de vista, a mulher seria a culpada pelo “pecado original”, e este pensamento seria sustentado por uma interpretação misógina realizada a partir da Bíblia, seja pelo contexto no qual estava inserida quando seus livros foram redigidos, seja pelas pessoas que manipularam os textos. Ainda que a mulher leve a culpa sobre o feito, a cobra é considerada a figura que estimulou o humano a pecar, tendo como consequência, de acordo com a narrativa rastejar durante o resto da vida.

A respeito do arco-íris, Villaça⁹⁸ (2004) ainda apresenta uma terceira interpretação. Ele compara o arco-íris de “*Nação*” à imagem de uma aquarela;

⁹⁷ Lendas, mitos ou histórias dos deuses africanos.

⁹⁸ De acordo com Villaça (2011), *Nação* “coloca os elementos de aquarela no liquidificador e os regurgita transfigurados”.

as “fontes murmurantes” de Ary Barroso passam a ser “*labarágua, Sete Quedas em chamas*”, com *João Bosco*. Além disso, ele atenta para a óbvia citação do hino nacional com a expressão “*berço esplêndido*”. Em complemento, para Brügger (2004), “Nação” também tem relação direta com a música “Aquarela do Brasil” de Ary Barroso, contudo, enaltece aspectos da crítica social, aliados à religiosidade afro-brasileira. Nota-se que em diversos momentos sua opinião contrasta com a da participante candomblecista. Ela ainda esclareceu que Oxumaré possui dois sexos, fato que surpreendeu aos participantes, uma vez que isso seria inimaginável no panteão cristão. Isto esclareceu a passagem que diz “homem e mulher na cama”, já que para o restante do grupo esta parte se apresentava fora de contexto. Ao prosseguir esta explanação, ela ainda responde uma pergunta a respeito de Oxum, tendo em vista que os nomes destes dois *voduns* são parecidos e poderiam ter alguma relação de proximidade, a partir enfoque de um leigo.

Ao tentar compreender a religião a partir da práxis sonora (ARAÚJO, 2013), em que o diálogo através da música funciona também como estratégia de conciliação, valorizando o respeito através do conhecimento das diferenças, observa-se que esta prática pode causar rompimentos caso seja construída em esquemas sólidos, imutáveis. Como evita-se um padrão de conhecimento estático, ela busca, constantemente, dialogar com mais referências de distintas áreas, exemplificando o que Paulo Freire denomina como incompletude do ser humano (FREIRE, 1996). Entretanto, também pode causar rupturas, como ocorreu neste grupo em outros momentos, fazendo com que o coletivo se atentasse constantemente a autoavaliação de suas práticas.

Considerações finais

Este recorde buscou demonstrar como a ideia de diálogo sonoro foi construída a partir das práticas do Templo Cultural, tendo como partida a prática musical em nível inter-religioso. Para tanto, a valorização do capital cultural (BOURDIEU, 2004) de cada integrante foi essencial, agindo como fio condutor para que preconceitos fossem desfeitos e novas formas de conhecimentos fossem adquiridos, oriundos da experiência religiosa de cada participante, ou proveniente do diálogo com uma literatura que disserta sobre os temas abordados.

Verificou-se que pressupostos da etnomusicologia participativa podem ser um arcabouço valioso para a educação na atualidade, sobretudo no que diz respeito a tentativa de romper com padrões europeus pré-estabelecidos e difundidos em nossa sociedade atual, que colocam a música como algo a parte da sociedade e não valorizam as experiências locais como parte do conteúdo a ser estudado.

Referências

ARAÚJO, Samuel. **Acoustic Labor in the Timing of Everyday Life; A Historical-Ethnographic Approach to Samba in Rio de Janeiro (1917-1988)**, Ph.D. Dissertation, Musicology Division, School of Music, University of Illinois at Urbana-Champaign, 1992.

_____ et al. (Grupo Musicultura). A violência como conceito na pesquisa musical; reflexões sobre uma experiência dialógica a Maré, Rio de Janeiro. **TRANS - Revista de Música Transcultural** (Barcelona). 2006. Disponível em > <http://www.sibetrans.com/trans/articulo/148/a-violencia-como-conceito-na-pesquisamusical-reflexoes-sobre-uma-experiencia-dialogica-na-mare-rio-de-janeiro>> Acesso em 20 fev. 2015.

_____. Entre muros, grades e blindados: trabalho acústico e práxis sonora na sociedade pós-industrial. *El Oído Pensante*, vol. 1, n. 1, 2013.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

FALS BORDA, Orlando. Por La práxis: El problema de cómo investigar La realidad para transforma-la. **Federación para el Análisis de la realidad Colombiana (FUNDABCO)**. Bogotá, Colombia. 1978. Disponível em <<http://www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000411.pdf>> Acesso em: 20 set. 2015.

_____. **Historia doble de la Costa**. Bogota: Universidad Nacional de Colombia Editores, 1979.

FERREIRA, Jhenifer Raul; FERREIRA, Matheus Raul; MENDONÇAS, Pedro Macedo. Saraus de rua e protagonismo negro no Rio de Janeiro: Pesquisa etnomusicológica sob a ótica da Pesquisa-Ação Participativa e dialógica. **Anais do Congresso da Associação Brasileira de Antropologia**: João Pessoa, 2016. Disponível em <http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/30rba/admin/files/1466476987_ARQUIVO_Artigo_30RBA.pdf> acesso em 10 jun. 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. Saberes necessários a prática educativa. 25° Ed. São Paulo: Paz & Terra, 1996.

GARCÍA, María Elisa Pinto. Music and reconciliation in Colombia: opportunities and limitations of songs composed by victims. **Music and Arts in Action**4 (2): 24-51. 2014.

REYES, Adelaida. **Canções do Caged, Songs of the Free: Música e da experiência vietnamita de refugiados**. Philadelphia, PA: Temple University Press. 1999

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

_____. **Mitologia dos orixás**. Companhia das Letras. São Paulo. 2001.

SALGADO. José Alberto. Questões de método e interlocução em com práticas de música. **El oído pensante**, vol. 2, nº2. 2014.

THIOLLENT, Michel. **Metodologia da pesquisa-ação**. São Paulo: Cortez, 1998.

_____. Perspectivas da pesquisa-ação em etnomusicologia: Anotações e primeiras indagações. In ARAÚJO, Samuel.; PAZ, Gaspar.; CAMBRIA, Vincenzo. **Música em debate: perspectivas interdisciplinares**. Mauad Editora Ltda, 2008. p. 189-198.

VILLAÇA, Tulio Ceci. **Discoteca Brasília – Nação**. 2011. Disponível em <https://tuliovillaca.wordpress.com/2011/12/09/discoteca-brasilica-nacao/> Acesso em 19 jan. 2016.

GT 8. DIVERSIDADE MUSICAL E OS EVANGÉLICOS NO BRASIL

Congregação Cristã no Brasil e sua relação com a música

André Luiz de Castro Mariano⁹⁹

Introdução

Como sabemos, o campo religioso brasileiro é notadamente variável, pois, mesmo os segmentos que são de mesma linha ou origem, apresentam distinções significativas, muitas destas, visíveis até mesmo aqueles que desconhecem o assunto. Ele é também múltiplo, não só de religiões (sabemos que o Brasil é um país religioso, com inúmeras religiões coabitando o mesmo espaço, mesmo que nem sempre, em harmonia), mas também núcleo de segmentos específicos (a exemplo disto, o sincretismo presente no seio das religiões cristãs), como é o caso do evangélico.

As denominações desta composição, historicamente vão do protestantismo ao neopentecostalismo, das quais o recorte feito para este texto se concentra na pentecostal Congregação Cristã no Brasil e sua relação com a música. Portanto, esta estrutura apresenta uma especificidade que em nosso entender, a coloca como caso à parte, a saber: o uso exclusivo de letras musicais, que servem para definição e promoção de sua crença, por meio de instrumentos que os fazem se autointitular como “a maior orquestra do mundo”. Dito de outra forma, a referida denominação se diferencia de outras evangélicas, mesmo aquelas que utilizam músicas próprias, como é o caso das Assembleias de Deus, pois atualmente, é comum a divisão do espaço na liturgia do culto, entre os hinos da “Harpa Cristã” e as chamadas músicas gospel. Sendo assim, este texto tem o objetivo de analisar algumas partes das letras de hinos, a relação dos adeptos com sua música e alguns impactos da religião na vida sociorreligiosa dos adeptos, com uma atenção especial para o gênero feminino.

Na primeira parte, a apresentação de um interlocutor da CCB, tem o objetivo de subsidiar um pouco melhor o assunto a ser desenvolvido, pois sua trajetória de

⁹⁹ Doutorando em Ciências Sociais pela Unesp de Marília, Mestre em Antropologia Social pela UFPR e Bacharel em Teologia pelo CES de Juiz de Fora. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4805346761074306>. Email: andrecastromariano@gmail.com

vida, marcada por uma série de infortúnios e privações, poderiam conduzi-lo a uma escolha mais comum, o que não aconteceu, em decorrência de uma moral religiosa que pode ser entendida como produto de uma espécie de racionalização religiosa, que reflete diretamente nas escolhas dos adeptos. Na segunda parte foram selecionados alguns hinos do novo hinário da CCB, seguidas de pequenas observações. Por fim, será apresentada uma pequena discussão a partir de autores que dedicaram suas pesquisas na construção de teses e dissertações exclusivamente sobre a Congregação Cristã no Brasil. Não são muitas, mas o suficiente para construção de uma base teórica.

Joel: alguns pontos de sua trajetória de vida.

Joel é um soldador profissional qualificado em processos de soldagem MAG e atuou nesta área em grandes empresas como a Brafer Construções Metálicas S/A e na Refinaria de Petróleo Presidente Getúlio Vargas, também conhecida como Refinaria do Paraná. Ambas, estão situadas em Araucária, na região metropolitana de Curitiba. Somados a esta profissão que o mantém financeiramente, ele também presta serviços voluntários como gestor de orquestra e músico na Congregação Cristã no Brasil.

Atualmente, ele goza de uma estabilidade considerável, morando em uma bela casa de 160 m² na cidade de Fazenda Rio Grande-PR, mas, nem sempre sua vida foi assim, pois em sua juventude, passou por várias dificuldades financeiras, após seu pai perder o emprego e todo seu patrimônio em Araucária, Paraná. Seu sofrimento, ao lado de sua família, seguiu, mesmo quando seus pais decidiram mudar para Sorocaba, São Paulo em 1995¹⁰⁰. Nesta cidade, em meio às dificuldades, precisaram trabalhar como coletores de produtos recicláveis, mais especificamente, como catadores de papelão.

Foi atuando nesta atividade, que Joel passou por uma de suas maiores dificuldades, quando em um fatídico dia, ele e seu irmão, puxando uma espécie de carrocinha de fabricação caseira, cheia de papelão, encontrou com três garotas que estudavam com ele. Ao avistarem a cena, duas delas começaram zombar, ou nos mesmos termos de Joel, “tirar sarro”. Por suas palavras,

¹⁰⁰ Data aproximada, resultado de sua idade (30 anos) na época desta entrevista (2012), menos sua idade no período dos acontecimentos narrados (13 anos).

“quando eu puxava, me deparei com três moças. Três meninas de 13 anos, mocinhas, né. Eu também tinha 13 anos. Uma delas falou: ‘eu não acredito que esse é Samuel [irmão de Joel] catando de papelão? Ah, eu não acredito é você, Joel?’ Uma delas não tirou sarro, mas as outras duas tiraram. E, as lágrimas escorreram, e meu pai começou a chorar e perguntar: ‘Senhor, por que isso? Nós tínhamos casa [própria], cada um dos meus filhos tinha seu quarto, e acabou em nada!’. A enfermidade entrou dentro de nossa casa, começaram gastar dinheiro com remédios, meu pai perdeu emprego e foi perdendo tudo” (grifo nosso).

Depois deste episódio, Joel parou com todas as atividades na Igreja, colocou seu instrumento musical pendurado na parede e começou nutrir um sentimento de revolta, tangente ao tocar e também participar dos cultos. Ele só retomou suas atividades, após uma profecia, ocorrida em uma reunião religiosa, a convite da insistente “irmã Sônia”. Nesta reunião a pessoa responsável por ser o preletor, mesmo não conhecendo Joel lhe disse: “*Irmão*, Deus está no céu e nós aqui [na terra]”. De acordo com Joel, havia naquela sala mais de 20 pessoas, quando “aquele irmão abriu a oração e entrando na comunhão, ele deu de dedo assim [apontou dedo para o rosto do pesquisador]”:

“Você menino que está aqui hoje. Você veio pra cá, Deus sabe a tua condição. Eu não te conheço, eu nunca te vi, mas o que Ele manda pregar para você, prego agora. Você, esta sala, estas paredes e essa irmandade que está aqui são testemunhas. Deus prega assim, sem medo de errar. Você mora num barraquinho de madeirite, e a tua mãe tá chorando lá dentro da tua casa. Você sabe por que? É porque aquele bombardino que está lá, empoeirando, e ela olha aquele bombardino e fala assim: ‘Senhor, será que nunca mais eu vou ver esse bombardino tocar na Tua Casa?’ Agora filho, você chega e fala para tua mãe bem assim: mamãe, Deus manda falar que a senhora não só vai ver esse bombardino tocar, mas vai ver eu na frente de uma orquestra, regendo. Glória ao Nome do Senhor!”

Depois deste episódio, Joel seguiu atuando no ramo de produtos recicláveis, e retomou seu trabalho como membro e músico da CCB, com aptidão para tocar Sax e bombardino. Esta qualificação o colocava em uma posição destacável, mas sua construção moral religiosa, o condicionava a uma visão de afastamento do mundo, e ao mesmo tempo, pré-definia o envolvimento na música remunerada, como um tabu, ou seja, a música aparece rigorosamente restrita ao sagrado e em hipótese alguma pode haver contrapartida financeira. De acordo com Joel,

“particularmente falando, para quem está num nível muito alto, dá de dinheiro, só que você sabe que na graça, o dinheiro não funciona. O que funciona é o Espírito Santo. Pode ter dinheiro, pode ter tudo, mas se não tiver Deus, o dinheiro acaba, tudo vai embora e não tem milagre”

Foi também em Sorocaba que Joel recebeu um convite para fazer parte da Banda Municipal de Sorocaba com remuneração significativa, justamente em um

momento que a família estava realmente precisando. Mas, ele recusou, mesmo sendo aprovado no teste musical. Nas palavras de Joel, “o salário de um músico que toca várias categorias de instrumentos [...] é de R\$ 5000,00 para cima”.

Em 2012, já na Fazenda Rio Grande e com sua vida financeiramente estabilizada, ele recebeu outro convite de um empresário do ramo de marcenaria, que tem uma Banda de música. Quando ele entrou na casa do Joel para montar móveis planejados, viu seus instrumentos e perguntou se ele tocava. Sua resposta foi: “Não só toco, mas sou maestro geral. Ele me disse: ‘rapaz do céu, estou precisando de músico na banda’”. De acordo com Joel, “as ofertas vêm de todos os lados, mas eu não largo a doutrina, porque eu a honro”.

Feito estes apontamentos, cujo objetivo é mostrar como a vida religiosa dos adeptos da CCB, não se mistura com aquilo que é entendido como mundano (em nosso caso, relativo à música), foi selecionado entre os mais de 400 hinos do catálogo de músicas do hinário da Congregação Cristã no Brasil, quatro hinos, cujas letras servem como fundamentação e reflexão no que tange as escolhas feitas por nosso sujeito de pesquisa, mas que também retrata as ações da comunidade. Eles remetem a relação entre humano e sagrado ora dentro de uma perspectiva de estadia mundana sem interação com o mundo, ora em uma relação entre homem e divino, cuja relação principal é motivada não por este mundo, mas no mundo por vir, ou seja, escatológico.

O homem religioso da Congregação Cristã no Brasil e o mundo

Não se pode manter uma vida totalmente ascética, porém o envolvimento mundano é minimizado o máximo possível. O primeiro da seleção tem o título, “O meu socorro vem do Senhor” e pretende fornecer a comunidade de religiosos, um estilo de vida próprio.

O meu socorro vem do Senhor – Hino 121

O meu socorro vem do Senhor
Que é do universo o Criador
Tudo que se move por Seu poder
Sempre por Ele, hei de vencer

É Deus quem guarda a sua igreja
Não adormece, nem tosqueneja

ISSN 2179-0019

Não deixará teu pé vacilar
Nas lutas que tens de enfrentar

Em todo o tempo ando com Deus
Que me promete vida nos céus
Se eu for humildade me guardará
Para a glória me levará

Eu glorifico ao Criador
Por ter mandado o Salvador
Para me dar fé, vida e perdão
E no Seu reino, o galardão

Na letra deste hino, é possível perceber como está posta a relação do homem com Deus, mesmo estando no mundo. É Deus quem oferece verdadeira proteção, pois a proteção verdadeira não vem dos homens. E, além desta perspectiva diante dos enfrentamentos de problemas, existe uma promessa ainda maior, ou seja, a possibilidade de vida eterna, mediante a caminhada com Deus, mesmo em meio a uma vida humilde. Só assim, se encontrará o perdão, a fé, a vida, a consagração. Todo este contexto deve ser expressão de gratidão ao sagrado.

A segunda música, chamada “Eu sou um cordeirinho”, busca construir nos adeptos um sentimento de confiança, porque pertencem a um ser transcendente.

Eu sou um cordeirinho – Hino 441

Eu sou um cordeirinho, Jesus é o meu pastor
Desfruto seu carinho e seu sublime amor
Nasci no seu rebanho por graça divinal
Não sigo a voz do estranho, mas só a paternal

Eu sou um cordeirinho, Jesus é meu pastor
Sou um feliz menino nos braços do Senhor
A Sua voz conheço, também o Seu querer
A Ele obedeço, disposto e com prazer

Sozinho no deserto jamais eu posso andar
Jesus está bem perto a fim de me guardar
É grande o cuidado que ele tem por mim
O meu pastor amado me guia até o fim

Neste hino a relação do homem com Deus, no mundo é pautada no pertencimento a Jesus Cristo e ao mesmo tempo o reconhecimento de sua autoridade sobre a vida da pessoa escolhida. Além disto, os separados por Deus como filhos, não devem interagir ou seguir diretrizes de estranhos, mas sempre

seguindo no reconhecimento da voz de seu Senhor, consciente das regras e obediência a estas, como parte de sua realização pessoal.

Em outros hinos de mesma linha é possível perceber que a relação do homem com Deus, no mundo, não é apenas de pertencimento a divindade, mas também refere à necessidade de caminhar espontaneamente com o sagrado. Para aqueles que andam na companhia de Jesus, a garantia é saber que ninguém poderá afastar os escolhidos da presença de Deus, pois Jesus os defende nas adversidades. Neste segmento religioso, a “doutrina”, é vista como fundamento de regras de conduta, que norteiam os religiosos a permanecerem firmes em seus objetivos. Só assim, as vitórias poder ser garantidas, mediante o governo de Deus.

O homem religioso da CCB e o mundo escatológico a partir dos hinos

Na segunda seletiva de hinos, mantém-se a relação do homem com Deus, mas agora, na perspectiva de olhar para um mundo que está por vir, ou seja, transcendente e escatológico. Neste grupo, cabe iniciar com o hino “Quero, ó Senhor, ir contigo ao céu”.

Quero, ó Senhor, ir contigo ao céu – Hino 283

Tenho em meu coração, real certeza
De que, no céu, com Cristo habitarei
Pois minha sorte e eternal riqueza
Então no céu, onde a desfrutarei

Quero, ó Senhor, ir contigo ao Céu
E contemplar Teu Esplendor
Sei que me darás, na Eternal Sião
Grande e avultado galardão

Bom testemunho levarei comigo
Se neste mundo eu manifestar
Que Jesus Cristo é o verdadeiro amigo
Por quem a paz eu pude encontrar!

Vivendo sempre em doce Esperança
Em Cristo sinto divinal prazer
Receberei no Céu a minha herança
Que Deus irá, na Glória, conceder

Neste caso, a relação do homem com Deus no mundo por vir se baseia em uma visão que condiciona o sujeito religioso a entender que o destino final não é um lugar especial neste mundo, mas no mundo transcendente, por meio da vida eterna. O objetivo parece ser o entendimento de um sagrado que sempre recompensa o humano escolhido por Ele. No conjunto da obra, boas ações neste mundo, somados a um relacionamento íntimo com o Filho de Deus, Jesus, refletirá em parte significativa a ser levado para a eternidade. Por fim, uma esperança escatológica, minimiza psicologicamente as possíveis dificuldades atuando sobre o emocional.

O segundo hino, traz o título “Os tempos já chegados são” e reforçam a crença em um fim deste mundo, motivando as pessoas envolvidas, manter sua esperança ativada.

Os tempos já chegados são – Hino 364

Os tempos já chegados são
Os dias Deus abreviou
Bem perto está a consumação
Das promessas que Deus anunciou

O nosso rei não tardará
Virá do céu com resplendor
O povo santo, ao vê-lo, lhe dirá
Sim vem, amado senhor

Os que servirem ao senhor
Com glória aparecerão
No reino eterno de amor
Como o sol eles resplandecerão

Quem tem ouvidos para ouvir
Atenda o espírito de Deus
Que fala do feliz por vir
Preparado aos santos lá nos céus

Nesta segunda letra, a relação do homem com Deus no mundo por vir é retomada pela existência de uma crença escatológica, colocando um fim neste mundo corrompido e marcado por sofrimentos, em detrimento de outro mundo, perfeito e eterno. Ao mesmo tempo, a letra reforça a ideia que tal acontecimento está prestes a acontecer, mantendo a pessoa sempre alerta e, ainda, fomenta o sentimento de ansiedade e desejo no por vir. Além disto, o referido hino sintetiza uma visão de mundo muito presente neste segmento religioso, o fato que o

serviço prestado ao transcendente, se converte em glória para aqueles que são escolhidos para isto e, no lugar celestial, alcançarão o status de brilho de quinta grandeza. Por fim, a letra chama a comunidade a intensificar sua atenção para o que está sendo dito, e a obediência às diretrizes do Ser celestial, pois Este, com alegria em transmitir tais promessas, segue preparando lugar para seus eleitos ao Seu lado nos céus.

Cabe pontuar ainda, a existência de músicas que abordarão a relação do homem com Deus no mundo por vir, levando em consideração a fragilidade humana, mas com necessidade de seguir aprendendo o que o sagrado tem a ensinar, mesmo estando dentro de um mundo passageiro, mas que é a porta de entrada para cidadania celestial. Sinalizam segurança, paz e alegria, que são garantias para aqueles que estão na presença do sagrado e que, independente das adversidades deste mundo, terão acesso a algo maior e mais relevante, ou seja, a certeza de uma vida eterna. Força e segurança neste mundo são resultados do apoio fornecido pelo divino aos seus escolhidos, que por sua vez, depositam sobre este sagrado, sua esperança.

Referencial teórico específico - CCB

Os próximos parágrafos, contará com contribuição intelectual específica sobre a Congregação Cristã no Brasil: Conforme Deitos (1996, p. 70), o imaginário religioso da CCB é construído sobre forma de tripé que lhe fornece sustentação quanto sua identidade. São estes o “ser escolhidos de Deus”, demonstrando exclusividade frente a outros grupos; a “separação do mundo”, dando um caráter mais ascético a esta sociedade religiosa, demonstrando que o fiel e o mundo, são polos opostos que não devem estabelecer contato amigável; e por fim, o “combate ao demônio”. Este último possui uma ótica distinta das Igrejas neopentecostais que preferem um enfrentamento aberto, explícito e direto no que se refere ao mal. Na Congregação as chamadas “manifestações demoníacas” não ocupam um lugar central, nem mesmo em caráter de guerra santa, mas aparecem com propriedade, sobretudo, antecedendo as oportunidades dos fiéis expressarem suas experiências com o sagrado. Os religiosos são orientados pelo ancião, cooperador ou diácono que esteja

presidindo o culto, a não compartilhar algo que venha atribuir prevalência do mal, sobre a pessoa.

Deitos (1996, p. 76-83), mostra que estes conceitos são exportados para as letras dos hinos e difundidos nos cultos da CCB. O conceito de ser um escolhido de Deus, de acordo com o autor, vai minimizar os possíveis impactos emocionais decorrentes de reuniões com montantes reduzidos de participantes, mas ao mesmo tempo, vai fornecer a estes um sistema motivacional a procura de novos adeptos. Já a separação de um mundo que pertence ao mal, além de dar manutenção no conceito anterior, ou seja, o de ser um escolhido, também funciona como uma blindagem quanto a adesões e práticas atribuídas ao diabo. Exemplo, as práticas sexuais antes ou fora do casamento, drogas lícitas ou ilícitas, e etc. Portanto, o que se pretende é mostrar que práticas que se desdobram na ação do mal, conseqüentemente no pecado, produzem doenças que resultam em sofrimento, morte prematura do corpo e condenação da alma. Para eles, é isto que justifica necessidade de uma separação radical do mundo, mesmo vivendo nele. Em decorrência disto, “esta representação de escolhidos de Deus é expressa em inúmeros hinos da Congregação Cristã” (DEITOS, 1996, p. 78), bem como hinos que “aponta para a necessidade de se preparar para enfrentar o mundo com as suas tentações e ilusões (DEITOS, 1996, p.79), e na luta diária contra o mal. Sendo assim, “na medida que se trava a ‘disputa’ com o ‘diabo’ é que se define também a qualidade de ser ‘escolhido de Deus’” (DEITOS, p. 83).

Se de um lado o esforço está na grande batalha quase desleal, travada entre o homem, um mero mortal, contra os gigantes, mundo e diabo, por outro, o entendimento de estar acompanhado do sagrado, somados as promessas escatológicas e positivamente tentadora de um porvir celestial, abastecem de esperanças tanto o indivíduo renunciante as tentações negativas, quanto a sociedade religiosa:

No pentecostalismo a representação do caos pelo pecado é identificada com o chamado mundo dos homens, que se caracteriza por um recorte moral-religioso, como um mundo de vícios, de doenças, de apostasia. É um mundo falso, ilusório, passageiro. É visto em uma perspectiva utilitária, como o tempo e espaço da provação, que deve resultar necessariamente na conversão. É a anti-câmara de um mundo eterno (DEITOS, 1996, p. 85).

Hinos reforçam estas ideias e segundo o autor (1996, p. 85), não serve apenas de base para sua interpretação quanto ao assunto, mas constroem o estilo de vida e a visão de mundo destas pessoas: “Deste mundo nada esperarei, pois melhor que Jesus não acharei: N’Ele sempre eu hei de confiar e de coração O amar”. Ou: “É vaidade o que no mundo há, tudo em breve aqui se findará; viverei para sempre com Jesus, se andar em sua Luz.”

Outro autor relevante para tratar o assunto é Foerster (2009), mas sua contribuição aqui recortada é mostrar a existência de manutenção da cultura religiosa por parte destes atores. De acordo com o autor (2009, p. 23), as mesmas observações relativas ao campo durante sua pesquisa, comparadas com os registros de Léonard em 1952, demonstram que aparentemente não houve mudanças. Isto não significa inexistência, entretanto, realmente o que salta a vista de quaisquer pesquisadores que antes de iniciar sua inserção à campo, recorram as informações disponíveis, ou mesmo aqueles que supostamente tenha um contato prévio com o campo, para depois abordar dados etnográficos sobre a Congregação Cristã no Brasil, em primeira vista a afirmação de não mudanças é praticamente unânime. Defendo que elas acontecem, porém são lentas, quase imperceptíveis a olho nu, ou melhor dizendo, a um olhar destreinado e incapaz de problematizar as observações em campo.

Foerster observou que (assim como outros pesquisadores que se dedicaram a pesquisa sobre a CCB, dos quais fazemos parte), após a abertura do culto, fica disponível para a comunidade religiosa a escolha de três hinos que constam no seu catálogo de hinários. É neste momento da liturgia do culto que mais se percebe uma democratização das participações, isto porque, nas etapas litúrgicas, distribuídas ao longo de aproximadamente 90 minutos, fica claro a prevalência do gênero masculino sobre o feminino. Após este momento, orações coletivas são realizadas, testemunhos de ambos os sexos também tem caráter democrático, seguido de um período de oração antecedendo a pregação, ou seja, a mensagem. Nesta altura da liturgia, a ordem muda radicalmente, pois além de ser uma atribuição exclusivamente masculina, ela é destinada apenas a um grupo reduzido e específico de participantes, sendo estes os anciãos, os cooperadores e os diáconos. Fora, ninguém está legitimado para ser “porta-voz”

do sagrado. Após este momento, a sociedade de religiosos tem liberdade para “pedir [mais] um hino”.

Os hinos tocados pela orquestra da CCB e acompanhados pelas vozes da comunidade são os mesmos em todo o Brasil, assim como em outros países onde a Congregação está estabelecida. Compilado em um pequeno livreto, cujo título é “Hinos de Louvores e Súplicas a Deus”, possivelmente seja um dos indícios que as mudanças, mesmo que lentas, acontecem. Iranilde Ferreira Miguel em sua dissertação de mestrado em Educação, pela Unesp de Presidente Prudente, defendida em 2008, conseguiu em apenas um parágrafo apresentar as mudanças ocorridas neste catálogo. Conforme Miguel, (2008, p. 98, 99):

Inicialmente a CCB cantava em um hinário escrito em italiano, intitulado *Nuovo Libro D'inni e Salmo Spirituali*. Em fevereiro de 1936, publicou-se a segunda edição do hinário intitulado *Hymnos e Psalmos Espirituales Nº. 2*. Em 1951, foi apresentada a 3ª edição do hinário, agora intitulado *Hinos de Louvores e Súplicas a Deus* composto de 300 hinos de cultos oficiais e 30 hinos de reunião de jovens e menores. Grande parte destas melodias foi mantida do hinário anterior, acrescentadas outras de autores estrangeiros e também de irmãos. Em março de 1965, publicou-se a quarta edição do Hinário, intitulado *Hinos de Louvores e Súplicas a Deus. Nº. 4* compostos de 400 hinos de cultos oficiais, 50 hinos de reunião de jovens e menores, sendo selecionado entre estes, hinos especiais para Batismos, Santas Ceias e Funerais. Grande parte destas melodias foi mantida das edições dos hinários anterior, acrescentadas outras de autores estrangeiros e também de irmãos CCB. Este hinário é usado até hoje (MIGUEL, 2008, p. 98-99).

Como registrado nesta citação, e mencionado anteriormente, nota-se que as mudanças vêm ocorrendo ao longo dos desdobramentos históricos, mesmo que uma determinada geração de músicos, dificilmente tenha conseguido testemunhar duas mudanças enquanto em atividade. Por exemplo, apenas agora em 2012, iniciou a publicação a quinta edição do hinário, disponibilizada para a denominação no ano seguinte. Portanto, foram mais de quatro décadas e meia, vigorando a edição 04.

Os hinos, como dito, são tocados pelas orquestras da própria Congregação e acompanhados pelas vozes dos fiéis. As orquestras são compostas exclusivamente por homens, de variadas faixas etárias e destinados às mulheres, apenas a possibilidade de serem organistas. Relatos de entrevistas colocam o início desta modalidade musical no Paraná a partir da década de 1930, o que coincide com os registros de Miguel (2008, p. 97), ao apontar que as orquestras dentro da Congregação Cristã no Brasil data-se de 1932.

De acordo com a autora, é possível “fazer parte do conjunto musical todos os que professam a fé e a doutrina da CCB e que tenham boa conduta” (MIGUEL, 2008, p. 97), o que na prática atualmente, só se confirma em parte. Em Maringá, segundo relatos de sujeito de pesquisa, corroborado por outros envolvidos, mulheres organistas, mesmo que sejam exímias na arte, só é possível tocar em sua Igreja, uma única vez no ano, decorrente a elevada oferta. Por isto, não há incentivo ou espaço para novas participantes. Já do lado masculino, o cenário não é muito diferente. Assim, qualquer um que deseje ser músico, antes de tudo, deve conversar com o encarregado de música e ver com ele, se existe a possibilidade de absolvição e caso a resposta seja positiva, é preciso ver ainda qual o instrumento dentro da orquestra que existe carência. Somente depois disto é que aspirante pode investir na sua formação, inclusive arcando com a compra e manutenção de seu instrumento. Além disto, somados a uma oferta de músicos expressiva, leva-se em consideração o espaço físico das igrejas que estão vinculados. Há registros de orientação aos músicos, tocarem seus instrumentos com capacidade reduzida e assim, não comprometerem o desenvolvimento das atividades em decorrência de som excessivo.

Inclinando um pouco o sentido, reportamos o pesquisador e professor Manoel Luiz Gonçalves Corrêa, que defendeu sua dissertação de mestrado pelo Departamento de Linguística da Unicamp em 1986, sendo “Ritual e representação: o discurso religioso da Congregação Cristã no Brasil” nos fornece dados relevantes sobre este segmento religioso. O trabalho foi posteriormente publicado pela Editora da Unicamp, sob o título “As vozes prementes” (1989), e nos fornece vários pontos pormenorizados a respeito de práticas comportamentais, litúrgicas, organizacionais, mas, sobretudo, sobre os rituais. Porém, como nosso objetivo neste texto é a relação com a música, nada mais justo que concentrar nas informações tratadas pelo autor sobre esta área, o que nos remete ao tema “Chamada do hino”, mas após o próximo parágrafo.

O pesquisador, assim como outros que dedicaram ou ainda dedicam seus esforços em pesquisar o assunto, consegue em campo perceber a mesma estrutura na liturgia dos cultos. Ou seja, é possível entender que a dinâmica é a mesma em quaisquer partes do território nacional, onde uma filial da Congregação Cristã está estabelecida. Talvez não seja demais afirmar que esta

homogeneidade só é possível, graças a um sistema de estruturação da liturgia, a partir da Sede da Congregação Cristã no Brasil, no Brás, seguida de uma reprodução fiel, mesmo que racionalizada, por parte dos responsáveis em cada Igreja local. Além disto, da mesma forma que se mentem um policiamento sistemático dos comportamentos dos membros, tanto em relação à vida dentro da sociedade religiosa, quanto na sociedade comum, confirmando este aspecto sectário, o mesmo vale para a manutenção e permanência da ordem ritual/litúrgica dos cultos, independente da posição geográfica, ou temporal. Dito de outra forma trata-se de situações de cunho dogmático.

Somadas a estas contribuições, a abordagem sobre as chamadas dos hinos, pontuados por Manoel Luiz Gonçalves Corrêa (1989, p. 42), contribui ao mostrar a forma com que o ancião, responsável por presidir o culto, ocupa o papel de normatizar o ritual em seu desdobramento, por meio de um sistema de doutrinação padronizada dos fiéis. O autor deixa claro que este processo pedagógico não acontece em todos os cultos, mas existem, tanto que foi possível fazer um registro detalhado de um destes momentos. Segue citação do autor:

E também, quando formos chamar os hinos, nós devemos chamar os hinos de pé... Então pronuncia bem, hino: um por um, né? Se tiver algum problema, então falar-----
-----este hino tem: UM – ZERO – ZERO. Às vezes o do lado não entendeu direito. Tem: UM – SETE – SETE, NE? (...) Então, enquanto o do lado não entende, é bom que o irmão fique em pé, porque o irmão, 'tando de pé', a irmã, 'tando de pé, já no ficar de pé, ela já presta atenção-----'. Então ele olha na boca do irmão ----- sabe no pronunciar as palavras, ela ajuda que 'tá lhe seguindo a entender se é ZERO ou SETE, não é? (...). E quando for algum hino que tem o número SEIS, devemos dizer não SEIS, mas MEIA DÚZIA, porque o SEIS, confunde-se com TREIS, não é? (Bonfim, 13/06/81, apud CORRÊA, 1989, p. 42).

De acordo com o pesquisador (1989), esta dimensão é prática, pois tem como objetivo, orientar os fiéis como os hinos devem ser socializados dentre centenas de hinos que compõe o catálogo, mas ao mesmo tempo, conduz a uma dimensão ritual, quando aplica passo-a-passo, o desenvolvimento do processo, definindo em qual etapa do rito ele se encaixa.

O momento de chamada de um hino, ou seja, de expressar publicamente uma preferência – claro que não é aleatório, pois dentro do repertório existem os hinos específicos que servem para finalidades diretas, como hinos de abertura (que cabem somente a esta finalidade), hinos que antecedem as orações e mensagens, além dos hinos em momentos de batismos ou ofícios fúnebres – é um momento de todos. Homens e mulheres, desde que façam parte da

comunidade e conheçam o ritual, estão legitimados para apresentar suas sugestões, mas, devem ser confirmadas pela pessoa que está presidindo o culto. Está é uma parte da liturgia que, ser um representante do sagrado, esta acessível a todos aqueles que compõem a sociedade religiosa, independente do gênero ou hierarquia. Depois disto, o ritual volta à mesma condição segregaria. Embora homens e mulheres possam aplicar todo seu potencial ao cantar o hino sugerido e acatado pelo presidente, no mesmo quadro, as mulheres organistas não podem acompanhar a totalidade da música, como também não podem tocar os instrumentos. Mesmo assim, não deixa de ser um momento de profunda entrega dos entes envolvidos:

Há, portanto, uma estreita relação entre a chamada do hino pela enunciação de um número e o chamamento – invocação – da divindade. O hino, acompanhado sempre pelos instrumentos de sopro, permanece incompreensível para o ouvinte leigo, dada a altura em que são tocados aqueles instrumentos. Pelo mesmo, os fiéis podem soltar a voz até o limite. O efeito, portanto, é o de total liberação da voz, o que vai ter influência na entrega total dos fiéis durante o culto e vai resultar na esperada ligação com a divindade. É mais um caminho para a chamada 'comunhão co Deus' (CORRÊA, 1989, p. 43).

Considerações finais

Espera-se ter aproximado ao final destes parágrafos, construindo mais uma pequena etapa no tocante a problematização deste segmento religioso ainda pouco explorado como objeto de pesquisa, portanto com grande possibilidade de avanços no que se refere a produções acadêmicas. Aliás, a utilização apenas de dissertações e teses de pesquisadores que dedicaram seu trabalho diretamente a Congregação Cristã no Brasil, na construção deste texto, não é aleatória. Ainda que sejam numericamente reduzidos, tem como objetivo de incentivar outros pesquisadores a este desafio, ou seja, produzir.

Quanto à estrutura do trabalho, ter utilizado apenas um interlocutor para construir uma reflexão, acredita-se que passa ter sentido, na medida em que se considera não se tratar de um caso isolado, mas de uma visão de mundo sistematicamente construída pela cúpula da sociedade religiosa, transmitida e executada com propriedade pelos fiéis que fazem parte do grupo. Mesmo que esta prática não seja exclusiva da CCB, e realmente não é, nestes sujeitos, vemos estes paradigmas sendo levados a cabo. Sendo assim, alguns envolvimentos tidos como mundanos jamais podem hibridizar com aquilo que é

sagrado, dentre os quais, a música faz parte e não um caso à parte. Talvez não seja relevante pontuar, mas cabe mencionar que a contemporânea da Congregação Cristã, a Assembleia de Deus, já vem utilizando músicas gospel e a neopentecostal Igreja Universal do Reino de Deus, não veem muitos problemas em utilizar músicas vistas por outras denominações, realmente “do mundo”. A proposição aqui é mostrar que para este grupo, passar por dificuldades e privações, não abre possibilidade de acesso a escolhas que deixem de honrar ao sagrado e que os chamados dons, não podem ser utilizados em benefício próprio, ou desvio de finalidade.

Já a parte que remete aos hinos, a intenção é mostrar como algumas letras de hinos têm caráter pedagógico, pois funcionam como constructo e catalisador da crença, mas também na manutenção das mesmas. Hinos não são composições aleatórias, assim como a escolha pelos fiéis dentro da liturgia dos cultos, não é destituída de sentidos, ou seja, aqueles que “chamam um hino” os fazem por razões específicas e previamente definidas, ainda que atribuídos à “ação do Espírito Santo”, ou percebidas como inconscientes.

Finalizando, a parte teórica busca fundamentar que as amostras no campo relacionado à CCB, aparentemente são homogêneos e imitáveis, mas não são. Mesmo que pesquisas de um passado remoto, comparadas com recente presente mostrem que ao longo dos anos não haja mudanças, elas estão ocorrendo e mesmo as que não se efetivam, por manutenção da ordem religiosa, elas também devem ser percebidas como objeto de pesquisa.

Referências

BARROS, Valéria Esteves Nascimento. *Da casa das rezas à Congregação Cristã no Brasil: O pentecostalismo Guarani na terra indígena Laranjinha/PR*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – UFSC, Florianópolis, 2003. Orientação de Dr^a Antonella Maria Imperatriz Tassinari.

CORRÊA, Manoel Luiz Gonçalves. *As vozes prementes: o discurso religioso da Congregação Cristã no Brasil*. 2^a edição. Campinas: Editora da Unicamp, 1989.

DEITOS, Niceu Jacob. *Representações pentecostais no Oeste paranaense: A Congregação Cristã no Brasil em Cascavel – 1970-1995*. Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – UFSC, Florianópolis, 1996. Orientação de Dr. Artur César Isaia.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. *A Congregação Cristã no Brasil numa área de alta vulnerabilidade social no ABC paulista: aspectos de sua tradição e transmissão religiosa – a instituição e os sujeitos*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – UMESP, São Bernardo do Campo, 2009. Orientação de Dr. Dario Paulo Barrera Rivera.

LEITE, Sérgio Araújo. *Entre o rito e o cotidiano: As mulheres da Congregação Cristã no Brasil da cidade de Carapicuíba*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião) – PUC/SP, São Paulo, 2008. Orientação de Dr. Edin Sued Abumanssur.

MIGUEL, Iranilde Ferreira. *Gênero, pentecostalismo e formação de professores na construção da cidadania: as professoras da Congregação Cristã no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Educação) – Unesp, Presidente Prudente, 2008. Orientação de Dr^a Arilda Inês Miranda Ribeiro.

YUASA, Key. *Louis Francescon: a theological biography, 1866-1964*. Edição Revisada. Tese (Doutorado em Teologia) – Université de Genève, Genebra, 2001. Orientação de Oliver Fatio.

Entre a música e a política: Discursos e práticas da bancada evangélica na Câmara dos Deputados.

José Eduardo Caldeirão¹⁰¹

Introdução

Este artigo não tem a pretensão de ser um tratado sobre sociologia da música ou mesmo se aprofundar, sobremaneira, na questão da música, todavia ela assume não um papel secundário mas sim um papel preponderante a partir do momento em que as análises da reprodução do pensamento, visão de mundo e prática da bancada evangélica na Câmara dos Deputados podem ser verificadas através da música. Dessa forma, o proselitismo não é religioso, com apelo à evangelização, mas sim um proselitismo que é político. O leitor atento irá perceber, nas páginas que seguirão, a proposta de tais análises entre discursos e práticas.

Contudo, não tem como deixar de abordar o tema música gospel ou música evangélica. Para além dos conhecidos *corinhos* e *hinos* do protestantismo histórico, o termo gospel ressignifica a música evangélica desde a primeira década do século XXI no Brasil e, de certa forma, ganha visibilidade no mercado fonográfico consequentemente disputa espaço no campo ao formar um nicho próprio de consumidores dentro daquilo que é conhecido como produtores e consumidores de *bens* religiosos.

Na esteira da ressignificação, algo próprio da sociedade pós-tradicional, que com facilidade pode reinventar a tradição atribuindo a ela outro sentido, as igrejas pentecostais e neopentecostais são responsáveis por tal fato. Com exceção de algumas denominações como: Congregação Cristã do Brasil e Deus é Amor, pode-se afirmar que as demais transformaram os antigos hinos em louvores gospel com ênfase ao emocional que ressalta a característica individual não tanto

¹⁰¹ Doutorando em Ciências Sociais – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho UNESP. ORCID <https://orcid.org/0000-0002-1771-534X> Lattes: <http://lattes.cnpq.br/13322610251785033> e-mail: eduardo_fclar@yahoo.com.br

associado ao pedido de perdão ou súplica à Deus, mas sim a um individualismo que desloca o centro do *nós* para o simples *eu*.

Exemplo de um *ato penitencial* – nós - cântico entoado na Igreja Evangélica de Confissão Luterana: *Pelas dores desse mundo óh Senhor / imploramos piedade, a um só tempo geme a criação / teus ouvidos se inclinam ao clamor dessa gente oprimida / apressa-te com tua salvação / a tua paz, bendita e emanada com a justiça / abraça o mundo inteiro, tem compaixão/o teu poder, sustente o testemunho do meu povo/teu reino venha a nós / Kyrei Eleison*. Letra e música: Rodolfo Gaede.

A música gospel surge nos Estados Unidos na década de 1950, a CCM – *Contemporary Christian Music* –, está associada aos negros, ao ritmo do jazz, caráter emocional e origem nas canções de trabalho (work songs). No Brasil, em 1970, foram os católicos que começaram a atrelar o religioso ao popular primeiro com as comunidades paraeclesiais de base e depois com o movimento da renovação carismática: “Embora antes de 1980 já existisse um mercado de música religiosa de ritmos populares no Brasil, o termo gospel ainda não era utilizado para descrevê-lo.” (BANDEIRA, 2017, não paginado).

O termo gospel está para as igrejas evangélicas para a separação das músicas católicas, uma vez que surge, para muitos autores, no meio pentecostal e neopentecostal:

[...]. Assim, ela é definida como aquela que surgiu no meio evangélico brasileiro pentecostal, neopentecostal e das igrejas renovadas da década de 1980 [...], a música gospel se diferencia da música católica em termos institucionais, ou seja, por ser percebida como parte de instâncias evangélicas e não católicas. (BANDEIRA, 2017, não paginado).

A separação, evangélica/católica, é, sem dúvidas, institucional¹⁰² dado ao aparecimento dos próprios modos de produção, circulação e consumo desse estilo de música.

Todavia, a “explosão gospel” acontece em 1990 e cria uma “cultura” própria de expressão verbal, comportamental, dos shows, espetáculos e entretenimento¹⁰³ que não fica, obviamente, repesada nas igrejas e, desta forma, a aproximação do conteúdo religioso com o popular fica mais evidente. Agora

¹⁰² É institucional e, também, estética. Apesar do caráter estético estar, de certa forma, fluídico na atualidade. O gospel evangélico é cantado em celebrações carismáticas católicas.

¹⁰³ É possível assistir artistas evangélicos gospel em programas seculares de televisão.

não mais o gospel enquanto estilo único, mas o gospel enquanto um estilo que reproduz outros estilos: samba gospel, rap, funk, forró, axé e rock.

Pode-se afirmar que o termo gospel é um estilo que subdivide-se em outros estilos como elencados acima com a pretensão da evangelização, principalmente, do público jovem. Entretanto, não é com evangelização que esse artigo se propõe; o que observar-se-á é a utilização desses subestilos gospel utilizados enquanto proselitismo político de ideias, muito atuais, de reprodução de pensamento, ideologia e prática da bancada evangélica na Câmara Federal. Para tanto, este trabalho é ancorado na sociologia do conhecimento que busca interpretar o sentido que o homem comum atribui aos fatos da vida cotidiana. Outrossim, para a sociologia a música deve servir a essa interpretação no sentido de observar aquilo que sua letra possui enquanto sentido objetivo:

[...] que o objeto de análise dessa sociologia não é a música propriamente dita, mas as estruturas sociais (em todas as suas implicações cosmogênicas) que instituem e criam tipologias em torno da criação e recepção musical. (CZAJKA, 2013, p.119).

Metodologicamente, é interessante a junção entre sociologia do conhecimento e uma sociologia da música à qual se serve determinadas classes ou grupos sociais¹⁰⁴.

Tanto classes, sem entrar no pormenor da definição, quanto grupos que são o norte deste, produz e reproduz através da música algumas características peculiares:

[...] cultura, ideologia e mercado constituem um tripé importante na consagração de novas formas de produção cultural (no caso da música, novas formas de audição e recepção) [...], a música não seria apenas ideologia apenas na medida em que simula, aos seres humanos, uma irracionalidade que não tem nenhum domínio sobre a disciplina de sua existência, mas também porque a irracionalidade se assemelha aos paradigmas do trabalho racionalizado. (CZAJKA, 2013, p. 127).

Nesse quesito, nem sempre aquilo que é proposto por parte do gospel¹⁰⁵, como o leitor atento terá a oportunidade de acompanhar, justificado aos projetos de lei de deputados da bancada evangélica, não significa, para parte secular do processo, um projeto de racionalidade, mas sim uma ideologia que, como toda, constitui-se de irracionalidades e tentativas de reproduzi-las na esfera pública,

¹⁰⁴ No caso posto, refere-se ao grupo social específico de evangélicos – produtores e consumidores do gospel.

¹⁰⁵ Parte do gospel – termo utilizado para evitar quaisquer generalizações. Generalizações para a sociologia, nas palavras de Giddens, são prejudiciais.

que ultrapassa a esfera social¹⁰⁶, para seu final, qual seja, a esfera do debate político. Dessa forma, a ideologia é expressa e cantada, em seus subgêneros não em cultos, mas em ambientes do espaço social e do público.

Decerto que, para ficar mais didática a exposição, a linhas a seguir expõem a seguinte sequência: no primeiro, a letra da música que será analisada à luz de interpretações sociológicas daquilo que é característico de uma sociologia do conhecimento; no segundo momento, o projeto de lei para a confrontação entre interpretação, ideologia e prática de deputados evangélicos.

Adão e Ivo

Para começar, observar-se-á a letra: Adão e Ivo – do artista Emanuel Albertin¹⁰⁷.

*Quando o Senhor criou o céu e a terra / Ele também criou reino animal e toda especie que existe nesse mundo para que fosse fecundo o Senhor fez um casal;
Só o homem que vivia sozinho sem amor e sem carinho sendo formado do pó, / mas o Senhor resolveu mudar o tom dizendo assim não é bom que o homem viva só;
Do próprio homem Ele tirou uma costela fez uma mulher tão bela e foi uma maravilha / e ordenou cresci e multiplica;
E o homem tornou-se pai e houve a primeira familia, / mas o diabo inimigo de Deus;
Para desfazer os planos seus, querendo manchar Seu nome, / desde os dias da cidade Sodoma resolveu mudar a soma casando homem com homem;
A cada dia multiplica a iniquidade, / sinceramente isso me deixa pensativo / se Deus tivesse feito homem pra casar com outro, / não seria Adão e Eva / tinha feito Adão e Ivo. Refrão 2 x.*

O subgênero utilizado nessa música é o forró gospel, assim, em ritmo de forró, o artista (compositor) deixa exposto o ponto de vista do *criacionismo*, assunto caro aos cristãos, sobretudo aqui para parte dos evangélicos. Desde o começo da música, toda narrativa é sobre a construção criacionista do mundo e do homem encontrada no livro de Gênesis. Não cabe aqui entrar na questão teológica da discussão, todavia o contencioso são as explicações criacionistas e evolucionistas da criação.

Após a música fazer referência a Sodoma¹⁰⁸ e Gomorra que, enquanto interpretação, foram cidades destruídas por Deus pela sua imoralidade, o

¹⁰⁶ Hannah Arendt sublinha a diferença entre a esfera social dos meros encontros sociais dos indivíduos e a esfera pública como espaço do debate público.

¹⁰⁷ Para o leitor que desejar ouvir a música: <https://www.youtube.com/watch?v=jKCGxkhwwW8>

¹⁰⁸ Sodoma, palavra bíblica que significa relação anal entre indivíduos do mesmo sexo ou com sexo oposto.

compositor observa os dias atuais, ou melhor, o comportamento dos indivíduos na sociedade pós-tradicional como imoral com referência à sexualidade. A crítica principal na letra da música é: *se Deus tivesse feito homem pra casar com outro não seria Adão e Eva, tinha feito Adão e Ivo*. O centro da ideologia atual de parte significativa de evangélicos está na crítica ácida à homossexualidade.

Com relação à prática da bancada evangélica na Câmara dos Deputados, pode-se destacar dois projetos de lei. O primeiro refere-se ao Projeto de Lei nº 8.099 de 2014 de autoria do Deputado Pastor Marco Feliciano que propõe o ensino do Criacionismo como parte integrante da grade curricular nas redes públicas e privadas de ensino. O segundo, refere-se ao Projeto de Decreto Legislativo nº 234¹⁰⁹ de 2011 de autoria do Deputado João Campos. A seguir um breve resumo acerca dos projetos.

Projeto de Lei nº 8.099 de 2014 que pretende estabelecer o ensino do criacionismo nas escolas públicas e privadas possui como justificativa:

Ocorre que por força da fé, dos costumes, das tradições e dos ensinamentos cristãos, a maioria da população brasileira crê no ensino criacionista, como tendo sua origem em Deus, criador supremo de todo universo e de todas as coisas que o compõem, como animais, plantas, o próprio homem. Este ensino tem como fundamento o livro de Gênesis contido no livro dos livros, a saber a Bíblia Sagrada que é a verdadeira constituição da maioria das religiões do nosso país. (FELICIANO, 2014, p. 2).

O leitor deve perguntar se tal justificativa faz sentido para parte dos evangélicos. A resposta é sim, faz sentido e, de certa forma, é a visão que atribuem ao mundo, todavia não existe a preocupação de justificar de forma secular: “[...] uma vez que, no Estado secular, contam somente argumentos seculares, os cidadãos crentes são obrigados a estabelecer, entre suas convicções religiosas e seculares, uma espécie de ‘equilíbrio’ ético e teológico.” (HABERMAS, 2007, p. 143). Além do texto conter apenas questões religiosas, nada secular, indica que cidadãos crentes e não crentes devam aprender os conteúdos criacionistas como se todos fossem crentes.

Projeto de Decreto Legislativo nº 234 de 2011, pretendia suspender a Resolução nº 1/1999, do Conselho Federal de Psicologia a saber:

Art. 3º - os psicólogos não exercerão qualquer ação que favoreça a patologização de comportamentos ou práticas homoeróticas, nem adotarão ação coercitiva tendente a orientar homossexuais para tratamentos não solicitados. Parágrafo único – Os

¹⁰⁹ Esse projeto de decreto legislativo ficou conhecido como “cura gay”.

psicólogos não colaborarão com eventos e serviços que proponham tratamento e cura das homossexualidades. (CAMPOS, 2011, não paginado).

A norma do Conselho é explícita em orientar os profissionais a não colaborar para o tratamento da homossexualidade, uma vez que a interpretação vai ao sentido de que não é patologia. O Projeto pretendia suspender essa resolução autorizando psicólogos a tratar e curar essa “patologia”. A título de conhecimento, desde 1990 a Organização Mundial da Saúde não considera a homossexualidade como doença, o que é corroborada pelo Conselho Federal de Psicologia desde 1999. Ao término de tantas discussões de alvoroço por parte da sociedade civil, do Conselho e de acadêmicos, o projeto foi retirado pelo próprio deputado e arquivado.

Matéria prima original.

A próxima letra é: Matéria prima original – artista Juninho Lutero¹¹⁰

Família é pai mãe, mãe pai, mãe pai, pai mãe...
Ela é linda e tem algo especial no olhar / Ele é simpático e faz ela sonhar, viajar
Pegaram o avião do amor pra outro lugar / Com a benção do senhor nasceram para se amar
O que foi feito tão perfeito não pode mudar / O conceito do casamento não podemos adulterar
Não se faz suco de morango usando laranja / Um casal do mesmo sexo não pode procriar
Não jorra da mesma fonte água doce e salgada / Ser feliz na homossexualidade? Conto de fada!
No fundo todos sabem que não é natural / Não existe cromossomo gay, nem tendência homossexual
Tudo se trata de um contexto social / E uma certa influência que vem do mundo espiritual
Que deseja acabar com a família e todo senso moral / Promovendo a perversão.
Insaciável desejo carnal
Querem te convencer que ser homo é normal / Todos sabem que isso não é lei natural
Homem, mulher, matéria prima original / Homem e mulher, matéria prima original
Família é pai mãe, mãe pai, mãe pai, pai mãe - Refrão
Homem com homem não é coisa de homem / Mulher com mulher não é coisa de mulher
Você quer que eu respeite sua escolha sexual / Porém você não respeita e difama minha fé
Não quero dizer que ser gay é algo monstruoso / Só quero ter a liberdade de falar que é um ato pecaminoso
Eu não sou contra você, sou contra o estilo de vida / Sou contra a parada gay que é 100% pervertida
Ao invés de protestarem, se manifestarem / Contra a homofobia de verdade
Cometem atentado ao pudor pela cidade / Eu não concordo, mas respeito sua escolha de sexualidade
Mas que fique entre quatro paredes seu ato de imoralidade / Vocês querem promover no brasil uma ditadura gay?

¹¹⁰ O leitor pode ouvir a música <https://www.youtube.com/watch?v=ntY85c2wheA>

PI 122? Sou contra esse projeto de lei! / Pois não vou ensinar aos meus filhos
A verem isso como normalidade / Acredito na bíblia e para mim ela é a verdade
Querem te convencer que ser homo é normal / Todos sabem que isso não é lei natural
Homem, mulher, matéria prima original / Homem e mulher, matéria prima original
Família é pai mãe, mãe pai, mãe pai, pai mãe... Refrão
Deixará o homem seu pai e sua mãe e vai se unir à sua mulher / E os dois se tornarão
uma só carne
Família projeto de Deus.

O subgênero dessa música é o rap gospel, em ritmo de rap, a música trata da família nuclear, composta por pai, mãe e filhos aos moldes bíblicos e critica, sobremaneira, a homossexualidade como algo não natural e imoral. Família e sexualidade se imiscuem, todavia a segunda mostra a face de uma ideologia que ultrapassa as questões bíblicas, como demonstrado no projeto acima citado, mas não fica apenas em uma única canção, inúmeros são os relatos de pastores que acreditam na cura da homossexualidade¹¹¹. Outro ponto a destacar é a disputa no espaço público entre crentes e não-crentes; aqueles que defendem os direitos da população LGBT e parte considerável dos evangélicos.

No que diz respeito à família, ao que indica é que o modelo nuclear, apesar de continuar a existir, coexiste com outros modelos familiares no contexto da sociedade pós-tradicional. Dessa forma, casais que se divorciam casam-se novamente e formam outra família com filhos do primeiro e segundo casamento; essas famílias recombinadas é um dos exemplos da ressignificação do modelo familiar que não se esgota em casais heterossexuais de modo que casais homoafetivos podem pleitear união estável e, exigem ao direito, de adotarem crianças.

Retorno à prática da bancada evangélica na Câmara dos Deputados, pode-se destacar: Projeto de Lei nº 6583 de 2013 de autoria do Deputado Anderson Ferreira, que dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências:

Art. 2º Para os fins desta Lei, define-se entidade familiar como núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável, ou ainda por comunidade formada por qualquer dos pais e seus descendentes. (FERREIRA, 2013, não paginado).

¹¹¹ Em minha dissertação consta alguns depoimentos de pastores neopentecostais com relação à ideia fixa da cura da homossexualidade.

Vale destacar, logo em seguida, parte da justificativa presente no quarto parágrafo:

São diversas essas questões. Desde a grave epidemia das drogas, que dilacera os laços e a harmonia do ambiente familiar, à violência doméstica, à gravidez na adolescência, até mesmo a desconstrução do conceito de família, aspecto que aflige as famílias e repercute na dinâmica psicossocial do indivíduo (FERREIRA, 2013, não paginado).

Tanto o parágrafo proposto no Projeto como na justificativa, o que está em questão é a exclusão de famílias que não sejam compostas por homem e mulher. Destarte, para a crença em uma *suposta desconstrução do conceito de família*, ou seja, não observam as transformações da família no contexto da sociedade pós-tradicional. Excluir, em todos os casos, é não reconhecer no próximo um sujeito de direito e portador de dignidade; em suma, é retirá-lo do espaço social e público; é normatizar que tipo de família é aceita como modelo.

O Brasil quer o hexa.

A próxima letra é: O Brasil quer o hexa – autor: Magno Malta¹¹².

O Brasil quer o Hexa/o Brasil quer o Hexa

E Deus quer o Brasil – refrão 2 x

Um país que leve a sério a legislação;

Um país que ame de verdade o cidadão;

Que não despreze os padrões de moral e justiça que Deus criou;

Que valoriza a vida no ventre da mãe que Deus abençoou;

Ah, se o meu país fosse assim, melhor seria então pra mim e para toda a nação;

Eu daria nota dez da cabeça até os pés, não haveria vergonha de mostrar pro mundo a potência que és;

Chega de promessa sem cumprir;

Deixa o Senhor agir pro amor verde e amarelo então fluir;

Pra pedofilia não, com Jesus no coração, em todos os lances da vida vai ser campeão.

O Brasil quer o hexa/o Brasil quer o hexa

E Deus quer o Brasil – refrão 4 x

Muda Brasil...contra a pedofilia, contra o aborto, um país em favor da família.

O subgênero dessa música é o samba gospel, ao ritmo de samba, representa a síntese entre política e religião, expressa aquilo que desejam enquanto país e sociedade – sem corrupção e segundo a moral cristã – um ideal tipo de país que inclui os crentes e exclui os não crentes. Antes, porém, é necessário que crentes aprendam com seculares, sem o desejo obsessivo da imposição daquilo que é

¹¹² O leitor pode ouvir <https://www.youtube.com/watch?v=IA-HISCBNUQ>

mundo; e que os seculares não descartem a religião como um outra forma de se explicar a vida:

[...]. Tal pressuposição significa que o etos democrático de cidadãos do Estado (na interpretação por mim sugerida) só pode ser imputado simetricamente a todos os cidadãos se estes, tanto os seculares como os religiosos, passarem por processos de aprendizagem complementares. (HABERMAS, 2007, p. 158).

A aprendizagem da qual diz o autor passa por pressupostos cognitivos e comunicativos que coloque lados opostos em diálogo de entendimento – cientistas e religiosos. Enquanto tal não acontecer, crentes na política continuarão a se servir de seus ideais sem a menor preocupação com a tradução de seus projetos de lei para a linguagem secular.

Novamente, a prática da bancada evangélica na Câmara dos Deputados, destaca-se: Projeto de Lei nº 5069 de 2013 de autoria do Deputado Eduardo Cunha e outros. Acrescenta o art. 127-A ao Decreto Lei nº 2848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal, a saber:

Anúncio de meio abortivo ou induzimento ao aborto

Art. 127-A. Anunciar processo, substância ou objeto destinado a provocar aborto, induzir ou instigar gestante a usar substância ou objeto abortivo, instruir ou orientar gestante sobre como praticar aborto, ou prestar-lhe qualquer auxílio para que o pratique, ainda que sob o pretexto de redução de danos:

Pena: detenção, de quatro a oito anos.

§ 1º Se o agente é funcionário da saúde pública, ou exerce a profissão de médico, farmacêutico ou enfermeiro::

Pena: prisão, de cinco a dez anos. (CUNHA, 2013, não paginado).

Que os cristãos, de modo geral, aqui parte dos evangélicos são contrários ao aborto é de comum acordo e está prescrito na letra da música *O Brasil quer o hexa*, a tentativa de criminalizar o aborto em qualquer circunstância é pauta da bancada; atualmente o aborto é permitido em alguns casos, quais sejam: mulher vítima de estupro, gestação de anencéfalo e quando a mãe corre risco; todavia, a bancada se coloca na posição de criminalizar mulheres e profissionais que praticam o aborto mesmo que a justificativa seja:

“A legalização do aborto vem sendo imposta a todo o mundo por organizações internacionais inspiradas por uma ideologia neo-maltusiana de controle populacional, e financiadas por fundações norte-americanas ligadas a interesses super-capitalistas.” (CUNHA, 2013, não paginado).

Mesmo que parte da justificativa tenha um caráter *meio conspiratório* é a forma como os cidadãos do Estado (HABERMAS, 2007) resolvem abstrair ao afirmar

que o mundo passa por imposições de legalização do aborto, financiadas por fundações norte-americanas a interesses super-capitalistas.

Volta-se à razão da justificativa, mesmo que o tom seja secular o pano de fundo é religioso, porém se for uma questão de opinião daqueles que elaboram deve-se ser superada:

A opinião pensa mal; ela não pensa; ela traduz necessidades em conhecimentos [...]. Nada se pode fundar sobre a opinião; é preciso primeiramente destruí-la. Ela é o primeiro obstáculo a superar [...]. O espírito científico impede-nos de ter uma opinião sobre questões que não compreendemos, sobre questões que não sabemos formular claramente. Antes de tudo o mais é preciso formular. (BACHELARD, 1983, p. 147).

Obviamente que não se deseja transformar o *cidadão de Estado* em *cidadão da Sociedade*, ou melhor, o político em cientista e vice-versa, contudo projetos de lei baseados em opinião devem ser superados como obstáculo epistemológico; ainda que o assunto aborto seja controverso, polêmico e desperte paixões entre crentes e não crentes.

Conclusão.

Durante o percurso deste artigo, procurou-se observar que as letras das músicas possuem seus correspondentes nos projetos de lei apresentados por deputados da bancada evangélica na Câmara. Para cada letra uma breve interpretação e após a exemplificação dos projetos seguidos, também, por comentários. À guisa de conclusão é possível afirmar que: as músicas estão para a ideologia, forma de pensamento e reprodução, assim como a prática política dos representantes evangélicos no Legislativo Federal.

O fato da religião estar entrelaçada com a política é fruto do processo democrático em que os cidadãos possuem voz no espaço público. No caso de parte dos evangélicos, representados, é factível que suas demandas sejam postas nos debates, mesmo que sobrecarregadas de mensagens religiosas, teológicas, doutrinárias que afagam as mais diversas denominações existentes no território nacional. Todavia, a entrada dos crentes na política, além de não passar despercebida, gera contradições sobre assuntos polêmicos com os não-crentes.

Nessas contradições estão as disputas, no campo político, por voz (e a voz mais alta), seguidas por votos de eleitores e composições em plenário – não raro as bancadas se unem em torno de determinados assuntos – sem antes

travar infindáveis debates no espaço público a dividir os crentes de não-crentes. Todo esse cenário é legítimo e faz parte do jogo político, mesmo que as pautas defendidas pela bancada evangélica sejam conservadoras e algumas beirem ao reacionarismo político.

As pautas conservadoras são as mais variadas como demonstradas: a questão da sexualidade, com ênfase na homossexualidade, a defesa dos valores da família tradicional, o criacionismo como matéria obrigatória nas escolas públicas e particulares e contra o aborto. Todas essas pautas são justificadas pela concepção de mundo própria desse grupo. Todavia, é importante que os homens públicos tenham em suas atuações alguns cuidados: preocupar-se em traduzir as leis de conteúdos religiosos para a linguagem secular; superar a opinião como obstáculo epistemológico e aprender na relação crentes/não-crentes.

A qualidade dos legisladores é medida através das competências e habilidades em propor e votar leis. É imprescindível uma leitura apurada, não somente daquilo que faz sentido para os evangélicos, mas também em como a sociedade pós-tradicional, em constante transformação, atribui novos sentidos aos fatos. A ampliação de direitos e a manutenção da dignidade humana são fundamentais. Assim, incluir em vez de excluir é a política mais apropriada para os dias atuais e pautas conservadoras não contribuem para que esse fato ocorra.

Referências

BACHELARD, Gaston. **Epistemologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BANDEIRA, Olívia. **Música gospel no Brasil**: reflexões em torno da bibliografia do tema. In: *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 37, n. 2, 2017.

CAMPOS, João. **Projeto de decreto legislativo 234 de 2011**. Susta a aplicação do parágrafo único do Art. 3º e o Art. 4º, da Resolução do Conselho Federal de Psicologia nº 1/99 de 23 de março de 1999, que estabelece normas de atuação para os psicólogos em relação à questão da orientação sexual. Brasília: Câmara dos Deputados, 2011. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostraintegra?codteor=881210&filenome=PDC+234/2011>. Acesso em: 14 na. 2016.

CUNHA, Eduardo. **Projeto de Lei 5069 de 2013**. Acrescenta o art. 127-A ao Decreto-Lei no. 2848, de 7 de dezembro de 1940 – Código Penal. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1061132&filename=Tramitacao-PL+5069/2013> . Acesso em: 14 jan. 2016.

CZAJKA, Rodrigo. Por uma sociologia da música em Theodor Adorno. In: *Baleia na rede: estudos em arte e sociedade*, Marília, vol 1, n. 10, 2013.

FELICIANO, Marco. **Projeto de Lei 8099 de 2014**. Ficam inseridos na grade curricular das Redes Pública e Privada de Ensino, conteúdos sobre Criacionismo. Brasília: Câmara dos Deputados, 2014. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra?codteor=1286780&filename=PL+8099/2014>. Acesso em: 14 jan. 2016.

FERREIRA, Anderson. **Projeto de Lei 6583 de 2013**. Dispõe sobre o Estatuto da Família e dá outras providências. Brasília: Câmara dos Deputados, 2013. Disponível em: <www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=6854702EB4B535B703040682159C248.proposicoesWeb1?codteor=1159761&filename=PL+6583/2013> . Acesso em: 14 jan. 2016.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 32, n. 1, p. 184-208, 2012.

De que “cultura gospel” estamos falando? Reflexões sobre música, religião e cultura a partir do caso da Brasa Church

Taylor Pedroso de Aguiar¹¹³

Introdução

Na tarde de 22 de outubro de 2017, uma multidão de fiéis se reuniu no Anfiteatro Pôr-do-Sol, em Porto Alegre. Naquele local de eventos, a Festa Nacional da Música abrigaria uma de suas principais atrações: o Festival Promessas. Mais de uma dezena de artistas gospel, entre cantores solo, duplas e bandas, fariam

¹¹³ Mestrando em Antropologia Social (PPGAS/UFRGS). Bolsista de mestrado do CNPq. Membro do Núcleo de Estudos da Religião (NER/UFRGS). Orientador: Prof. Dr. Emerson Giumbelli. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6384831342461485>. Contato: taylor.aguiar@ufrgs.br.

suas apresentações diante de uma platteia de cerca de 50 mil pessoas. Nomes como os de Regis Danese, André & Felipe, Pregador Luo e Bruna Karla atraíram caravanas de evangélicos do Rio Grande do Sul e de outros estados. Quem comandava o evento ao microfone era Fabinho Vargas, ex-vocalista e fundador da banda gaúcha Tchê Guri, agora evangélico, cantor gospel e comunicador da Rádio Felicidade Gospel FM, de Novo Hamburgo (RS). O festival começou por volta das 13h e durou até o início da noite, com a apresentação dos principais artistas ficando para o final do evento. A presença massiva do público fazia jus à intensa divulgação do festival pela televisão nos dias que o antecederam. No momento dos shows, algumas câmeras e cinegrafistas se sobressaíam em meio à multidão de fiéis. O Festival Promessas foi transmitido ao vivo pelo portal de internet da maior rede de comunicação do Brasil.

A atenção midiática e a envergadura do Festival Promessas 2017 são elementos que não despertam surpresa inédita, especialmente quando se leva em consideração que, somados, os segmentos evangélicos contam, segundo o Censo de 2010, com a filiação de aproximadamente 22% dos brasileiros¹¹⁴. O crescimento evangélico é, desde a década de 1990, acompanhado por uma inserção ampla do gênero gospel no mercado fonográfico e nas mídias brasileiras. Atualmente, a música evangélica movimenta milhões de reais por ano e está consolidada como um nicho comercial de sucesso. Gravadoras do meio secular, como a Sony e a Som Livre, investem uma soma considerável de recursos nos selos gospel que mantêm e assinam contratos com artistas consagrados e emergentes, de diferentes estilos musicais, procurando agradar a públicos diversos. Para além desses locais imediatos de produção e distribuição musical, redes de rádio e televisão, canais em redes sociais e sítios da imprensa eletrônica em geral rendem espaço importante para o gospel, que circula por ambientes cujos limites não oferecem contornos precisos. É verdade que parece haver uma concentração maior de consumidores nos meios pentecostais e neopentecostais, aqueles que têm tido uma aproximação maior do mercado fonográfico – alguns deles sustentando gravadoras próprias –, mas a indústria cultural gospel não se detém a esses circuitos. Ela também se

¹¹⁴ IBGE. Censo Demográfico 2010. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br>>. Acesso em: 27 fev. 2018.

expande para as igrejas históricas e as igrejas tradicionais renovadas, evidenciando um fenômeno que ultrapassa limites institucionais e ideológicos no seio do universo evangélico brasileiro.

Em que pese esse trânsito por diferentes segmentos do protestantismo, o mercado consumidor do gospel não se restringe ao público evangélico. Tem-se chegado a falar, por exemplo, da emergência de uma “cultura gospel católica”¹¹⁵, marcada pela adoção, pelos católicos, de um “estilo gospel” comum entre os evangélicos e a estruturação de um mercado fonográfico gospel católico. O acionamento do termo “gospel” como um vocábulo comum compartilhado entre católicos e protestantes, aliás, é um indicativo da circulação de um “repertório” gospel no cristianismo brasileiro. Faço menção à categoria “repertório” referindo-me ao trabalho de Sant’Ana (2017), mas expandindo seu uso para o meio cristão mais geral. Essa circulação se torna possível, basicamente, porque a indústria cultural gospel não está desligada de um contexto contemporâneo de globalização e de intenso uso das mídias. É ancorado neste apoio que o gênero obtém visibilidade, ainda que geralmente em meios exteriores à vivência cotidiana das igrejas. Assim, não é tanto pelo apelo dos púlpitos que a música gospel chega aos ouvidos de quem não costuma frequentar as igrejas, mas pelo caráter abrangente de seu mercado, que não se reduz aos produtos musicais. Acessórios de uso pessoal, livros, lembranças, camisetas e utensílios gerais costumam ser vendidos sob o selo gospel quando identificados com alguma mensagem bíblica, personalidade evangélica ou valor moral cristão. Não é difícil encontrar lojas e livrarias especializadas em produtos gospel espalhadas por todo o país.

Cunha (2007), ao discorrer sobre o fenômeno da “explosão gospel”, resultado da popularização do gênero nas últimas décadas, atenta para a existência de uma certa “cultura gospel” que contorna a música evangélica no Brasil. A autora confere especial atenção ao mercado de consumo que passa pelo crivo da música e chega à comercialização de artigos como os acima mencionados. O gospel estaria acompanhado por uma confluência de características que

¹¹⁵ “A JMJ cristalizou a consagração da cultura gospel católica no Brasil”. Entrevista especial com Brenda Carranza.” Entrevista de Brenda Carranza à Revista IHU Online, publicada em 31/07/2013. Disponível em: <https://goo.gl/cv4Fd7>. Acesso em: 22 mar. 2018.

marcariam a identidade social e religiosa dos evangélicos no Brasil contemporâneo. Assim compreendido, ele não seria simplesmente um gênero musical ou um sinônimo de música evangélica; mais do que isso, ele constituiria o eixo central de uma cultura: uma cultura evangélica. Sustentada pelo forte apelo midiático, mas sem a inserção que alcançou nas décadas seguintes, a “cultura gospel” teria nascido a partir da combinação da modernização alcançada pelo gênero musical nos anos 1980, quando da introdução de ritmos seculares adaptados à mensagem religiosa, com o capitalismo globalizado e a cultura de consumo e entretenimento que àquela época começavam a exercer influência sobre as mídias e a sociedade brasileira. O termo “gospel” passou a ser utilizado no Brasil no final da década de 1980, quando a Igreja Renascer em Cristo, fundada em São Paulo, passou a utilizar a expressão para se referir à própria identidade. Antes da consolidação do gospel como um denominador comum da música evangélica brasileira, não era possível verificar no país toda a diversidade de estilos e ritmos musicais que se estabeleceram ao longo da década de 1980 e nos anos seguintes.

Neste trabalho, busco reunir algumas reflexões a respeito da utilidade analítica do conceito de “cultura gospel” para os estudos sobre religião e cultura no Brasil, levando em conta o pertencimento duplo da categoria: como uma expressão presente em estudos acadêmicos sobre o gospel, especialmente na já consagrada obra de Cunha (2007); e enquanto um conceito nativo, utilizado em referência ao conjunto de características que marcariam uma suposta identidade evangélica brasileira na contemporaneidade, segundo a perspectiva de atores políticos e religiosos evangélicos atuantes no acionamento de políticas culturais estatais, como se faz evidente no caso da aprovação da chamada “Lei do Gospel” (Lei 12.590/2012).

Procuró tecer minhas considerações sobre “cultura gospel” tomando como pano de fundo discussões oriundas de material etnográfico que pude reunir previamente, durante pesquisa de mestrado, em andamento, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. O objetivo mais geral, no que concerne à apreciação deste material, é apontar para limites em torno das definições de “cultura gospel”, o que nos remete diretamente a uma revisão produtiva do conceito. No quadro da adoção

da tendência musical *worship* pelos jovens da Brasa Church, ministério de jovens da Igreja Brasa, em Porto Alegre, enfatizo as tensões de sentido que envolvem as declarações de Caio, músico e membro da igreja, acerca do gospel em sua relação com o *worship*.

A “cultura gospel” como uma “arma” argumentativa: evangélicos e políticas culturais estatais no Brasil

No âmbito das ciências sociais, estudos têm sido realizados no intento de compreender mais claramente o fenômeno da música gospel brasileira¹¹⁶. O crescimento evangélico, ao suscitar discussões em torno da inserção desse segmento religioso na sociedade, passou a demandar a articulação de pesquisas que acompanhassem os evangélicos brasileiros no desdobramento de suas relações com o espaço público, a política e as mídias no Brasil, entre outras intersecções possíveis. O ideal de “cultura gospel”, que parece contornar a música evangélica e seu mercado, chama a atenção por ter passado a ser um mediador produtivo nas relações entre segmentos evangélicos e políticas culturais promovidas pelo Estado, como demonstra o caso da promulgação da Lei Federal nº 12.590/2012.

O trabalho de Raquel Sant’Ana (2013) analisa de forma competente a aprovação desta proposição legislativa, cujo objetivo era incluir a música gospel enquanto uma categoria cultural prevista nos termos da Lei de Incentivo à Cultura (popularmente conhecida como Lei Rouanet). A aprovação da “Lei do Gospel”, como ficou conhecida, foi o resultado dos esforços de atores políticos, do meio religioso e do mercado fonográfico que se debruçaram em propor, fundamentar e aprovar uma lei exclusiva que versasse sobre o gospel enquanto uma cultura. A partir desse fundamento legal, eventos de música gospel, então legitimamente reconhecidos como manifestações culturais, poderiam passar a receber recursos oriundos da Lei Rouanet, com a ressalva de que não fossem propostos por igrejas. Os projetos teriam de passar obrigatoriamente pela aprovação do Ministério da Cultura.

Em contraste com a exploração positiva evidenciada pela “Lei do Gospel”, Mafra (2011), em estudo anterior, aponta para uma certa negatividade no tocante ao

¹¹⁶ Para uma revisão bibliográfica atualizada sobre o tema, ver Bandeira (2017a).

histórico das relações entre evangélicos e políticas culturais promovidas pelo Estado brasileiro. Esse movimento ocorreria em um sentido contrário ao que comumente teria acontecido com outras religiões, como o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. Projetos de restauração de templos católicos e de valorização de festas de umbanda e candomblé, para citar exemplos recorrentes, frequentemente teriam evocado o conceito de cultura para a construção de pontes entre religiões e políticas culturais governamentais. No caso evangélico, esse tipo de ligação praticamente não existiria até pouco tempo atrás. A autora argumenta que o discurso da cultura como uma “arma”, acionado pelos católicos e pelos afroreligiosos na busca de recursos de políticas culturais, não teria sido usado da mesma forma pelos evangélicos. O encontro harmônico do discurso evangélico com o “discurso da cultura” seria dificultado por tensões de sentido que produziriam um distanciamento dos evangélicos em relação às políticas culturais estatais. Essa interpretação, bastante acertada quanto ao histórico anterior à “Lei do Gospel”, passou a ficar em questionamento a partir do marco jurídico da Lei 12.590/12 e do desenvolvimento de pesquisas que seguem a pista dessa proposição legislativa.

A “arma da cultura” parece, enfim, ter sido empunhada pelos evangélicos e acionada em forma de lei, contribuindo para a mobilização de capitais sociais, religiosos e políticos significativos. Reconheço a importância da contribuição de uma “antropologia do secularismo”, conforme pensada por Talal Asad (2003) e entendida por Emerson Giumbelli (2008), para a análise da situação apresentada. Essa posição teórica implica em perceber que os elementos formadores do encontro entre música gospel e espaço público, política, mídias e mercado estão entrelaçados entre si e demandam um questionamento dos dispositivos estatais, da laicidade do Estado e, para além das acomodações do religioso ao secular, das definições seculares do religioso.

A presença evangélica na esfera pública brasileira apresenta historicamente algumas modalidades e características distintivas (GIUMBELLI, 2013). Não obstante, a música gospel revela um outro ponto de intersecção com o Estado, os dispositivos estatais e a regulação do religioso. A “cultura gospel”, cujo pano de fundo seria composto essencialmente pela tríade música/mercado fonográfico/mídias, e que, para Cunha (2007), tratar-se-ia de um componente

essencial na formação de uma cultura evangélica brasileira, encontra limites na medida em que as próprias definições do gospel são questionadas dentro desse meio religioso, colocando em suspeita a universalidade do entendimento evangélico sobre cultura como exposto na proposição da Lei 12.590/12. Mas, ainda além de colocar os pressupostos da “cultura gospel” em suspeição, esses questionamentos desnudam a existência de limites em torno da unidade identitária da música evangélica brasileira contemporânea. Bandeira (2014) aponta, de forma bastante acertada, para a centralidade das disputas em torno das definições do sagrado e do secular no mundo gospel. Pensada como um híbrido, a música gospel não deve ser tomada como sacra ou profana, mas vista em termos do processo constante de negociação de sentidos que a envolve, promovido pelos agentes e instituições empenhados em sua produção e reprodução.

O caso etnográfico: o *worship* e as formas musicais da Brasa Church

Para começar a ilustrar alguns dos limites da “cultura gospel” a que fiz referência anteriormente, voltemos neste momento ao primeiro parágrafo do texto e ao Festival Promessas, nele brevemente descrito. De um modo geral, os artistas que subiram ao palco nos shows daquela tarde entoaram suas canções com o acompanhamento de suas próprias bandas ou com o auxílio de *playbacks* que continham as melodias de suas canções. Exceção, porém, feita a dois cantores: Maurício Paes e Regis Danese. Ambos foram acompanhados por uma banda de duração efêmera, formada poucos dias antes do evento, exclusivamente em função da realização do Festival Promessas. A formação da banda havia sido solicitada por Maurício Paes, que desejava ser acompanhado por sons instrumentais ao vivo durante sua apresentação, uma vez que não disporia de banda própria em Porto Alegre. Através de contatos pessoais com músicos gaúchos, especialmente Fabinho Vargas, o cantor conseguiu negociar a formação da banda. Após tocar na apresentação de Maurício Paes, a banda foi procurada por Regis Danese, que começaria a cantar um pouco mais tarde. Da mesma forma que Maurício Paes, o cantor havia manifestado a intenção de ser acompanhado quando subisse ao palco. Sem muita demora, seu pedido foi atendido e o som foi executado.

O conhecimento da existência da banda passageira veio por uma conversa que tive dias após o evento, ao final de um culto na Igreja Brasa matriz de Porto Alegre. Um dos músicos que tocavam no palco do Festival Promessas e compunham a banda era Caio, um interlocutor de longa data de minha pesquisa. À vista longa, enxerguei-o do público, mas só consegui conversar pessoalmente com ele quando o encontrei no culto do dia 28, seis dias depois. Membro ativo da Igreja Brasa e participante dos cultos do movimento jovem da igreja – a Brasa Church –, Caio é um músico que detém um conhecimento amplo do circuito gospel. Ao render uma contribuição significativa para este trabalho, ele revela que, no mundo do gospel, é possível presenciar a existência de elementos que passam pelo mercado e vão além dele, tornando visíveis limites e tensões nas definições que envolvem a música evangélica brasileira. A indústria cultural gospel, em sua visão, tem tornado espúria e mercadológica grande parte da produção musical cristã atual. Algumas colocações de Caio relativizam em alto tom a hegemonia e a importância do gospel, marcando sua posição em meio às controvérsias e apontando para disputas que envolvem o termo “gospel”. Em suas palavras, por exemplo, “ser gospel não é ser cristão” e, de forma análoga, “para ser gospel, é preciso apenas falar de Deus”. Que contestações mais amplas estas colocações envolveriam?

Das conversas e encontros que tive com Caio pelos circuitos da música gospel e das visitas etnográficas aos cultos da Brasa Church – como a que ofereceu a oportunidade de saber um pouco mais sobre a banda temporária e a participação de Caio no Festival Promessas – as reflexões deste trabalho foram originadas. O foco não é estabelecer uma definição do que seja uma “cultura gospel” ou mesmo uma “cultura evangélica” no Brasil. Ao invés disso, os esforços estão postos em trazer à tona a existência de limites à amplitude de um conceito que, tanto na opinião pública como no meio acadêmico, consolidou-se como o paradigma musical – e mesmo cultural – dos evangélicos brasileiros. Importa saber até que ponto os marcadores do gospel constituem uma suposta identidade evangélica brasileira, e quais são os limites e tensões envolvidos na definição da música gospel por um movimento que ganha eco na juventude evangélica e segue uma tendência internacional. Nas páginas que se seguem, procuro descrever uma forma musical cristã evangélica que demonstra a

heterogeneidade e a diversidade que se esconde sob a designação genérica do “gospel”. Esta leitura marca a identidade dos jovens da Igreja Brasa matriz de Porto Alegre e de seu movimento, a Brasa Church. Para começar, seu nome e sua origem são estrangeiros e enfatizam o conceito de adoração: *worship*.

***Worship*: a adoração no movimento Brasa Church**

As noites de sábado são agitadas por um clima de festa na Avenida Dr. Carlos Barbosa, no bairro da Azenha, em Porto Alegre. Perto do antigo Estádio Olímpico, uma multidão de jovens se reúne semanalmente para festejar o Evangelho, cantar, orar e conviver em um ambiente repleto de luzes coloridas e músicas altissonantes. A fachada tradicional da centenária Igreja Brasa contrasta com a animação da juventude que se encontra em meio a rodas de conversa um pouco antes de os cultos iniciarem. Os horários são dois, às 18h e às 20h, e o serviço religioso costuma durar cerca de duas horas. Ao seu término, a entrada do templo torna a ficar lotada. Refeições rápidas são feitas no pátio, agregando os jovens que presenciaram o culto. No interior da igreja, o cenário dificilmente evoca a um visitante desacostumado a imagem de um recinto religioso, exceto, talvez, pela presença dos bancos de madeira comuns às igrejas protestantes mais antigas. Vários jovens presentes demonstram influência e aspectos da cultura *hipster* em sua aparência. A primeira impressão que pode ficar é a de que aquele se trata de um ambiente alternativo. O lugar predominantemente escuro – até mesmo o púlpito é revestido por uma cortina preta –, as luzes de *led* e o som alto, aliados a um forte apelo visual representado por um telão, são alguns dos elementos que trazem à tona a identidade da Brasa Church – culto e movimento de jovens da Igreja Brasa matriz de Porto Alegre – e ajudam a traduzir a tendência adotada e defendida pelos jovens daquela comunidade evangélica desde, ao menos, o final do ano de 2013.

A Brasa, de origem batista, é uma das igrejas evangélicas mais antigas de Porto Alegre. Fundada em 1910 sob o nome de Primeira Igreja Batista Brasileira de Porto Alegre, a instituição foi uma igreja batista tradicional por mais de sete décadas. Entretanto, em 1986, uma experiência sobrenatural em um dos cultos regulares da igreja acarretou um processo de renovação, alterando os rumos de sua história. Durante um momento de louvor, conta-se que um grupo de jovens

foi batizado com o Espírito Santo, começando a falar e cantar em línguas espirituais. Trata-se do batismo pelo Espírito Santo como interpretado pelos pentecostais, que acreditam ser a glossolalia – a habilidade ou dom de falar em línguas espirituais, incompreensíveis à inteligência humana – a manifestação visível do recebimento do batismo no Espírito. Na ocasião do fenômeno, um membro da igreja tirava fotografias do culto, e as imagens, ao serem reveladas, mostraram algo como chamas de fogo cobrindo os jovens da igreja que haviam sido batizados. Desde esse acontecimento, a igreja se dissociou da Convenção Batista Brasileira (CBB) e passou a ser um ministério evangélico independente, adotando o nome de Ministério Brasa. Com o crescimento dos anos seguintes e a nova orientação doutrinária, a Brasa se expandiu pelo sul do Brasil e posteriormente se transnacionalizou para a Europa. Atualmente, possui igrejas em Portugal e desenvolve trabalho missionário na Inglaterra há mais de 15 anos. Assim como outras igrejas porto-alegrenses, a Brasa está inserida em uma política de transnacionalização e de “reconquista espiritual da Europa” (ORO, 2017; ORO & ALVES, 2015).

A Igreja Brasa matriz conta com diferentes cultos ao longo da semana. Os mais tradicionais ocorrem aos domingos, nos horários das 9h30min, 18h30min e 20h30min, e costumam agregar um público de faixa etária mais avançada, assim como os cultos de mulheres, nas terças-feiras à tarde, e os cultos de quarta-feira à noite. As reuniões que mais se diferem das demais são a Brasa Young, nas sextas à noite, reunindo os adolescentes da igreja, e a Brasa Church, o culto jovem noturno de sábado. No site da Brasa Church há uma descrição própria do culto: “A Brasa Church é o encontro de jovens (entre 8 e 80 anos!) da igreja matriz do Ministério Brasa (...)”. Não há uma faixa etária definida para os cultos da Brasa Church, mas neles predominam jovens. Logo acima dessa descrição, um lema é destacado: “Somos um grupo de pessoas comuns, do tipo que procura uma causa pela qual valha a pena entregar nossa vida. Encontramos a nossa: JESUS!”.

No interior da Brasa Church, tudo parece depender do ritmo das músicas. O clima é bastante convidativo a movimentos corporais, especialmente a mãos ao alto e a pequenos saltos que expressam o entusiasmo dos presentes. A emoção toma conta de muitos deles. Veem-se os jovens livres para manifestar seus

sentimentos em oração, em voz alta ou de forma contrita e silenciosa. Uma cortina preta esconde o púlpito rotineiro, modificando o altar para um palco em que os músicos, com seus instrumentos, são os condutores do momento de adoração. São frequentes algumas interjeições populares como “wow!” e “uh-uh!”, que seguem imediatamente os incentivos dos cantores em glorificar os nomes de Deus e de Jesus e lembram os conhecidos “Glória a Deus!” e “Aleluia!” das igrejas pentecostais mais clássicas.

Segundo o músico Caio, as músicas tocadas e cantadas na Brasa são geralmente traduções e adaptações de canções de grupos musicais como a banda norte-americana Jesus Culture e o ministério de louvor da Hillsong Church, uma igreja de origem australiana que se espalhou pelo mundo e conta com templos em várias metrópoles mundiais, como em São Paulo e em Buenos Aires. Ainda em meados da década de 1970, a Hillsong foi uma das precursoras da tendência de culto e de música que a Brasa Church tem adotado nos últimos anos. Essa tendência, denominada *worship*¹¹⁷, é caracterizada por aspectos que conferem maior liberdade de expressão corporal aos fiéis, um forte apelo visual representado pelo uso de tecnologias e mídias na execução do culto e no estímulo à vivência pessoal da religião. As músicas contam com letras repetitivas, no estilo de marchas-baladas lentas com grande vocalização, que buscam enfatizar o tema da adoração e incentivam a relação pessoal e íntima do fiel para com Deus.¹¹⁸ A musicalidade é propícia a que todos participem da vocalização, não sendo uma tarefa exclusiva da banda ou dos músicos que estejam tocando e cantando em suas funções ministeriais.

¹¹⁷ Para um estudo recente do movimento Hillsong e de seus efeitos no Brasil, ver Rocha (2016).

¹¹⁸ “Entenda o Hillsong, um dos maiores fenômenos do gospel mundial”. UOL Música, 03/02/2015. Disponível em: <<http://uolmusica.blogosfera.uol.com.br/2015/02/03/entenda-o-hillsong-um-dos-maiores-phenomenos-do-gospel-mundial>> Acesso em: 27 fev. 2018.



FIGURA 1: Interior da Igreja Brasa matriz, durante um culto da Brasa Church. Disponível em: <<http://www.betaredacao.com.br/cristaos-diferentes-um-jeito-novo-de-ser-igreja/>>. (Reprodução do Facebook da Brasa Church). Acesso em: 26 mar. 2018.

O termo *worship*, traduzido do inglês, quer dizer “adoração”, num sentido menos ritualístico e mais de envolvimento pessoal com a religião. Nas palavras de Caio, o *worship* tem um significado mais abrangente do que um movimento ou tendência musical. A categoria faz referência, para além da música, “ao tocar, ao falar, ao discipular, ao ajudar, ao agir”, ou seja, às diferentes ênfases da vida cristã. Dito de outro modo – e ainda parafraseando Caio –, “o *worship* é um estilo de vida” (entrevista concedida ao autor, em 17/05/16). Pois, ao passo que é visto mais nitidamente como o sustentáculo de uma forma musical específica, ele é um modo de viver o cristianismo que se espalha para outras possibilidades de atuação cristã na igreja e no mundo. Assim, é tanto verdade que o *worship* é música quanto ele é discipulado, pregação, beneficência, entre outras coisas. O caráter abrangente do *worship* pode ser evidenciado pelas letras de suas canções. Elas não se reduzem a uma temática predominante, apesar de possuírem marcas comuns, como o apelo à relação pessoal fiel-Deus e a repetição constante de versos-chave. Podemos lembrar, com a leitura de Mendonça (2014), que isso não acontece da mesma forma com a música gospel e sua vertente mais popular, aquela relacionada às narrativas de vitórias pessoais, milagres e curas.

“Para ser gospel, é preciso apenas falar de Deus”

Para Caio, o *worship* é distinto do gospel hegemônico, na medida em que aquele “te dá uma liberdade maior para adorar a Deus”. Essa liberdade pode ser levada em conta em termos de uma expressão de aspectos corporais e visuais que não são vislumbrados da mesma maneira em certas apresentações gospel, seja em igrejas ou em espaços fora delas, como em shows públicos, a exemplo do Festival Promessas – e aqui poderíamos estar falando de um comprometimento do *worship* com a expressão da emotividade e sensibilidade dos fiéis através de uma musicalidade mais “interiorizante”, de contrição pessoal; ou pode ser entendida – e neste ponto a senda de discussão se amplia e se torna ainda mais produtiva – como uma possibilidade de fuga a uma forma de produção musical hegemônica no campo evangélico, fortemente ligada ao mercado e à mediatização.

É esse, no entendimento de Caio, o caso do gospel, tomado como um movimento que, de certa maneira, tem “banalizado” o uso e a difusão da música evangélica brasileira “pela busca da fama e do dinheiro”. A construção de carreiras gospel é vista com desconfiança pelo músico, pois não necessariamente significa que a bênção de Deus esteja sobre um cantor/cantora que se denomine gospel. Segundo Caio, “para ser gospel, é preciso apenas falar de Deus”. Ou seja: a mensagem da música evangélica corre o risco de se tornar simplesmente um produto nas mãos da indústria cultural, quando acionada no mercado de forma a enfatizar a fama e a construção de carreiras artísticas em detrimento de um serviço religioso voluntário. Em outras palavras do músico: “Eu vejo o gospel sem uma visão, mas como [a expressão de] uma pessoa que descreve [sic] que é de Deus”.

O entendimento sobre o gospel do qual Caio compartilha não necessariamente encontra na abertura ao mercado e às mídias um problema para a música cristã. Para ele, pode haver uma influência do gospel sobre o mundo secular e vice-versa, a depender da circunstância. A influência exercida pode ser tanto evangelizadora quanto “banalizadora”, pois, na adesão a uma plataforma mercadológica e artística, a construção de uma carreira de fama pelo artista gospel pode promover uma perda do sentido mais religioso que a música gospel possui. Essas são ocasiões em que “exalta-se mais o homem do que a Deus”,

fazendo com que a música seja instrumentalizada pela indústria cultural. O mercado de artigos que recebem o rótulo gospel pela sua identificação com mensagens bíblicas e valores morais cristãos também pode ser atingido pelo mesmo processo de “banalização”, especialmente quando as mercadorias se referem a marcas de artistas gospel e de pregadores famosos.

Apesar das observações que questionam os limites da autenticidade da inserção do gospel na sociedade no tocante à estruturação de um mercado gospel em torno da música, Caio não tem dificuldades em admitir que “o gospel é uma grande cultura que está fazendo parte desse século”. Prova disso seria, a seu ver, a grande circulação do gênero entre consumidores de diferentes denominações religiosas, inclusive não evangélicas. A realização de grandes eventos no espaço público e nas mídias, como o Festival Promessas e as edições da Marcha para Jesus, demonstram a circulação de um repertório gospel que faz com que a versão mais comum do gospel brasileiro seja a melhor conhecida por grande parte da população. Entretanto, o gospel que está ancorado no mercado e na constituição de carreiras artísticas musicais não é a única forma de se pensar a música nas igrejas evangélicas brasileiras. É se colocando às margens das definições do gospel brasileiro que o *worship* vem a se apresentar, desestabilizando a homogeneidade da “cultura gospel”.

Apontamentos possíveis

Alguns trabalhos já se tornaram notórios em seu intuito de compreender melhor as dinâmicas da música gospel em circuitos jovens urbanos. Poderíamos citar, dentre vários, as produções de Jungblut (2007) e Rumstain (2007). Mas, um caminho que ainda se coloca por percorrer é aquele que busca relacionar essas formas de vivenciar a música gospel, seja em igrejas ou em ambientes externos a elas, notadamente no espaço público, com o conceito de “cultura”, explorado tanto no acionamento de políticas culturais estatais (GIUMBELLI, 2014) como na consolidação de uma indústria cultural gospel brasileira. As juventudes evangélicas emergem dotadas de um papel de centralidade no seio dessa nova necessidade analítica, uma vez que delas têm surgido formas de produção musical com potencialidades que colocam limites à homogeneidade de uma definição de “cultura gospel” que circula pelo mercado e pelas mídias. O *worship*

e a Brasa Church apontam para limites em torno das definições da música gospel, e do próprio conceito de “cultura gospel” como um marcador que repercutiria uma suposta “cultura evangélica” brasileira.

Se agentes religiosos, políticos e do mercado fonográfico gospel têm fomentado iniciativas como a proposição da Lei 12.590/12, investindo em uma justificativa que passa primariamente pela inscrição do gospel no contexto mais amplo de uma definição possível de “cultura brasileira”, de forma a reiterar o gospel como uma categoria beneficiada nos termos da Lei Rouanet e a enfatizar a presença de uma “cultura gospel” no Brasil, esse movimento não precisa ser considerado unânime dentro do universo evangélico. De alguma maneira, ele expressa a procura de segmentos evangélicos pela representação de suas necessidades na arena pública, suscitando debates sobre o que define a laicidade do Estado. Porém, o próprio conceito de música gospel não está definido e não opera de forma estanque, mas em constante tensão e negociação. Nas observações de Caio acerca de uma “banalização” que envolveria o mercado e a indústria cultural gospel quando cantores e produtores musicais em geral estariam mais preocupados com a construção de carreiras artísticas e com “a fama e o dinheiro” do que com a mensagem religiosa da música, está aparente que o gospel suscita tensões que envolvem o que, de forma simplificada, poderíamos chamar de domínios do “secular” e do “sagrado”.

Na medida em que passamos a entender que o conceito de “cultura gospel” é uma arena envolta por tensões, conseguimos vislumbrar que as relações entre evangélicos e políticas culturais no Brasil, em especial aquelas que passam pelo marcador do gospel, podem ser tanto mais produtivas em possibilidades quanto plurais forem essas tensões. A heterogeneidade do campo evangélico, de difícil mensuração na amplitude de seus limites, é capaz de apresentar diferentes concepções acerca da música gospel, como se pode atestar no caso da adoção e prática do *worship* pela Brasa Church. Essas elaborações podem gerar novos olhares acerca das mediações entre Estado, políticas culturais e evangélicos no Brasil a partir da música gospel, desde que se observem os limites de suas definições.

Referências

ASAD, Talal. Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BANDEIRA, Olívia. Música gospel: aproximações e conflitos entre o sagrado e o secular. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, 2014.

_____. Música gospel no Brasil – reflexões em torno da bibliografia sobre o tema. *Religião & Sociedade*, v. 37, n. 2, Rio de Janeiro, mai./ago. 2017.

_____. O mundo da música gospel entre o sagrado e o secular: disputas e negociações em torno da identidade evangélica. Tese (Doutorado em Ciências Humanas – Antropologia Cultural) – Rio de Janeiro: UFRJ/PPGSA/IFCS, 2017.

CUNHA, Magali do Nascimento. A explosão gospel: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad X: Instituto Mysterium, 2007.

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28 (2), p. 80-101, 2008.

_____. Cultura pública: evangélicos y su presencia en la sociedad brasileña. *Sociedad y Religión*, Buenos Aires, v. 23 (40), p. 13-43, 2013.

_____. Turismo religioso, gospel e políticas culturais: notas sobre articulações entre religião e cultura no Brasil. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, 2014.

JUNGBLUT, Airon Luiz. A salvação pelo Rock: sobre a “cena underground” dos jovens evangélicos no Brasil. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 27 (2), p. 144-162, 2007.

MAFRA, Clara. A “arma da cultura” e os “universalismos parciais”. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 17 (3), p. 607-624, 2011.

MENDONÇA, Joêzer. Música e religião na era do pop. Curitiba: Editora Appris, 2014.

ORO, Ari Pedro. Transnacionalização evangélica brasileira para Portugal: tipologia e acomodações. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 19, n. 26, p. 14-51, set. 2017.

_____; ALVES, Daniel. Encontros globais e confrontos culturais: o pentecostalismo brasileiro à conquista da Europa. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 58, n. 4, 2015, pp. 951-980.

ROCHA, Cristina. A Megagreja Hillsong no Brasil: a constituição de um campo religioso transnacional entre o Brasil e a Austrália. *PLURAL, Revista do*

Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v. 23, n. 2, 2016: 162-181.

RUMSTAIN, Ariana. A balada do Senhor. In: MAGNANI, José Guilherme Cantor; SOUZA, Bruna Mantese de. (Orgs.). Jovens na metrópole: etnografias de circuitos de lazer, encontro e sociabilidade. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2007.

SANT'ANA, Raquel. "A música gospel e os usos da 'arma da cultura'. Reflexões sobre as implicações de uma emenda." In: Revista Intratextos, 2013, vol. 5, n. 1, p. 23-41.

_____. A nação cujo Deus é o Senhor: a imaginação de uma coletividade "evangélica" a partir da Marcha para Jesus. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2017.

GT 9. ESPIRITISMO EM DEBATE: LITERATURA, CIÊNCIA, POLÍTICA, CULTURA E RELIGIÃO

Espiritismo ou kardecismo? Uma análise morfológica, semântica e cultural

Brasil Fernandes de Barros¹¹⁹

Introdução

O objetivo desta comunicação é discutir a utilização do termo "kardecismo" e sua variante "kardecista", termos que vêm sendo amplamente utilizados tanto no meio acadêmico, como entre os "leigos", acompanhado ou não pela palavra Espiritismo (Espiritismo Kardecista). Queremos analisar de forma preliminar, a correção deste termo, já que "o cientista da religião exclui da sua agenda a questão da "última verdade" e não se permite avaliar aspectos

¹¹⁹ Mestre em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8955707D6> e-mail: brasil@netinfor.com.br

religiosos [...] com quaisquer outros critérios ideológicos.” (USARSKI, 2013, p.51).

Em grande parte das publicações científicas que tratam da Doutrina codificada por Allan Kardec (1857), que foi por ele designada como Espiritismo, tem estado associada à esta religião¹²⁰ a utilização do termo kardecismo e/ou Espiritismo Kardecista. Antes de uma questão de semântica e/ou morfológica, queremos ressaltar que essa terminologia, tem levantado entre seus prosélitos uma discussão sobre se há de fato uma doutrina kardecista, e por consequência, se há um Espiritismo Kardecista. Desdobrando esse pensamento, poder-se-á questionar ainda, se há outro espiritismo que não seja o kardecista (assumindo que este termo seja apropriado). Apesar disto, não é objeto desta comunicação discutir se há mais de um “espiritismo”, podendo desta forma este tema ser discutido em outros artigos no futuro, portanto iremos nos ater tão somente à aplicação do termo kardecismo e suas variantes associadas ao Espiritismo.

Inicialmente, precisamos avaliar a necessidade desta análise, e para tanto, recorreremos ao cientista da religião Eduardo R Cruz, que diz:

Nomes importam, sim, enquanto candidatos a conceitos. De fato, cada conjunto de conceitos e respectivas definições e articulações nos fornece uma proposta de conhecimento do aspecto da realidade a que eles se referem, o que envolve um exercício de epistemologia. (CRUZ in, USARSKI, 2013, p.37)

Como argumenta Eduardo Cruz, se um nome carrega em si conceitos, a necessidade de discutir o significado dos termos kardecismo e espiritismo torna-se necessária como um exercício de epistemologia enquanto área de conhecimento das Ciências da Religião.

1.1 Questões de Semântica e Morfologia

¹²⁰ Assumimos aqui, apesar da eventual controvérsia que se possa fazer, que a Doutrina Espírita é um movimento religioso, a despeito dos que venham a levantar a polêmica acerca da definição desta doutrina como sendo religiosa ou não, já que não é este o questionamento em pauta.

Para compreensão de nosso ponto de vista, entendemos que é de monumental importância uma análise morfológica e semântica das palavras, espiritismo, espiritista, kardecismo e kardecista.

Segundo o artigo de Albertina Lopes (2011, p1) existem critérios de formação lexical subjacentes às palavras com terminação em “-ista,” “-ismo” e “-ístico,”. No caso em que avaliamos aqui estudaremos apenas os dois primeiros sufixos (-ista e -ismo).

O sufixo -ismo, segundo a autora, passou por um processo histórico de evolução do idioma português passando a designar “movimentos sociais, ideológicos, políticos, opinativos, *religiosos*, e *personativos* através dos nomes próprios representativos ou locativos de origem” (LOPES, 2011, p.3). No caso em estudo, a palavra kardecismo, se encaixa na condição religiosa e personativa, já que se trata da derivação do nome da pessoa de Kardec, como também ocorre por exemplo, com **Marxismo** e **Kantismo**. Portanto, kardecismo, trataria segundo uma análise semântica, de um movimento religioso, personificado em Kardec. Assim como este, o Marxismo foi um movimento “ideológico, político ou opinativo”, como define a autora, personificado por Marx.

O sufixo -ista, por sua vez trata das “formas femininas e masculinas para aqueles que, são aderentes, adeptos, seguidores ou partidários da palavra referenciada em seu radical. No caso em questão, kardecista, cujo radical é Kardec e o sufixo -ista, ou seja, aquele que adere, segue ou é partidário de Kardec, no caso, de sua doutrina. O mesmo ocorre para marxista, sendo aquele que aderiu aos posicionamentos ideológicos, políticos ou opinativos de Karl Marx.

Da mesma forma, precisamos analisar as palavras espiritismo, espiritista ou espírita. O radical destas palavras é “espírito” e assim com exposto acima, trata-se de uma designação *religiosa*, mas não personativa, cujo o radical é “espírito” e o sufixo -ismo denotando um movimento religioso relacionado ao radical “espírito”, neste caso à Doutrina dos Espíritos. A palavra Espirita por sua vez vem do mesmo radical e é uma redução da palavra Espiritista, onde há aqui a presença do sufixo -ista, ou seja, aquele que adere ao movimento religioso designado por Doutrina Espírita ou Espiritismo.

Se falarmos em termos de morfologia, que analisa o significado das palavras independente da frase ou período que ela participa, as palavras kardecismo e espiritismo, em primeira análise apontam para significados diferentes. A primeira trata-se da doutrina de Kardec e a segunda trata da doutrina dos espíritos.

1.2 Um olhar da Ciência da Religião sobre a questão

Para que possamos desenvolver uma análise crítica ao questionar se Espiritismo e kardecismo estão ou não falando da mesma coisa, precisamos mergulhar em uma questão epistemológica, como argumenta Pondé:

A importância das controvérsias em epistemologia é antes de tudo a de nos ajudar a romper com esquemas referenciais que por serem demasiadamente familiares nos levam a cegueira pelo hábito de ver sempre as mesmas coisas. O stress intelectual do conflito aumenta a visibilidade do que está em jogo. (PONDÉ, 2001, p.55)

Quando Pondé fala acima de “cegueira pelo hábito” nos remetemos à ideia, que não é incomum a utilização do termo “kardecismo ou kardecista”. Basta submeter uma pesquisa na internet, para que se obtenha milhares de verbetes acadêmicos ou não, com informações sobre a Doutrina codificada por Allan Kardec, inclusive com definições de dicionário, como por exemplo o dicionário Houaiss que define:

Kardecismo: Rel. Doutrina reencarnacionista formulada por Allan Kardec (Pseudônimo de Hyppolyte Léon Denizard Rivail, escritor francês, 1804-1869), que pretende explicar, segundo uma perspectiva cristã, o movimento cíclico pelo qual um espírito retorna à existência material após a morte do antigo corpo em que habitava, o período intermediário em que se mantém desencarnado, e a evolução ou regressão de caráter moral e intelectual que experimenta na continuidade deste processo. (Houaiss, 2009, p.820)

Mas apesar do “hábito” de usar essa terminologia, não se pode afirmar que esteja correta a utilização deste termo. Um dos motivos que nos leva a colocar em dúvida esta correção, é o fato de que, ao se fazer uma pesquisa junto aos sites e documentos dos órgãos organizadores do movimento espírita brasileiro, inclusive sua organização máxima no Brasil, no caso a FEB

(Federação Espírita Brasileira), é que os mesmos não se utilizam do termo kardecismo e/ou Espiritismo Kardecista para ao se auto definirem.

Entendemos que existe um sentido simbólico atrás daqueles que usam essa terminologia. De maneira geral o “fiel” que usa o termo “kardecismo” está lançando mão de um conjunto de ideias, e mensagens que para ele traduzem um sentido, uma forma de pensar. Esta palavra para alguns dos seguidores do Espiritismo, parece traduzir um significado que toma conotações de “adjetivo” quando associada à palavra Espírita (Espírita Kardecista), ou seja, kardecista torna-se adjetivo, que segundo o dicionário é “*o que serve para modificar um substantivo, acrescentando uma qualidade, uma extensão[...] àquilo que ele nomeia (BUENO, 1996, p. 23)*”. Que qualidades e/ou extensões permeiam no imaginário do “fiel” que usa esta terminologia? Greschat diz que “raras vezes palavras são inequívocas, e que conseqüentemente, os fiéis têm procurado o sentido além delas (GRESCHAT, 2005, p.26)”. E diz ainda Engler:

Os vocabulários descritivos são ainda outro nível de teoria. Os cientistas da religião compartilham uma grande parte do seu vocabulário conceitual com o mundo não acadêmico (começando com a própria categoria da “religião”). Porém, a comunicação acadêmica necessita de uma forma específica de articulação, caracterizada por uma aproximação reflexiva ao nosso vocabulário e às suas dimensões definitórias e teóricas. (ENGLER, 2013, p.70)

Acreditamos que por trás desta necessidade de adjetivar o espiritismo com o termo kardecista, há uma história de intolerância religiosa que passou a permear o imaginário brasileiro, que descreveremos adiante.

Embora a autoria da Doutrina espírita tenha sido atribuída por Allan Kardec aos “espíritos”, uma observação detida sobre seu trabalho irá confirmar que o mesmo é permeado de comentários, opiniões e observações de Kardec por toda a sua obra, além do desenvolvimento de uma linha de raciocínio que é do próprio Kardec. Giumbelli (2015, p.09) destaca que “*Kardec apresenta-se como um intermediário – embora ele mesmo não desempenhasse o papel de médium – e um sistematizador de ensinamentos literalmente espirituais. A autoridade, assim como a autoria, provém dos espíritos*”.

Não nos cabe analisar neste momento, enquanto Cientistas da Religião, o mérito se o conteúdo desta doutrina é de Kardec ou dos espíritos, e sim aceitar

que o próprio atribui este conteúdo aos espíritos. Nos cabe avaliar por outro lado, se o uso da terminologia “kardecismo” é compatível com o conteúdo proposto por Kardec. Para tanto Usarski nos auxilia dizendo que

a Ciência da Religião encontra seus objetos no mundo empírico. Trata-se de uma consequência do axioma de que religiões representam sistemas simbólicos elaborados em relação a uma “realidade culturalmente postulada não falsificável” que transcende o alcance de qualquer método cientificamente comprovado. A investigação de elementos religiosos empiricamente acessíveis tem como único objetivo aprofundar e aperfeiçoar o conhecimento sobre fatos da vida religiosa. (USARSKI, 2013, p.51)

Para que possamos então compreender este ponto, precisamos nos ater ao que dizem os textos-fonte da doutrina em questão, e a “realidade culturalmente postulada não falsificável” citada acima por Usarski. No caso do espiritismo, Alan Kardec foi um intermediário, um organizador dos pensamentos dos espíritos em uma obra, como em um compêndio científico, onde são resumidos os pensamentos de toda uma área, geralmente por diversos autores. Neste caso os “espíritos” seriam os autores que inclusive assinam os seus textos, e Kardec seria o organizador e comentador destes mesmos textos.

Logo na contracapa da obra basilar do espiritismo, “O Livro dos Espíritos” (KARDEC, 2009, p.3), está escrito como subtítulo:

PRINCÍPIOS DA DOCTRINA ESPÍRITA, sobre a imortalidade da alma, a natureza dos Espíritos e suas relações com os homens, as leis morais, a vida presente, a vida futura e o porvir da Humanidade - segundo os ensinamentos dados por Espíritos superiores com o concurso de diversos médiuns - recebidos e coordenados POR ALLAN KARDEC.¹²¹ (KARDEC, 2009, p.2)

Na transcrição feita acima, o mesmo declara que o conteúdo não é seu e sim dos espíritos que, segundo a análise morfológica feita na primeira parte desta comunicação, deixaria claro que essa doutrina é então dos espíritos e, portanto, espiritismo simplesmente. Mas há outro elemento que influencia esta opção de atribuir o “adjetivo” kardecista, que descrevemos a seguir.

¹²¹LES PRINCIPES DE LA DOCTRINE SPIRITE sur l'immortalité de l'âme, la nature des esprits et leurs rapports avec les hommes ; les lois morales, la vie présente, la vie future et l'avenir de l'humanité Selon l'enseignement donné par les Esprits supérieurs à l'aide de divers médiums recueillis et mis en ordre PAR ALLAN KARDEC (Tradução de Guillon Ribeiro)

2 Uma História de Intolerância Religiosa

No começo do século XX tornou-se popular a utilização de uma expressão que caiu em desuso nos dias de hoje, mas cujo o sentido se manteve presente no imaginário popular, a expressão “baixo espiritismo”. Esta expressão tornou-se presente particularmente em virtude dos reflexos à:

repressão ao espiritismo e ao curandeirismo que se seguiu à decretação, em 1890, do primeiro código penal republicano. Nessa legislação, a prática do espiritismo foi incluída entre os crimes contra a saúde pública, figurando ao lado da condenação do exercício da medicina sem título acadêmico e do curandeirismo. (GIUMBELLI, 2003, p.248).

Nesta época e em toda a primeira metade do século XX, foi estabelecida uma “lógica” de luta entre o “bem e o mal”, onde era estabelecido que os processos criminais atendidos pelo código penal, estavam preservando os “bons” cidadãos daqueles que, tinham a “crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais” (MAGGIE, 1992, p. 22).

Para contrapor e fortalecer a posição dos espíritas a FEB (Federação Espírita Brasileira) fundada em 1884 assumiu a missão de fortalecer a posição do espiritismo, mesmo antes que, na “*grande imprensa, [...] vemos jornalistas recorrerem à expressão “baixo espiritismo”*” (GIUMBELLI, 2003, p.250). Para esta contraposição a FEB empreendeu um enorme esforço para estabelecer um padrão do que seria o “falso” e “verdadeiro” espiritismo. Como pode se ver na afirmação da Revista “O Reformador” editada pela própria instituição:

Hoje, até na imprensa profana já se procura distinguir o verdadeiro do falso espiritismo, já se compreende que a doutrina espírita, como todos os demais credos, teorias e ciências, é susceptível de falsificações [...]. (Reformador, 16 jul. 1919, Apud GIUMBELLI, 2003, p.266)

A própria FEB sofreu no início do século XX inúmeros processos sendo acusada ela mesma de charlatanismo por usar “receituário mediúnico”, “passes” e “doação de remédios homeopáticos”. Em decorrência destes processos a FEB passou a fornecer orientações normativas às entidades filiadas que se identificavam com o espiritismo, orientando práticas que adotassem,

[...] uma posição circunspecta em relação aos “trabalhos práticos”, especialmente em sessões públicas, chegando a aboli-los de seu programa de atividades e desincentivando sua presença nas atividades de outros centros espíritas. Quais eram os principais perigos das manifestações espontâneas e das invocações? Nos grupos não preparados devidamente, muito provavelmente ocorreriam “mistificações”, ou seja, a ação de “espíritos” pouco elevados que se valem de artifícios vários para fazer passar como útil e verdadeiro o conteúdo de suas comunicações. Diante disso, a FEB recomendava aos grupos que privilegiassem o “estudo metódico” de obras doutrinárias, fazendo-o acompanhar de “exercícios de recolhimento e concentração” e de “preces” que produziram as disposições individuais e a ambiência adequadas aos “trabalhos práticos”. (GIUMBELLI, 2003, p.262)

Houve por parte da FEB, um grande esforço como dissemos, em diferenciar-se daquilo que a grande imprensa arvorava em classificar como “baixo espiritismo”. Era preciso diferenciar o que foi afirmado pelo código penal de 1890 que igualava o espiritismo, “à magia e seus sortilégios”, e para tanto houve grande ênfase na divulgação dos ensinamentos de Kardec. Além de dar também, grande ênfase à prática das atividades assistenciais desenvolvidas pela instituição e pelos espíritas de modo geral, para reafirmar sua posição de respeitabilidade.

Surgiu então a partir deste momento uma “mentalidade”, que passou a ser utilizada de muitas maneiras em função das “diversas” realidades presentes. Essa “mentalidade” segundo Usarski (2007, P.33) é uma criação coletiva, onde os indivíduos e grupos não estão inermes e agem sobre ela. Esta “mentalidade religiosa” ou “imaginário” passa a usar o chamado “baixo espiritismo” como “símbolo” daquilo que é mal, e rotulado pela FEB, por uma questão de sobrevivência da própria instituição, de falso espiritismo, associando-o à magia, espiritualismo de modo geral, e inclusive às religiões afro-brasileiras.

Entendemos, portanto, que o termo “kardecismo” surge desta “mentalidade”, deste “imaginário” que na nossa opinião trata-se de um neologismo criado com a tentativa de diferenciar, o espiritismo de outras crenças e práticas espiritualistas, inclusive das religiões afro-brasileiras. O espírita Kardecista, seria então o verdadeiro espírita, enquanto todos os outros que não seguem as orientações da FEB seriam os falsos espíritas.

Apesar da FEB não adotar o termo kardecista e/ou kardecismo, existem estudiosos de renome no meio espírita como por exemplo, o jornalista e filósofo J. Herculano Pires, que fundou em 31 de março de 1950 o periódico intitulado

“O Kardecista”, como órgão de divulgação do Clube dos Jornalistas Espíritas de São Paulo (1948), entidade idealizada pelo mesmo (HESSEN, 2017), reforçando a ideia de que havia uma tentativa de diferenciação dos “diversos” espíritas.

3 Conclusão

Percebemos, portanto, uma proliferação da utilização dos termos kardecismo e kardecista, termos estes que como mencionado anteriormente, têm sido “habitualmente” utilizados, tanto entre os seus seguidores em muitos casos, como também pelo meio acadêmico.

Acreditamos, que esse artigo, não irá modificar a adoção do termo no meio acadêmico, mas pretendemos que ela lance um olhar sobre o assunto, que não tem passado em branco. Digo que não tem passado em branco porque apesar da adoção do termo, que inclusive tem sido “academicizado” e por consequência “transnacionalizado”, encontramos autores, estudiosos do Espiritismo, como Augusto César Dias de Araújo, doutor em ciência da religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora, que não utiliza em nenhum momento nos seus trabalhos as palavras kardecismo ou kardecista. O mesmo prefere utilizar quando se pretende tratar do trabalho claramente desenvolvido por Allan Kardec, as expressões obra Kardeciana ou doutrina kardeciana (ARAUJO, 2014) deixando a palavra espiritismo, criada por Kardec como sendo aquela que define a doutrina que este defende, como o mesmo define no primeiro parágrafo da introdução de “O Livro dos Espíritos”:

Para se designarem coisas novas são precisos termos novos. Assim o exige a clareza da linguagem, para evitar a confusão inerente à variedade de sentidos das mesmas palavras. Os vocábulos espirituais, espiritualista, espiritualismo têm aceção bem definida. Dar-lhes outra, para aplicá-los à doutrina dos Espíritos, fora multiplicar as causas já numerosas de anfibologia. Com efeito, o espiritismo é o oposto do materialismo. Quem quer que acredite haver em si alguma coisa mais do que matéria, é espiritualista. Não se segue daí, porém, que creia na existência dos Espíritos ou em suas comunicações com o mundo visível. Em vez das palavras espiritual, espiritualismo, empregamos, para indicar a crença a que vimos de referir-nos, os termos espírita e espiritismo, cuja forma lembra a origem e o sentido radical e que, por isso mesmo, apresentam a vantagem de ser perfeitamente inteligíveis, deixando ao vocábulo espiritualismo a aceção que lhe é própria. 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. Os adeptos do

Espiritismo serão os espíritas, ou, se quiserem, os espiritistas. (KARDEC, 2009, p.15)

Diante dos pontos expostos neste estudo e levando em conta que “a Ciência da Religião deve possuir algumas “virtudes epistemológicas”, como “sensibilidade para com o fato empírico” (CRUZ, 2013, p.43) sugerimos que deva-se abandonar os termos kardecismo e kardecista quando quiser se referir à religião, usando as palavras Espiritismo e Espírita, e usar a expressão “Doutrina Kardeciana” ou “Obra Kardeciana” ou ainda como preferem algumas instituições “kardequiana”, quando se referir ao trabalho desenvolvido pelo codificador do Espiritismo Allan Kardec.

Referências Bibliográficas

ARAUJO, Augusto César Dias de. *O Espiritismo, “esta loucura do século XIX”*, 2014. 287 f (Tese Doutorado) – Universidade Federal de Juiz de Fora Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2014

BUENO, Francisco da Silveira. Referência. In:BUENO, Francisco da Silveira, *Minidicionário da Língua Portuguesa*, 3.ed. São Paulo: FTD, 1996.

CRUZ, Eduardo R. in PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

ENGLER,Steven; STAUSBERG,Michael in PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

GIUMBELLI, Emerson. *O “baixo espiritismo” e a história dos cultos mediúnicos*, Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 9, n. 19, p. 247-281, julho de 2003

GIUMBELLI, Emerson. *De que Espiritismo falamos?* História Viva. Editora Duetto, 2015. (Especial Grandes Temas nº 53)

ISSN 2179-0019

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2005

.

HESSEN, Jorge, Herculano Pires, *O Apostolo do Espiritismo*, - <<<http://www.autoresespiritasclassicos.com/AutoresEspiritasClassicosDiversos/HerculanoPires/OApostolodoEspiritismo/8-ClubedosJornalistasEspiritasdeSãoPaulo.htm>>> consultado em 25/06/2017

HOUAISS, Antônio. Referência. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, 1.ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

KARDEC, Alan, *O Livro dos Espíritos*, 14. ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2009

LOPES, Patrícia Albertina *Um estudo sobre a formação lexical com os sufixos -ista, -ismo, -ístico* (2011) - <http://hdl.handle.net/10183/60702> em 13/04/2017

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

PASSOS, João Décio; USARSKI, FRANK. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.

PONDÉ, Luiz Felipe in TEIXEIRA, Faustino. *A(s) ciência(s) da religião no Brasil. Afirmação de uma área acadêmica*. São Paulo: Paulinas, 2001

USARSKI, Frank (Org.). *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GT 10. ETNOGRAFIA, HISTÓRIA ORAL, MÍDIAS E RELIGIOSIDADES – SENSIBILIDADES, DIVERSIDADES E RESISTÊNCIAS

A política e os adventistas do sétimo dia: abordagem temática pela *Revista Adventista* no século XXI

Kevin Willian Kossar Furtado¹²²

Introdução

A história da imprensa adventista brasileira começa em 1904 com a publicação d’*O arauto da verdade* – que alguns estudiosos da história do adventismo no Brasil apontam como ocorrido em 1900. Em 1906 surge a *Revista Trimensal*, hoje, *Revista Adventista*, nome adotado em março de 1931. Na capa, ela passou a ser identificada como *órgão oficial* da Igreja brasileira dos adventistas do sétimo dia, designação que continuou até 1974. Tida como *órgão geral* da denominação em terras brasileiras desde 1975, a *Revista Adventista* tem por objetivo central noticiar os acontecimentos mais significativos do meio adventista e do cristianismo no Brasil e no mundo. A linha editorial do periódico preza pela sustentação doutrinária da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). A publicação conta com um acervo digital¹²³ que abriga todos os números do periódico, desde a sua primeira edição, em 1906, de onde parte a pesquisa de fontes e análises expostas no presente trabalho.

O presente texto aborda como a *Revista Adventista*, órgão geral da IASD no Brasil, tratou do tema ‘política’ de 2001 a 2018. Através da busca refinada dos termos ‘política partidária’, no acervo digitalizado da revista disponível na internet, foram encontradas e analisadas cinco edições: um artigo com conceitos

¹²² Doutorando em Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Mestre em Ciências Sociais Aplicadas e bacharel em Jornalismo pela Universidade Estadual de Ponta Grossa (UEPG). Editor associado da *Caminhos de Diálogo – Revista Brasileira de Diálogo Ecumênico e Inter-religioso*. Membro do grupo de pesquisa *Teologia, ecumenismo e diálogo inter-religioso* da PUCPR. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) – código de financiamento 001. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5764553729530007>. Contato: kevin@aol.com.br.

¹²³ Disponível em: <<http://acervo.revistaadventista.com.br/capas.cpb>>. Acesso em: 30 set. 2018.

básicos para orientar a posição dos adventistas sobre a política; uma entrevista que trata da relação entre Igreja e Estado nos escritos de Ellen G. White – considerada profetisa pela IASD – e a responsabilidade civil dos membros da Igreja; um artigo que apresenta e comenta o documento *Os adventistas e a política*, preparado pela Divisão Sul-Americana da IASD; um artigo sobre as restrições à liberdade religiosa enfrentada por diferentes grupos no Brasil e no mundo, que passa tangencialmente pela discussão política; e um artigo¹²⁴ publicado que retoma as orientações apresentadas no documento *Os adventistas e a política*.

1 Os adventistas e a política

Em *Os adventistas e a política* (TIMM, 2006, p. 12-15), Alberto R. Timm apresenta como a Igreja Adventista compreende a candidatura de seus membros a cargos políticos através de eleições públicas e fornece orientações para a escolha de representantes através do voto.

Dois textos de Ellen G. White, figura de carisma profético e umas das fundadoras da Igreja Adventista, servem de base para o entendimento da denominação sobre processos políticos eletivos. No capítulo *Nossa atitude quanto à política* do livro *Obreiros evangélicos* (WHITE, 2007b, 351-355)¹²⁵ e em *Testemunho especial acerca de política*, capítulo do *Fundamentos da educação cristã* (WHITE, 2007a, p. 415-425)¹²⁶, são dadas, especificamente, orientações sobre o não envolvimento de obreiros denominacionais em questões políticas. Não obstante, Timm formula, a partir dos fragmentos das obras whiteanas supracitadas, “alguns conceitos básicos sobre a posição dos adventistas como cidadãos, candidatos e eleitores políticos.” (TIMM, 2006, p. 13).

1.1 A IASD como organização apolítica

¹²⁴ A edição em que o texto foi publicado não estava disponível, até o término deste artigo, no acervo digital da revista e, por isso, foi acessado pelo site do periódico.

¹²⁵ Disponível em: <<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Obreiros%20Evang%C3%83%C2%A9licos.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.

¹²⁶ Disponível em: <<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Fundamentos%20da%20Educa%C3%A7%C3%A3o%20Crist%C3%A3.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.

Três princípios fundamentais norteiam a posição da IASD sobre política. O primeiro deles é a separação entre Igreja e Estado, em que cada qual deve buscar cumprir suas atribuições sem ultrapassar a esfera de ação da outra. “A Igreja crê que só poderá preservar esse princípio por meio de uma postura denominacional *apolítica*, não se posicionando nem a favor e nem contra quaisquer regimes ou partidos políticos.” (TIMM, 2006, p. 13, grifo do autor). Tal postura deve ser adotada não somente pela organização adventista em todos os seus níveis, como por todas as instituições por ela mantidas, por todas as congregações adventistas locais e pelos obreiros assalariados pela organização. Para Timm (2006, p. 13), os ensinamentos de Cristo e dos apóstolos servem de referência para a Igreja evitar fazer militância política institucional. A IASD entende que o cristianismo apostólico desempenhava sua missão evangélica sem se revoltar contra as estruturas opressoras do Império Romano e que, ao Jesus afirmar que seu reino “não é deste mundo”, implicava a seus “ministros” não levantar bandeiras políticas (Jo 18,36). Por conseguinte, para os adventistas, qualquer compromisso político ou partidário atrapalha a pregação do “evangelho eterno” a todos os seres humanos (Mt 24,14; Ap 14,6), uma das bases do ser adventista.

O segundo princípio parte do pressuposto de que o nível da justiça social de um país está em equivalência ao nível de justiça de cada cidadão, e que este provém do interior de cada pessoa. Assim, no reconhecimento das “dimensões sociais do pecado”, a Igreja Adventista apoia e participa de projetos sociais e educacionais que melhoram a vida comunitária, conquanto não conflitem com os princípios defendidos pela denominação. “No entanto, a Igreja não participa de quaisquer greves e passeatas de índole política e partidária que acabariam comprometendo sua postura apolítica.” (TIMM, 2006, p. 13).

E, por fim, o terceiro princípio se situa no entendimento de que cada cristão-adventista carrega uma dupla cidadania; primeiramente, como cidadão do reino de Deus, mas, também, cidadão de seu país de origem. Por consequência, a Igreja entende que seus membros devem, ao exercer sua cidadania terrestre, se pautar “nos princípios cristãos de respeito ao próximo”. Embora desaprove situações de injustiça e exploração social, a IASD “procura se relacionar respeitosamente com o governo civil e os partidos políticos de cada país em que

exerce suas atividades, sem com isso comprometer os princípios bíblicos.” (TIMM, 2006, p. 13).

A Igreja Adventista, ao interpretar o texto bíblico de Marcos 12,17, de dar “a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”, compreende que ali se expõe o princípio de que ser cristão não implica desobrigação para com os deveres civis, e que o Novo Testamento – em passagens como Romanos 13,1-7; Tito 3,1-2; e I Pedro 2,13-17 – apresenta diversas orientações sobre o “dever cristão de honrar os governos civis como instituídos por Deus” (TIMM, 2006, p. 13). Apenas quando os governantes obrigam os cristãos a desobedecer o que consideram ser leis divinas, é que os adventistas podem expressar desacordo – baseados na indicação de Atos 5,29, que indica: “antes, importa obedecer a Deus do que aos homens” –, defende Timm.

1.2 Candidatos e eleitores adventistas

Considera-se que ocupar cargos políticos está entre os direitos de todo cristão-adventista no exercício de sua cidadania (TIMM, 2006, p. 13). Mesmo que a IASD não estimule nem desencoraje a candidatura política de seus membros, ela entende que a sociedade pode ser beneficiada pelo bom exemplo de alguns políticos adventistas que participam do processo eleitoral de forma honesta e exercem seus mandatos de maneira digna, sem comprometerem princípios bíblicos. Destaca-se o quanto o trabalho de adventistas eleitos pode favorecer a Igreja. “A influência positiva de políticos adventistas tem sido decisiva, em vários países, para o estabelecimento de legislações que facilitem a observância do sábado.” (TIMM, 2006, p. 14).

A IASD orienta que os candidatos adventistas se portem, no processo eleitoral-político, do seguinte modo:

(1) sem assumir posturas ideológicas e partidárias contrárias aos princípios cristãos; (2) sem se valer de recursos financeiros inapropriados; (3) sem prometer o que não possa cumprir; (4) sem denegrir a reputação de outros candidatos igualmente honestos; (5) sem se envolver com coligações não condizentes com a fé cristã-adventista; (6) sem jamais comprometer a observância do sábado em suas campanhas; e (7) sem minimizar seu compromisso pessoal com o estilo de vida adventista em coquetéis e confraternizações sociais.” (TIMM, 2006, p. 14).

Recomenda-se que as programações oficiais de qualquer congregação adventista não sejam usadas como palanque político que afete a postura

apolítica da denominação e que os candidatos da Igreja, ao usarem do púlpito para pregar, jamais falem de política (TIMM, 2006, p. 14).

O princípio básico indicado aos adventistas para a escolha de seus representantes “é sempre votar em candidatos cuja ideologia, crenças, estilo de vida e propostas políticas estejam mais próximos dos princípios adventistas.” Considera-se que os princípios mais importantes são: defesa da “liberdade religiosa, separação entre Igreja e Estado, observância do sábado, conduta moral, temperança cristã, apoio ao sistema educacional privado mantido pela Igreja, e a tentativa de melhorar a qualidade de vida das classes moral e economicamente desfavorecidas.” (TIMM, 2006, p. 14). Observa-se que a Igreja recomenda que seus membros apoiem aqueles políticos que defendem crenças exclusivas da Igreja, como a observância do sábado.

A Igreja lembra (TIMM, 2006, p. 15), no entanto, que na escolha de candidatos deve-se evitar àqueles que justificam os meios pelos fins. Aquele candidato, embora sem compromisso com os princípios supracitados, que promete benefícios políticos ou financeiros para a denominação não deve ser tolerado. O compromisso com os princípios adventistas deve estar acima de qualquer benesse individual ou coletiva que possa ser oferecida.

Timm (2006, p. 15) reitera que a IASD “sempre manteve uma posição oficial apolítica de não se posicionar a favor ou contra qualquer regime ou partido político”, postura mantida em todos os níveis da organização e nas diferentes instituições da Igreja, incluindo as congregações locais, num compromisso que atinge principalmente seus obreiros assalariados, que não estão autorizados a usar nenhum púlpito ou reunião oficialmente promovida pela denominação para levantar qualquer bandeira política.

No tocante à escolha de seus representantes, os membros da Igreja Adventista são aconselhados a “votar conscientemente nos candidatos que melhor refletem os ideais adventistas.” Considera-se que a escolha dos representantes políticos se constitui em uma afirmação do ser adventista, quando se expressa que o “voto de cada adventista deveria ser um testemunho autêntico a favor da liberdade religiosa que facilite o cumprimento da missão adventista.” Complementa-se que tal escolha “não deveria ser tanto por partido político, mas pela ideologia e os valores pessoais de cada um” (TIMM, 2006, p.

15). Entre a membresia, pede-se que não se rejeite os adventistas que se candidatam a algum cargo eletivo, ao menos que tais se portem de modo indigno ou não apresentem um plano de governo adequado.

2 Dupla cidadania dos cristãos

O segundo texto analisado, *Dupla cidadania* (LIMA, 2010, p. 6-7), de autoria de Wendel Lima, se constitui de uma entrevista feita com o pastor Márcio Costa, então professor de Teologia da Faculdade Adventista da Amazônia, aborda a relação entre Igreja e Estado conforme exposta nos escritos de Ellen G. White e a responsabilidade civil dos adventistas. A tese doutoral em Teologia do pastor, realizada na Andrews University, a mais privilegiada instituição de ensino superior da IASD, tratou da relação da Igreja com o Estado nos escritos whiteanos.

Na entrevista, Costa explica como o conceito de um grande conflito entre forças do bem e do mal orientou a visão de Ellen G. White sobre a relação entre política e opinião; Costa opina, também, sobre “o posicionamento ideal dos adventistas quanto às questões civis.” (LIMA, 2010, p. 6).

Nos primeiros anos do adventismo, a relação entre Igreja e Estado era vista em termos de separação das duas instâncias, por conta das implicações em termos de liberdade religiosa, o que sempre foi uma preocupação dos adventistas. A IASD herdou tal cuidado dos grupos de onde vieram os líderes que a fundaram – Tiago White, José Bates e Urias Smith –, o movimento milerita e a Conexão Cristã. Costa esclarece que, no entanto, após o desapontamento dos adventistas em 1844, que esperavam o retorno de Jesus que não ocorreu, e a compreensão profética desenvolvida, que apontava os Estados Unidos como uma das bestas do Apocalipse – ou seja, com significativa influência e atuação nos acontecimentos finais da história do mundo –, alargaram a indisposição adventista para com o Estado (LIMA, 2010, p. 6).

Especificamente quanto ao voto, ante o questionamento de que o movimento adventista enxerga com pessimismo a condição do mundo no futuro, por acreditar que o atual estado das coisas só mudará com a volta de Jesus, numa visão que gera passividade social de seus membros, Costa (LIMA, 2010, p. 6) responde que tal postura representa um grande perigo para Igreja.

Essa passividade social foi pregada pelos pioneiros durante a década de 1850 em relação ao debate sobre a libertação dos escravos. Para Urias Smith, um dos líderes da época, o peregrino não deveria parar sua marcha em terreno estranho. Em resumo: se nosso lar não é aqui, não deveríamos nos preocupar com as coisas do mundo. (LIMA, 2010, p. 6).

O cenário mudou em 1860 (LIMA, 2010, p. 6), quando Abraão Lincoln se candidatou à presidência dos Estados Unidos com uma plataforma em favor da abolição da escravidão, o que levou os adventistas a fazer proselitismo a favor do voto, pois entendiam que a escravidão não representava um mero direito do Estado, mas consistia em uma questão moral. Na ocasião, Tiago White defendeu que, por não se encontrar, na concepção adventista, nem apoio ou proibição bíblica em relação ao voto, a participação dos membros deveria se pautar de acordo com a consciência individual.

Quanto à candidatura de adventistas a cargos públicos, Costa verificou nos escritos de Ellen G. White que ela era totalmente favorável e aconselhava os jovens adventistas a sonhar em ocupar cargos e posições de influência. Porém, ela advertia¹²⁷ que

a religião deve ser o esteio de todas as decisões. Não pode haver incoerência entre o exercício da função e a prática da fé. Para ela, é a fidelidade às crenças bíblicas que pode levar um político adventista à notoriedade, e não a barganha dos seus princípios. (LIMA, 2010, p. 7, grifo nosso).

Para o voto em candidatos não adventistas, Costa usa um exemplo para demonstrar como a questão se apresenta em Ellen G. White: se entre dois candidatos, um defende o casamento homossexual, a venda indiscriminada de bebidas alcoólicas e o aborto, ao passo que o outro se mostra conservador em relação a questões morais, os adventistas devem escolher o último. “Se assuntos morais são o divisor de águas da eleição, devemos nos posicionar.” (LIMA, 2010, p. 7). Caso tais temas fossem levados a plebiscito, Ellen G. White diz ser permitido, caso necessário, que os membros participem da consulta pelo voto no sábado, considerado dia sagrado e separado para exercer adoração ao divino e descanso das atividades seculares. Por isso, o voto é considerado “*um dispositivo que a democracia nos dá de representar a vontade de Deus.* Logo, [os adventistas não deveriam] eleger candidatos moralmente intemperantes,

¹²⁷ (WHITE, 2007a, p. 70-72).

desequilibrados, de posicionamentos contrários à Bíblia.” (LIMA, 2010, p. 7, grifo nosso).

Costa esclarece, adiante, que Ellen G. White se posiciona contra o proselitismo político na Igreja. A razão apresentada para tanto está no fato de que, se determinado político fosse apresentado aos membros como boa opção ao voto, alguém certamente discordaria e geraria divisão entre os fiéis. “O voto é um direito do cidadão e a igreja não se opõe a que o membro o exerça, desde que reserve essa decisão à vida privada e não faça proselitismo político na Igreja.” (LIMA, 2010, p. 7). Por isso, a recomendação para os candidatos, mesmo que adventistas, para que não usem o púlpito da Igreja durante a campanha, para que não se associe a pessoa com suas pretensões políticas, ainda que a mensagem apresentada não tenha relação com o tema política.¹²⁸

Questionado se a Igreja pode se filiar a partidos políticos, Costa aponta que ela precisa ter independência ideológica e que sua prioridade não é com uma agenda externa, pois ela já possui uma missão específica. Ele cita, como exemplo da postura dos adventistas, o envolvimento no caso da proibição da venda de bebidas alcoólicas na década de 1860, nos Estados Unidos. Ellen G. White, outros líderes e membros da Igreja, ao invés de defender uma visão politizada da questão e pressionar os políticos, “subiram aos púlpitos para defender o aspecto bíblico da questão, que vê na reforma de saúde um processo de restauração da imagem de Deus.” (LIMA, 2010, p. 7).

Porém, quando uma discussão política nos Estados Unidos tratava da obrigatoriedade da guarda do domingo, “os adventistas se alinharam aos vendedores de bebidas alcoólicas que também desaprovavam, por interesses comerciais, a lei dominical.” (LIMA, 2010, p. 7). Embora expresse que a Igreja Adventista não se filie a partidos, mas mantenha fidelidade à sua mensagem, Costa menciona que a Igreja, nos Estados Unidos, sempre foi favorável aos republicanos, que adotam um sistema de governo visto pela denominação como o ideal. Não obstante, no caso do embate político em torno da observância do domingo, a Igreja se posicionou ao lado dos democratas, por estes defenderem

¹²⁸ Ver capítulo *Advertência contra envolvimento políticos* do *Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos* (WHITE, 2008, p. 280-287). Disponível em: <<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Testemunhos%20para%20Ministros%20e%20Obreiros%20Evang%C3%83%C2%A9licos.pdf>>. Acesso em: 7 out. 2018.

que a liberdade religiosa seria ameaçada no caso em questão. Observa-se que a preocupação dos adventistas se restringia aos impactos na esfera religiosa que lhe afetariam diretamente.

3 Documento *Os adventistas e a política*

O artigo *Os adventistas e a política* (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12-13), publicado na edição de setembro de 2014 da *Revista Adventista*, reproduz o documento homônimo produzido pelo Departamento de Liberdade Religiosa do escritório da Igreja Adventista para a América do Sul.

O documento *Os adventistas e a política*,¹²⁹ que se baseia no capítulo *A relação entre Igreja e Estado* do *Declarações da Igreja*,¹³⁰ adotado pela Associação Geral da IASD – instância máxima da hierarquia organizacional dos adventistas – em março de 2002. A compreensão de política apresentada reflete os princípios já expostos no artigo de Timm (2006), com o acréscimo de orientações práticas para cada um dos três temas discutidos: os adventistas e a política partidária, os adventistas e as eleições e os adventistas e o relacionamento com candidatos adventistas.

Embora a Igreja não incentive a participação dos seus membros em partidos, nem se posicione contra ou a favor de qualquer regime ou partidos políticos, ela “reconhece seu papel dentro da sociedade como uma organização ativa e envolvida com questões pertinentes à cidadania.” (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12). Apresentam-se duas justificativas para a elaboração do material: servir “como um guia conciso e unificado a respeito do tema para que os membros compreendam o que pensa a organização” e “como referência para que políticos e partidos entendam como age a Igreja Adventista e não criem expectativas diferentes das que ela se

¹²⁹ O documento *Os adventistas e a política*, elaborado pelo Departamento de Liberdade Religiosa da Igreja Adventista na América do Sul, está disponível, na íntegra, em: <<https://www.adventistas.org/pt/institucional/organizacao/declaracoes-e-documentos-oficiais/os-adventistas-e-politica/>>. Acesso em: 30 set. 2018.

¹³⁰ Disponível em: <<http://deptos.adventistas.org.s3.amazonaws.com/institucional/pt/documento-polica-portugues.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.

propõe.” (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12).

Assim como em Timm (2006), o documento destaca que as principais referências da Igreja para tratar de processos políticos são os capítulos *Nossa atitude quanto à política* do livro *Obreiros evangélicos* (WHITE, 2007b, 351-355) e trechos do *Testemunho especial acerca de política* do *Fundamentos da educação cristã* (WHITE, 2007a, p. 415-425) de Ellen G. White; e repete fidedignamente os três princípios fundamentais que norteiam a posição da IASD sobre política já assinalados em Timm (2006): a separação entre Igreja e Estado, o de que o nível de justiça social de um país é proporcional ao nível de justiça de cada cidadão, e o de que ser cristão não isenta o cidadão de seus deveres civis – este tratado com menos ênfase no documento do que em Timm (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12).

As orientações práticas apresentadas quanto os adventistas e a política partidária são que:

1. A Igreja Adventista não apoia, não possui partidos políticos, nem repassa recursos a essas organizações por entender que adota uma postura não partidária.
2. A Igreja Adventista não permite que, em seus templos, sejam realizadas reuniões com finalidade político-partidária ou de cunho eleitoral.
3. A Igreja Adventista não mantém bancada de parlamentares em nível municipal, estadual, federal, nem de líderes políticos de quaisquer regiões administrativas ou demais países que fazem parte da Divisão Sul-Americana. (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12).

Sobre os adventistas e as eleições, o documento reafirma que, para além da Bíblia, a Igreja usa como referência para o assunto os escritos de Ellen G. White (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 12). Recomenda-se que os membros privilegiem candidatos que promovam nas campanhas pautas similares às dos adventistas, como conceitos em favor da saúde, da temperança, do uso equilibrado dos recursos naturais e do direito à liberdade de expressão religiosa (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 13).

As orientações práticas sobre a relação adventistas e eleições são que:

1. A Igreja Adventista recomenda que os membros participem das eleições em seus países desde que nessas ocasiões não haja nenhuma incompatibilidade com os princípios bíblicos defendidos pela igreja. 2. É orientado que os membros votem em candidatos que defendam os princípios de temperança, o que inclui combate ao fumo e bebidas alcoólicas; questões de liberdade de expressão religiosa, separação entre igreja e estado; e que efetivamente tenham propostas concretas para melhorar a qualidade de vida da população em geral, especialmente nas áreas de saúde, educação e família. Mas não há nenhuma orientação quanto a votar em candidatos de determinados partidos políticos. 3. Pastores, líderes locais ou profissionais adventistas não devem promover candidatos em cultos regulares ou demais programas oficiais da Igreja Adventista, tampouco nas sedes administrativas e instituições educacionais, de saúde ou sedes de projetos da ADRA ou mantidos de alguma forma pela organização adventista. A Igreja Adventista não apoia a mobilização para que sejam dados votos a determinado candidato. 4. É vedado o uso do dízimo para pagamento de qualquer pessoa para fazer discursos sobre questões políticas. (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. 2014, p. 13).

Referente ao relacionamento com candidatos adventistas, como em Timm (2006), o documento defende o direito do cristão-adventista de exercer sua cidadania através da atuação em cargos políticos. As orientações práticas indicam que:

1. Candidatos adventistas não devem usar o púlpito nem programas oficiais da igreja para pedir votos. 2. É recomendado que os membros que se candidatam a cargos públicos eletivos deixem suas funções na igreja local no período da campanha. No caso de pastores e obreiros assalariados, é obrigatório que deixem seu trabalho na obra adventista antes mesmo de lançar suas candidaturas. 3. Adventistas com cargos eletivos não possuem autorização para falar em nome da Igreja Adventista em eventos, reuniões ou seminários. Também não são representantes da Igreja Adventista no parlamento ou poder executivo. São apenas membros da igreja com um cargo eletivo.” (DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA, 2014, p. 13).

4 Liberdade religiosa

Um dos textos encontrados na pesquisa, dentro dos parâmetros de busca, *Liberdade em risco* (TONETTI, 2017, p. 12-17), publicado em novembro de 2017, tem como foco a liberdade religiosa e apenas em uma pequena passagem trata de política. O trecho em questão lembra que os adventistas evitam fazer qualquer tipo de militância política, partidária ou eleitoral.

Um dos entrevistados do artigo, o pastor Erton Köhler, presidente da IASD na América do Sul, elucida que a Igreja busca se “relacionar de maneira ativa com o poder público, porque é ele quem decide sobre as leis e formula a legislação, mas sem comprometer [os] princípios [da IASD]” (TONETTI, 2017, p. 17). Outro entrevistado, o pastor Hélio Carnassale, então líder do departamento de Liberdade Religiosa na sede sul-americana da denominação, complementa que a Igreja não procura atuar ou interferir em negociações políticas para que

sejam estabelecidas leis que beneficiem os adventistas ou prejudiquem o direito de outros.

5 Discussão retomada

O último artigo encontrado na pesquisa, visualizado no site da *Revista Adventista*,¹³¹ publicado na edição impressa de setembro de 2018 – e, também, no site do periódico –, de autoria de Helio Carnassale, diretor do Departamento de Assuntos Públicos e Liberdade Religiosa da sede sul-americana da Igreja Adventista, *Os adventistas e a política* (CARNASSALE, 2018), retoma as discussões do documento homônimo, publicado em 2014.

Carnassale destaca que as orientações nele presentes expressam o entendimento que a liderança da Igreja Adventista na América do Sul possui sobre o relacionamento da instituição com os poderes públicos e os assuntos políticos, assim como dos deveres dos membros da IASD enquanto cidadãos.

De novidade em relação a *Os adventistas e a política*, Carnassale esclarece que sua elaboração foi resultado de um grupo de trabalho formado por administradores das sedes regionais da Igreja, advogados, comunicadores, educadores, jornalistas, pastores, sociólogos e teólogos, que se basearam em situações anteriormente enfrentadas pela IASD para propor procedimentos práticos, além de fazer a revisão final do documento.

Considerações finais

As referências para a compreensão dos adventistas sobre política estão em duas obras de Ellen G. White, figura de carisma profético para a IASD. Os escritos whiteanos norteiam a produção da primeira sistematização de orientações políticas aqui exposta (TIMM, 2006) – que, por sua vez, serve de base para a produção do documento *Os adventistas e a política*, cuja compreensão de política reflete-o, com o acréscimo de orientações práticas para cada dos temas centrais discutidos –, em que princípios básicos sobre a postura desejada dos adventistas como cidadãos, candidatos e eleitores políticos são expressos.

¹³¹ Disponível em: <<http://www.revistaadventista.com.br/blog/2018/09/25/os-adventistas-e-a-politica-2/>>. Acesso em: 30 set. 2018.

Três princípios fundamentais orientam a posição da IASD sobre política. O primeiro deles é a separação entre Igreja e Estado, em que cada qual deve buscar cumprir suas atribuições sem ultrapassar a esfera de ação da outra. O segundo princípio parte do pressuposto de que o nível da justiça social de um país está em equivalência ao nível de justiça de cada cidadão, e que este provém do interior de cada pessoa. O terceiro princípio se situa no entendimento de que cada cristão-adventista carrega uma dupla cidadania; primeiramente, cidadão do reino de Deus, mas, também, cidadão de seu país de origem.

Considera-se que ocupar cargos políticos está entre os direitos de todo cristão-adventista no exercício de sua cidadania. Mesmo que a IASD não estimule nem desencoraje a candidatura política de seus membros, ela entende que a sociedade pode ser beneficiada pelo bom exemplo de alguns políticos adventistas que participam do processo eleitoral de forma honesta e exercem seus mandatos de maneira digna, sem comprometerem princípios bíblicos. Destaca-se o quanto o trabalho de adventistas eleitos pode favorecer a Igreja. Orienta-se que as programações oficiais de qualquer congregação adventista não sejam usadas como palanque político que afete a postura apolítica da denominação. O princípio básico indicado aos adventistas para a escolha de seus representantes constitui-se em votar nos candidatos cuja ideologia, crenças, estilo de vida e propostas políticas estejam mais próximos dos princípios adventistas. A Igreja Adventista não se posiciona favorável ou contrária a qualquer regime ou partido político, postura mantida em todos os níveis da organização e nas diferentes instituições da Igreja, incluindo as congregações locais.

Referências

ASSOCIAÇÃO GERAL DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. A relação entre Igreja e Estado. In: _____. *Declarações da Igreja: aborto, assédio sexual, homossexualismo, clonagem, ecumenismo e outros temas atuais*. 3. ed. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, 2012. p. 154-160.

CARNASSALE, Helio. Os adventistas e a política. *Revista Adventista*, 25 set. 2018. Disponível em: <<http://www.revistaadventista.com.br/blog/2018/09/25/os-adventistas-e-a-politica-2/>>. Acesso em: 30 set. 2018.

DEPARTAMENTO DE LIBERDADE RELIGIOSA DA DIVISÃO SUL-AMERICANA DA IGREJA ADVENTISTA DO SÉTIMO DIA. Os adventistas e a política. *Revista Adventista*, Tatuí, ano 109, n. 1276, p. 12-13, set. 2014.

LIMA, Wendel. Dupla cidadania. *Revista Adventista*, Tatuí, ano 105, n. 1225, p. 6-7, jun. 2010.

TIMM, Alberto R. Os adventistas e a política. *Revista Adventista*, Tatuí, ano 101, n. 5, p. 12-15, maio 2006.

TONETTI, Márcio. Liberdade em risco. *Revista Adventista*, Tatuí, ano 112, n. 1327, p. 12-17, nov. 2017.

WHITE, Ellen G. *Fundamentos da educação cristã*. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007a. Disponível em:

<<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Fundamentos%20da%20Educa%20a%20Crist%20.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.

_____. *Obreiros evangélicos*. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2007b. Disponível em:

<<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Obreiros%20Evang%20C3%83%20A9licos.pdf>>. Acesso em: 30 set. 2018.

_____. *Testemunhos para ministros e obreiros evangélicos*. Silver Spring: Ellen G. White Estate, 2008. Disponível em: <<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Testemunhos%20para%20Ministros%20e%20Obreiros%20Evang%20C3%83%20A9licos.pdf>>. Acesso em: 7 out. 2018.

Em nome de Deus e da família: o discurso político do atraso e a resistência através da educação

Thiago Augusto Pestana da Costa*

Introdução

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação de Ensino e História das Ciências e da Matemática - UFABC. Membro do Grupo de Pesquisa de Educação em Direitos Humanos / UFABC. Orientação: professora Dra. Ana Maria Dietrich. Endereço de Curriculum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8499019A7>. E-mail: thiago.pestana@ufabc.edu.br.

O presente trabalho tem como proposta suscitar a discussão iniciada no dia 17 de abril de 2016¹³² que deu abertura ao processo de *impeachment* da presidenta eleita Dilma Vana Roussef do Partido dos Trabalhadores (PT) sob uma perspectiva histórica analisando os discursos proferidos pelos parlamentares na ocasião. Para tanto, usaremos recortes da cobertura realizada pelos meios de comunicação de massa (TV, rádio, jornais, revistas, sites e redes sociais) de forma que seja possível refletir sobre os diferentes pontos de vista acerca das informações desse evento. O ponto central da análise se debruça na questão do uso do nome de Deus feito pelos parlamentares. Isso nos indica que, para esses políticos, esse uso seria o caminho mais apropriado para justificar o “sim” a favor do *impeachment*. Há, portanto uma mistura entre política e religião engendrando discursos do ódio famigerado, sobretudo após a vitória da presidenta Dilma (PT) no segundo turno disputado com o então senador do período, Aécio Neves (PSDB).

Justifica-se a essa proposta o sentimento de cobrança da sociedade civil, que de modo geral produziu e compartilhou nas redes sociais os chamados “memes” incumbindo os historiadores a missão de ter que explicar esses fatos históricos no futuro. No entanto, por ser um movimento hodierno, devemos nos debruçar na análise dos impactos causados por esses discursos que vertiginosamente fez com que outro golpe na História do Brasil fosse instaurado. O descontentamento das elites alinhadas à política conservadora brasileira compôs o cenário ideal para o espetáculo dos horrores, sobretudo quando observada a manifestação de uma docente da cadeira de direito da Universidade de São Paulo (USP) que ganhou repercussão nas mídias e redes sociais.

É de suma importância que trabalhos acadêmicos de todos os campos façam da escrita um exercício de resistência, sobretudo ao se apropriar das informações acerca desses processos convertendo os fatos em conhecimento ao alcance de todas e todos através da educação em pleno exercício de resistência e democracia. Trata-se então de uma História do Tempo Presente que necessita de registros que sirvam de referenciais teóricos para evitar, ou ao

¹³² Poderíamos abrir parênteses aqui para a questão da data de incômodo da oposição ao PT desde 2002. No entanto, essa data é a que figura a articulação efetiva do golpe sofrido pelo governo democraticamente construído.

menos minimizar futuros retrocessos ao estado de direito no Brasil. Avançamos para tempos em que projetos como escola sem partido (PL 7180/2014), e o ensino religioso¹³³ na grade curricular das escolas públicas e privadas são impostos por políticas nada públicas que tiram dos brasileiros a liberdade de escolha e a criticidade.

Nesse sentido, daremos prioridade de análise aos parlamentares que usaram o nome de Deus e da família em seus discursos generalizando conceitos como se tivessem o poder ou o domínio sobre o que é certo ou errado dentro de uma vertente religiosa. A própria Constituição de 1988 anuncia em seu preâmbulo a proteção de Deus, que a nosso ver já é em si uma prática antagônica à laicidade do Estado. A maior resistência que pode ser feita sobre os discursos do atraso se dá no campo da educação de modo que sejam problematizados os interesses e crenças destes parlamentares que almejavam tanto a derrocada da presidenta.

A quem isso interessa?

Interessa a todas as mulheres, homens, lésbicas gays, trans, e quaisquer outras identidades de gênero que compõe o a sociedade brasileira. Ademais, é preciso refletir sobre as inverdades elaboradas pela oposição ao governo PT que em suma incomodou, sobretudo as elites por ter dado a devida atenção às classes menos abastadas. A memória brasileira precisa de um verniz capaz de demonstrar o brilho das lutas e conquistas do passado. A conta entre trabalho e política pública eficaz resulta em comida no prato. O grande triunfo do PT, entre outras questões foi tirar o Brasil do mapa da fome¹³⁴. Isso incomodou demais a minoria hegemônica (elite).

Tendo em vista o engajamento de muitos profissionais da educação contra os retrocessos políticos como os das supracitadas propostas, cabe então buscar novos caminhos para alertar a população brasileira sob os riscos que correm ao serem submetidos às vontades do governo. Não há democracia, não há propostas horizontais e muito menos propostas de políticas públicas que

¹³³ Atentamos ao fato de que esse ensino religioso esta direcionado única e exclusivamente ao cristianismo.

¹³⁴ Maiores detalhes disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/expresso/2017/07/23/Como-o-Brasil-saiu-do-Mapa-da-Fome.-E-por-que-ele-pode-voltar>; Acesso em: 15 nov. 2018.

objetivem suprir as necessidades das classes menos abastadas brasileiras. As condições desse discurso do retrocesso são únicas e inextrincáveis. Como membros de uma sociedade, ainda democrática¹³⁵, devemos nos atentar ao que anda sendo discutido publicamente ou nos bastidores da política brasileira.

Vale ressaltar que a proposta de análise sob a perspectiva religiosa estará alinhada à luz da educação apontando onde de fato se encontra o problema nessas falas e qual foi o posicionamento de líderes religiosos de vários segmentos, sobretudo protestantes em relação aos parlamentares. Busca-se então observar através da História qual foram às prerrogativas intentadas pelos parlamentares e em qual terreno elas buscaram estabelecer suas raízes rasas. Por fim, avaliar o chamado Golpe contra Dilma tendo como prerrogativa majoritária o uso do nome de Deus é mais um episódio da nossa História que clama por uma representatividade verdadeira. Destarte, essa História do tempo presente não pode ser vista como algo sem fundamentos que carece de mais tempo para uma análise mais aprofundada. Se pensarmos dessa forma, outros retrocessos podem eclodir e indubitavelmente impactar negativamente o povo brasileiro. Exemplo disso se deu quando assistimos a deposição da presidenta Dilma viabilizando a ascensão de Michel Temer (PMDB) à presidência ilegítima da República.

Analisando recortes de discursos do atraso

Entendemos como discurso do retrocesso, àqueles proferidos na Câmara dos Deputados em Brasília que culminaram com a deposição de Dilma Rousseff do cargo de presidenta da República. É visto dessa forma porque não houve qualquer crime por ela cometido e as chamadas “pedaladas fiscais” pela qual foi acusada, sempre foi uma prática realizada entre os presidentes da República em momentos distintos da História do Brasil. Nessa construção de golpe, ficou mais que nítido o descontentamento da direita sob a representação do PSDB que se armou de todas as formas possíveis e imagináveis para derrubar Dilma do governo. Começamos por um dos candidatos à presidência da República do Brasil de 2018.

¹³⁵ Grifo nosso.

O SR. CABO DACIOLO (Bloco/PTdoB-RJ.).

Glória a Deus! Sr. Presidente, todos aqui ouviram falar “*Fora, Dilma!*”, “*Fora, Michel Temer!*”, “*Fora, Eduardo Cunha!*”, “*Fora, Rede Globo*”, *mentirosa, que fica difamando pessoas. (Palmas.) Vocês podem ser grandes aos olhos do homem, mas, para Deus, vocês são pequenininhos. Em nome do Senhor Jesus, eu profetizo a queda dos senhores a partir de hoje.* E venho dizer aqui, pelos militares das Forças Armadas que estão sendo sucateados há anos, pelos militares da segurança pública que estão morrendo todos os dias, pelos militares que estão agora, inativos e pensionistas, sem salário, “*Fora, Pezão!*”, “*Fora, Dornelles!*”. *Chega de corrupção! O meu voto é “sim”.* Glória a Deus! “*Feliz a nação cujo Deus é o Senhor*”. (Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação da Câmara dos Deputados. Número Sessão: 091.2.55. O. Data: 17/04/2016. p. 223-224).

Nesse discurso do parlamentar Daciolo, há um exemplo claro do uso da ideologia religiosa na política. Não que entre tantos outros não tenha, mas esse, em se mostra explicitamente na sessão. Atribui-se a felicidade por intervenção celeste na figura de “Deus” e um forte tom de denúncia à corrupção e ao sucateamento das instituições públicas de segurança. Observado esses elementos, tomando o devido cuidado na análise e respeitando a fala do deputado, nos incomoda o fator generalizante que usa, ou seja, de felicidade sob os auspícios do “criador”. Ora, voltemos ao exemplo básico e talvez mais controverso das escrituras cristãs. Trata-se da narrativa de Adão e Eva. Teria “Deus” engendrado o homem e depois a mulher para ser sua companheira. Viviam no chamado Jardim do Éden em pleno esplendor de suas liberdades, porém condicionantes. Tudo era permitido, menos, comer o fruto da árvore do conhecimento. Essa privação, sem dúvida, tiraria deles a liberdade plena, no entanto,

eis que chega Satã, o eterno revoltado, o primeiro livre-pensador e o emancipador dos mundos! Ele faz o homem se envergonhar de sua ignorância e de sua obediência bestiais; ele o emancipa, imprime em sua fronte a marca da liberdade e da humanidade, levando-o a desobedecer e a provar do fruto da ciência (BAKUNIN, 2002, p. 10-11).

Provavelmente, ao incluirmos essa versão interpretativa relacionando o discurso do parlamentar, estaríamos aos olhos dele cometendo uma profanação do nome de quem ele crê e segue. Na verdade, pretendemos com isso

deixar de lado a parte fabulosa deste mito, e consideremos seu verdadeiro sentido, muito claro, por sinal. O homem se emancipou, separou-se da animalidade e se constituiu homem; ele começou sua história e seu desenvolvimento especificamente humano por um ato de desobediência e de ciência, isto é, pela revolta e pelo pensamento (BAKUNIN, op. cit., p. 12).

“Falando teologicamente – que se ouça com atenção, pois raramente falo como teólogo – foi o próprio Deus que, sob aparência de serpente, ao final de sua tarefa, repousou sob a árvore do conhecimento” e “assim descansava de ser Deus... Tudo que tinha feito era muito belo... O diabo não é mais que a ociosidade de Deus a cada sete dias” (NIETZSCHE, 2009, p. 102).

As atribuições do nome de “Deus” de forma generalizada tendem a segregar através do discurso, a população brasileira que, em suma, possui crenças distintas e até descrenças acerca dos elementos religiosos. Quem deveria estar ocupando um cargo público como deputado, representando os interesses da população, uma vez que foi ela quem o ascendeu ao poder, não encontra nessa elucidação discursiva representatividade, a não ser, o eleitorado que dogmaticamente se reconhece e se sente representado por discursos dessa natureza ideológica. Nota-se que a agressividade do discurso acima é uma dicotomia entre o pensamento cristão e à prática cristã. Há forças maiores ali presentes que sobrepujam os ânimos religiosos. Pressões estas de ordem política, uma verdadeira pandemia de ódio e de rechaço ao resultado das eleições presidenciais de 2014.

Vejamos outro exemplo de generalização do discurso favorável ao *impeachment* de Dilma.

O SR. DR. JOÃO (Bloco/PR-RJ).

- Sr. Presidente, não sou golpista nem sou fascista. Estou votando aqui em nome do Brasil, do meu Estado do Rio de Janeiro, da minha cidade de São João de Meriti. O meu voto é pela minha família, pelos meus eleitores e pelo meu País. Que Deus nos abençoe! Voto “sim” ao impeachment! (Departamento de Taquigrafia, Revisão e Redação da Câmara dos Deputados. Número Sessão: 091.2.55. O. Data: 17/04/2016. p.227).

Mais uma vez, podemos ver claramente o antagonismo no próprio discurso do parlamenta. Primeiro, se isenta da culpa do golpe, em seguida afirma não ser fascista. Tanto uma justificativa quanto a outra não são prudentes de serem realizadas pela própria pessoa, pois, quem decide se é ou não é golpista ou fascista são as pessoas mediante as ações por ela empreendidas. Quando diz votar em nome do Brasil, outra contradição. Que país é esse que ele está dizendo representar, o indígena pelo qual o nome dessa nação a eles se deve, membros da sociedade civil de modo geral? O que se pode falar sobre isso é que esse Brasil, da maneira pela qual ele explicitou, certamente não cabe

representatividade por quem escreve este, muito menos por quem passa a ler esta proposta de trabalho.

Dos 81 deputados que compõem a Frente Parlamentar Evangélica, também conhecida como Bancada Evangélica, um não compareceu e 75 votaram a favor da admissibilidade do impeachment. No conjunto dos demais 432 deputados, que não fazem parte desse grupo evangélico, o número de votos favoráveis ao processo de impeachment foi de 292, com uma ausência registrada. Em termos relativos, o encaminhamento do processo de admissibilidade do impeachment da presidente Dilma pelos votantes foi de 93,8% entre os evangélicos e de 67,7% entre os não evangélicos; no total, 71,8%. Com uma porcentagem tão expressiva, os evangélicos marcaram sua diferença (PRANDI; CARNEIRO, 2018, p. 01).

As mídias/redes sociais e o discurso do retrocesso

No momento que nos ocupa, as mídias sociais têm se mostrado um instrumento cada vez mais dinâmico no que se refere à produção e veiculação de notícias. Arriscamos dizer que, em grande medida, supera canais de rádio e televisão, no entanto, devemos considerar que por mais contemporâneo seja, alguns problemas pode ser engendrados com esses mecanismos de comunicação. A rapidez das notícias, podem não significar a qualidade ou veracidade das notícias. Curtidas ó de visualização de conteúdos, compartilhamentos sem conferência dos dados ali contidos, comentários de análises superficiais figuram essa vivência digital de tal modo que os chamados “*ciberespaços*” podem ser considerados um campo de ninguém, ao mesmo tempo de todas e todos. Não há regras pré-estabelecidas, muito menos mecanismos eficientes de combate às chamadas *Fake News*. Existem campos para denúncia nas redes sociais, mas isso depende de quem assimila os conteúdos divulgados nas redes como algo impróprio ou alguma tentativa de embuste. O problema é que até que seja verificada a notícia, a mesma já pode ter “viralizado” nas redes promovendo a disseminação de conteúdos sem qualquer análise rigorosa acerca da veracidade dos fatos nela contida.

Em entrevista para a rádio USP¹³⁶, o professor Luli Radfahrer, especialista em comunicação afirma que no caso das redes sociais, as ferramentas de busca dos sistemas algoritmos tendem a lançar aos olhos dos usuários, conteúdos direcionados por suas afinidades de buscas. Ou seja, se determinada pessoa se identifica, por exemplo, com assuntos relacionados à política, receberá

¹³⁶ A matéria e o áudio da entrevista foram publicados no dia 15 de maio de 2016 e podem ser consultados em: <https://jornal.usp.br/atualidades/as-midias-sociais-e-o-impeachment/>.

indicações de páginas que podem ser curtidas ou não. Ademais, esse processo exige também uma filtragem dos usuários que se aproximam mais de políticas de esquerda ou direita. Esse fator é importante para pensarmos no como as notícias são consumidas diretamente das redes via internet. No Twitter¹³⁷, a *#ImpeachmentDay* convulsionou de manifestações contra, a favor e neutras em relação ao discurso do atraso.

No site da Revista Exame¹³⁸ elaborou uma lista com os deputados por Estado e partido político que votaram a favor e contra a abertura do pedido de *impeachment* de Dilma (PT). Com 511 deputados presentes na sessão da Câmara, 367 deste votaram a favor da abertura, 137 votaram contra e 7 abstiveram do voto. O mesmo fez o portal G1¹³⁹. Na página Mídia Ninja do Facebook, lemos:

MORTE A DEMOCRACIA

O impeachment da Dilma joga no lixo os mais de 54 milhões de votos com que foi eleita. O interesse do capital privado tenta calar a voz do povo, tenta amarrá-lo. Mas o povo grita mais alto. Ao golpista, FORA TEMER, em Porto Alegre (Mídia Ninja. Disponível em: <https://pt-br.facebook.com/MidiaNINJA/posts/morte-a-democracia-o-impeachment-da-dilma-joga-no-lixo-os-mais-de-54-milh%C3%B5es-de-v/711887875636027/>; Acesso em 02 nov. 2018).

No *Carta Capital*¹⁴⁰, Daniel Trevisan Samways faz uma comparação do golpe de 2016 com o golpe de 1964, pois a articulação do *impeachment* teria sido engendrada por grupos similares aos da década de 1960. Em matéria elaborada no calor do momento após a efetivação dos discursos do atraso, o mesmo site¹⁴¹ supracitado faz um animoso e necessário relato acerca dos caminhos traçados

¹³⁷ Uma lista de *tweets* com posicionamentos favoráveis e contrários ao processo de abertura do impeachment foi organizada no site *Catraca Livre* com o título: *Famosos comentam impeachment de Dilma nas redes sociais*. Disponível em: <https://catracalivre.com.br/entretenimento/famosos-comentam-impeachment-de-dilma-nas-redes-sociais/>; Acesso em 01 nov. 2018.

¹³⁸ Veja matéria intitulada: *Veja como foi o dia da votação do impeachment na Câmara*. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/acompanhe-o-dia-decisivo-da-votacao-do-impeachment-na-camara/>; Acesso em 02 nov. 2018.

¹³⁹ Matéria intitulada: *Veja como deputados votaram no impeachment de Dilma, na PEC 241, na reforma trabalhista e na denúncia contra Temer*. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/veja-como-deputados-votaram-no-impeachment-de-dilma-na-pec-241-na-reforma-trabalhista-e-na-denuncia-contra-temer.ghtml>; Acesso em 02 nov. 2018.

¹⁴⁰ Texto intitulado: *Abertura do processo de impeachment: um ano depois*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/blog-do-socio/abertura-do-processo-de-impeachment-um-ano-depois>; Acesso em: 02 nov. 2018.

¹⁴¹ Ver: *senado aprova impeachment e destitui Dilma*. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/senado-aprova-impeachment-e-afasta-dilma-definitivamente>; Acesso em: 02 nov. 2018.

pela política reacionária que lograram êxito na deposição do cargo de presidenta de Dilma Rousseff.

Talvez, se os defensores da “família¹⁴²” ao usarem 59 vezes o nome de Deus nas justificativas do voto a favor do *impeachment* nem conheçam plenamente a construção e consolidação de sua religiosidade. O dogmatismo e o fundamentalismo religioso é a cegueira permanente desses parlamentares. É sabido, historicamente, que o monge Martinho Lutero teria rompido com a Igreja Católica e dentro dessa realidade, iniciou a chamada Reforma Protestante em 1517. No entanto, esse episódio histórico que pode ser bem compreendido e conhecido por estudiosos de qualquer campo do saber, pode não ser, na mesma medida, aos seguidores de quaisquer que sejam as igrejas protestantes. Certamente, não vamos generalizar, pois, “*a única generalização cem por cento segura sobre a História é aquela que diz que enquanto houver raça humana haverá História*” e quanto a isso, concordamos plenamente (HOBASBAWM, 1995, p. 16). O que queremos dizer com isso, é que o monge teria sido sim, um homem do seu tempo, mas que em determinado momento após a cisão com a igreja católica, por conta da “*sua apaixonada visão religiosa, Lutero foi um dos primeiros europeus a advogar a separação entre Igreja e Estado. Mais uma vez a secularização da política teve início como uma nova forma de religiosidade*” e por conta disso, “*Lutero separou a religião da política porque repudiava os métodos coercivos da Igreja Católica Romana, que usara o Estado para impor suas próprias normas e sua ortodoxia*” (ARMSTRONG, 2001, p. 63). A essa aula, provavelmente esses parlamentares faltaram, ou fizeram o jogo contrário ao de Lutero. Ou seja, se o monge afastou a religião da política por conta das imposições engendradas pela Igreja Católica, os deputados protestantes – que já é por si antagônico ao ideário de Lutero – usam sua influência política para impor seu poder ao Estado.

“A fé cristã é, desde seus primórdios, sacrifício: sacrifício de toda independência, de toda altivez, de toda a liberdade de espírito, ao mesmo tempo escravidão, auto-humilhação, automutilação” quando analisado os discursos que

¹⁴² Referimos-nos aqui ao termo de família nuclear, posto que estes parlamentares protestantes tradicionais com mentalidade patriarcal, não pensam na construção de família fora desses parâmetros convencionais e sobre a construção de outras abordagens relacionadas à família, seus discursos são mais repugnantes que os usados para depor Dilma do cargo.

foram proferidos de forma pacífica por alguns e escandalosas e sensacionalistas por outros que enalteceram em homenagem vergonhosa a figura de um torturador da ditadura militar no Brasil (NIETZSCHE, 2011, p. 62).

Resistência através da Educação

Em tempos sombrios que avizinham a sociedade brasileira, a educação pode ser encarada como a principal ferramenta de superação dos entraves propostos e anunciados pelo governo. Evidente que as propostas de ensino na atualidade, tendem a cercear a liberdade de ensino e a soberania de professoras e professores na sala de aula. Trata-se de uma ascensão reacionária que sob o discurso de neutralidade, busca manter o campo da educação sob a égide do conservadorismo. A escola, espaço de socialização e difusão do saberes, passa a ser um espaço de vigilância do governo, ou seja, se prioriza a fiscalização do que é ensinado em detrimento daquilo que deveria ser ensinado despertando a criticidade dos estudantes. Ao invés de fomentar aquilo que Bourdieu (2013) chamou de “capital cultural” há um retrógrado sistema de pensamento delirante que afirma ser a igreja a solução da educação e para salvaguarda da nação brasileira. O que salva, se salva é a fé, não uma obra da engenharia.

Sabendo que o *“universo do jornalismo é um campo, mas que está sob a pressão do campo econômico por intermédio do índice e da audiência”*, é preciso, pois entender que *“esse campo muito heterônomo, muito fortemente sujeito às pressões comerciais, exerce, ele próprio, uma pressão sobre os outros campos, enquanto estrutura”*, e ao considerarmos essa análise, abarcando o espaço da educação como espaço de resistência, é importante nos apropriarmos dos discursos que andam circulando nas mídias convencionais e nas sociais para evitar sermos pego de surpresa dentro da sala de aula (BOURDIEU, 1997, p. 77). Isso porque os responsáveis, por inúmeros fatores, sobretudo os de natureza econômica se ocupam com o trabalho durante o dia e em uma consulta ou outra feita através de seus aparelhos de comunicação¹⁴³ ficam sabendo de notícias que circulam nas redes de maneira bem superficial. No âmbito privado, podem ou não ter acesso às informações através dos telejornais, no entanto, a

¹⁴³ Entendemos esses aparelhos como celulares e não seria próprio citar quais os tipos por conta da propaganda voluntária que não é nossa intenção aqui.

filtragem das notícias é algo bem particular a cada espectador, ou seja, a manipulação das massas se dá através dos meios de comunicação de massa. Vivemos, já não de agora, na sociedade da aceitação e da indolência na verificação da veracidade dos conteúdos circulados nos meios de comunicação.

Considerações Desconcertantes

Vivemos em uma era onde infelizmente o ódio prevalece. As mais variadas manifestações e balbúrdias que se pode imaginar ganham espaço e anestesia às mentes pouco mais pensantes por não conseguir acreditar que de fato tamanhas articulações para o retrocesso e o reacionarismo estão ganhando espaço na civilização brasileira. A defesa de projetos como “Escola Sem Partido” vai na contramão da educação e dos Direitos Humanos. Ademais, o discurso do atraso proferido pelos conservadores do parlamento brasileiro atacam fortemente os discursos e ações da sexualidade¹⁴⁴ no campo da educação. Generalizam termos e não são capazes de entender a diferença entre “opção sexual” e “identidade de gênero”. Nesse campo específico, não é só na política que encontramos entraves. “*A sexualidade é uma das questões que mais tem trazido dificuldades, problemas e desafios aos educadores, no seu trabalho cotidiano de ensinar*” e pensando nessa situação-problema, podemos refletir melhor sobre as causas que viabilizam essas dificuldades (FIGUEIRÓ, 2004, p 124). Talvez seja por pressão política conservadora? Ou conservadorismo dos próprios agentes da educação? Seria a sexualidade na educação uma tarefa de incumbência apenas para os especialistas em Ciências e Biologia? Acreditamos que não. A ruptura dos estereótipos que abordam esse tema é tarefa da escola e, sobretudo das professoras e professores indistintamente do seu campo de atuação. Só assim é que será possível combater o discurso do ódio, do atraso e libertar a educação da égide da intolerância e da ignorância.

Por fim, pretendemos seguir com otimismo encarando a educação como uma prática de resistência mesmo tendo que nos articularmos de forma velada.

¹⁴⁴ Interessantes e resistentes são os trabalhos do professor Dr. Eduardo Meinberg Maranhão Filho sobre gênero e sexualidade. Não será possível descrever aqui tais trabalhos mediante ao espaço que temos, mas a menção do autor vale para consulta em periódicos dos mais variados. Veja alguns artigos nas referências deste.

Maiores detalhes acerca das metodologias a serem empregadas no campo da educação no futuro próximo não serão problematizadas aqui para que o sigilo não possa ser quebrado. Na política contemporânea, a educação não pode suscitar discussões que despertem a criticidade dos envolvidos no processo de ensino e aprendizagem, na verdade a proposta com ênfase nas ciências exatas e no campo das letras é nada menos que uma estratégia de dominação simbólica que extrai do campo escolar a autonomia de pesquisa e do despertar interdisciplinar para as demais Ciências. É, em suma, o interesse individual¹⁴⁵ e idiota¹⁴⁶ da política brasileira contemporânea que não se difere muito das antigas estruturas hegemônicas de um passado recente.

Podemos afirmar que a luta pelos direitos pessoais foi estimulada pelo desejo dos afortunados, ou dos que esperavam ganhar da próxima vez, de manterem as dádivas da boa sorte sem a necessidade de um esforço custoso, incômodo e, pior de tudo, duvidoso e eternamente inconcluso de cair nas graças do soberano e manter seus favores (BAUMAN, 2007, p. 67).

Sigamos nós com o espírito otimista caminhando com pés firmes para não cair nas contradições anunciadas pelos discursos do atraso. Sendo a política um termo bastante abrangente a os pensamentos libertários heranças das Assembleias Francesas e a divisão de posições feitas por jacobinos e girondinos, ficaremos com a análise do sociólogo que propriamente estabeleceu a seguinte consideração.

Que entendemos por política? O conceito é extraordinariamente amplo e abrange todas as espécies de atividade diretiva autônoma. Fala-se da política de divisas de um banco, da política de descontos do *Reichsbank*, da política adotada por um sindicato durante uma greve; e é também cabível falar à frente de uma associação e até da política de uma esposa hábil, que procura governar seu marido. [...] Entenderemos por política apenas a direção do agrupamento político hoje denominado “Estado” ou a influência que se exerce em tal sentido (WEBER, 2007, p. 28).

Nesse sentido, a influência política tende a silenciar as demandas democráticas apelando para o campo religioso em uma nefasta mistura onde o

¹⁴⁵ Falamos em individual para designar a mesma forma de pensar de certos grupos da política brasileira, sobretudo os de espírito conservador que extrapolam os princípios da ética com sua conduta reacionária.

¹⁴⁶ Seguimos a descrição etimológica da palavra no seu sentido grego “*idiótes*”, ou seja, uma pessoa sem habilidade profissional alguma, leiga, sobretudo nas questões políticas das antigas polis gregas. Uma interessante análise acerca da política e do termo idiota foi explicada pelo filósofo e professor Mário Sérgio Cortella em uma palestra disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=UujxtXzaYaU>; Acesso em: 03 nov. 2018.

sulco desses *mix* de horrores em nada pode contribuir para a construção ou manutenção do Estado democrático de direito. Tentamos propor com esse trabalho uma maneira de resistir e analisar com atenção dos discursos do atraso, ou seja, aqueles proferidos por parlamentares que se apropriaram do uso do nome de Deus e da família para depor a então presidenta da República Dilma Rousseff (PT). Não se trata de advogar a favor de Dilma, muito menos de generalizar termos relacionando os discursos parlamentares em questão, e sim, de demonstrar o quão atrasados estão estes ditos representantes do povo em relação à democracia, ao campo da educação e, sobretudo de revanchismo e ódio ao governo do PT que com suas políticas públicas olharam para os setores menos abastados da sociedade civil, tiraram o país do mapa da fome e incomodaram com isso as elites arcaicas e as direcionadas ao capital externo. Esperamos com isso deixar na cabeça de nossas leitoras e leitores, dúvidas e não respostas prontas, e mais, avançar as discussões para que a educação, política e religião sejam cada vez mais problematizadas para que a dialética desses discursos não esmoreça jamais.

Referências

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. Tradução: Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BAUMAN, Zygmunt. *Tempos líquidos*. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

BOURDIEU, Pierre. *A Reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino* / Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron. Tradução: Reynaldo Bairão. 6. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Lições da Aula*. Tradução: Egon de Oliveira Rangel. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2001.

_____. *O Poder Simbólico*. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: DIFEL, 1989.

_____. *Sobre a Televisão*. Tradução: Maria Lúcia Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

HOBASBAWM, Eric J. *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. Tradução: Marcos Santarrita. 2ª ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. Tradução: Antonio Carlos Braga. 3 ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.

_____. *Ecce Homo: como se chega a ser o que se é*. Tradução: Antonio Carlos Braga. 2 ed. São Paulo: Editora Escala, 2009.

WEBER, Max. *Ciência e Política: duas vocações*. Tradução: Leonidas Hegenberg e Octany da Mota. 18. ed. – São Paulo: Cultrix, 2011.

Capítulo de livro

FIGUEIRÓ, Mary Neide Damico. *O professor como educador sexual: intewrligando formação e atuação profissional*. In. RIBEIRO, Paulo Rennes Marçal (org). – São Paulo: Arte & Ciência, 2004. p. 115-151.

Artigo de revista

MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de *Albuquerque*. *Sai desse corpo que esse caminho não te pertence! Pessoas trans* e ex-trans* em (re/des)caminhos de gênero, corpo e alma*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano VIII, n. 24, Janeiro/Abril de 2016 - ISSN 1983-2850. p. 197-219.

_____. “Convertendo” categorias: de identidades de gênero a identidades religiosas, de transgeneridades a transreligiosidades. *Fronteiras & Debates* - Macapá, v. 2, n. 2, jul/dez.. 2015 - ISSN 2446—8215. p. 53-70.

PRANDI, Reginaldo; CARNEIRO, João Luiz. *Em nome do Pai - Justificativas do voto dos deputados federais evangélicos e não evangélicos na abertura do impeachment de Dilma Rousseff*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 33. N° 96. 2018. pp. 01-22.

Obras Consultadas na Internet

BAKUNIN, Mikhail. *Deus e o Estado*. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/bakunin/1882/mes/deus.pdf>; Acesso em: 01 dez. 2018.

Fontes Consultadas

Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/518231/CF88_Livro_EC91_2016.pdf; Acesso em: 10 jul. 2018.

Departamento de taquigrafia, revisão e redação. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/plenario/discursos/escrevendohistoria/destaque-de-materias/impeachment-da-presidente-dilma/sessao-091-de-170416>; Acesso em: 10 jul. 2018.

PL 7180/2014 (escola sem partido). Disponível em: <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=606722>; Acesso em: 02 mai. 2015.

Projeto de Lei - PL-7180/2014. Disponível em: <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1317168.pdf>; Acesso em: 02 mai. 2018.

Referências Virtuais Consultadas

A laicidade como princípio constitucional no ordenamento jurídico brasileiro.

Disponível em: <http://www.conteudojuridico.com.br/artigo,a-laicidade-como-principio-constitucional-no-ordenamento-juridico-brasileiro,589222.html>; Acesso em: 02 mai. 2018.

Abertura do processo de impeachment: um ano depois. Disponível em:

<https://www.cartacapital.com.br/blog-do-socio/abertura-do-processo-de-impeachment-um-ano-depois>; Acesso em: 02 nov. 2018.

AZEVEDO, Rita; et. al. *Veja como foi o dia da votação do impeachment na Câmara.*

Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/acompanhe-o-dia-decisivo-da-votacao-do-impeachment-na-camara/>; Acesso em 02 nov. 2018.

Catraca Livre. *Famosos comentam impeachment de Dilma nas redes sociais.*

Disponível em: <https://catracalivre.com.br/entretenimento/famosos-comentam-impeachment-de-dilma-nas-redes-sociais/>; Acesso em 01 nov. 2018.

Congresso em foco. Deputados citaram “Deus” 59 vezes na votação do impeachment. Disponível em:

<https://congressoemfoco.uol.com.br/especial/noticias/deputados-citaram-%E2%80%9Cdeus%E2%80%9D-59-vezes-na-votacao-do-impeachment/>;

Acesso em: 02 mai. 2018.

Religiosos criticam citações a Deus na sessão da Câmara que votou impeachment. Disponível em:

<http://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2016-04/religiosos-criticam-citacoes-deus-na-sessao-do-impeachment-na-camara>; Acesso em: 02 mai. 2018.

STF autoriza ensino religioso confessional nas escolas públicas. Disponível em: <https://exame.abril.com.br/brasil/stf-autoriza-ensino-religioso-confessional-nas-escolas-publicas/>; Acesso em: 02 mai. 2018.

STF decide que escola pública pode promover crença específica em aula de religião. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html; Acesso em: 02 mai. 2018.

Veja como deputados votaram no impeachment de Dilma, na PEC 241, na reforma trabalhista e na denúncia contra Temer. Disponível em: <https://g1.globo.com/politica/noticia/veja-como-deputados-votaram-no-impeachment-de-dilma-na-pec-241-na-reforma-trabalhista-e-na-denuncia-contratemer.ghtml>; Acesso em 02 nov. 2018.

LUPION, Bruno. *Como o Brasil saiu do mapa da fome. E por que ele pode voltar.* Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/expresso/2017/07/23/Como-o-Brasil-saiu-do-Mapa-da-Fome.-E-por-que-ele-pode-voltar>; Acesso em: 15 nov. 2018.

GT 11. EDUCAÇÃO E RELIGIAO – DISCURSOS, PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES

Investigações sobre contextos e perspectivas do ensino religioso: a BNCC em Londrina e região

Matheus Henrick Pallisser Silva¹⁴⁷
Fabio Lanza¹⁴⁸

¹⁴⁷ Graduando em Ciências Sociais na Universidade Estadual de Londrina – Paraná. Bolsista Fundação Araucária. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: matheushenrick0@gmail.com.

¹⁴⁸ Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Estadual de Londrina. Coordenador do Laboratório de Estudos

I – Introdução?

Desde 2014 pesquisadores, formadores de professores e representantes de associações ligadas à educação, vêm se reunindo para criar a Base Nacional Comum Curricular – BNCC, 2017, sendo que, o Ensino Religioso foi incorporado nas primeiras versões da mesma, onde após a consulta de 4 especialistas (que iremos discutir sobre os mesmos mais a diante). Os especialistas passam a apresentar propostas curriculares da disciplina, sendo um currículo para os 9 anos do Ensino Fundamental.

Partindo da aprovação do texto da BNCC na qual a mesma foi aprovada em 15 de dezembro de 2017, a todo momento faz menções de como deveria se tratar a disciplina de Ensino Religioso dentro da sala de aula. A mesma busca elaborar uma nova forma de ver e de se trabalhar o Ensino Religioso, sempre (re)elaborar a concepção que se tem da disciplina não-confessional, onde encontrado em alguns Estados do Brasil, na qual posteriormente, iremos tratar. A nova proposta da BNCC, trabalha com uma concepção “nova” para a disciplina de Ensino Religioso, sendo assim “Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção” (BNCC, 2017, p. 434) “Dessa maneira, busca problematizar representações sociais preconceituosas sobre o outro, com o intuito de combater a intolerância, a discriminação e a exclusão” (BNCC, 2017, p. 434), no entanto “Trata-se de um espaço de aprendizagens, experiências pedagógicas, intercâmbios e diálogos permanentes, que visam o acolhimento das identidades culturais, religiosas ou não, na perspectiva da interculturalidade, direitos humanos e cultura da paz” (BNCC, 2017, p. 435).

Segundo essas questões, buscamos através desse artigo, entender as diversas implicações que a nova grade curricular terá para se “consagrar”, buscando analisar mais profundamente questões como: A presença de propaganda religiosa durante as aulas (proselitismo); O tratamento secundário que determinadas religiões minoritárias, como Afro-Brasileira e Indígenas, recebem; A necessidade de habilitação de professores capacitados para ministrar a

sobre Religiões e Religiosidades e integrante da equipe do Programa OBEDUC/CAPES - “Observatório da Educação - Ciências Sociais/CAPES UEL PR”. E-mail: lanza1975@gmail.com.

disciplina; A relação de laicidade do Estado junto à disciplina de Ensino Religioso; A necessidade de se pensar uma disciplina capaz de “formar cidadãos” e não a disciplina de Ensino Religioso em si.

II – Professores e sua formação através de entidades religiosas.

A BNCC (2017), mesmo vista como algo “inovador” para o Brasil, a mesma ainda possui algumas lacunas. Não havendo em nenhum momento a menção de qual a formação profissional (graduação/especialização) o mesmo deve ter para que possa ministrar tal disciplina, sendo que a mesma, nasce com a proposta de ser mais uma forma de orientar as editoras e profissionais e não como uma forma de legislação para os Estados se adaptarem, deixando com que os mesmos tenham controle em diversas modalidades de ER, como por exemplo – Rio de Janeiro, Bahia e etc.

Tendo em vista a formação dos professores do Estado da Bahia, como citado anteriormente, ficam as seguintes questões: “Art. 3º - O programa da disciplina instituída por esta Lei será estabelecido pela Secretaria de Educação do Estado, conjuntamente com as instituições religiosas competentes, credenciadas junto à Secretaria.” (Lei Estadual nº 7945/01), ou até mesmo como o caso da Legislação do Estado do Rio de Janeiro, “II – Tenham sido credenciados pela autoridade religiosa competente, que deverá exigir do professor, formação religiosa obtida em Instituição por ela mantida ou reconhecida” (Lei Estadual de Nº 3459/2000). Ao analisarmos essas questões, nos deparamos com a fala da Doutora Stela Guedes Caputo (2014), dada através de uma entrevista ao site Católicas pelo Direito de Decidir, onde se diz o seguinte

A respeito das tais entidades/instituições que tem o direito de credenciar ou não um professor para que venha lecionar a disciplina:

Para o concurso se exige licenciatura e credenciamento pela autoridade religiosa, [...]. Ela fiscaliza se o professor vai abandonar ou não a religião, e pode descredenciá-lo caso mude. Desde 1996 acontecem os Fóruns de Professores de Ensino Religioso do Rio, [...]. São encontros anuais que a Secretaria de Educação organiza e realiza só com esta área para fortalecer e padronizar o que chamo de missionaríssimo nas escolas públicas. No material distribuído no Fórum de 2010, por exemplo, constava: “apresentar a Campanha da Fraternidade 2011, numa postura de parceria com a Igreja católica”. Outra atividade agendava a celebração do “Dia de Ações de Graças nas escolas públicas”. Veja a definição do dicionário Houaiss para o termo laico: “Laico é aquele que não pertence ao clero nem a uma ordem religiosa. Aquele que é hostil à influência da Igreja e do clero sobre a vida intelectual e moral e sobre as instituições e os serviços públicos”. Por mais que tentem distorcer ou achar outro significado que sirva aos interesses obscurantistas, organizar a Campanha da Fraternidade, dentre

outros, não cabe em absolutamente nenhuma flexibilização que se faça desse conceito. (CAPUTO, 2014)¹⁴⁹

Por mais que a BNCC (2017), tente dar uma direção para as editoras e currículos escolares, a mesma em si irá enfrentar diversos problemas para se ter êxito em tal implementação. Onde na fala da Caputo (2014), a mesma se dá a entender que por mais que o currículo tenha uma ementa “inovadora” para a disciplina e seja um parâmetro, não será possível a implantação com o “verdadeiro intuito”, Onde os professores que lecionam a disciplinas normalmente estão ligados a alguma instituição religiosa, segundo a autora sendo que os mesmos ainda não podem se manifestar contrários as entidades religiosas que irão por credencia-los aptos para que exerçam de fato a função de professor de Ensino Religioso, ou seja, enquanto as entidades religiosas estiverem no controle do credenciamento desses respectivos professores, os mesmo que serão credenciados por muitas vezes serão professores com alguns preceitos cristãos, fazendo com que a uma forma de confessionalidade e proselitismo seja reproduzida dentro e fora de sala de aula, sendo assim uma “barreira” que a BNCC terá por enfrentar para a sua implementação.

III – Decisão do STF x Laicidade do Estado

Quando falamos da Laicidade do Estado, da Educação, do Ensino Religioso, é importante salientarmos sobre a votação que ocorreu no STF em 27 de setembro, onde a mesma “questionava o modelo de ensino religioso nas escolas da rede pública de ensino do país.” (Portal do STF, 2017), onde “os ministros entenderam que o ensino religioso nas escolas públicas brasileiras pode ter natureza confessional, ou seja, vinculado às diversas religiões.” (Portal do STF, 2017)

Onde a Ação Direta de Inconstitucionalidade – ADI de N° 4439, pedia o seguinte:

(...) para assentar que o ensino religioso nas escolas públicas não pode ser vinculado a religião específica e que fosse proibida a admissão de professores na qualidade de representantes das confissões religiosas. Sustentava que tal disciplina, cuja matrícula é facultativa, deve ser voltada para a história e a doutrina das várias religiões, ensinadas sob uma perspectiva laica. (Portal do Supremo Tribunal Federal, 2017)

¹⁴⁹ Entrevista da Doutora Stela Guedes Caputo, dada ao site Católicas pelo Direito de Decidir, em 2014, disponível em <<http://catolicas.org.br/novidades/notas/ensino-religioso-intolerancia/>>. Acesso, 13/03/2018.

Partindo dessa breve explicação podemos levantar três questões: de como se dá o debate entre as práticas religiosas e o debate sobre laicidade; como se dá a formação de professores, mencionadas anteriormente; como se dá a relação entre os Estados de ensino confessional e os Estados de ensino não confessional, levando em consideração aqui o Rio de Janeiro como confessional¹⁵⁰ e Paraná como não confessional¹⁵¹.

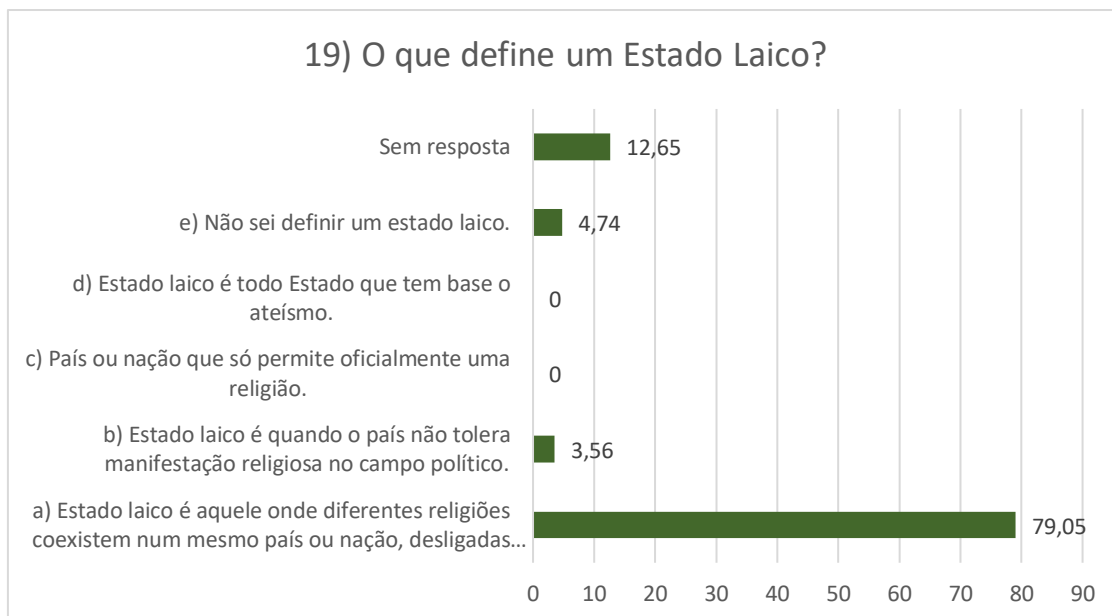
Visto que a maioria dos ministros defendem¹⁵² que dá para abordar a religiosidade e crenças específicas dentro das escolas públicas, sem que viole a laicidade do Estado, havendo a necessidade de se pensar quais as implicações que a nova BNCC (2017) êxito visto que nos estados, onde a disciplina se dá de modo confessional com ênfase o Rio de Janeiro, onde “o programa da disciplina ficará a cargo dos representantes religiosos levando em conta três entidades: a Igreja Católica Apostólica Romana, a Confederação Evangélica e o Rabinado do Rio de Janeiro” (VERGNE, 2015, p. 396-397)

Pesquisa LERR OBEDUC 2017

¹⁵⁰ Atualmente o sistema de ensino confessional na disciplina de Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro, está regida dentro da lei estadual de nº 3459/2000, na qual dispõe que todas as escolas de ensino público para os estudantes da alfabetização até o ensino médio.

¹⁵¹ A disciplina de Ensino Religioso não confessional no Estado do Paraná, foi aprovada pelo Conselho Estadual de Educação – CEE/PR, na deliberação de nº 01/06, onde a disciplina se encontra como facultativa e tendo como objeto de estudo o Sagrado, como foco de fenômeno religioso.

¹⁵² Acredito que seja necessário pautarmos a fala da Ministra Carmem Lucia (Ministra do Supremo Tribunal Federal, até a data de escrita do respectivo artigo), para que se tenha um breve entendimento sobre o ocorrido no STF, onde a mesma diz o seguinte em uma entrevista “*Não vejo nos preceitos proibição que se possa oferecer ensino religioso com conteúdo específico sendo facultativo*” (El País, 2017), matéria do Jornal El País com as falas da Ministra Carmem Lucia, disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html>. Acesso, 24/02/2018.



Fonte: LANZA, F; PATROCINO, L. G; BUSTOS, V. S. M; SILVA, L. L. J. 2017.

Sendo assim, buscamos analisar alguns dados levantados pelo Laboratório de Estudos de Religiões e Religiosidade – LERR¹⁵³, onde através de um questionário aplicado junto a 237 professores da rede Estadual da cidade de Londrina, vemos que quase 21% dos professores não sabem por definir o que é um Estado laico, acaba de certa forma por dar um certo respaldo aos 6 ministros que entendem que não a ilegalidade em ministrar ensino religioso confessional, sendo que a partir dessa não entendimento do que é um estado laico, acaba por abrir diversos entendimentos e concepções.

IV – Religiões de Matrizes Afro, Indígena e suas legislações

Quando pensamos em religião e Brasil, a primeira que nos remete a cabeça é o cristianismo, visto que a mesma é predominante no Brasil, por conta de um processo histórico, na qual a mesma é inserida no Brasil, em 1549/50, junto a chegada dos Jesuítas, a partir da iniciativa da catequização dos indígenas, levando a perda das tradições indígenas, sendo que quando se tem a importação de escravos para o Brasil, os mesmos são impedidos pelos seus senhores de engenho de praticarem suas crenças religiosas, sua língua e suas tradições, levando a uma perda das tradições dos mesmos, necessitando com que se tenha uma adaptação para que aja a sobrevivência/resistência das diversas religiões

¹⁵³ Fonte: LANZA, F; PATROCINO, L. G; BUSTOS, V. S. M; SILVA, L. L. J. 2017.

que foram consideradas “ilegais”, no Brasil, quando partimos dos dados levantados pelo IBGE¹⁵⁴ por todo Território Nacional, onde 89% dos entrevistados se reconhecem quanto cristãos, partindo desse breve levantamento, entendemos que o cristianismo é considerado uma religião hegemônica e global. Sendo assim, quando entremos nessa questão, a mesma é considerada a primeira religião onde a maioria das crianças tem contato, ou a primeira na qual se remetem como religião, cabendo a nós observar quais os preceitos que temos acerca das religiões minoritárias como as religiões de matrizes Afro-Brasileira e Indígenas.

Tendo em vista que os livros didáticos têm como principal função (segundo a legislação deliberada pelo CEE N° 01/06) a formação cidadã, livre de intolerância, respeito a diversidade, combate a discriminação e a exclusão, sendo assim há um silenciamento, uma omissão no que tange as religiões de matriz afro – no sentido de exemplificar e explicitar as múltiplas formas ritualistas, onde o principal foco de intolerância paira sobre a “macumba”, termo que na realidade significa os cultos de religiões afro-brasileiras,

Onde normalmente o termo é usado para se referir a oferendas, despachos, onde nos deparamos com a fala de Santos em sua Tese de Doutorado, na qual fará a seguinte relação ao termo:

Nessa acepção, ela equivaleria a “trabalho”, “feitiço”, “coisa feita”, “coisa mandada”, prática mágica com finalidade nefasta. O que se percebe é que a expressão transita da religião à magia e desta para a primeira, uma vez que as religiões afro-brasileira são conhecidas (e combatidas) em razão do aparato mágico a elas associado. (SANTOS, 2016, pág. 132)

Para analisarmos como se dá a abordagem de Ensino Religioso sobre as religiosidades indígenas e afro-brasileiras, trabalhemos com três fontes documentais, o livro disponibilizado pela Secretaria de Estado da Educação do Estado do Paraná (O Sagrado no Ensino Religioso, 2008), a Base Nacional Comum Curricular e o Programa sobre o Ensino Religioso do Estado do Rio de

¹⁵⁴ Dados do IBGE/BR – Censo de 2010, mencionamos 89%, para cristãos, na qual é composto por 64,78%, Católicos Apostólica Romana, Apostólica Brasileira e Ortodoxa; 22,16%, Evangélicos; 0,77%, Outras religiosidades cristãs; 0,12%, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias; 0,73%, Testemunhas de Jeová; 0,03%, Espiritualistas; 2,02%, Espírita; 0,21%, Umbanda; 0,09%, Candomblé; 0,01%, Outras religiosidades afro-brasileiras; 0,37%, Demais religiões; 8,04%, Sem religião; 0,34%, Não determinado e múltiplo pertencimento, disponível em <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>>. Acesso, 24/02/2018.

Janeiro. Ao analisarmos o livro mencionado anteriormente, o mesmo faz menção a todo momento de construir um diálogo entre as religiões e religiosidades para que aja um respeito à diversidade religiosa, até mesmo busca manter um diálogo com os Direitos Humanos (1948), onde entende-se, a partir de uma visão democrática que as religiões indígenas e afro, tem a todo momento um diálogo aberto entre as demais religiões.

Visto que ao analisarmos a ementa da disciplina de Ensino Religioso na BNCC, a mesma é muito semelhante ao projeto das Diretrizes Curriculares Educação Básica de Ensino Religioso – DCE no Estado do Paraná, sendo a todo momento pautado questões como o diálogo com Direitos Humanos, existindo pontos que serão trabalhados na disciplina na qual pautam essa questão como, “Reconhecer o direito à liberdade de consciência, crença ou convicção, questionando concepções e práticas sociais que a violam.” (BNCC, p. 454, 2017) e “Identificar e discutir o papel das lideranças religiosas e seculares na defesa e promoção dos direitos humanos.” (BNCC, p. 454, 2017), combate a intolerância, “Discutir estratégias que promovam a convivência ética e respeitosa entre as religiões.” (BNCC, p. 454, 2017) discriminação e exclusão, na qual até certo modo, não se deixa de manter um diálogo próximo entre as religiões, visando uma Disciplina laica, democrática e que respeite a diversidade e os direitos humanos.

Mas ao analisarmos a Legislação do Ensino Religioso do Estado do Rio de Janeiro, junto ao levantamento do IBGE – Censo de 2010¹⁵⁵, aponta que há 50.967 candomblecistas no Rio, enquanto na umbanda chega a 89.626, partindo da questão de que os neopentecostais têm aumentado anualmente no Brasil, lembrando que o número de participantes ativos dessas respectivas religiões nunca será preciso, visto que historicamente foram perseguidos e demonizados. Segundo a entrevista da pesquisadora Caputo (2014), para o site Católicas pelo Direito de Decidir, diz o seguinte a respeito do Ensino Religioso e Confessional do Estado do Rio.

Ser confessional significa que cada professor confessa sua fé, e fará concurso para ela. Assim temos 68,2% católicos, 26,31% evangélicos, 5,26% de outras religiões. A

¹⁵⁵ Dados IBGE/RJ – Censo 2010, através de porcentagem e completo, Católicos 47%, Evangélicos 30%, Outras Religiosidades Cristãs 2%, Espírita 4%, Umbanda 1%, Candomblé 0,33%, Budismo 0,18% e Sem Religião 16%, disponível em <<http://goo.gl/inYeY6>>. Acesso, 24/02/2018.

Coordenação de Ensino Religioso (CER), da Secretaria Estadual de Educação, diz que em 2003 realizou pesquisa e constatou esse percentual nas religiões dos alunos. É uma pesquisa furada porque não leva em conta que historicamente candomblecistas não revelam sua fé por conta da perseguição religiosa, pois não é de conversão e se trata de uma religião de awô (segredos), o que faz o silêncio uma de suas práticas. Mas silêncio não deve ser confundido com silenciamento. O ER é uma violência contra religiões não hegemônicas, contra os ateus e, sobretudo, contra alunos e alunas do candomblé e umbanda, os mais perseguidos. (CAPUTO, 2014)

Ao analisarmos livros didáticos a respeito do tratamento que a religiões afro tem, é comum vermos uma certa predominância dos autores pelo respeito a pluralidade, reconhecimento do outro, combate a intolerância, mas visto que os mesmos livros didáticos, acabam por não aprofundar em relação a essas religiões de maneira com que acabe comparando com as demais religiões coexistentes no Brasil, visto que as mesmas ocupam em relação as outras religiões não se dá para comparar, onde dentro dos resultados levantados da pesquisa de Diniz, Lionço e Carrião (2010) revela a discrepância que as religiões afro sofrem dentro do livro didático de Ensino Religioso em relação as religiões não-hegemônicas, em meio a isso, notamos os escritos de Santos (2016), em relação ao modo como é trabalhado as religiões de matrizes afro em relação aos livros didático de Ensino Religioso:

Em meio a isto, as religiões afro-brasileiras nem sempre são citadas como religiões, e sim “costumes e crenças” herdadas de antigos africanos, sem nenhum registro sobre suas particularidades rituais, hierarquias, lideranças religiosas etc. Isto impede, inclusive, que o estudante-leitor descubra o dinamismo próprio das comunidades-terreiro, que as mesmas nunca estiveram alheias às transformações ocorridas no mundo secular, mas que vêm garantido, mesmo assim, a continuidade das variações regionais de culto afro-brasileiro (SANTOS, 2016, pág. 154)

Levando em consideração também que não se tem espaços para que haja a ampliação do conhecimento científico sobre os diversos, necessitando assim de uma ampla compreensão das divergências de cada, como “rituais, as hierarquias, lideranças religiosas etc.”, dentro de cada religião afro, como exemplo: “Na Umbanda, a morte é vista dessas forma, os Deuses/Entidades são esses (as), os modo de hierarquia e os líderes religiosos são esses”; “No Candomblé a morte é vista dessa forma, os Deuses/Entidades são esses (as), a concepção de mundo são essas, os líderes religiosos e a hierarquia existente é essa”, visto que quando analisado o material pedagógico disponibilizado pelo Estado do Paraná (O Sagrado no Ensino Religioso, 2008), não se tem momentos onde vão trabalhar as distinções de cada religião afro com mais especificidade,

existindo momentos de Lugares Sagrados, partindo daí a citar o Ilê ‘Casa do Candomblé’, mas não se aprofundando em relação a isso. Onde quando se é referido as religiões Afro-Brasileiras, pensado unicamente no Candomblé e Umbanda, dentro do material analítico é dado como uma religião que “surge” com o desembarque de africanos. Partindo do livro, onde existe momentos no qual retrata diversas ambiguidades, também que o mesmo “cita” as regras existentes nas vidas dos babalorixás, citando que diversos sacerdotes, mas em nenhum momento explicando quais são esses sacerdotes, quais são as regras que permeiam a vida dos babalorixás, onde normalmente as mesmas são apresentadas de maneira genérica.

Quando passamos a analisar os materiais didáticos, especificamente o livro cedido pelo Estado do Paraná, citado anteriormente, temos também que nos atentarmos com uma questão de como é tratado os casos de intolerância religiosa pela parte jurídica do Estado, visto que quando um caso de intolerância religiosa é levado à delegacia, como dito pela Advogada e Consultora da UNESCO, Andréa Guimarães, uma entrevista ao site Brasil de Fato, onde a mesma diz o seguinte “Muitas vezes quando as pessoas denunciam intolerância religiosa em delegacias o caso não é investigado porque não é considerado importante, ou então é qualificado como uma briga de vizinhos” (GUIMARÃES, 2017), cabe às Ciências Sociais aprender e explicar o porquê, onde necessitamos embasar no contexto histórico na qual as religiões afro estão inseridas, onde usamos com exemplo a Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, visto que a mesma utiliza-se do discurso de ódio com as religiões de matrizes afro, sendo visto até mesmo como um inimigo para as “religiões cristãs”, visto que por um processo de exclusão e negação, onde Guimarães, pauta essas questões como “racismo religioso”¹⁵⁶ (GUIMARÃES, 2017). Onde mais a diante a mesma irá dizer o seguinte a respeito da forma com que o Estado vê as práticas religiosas nos terreiros de Umbanda ou Candomblé:

Há muita discriminação institucional inclusive, porque muitas vezes o Estado entende que não são prática legítimas’. [...] ela exemplifica os casos de terreiros de Umbanda e Candomblé multados pela Lei do Silêncio. ‘O Estado ignora que são instrumentos

¹⁵⁶ A advogada Andréa Guimarães, se remete o termo para nomear a um processo histórico de exclusão e negação das religiosidades de matriz africana, onde a mesma entende que a uma discriminação institucional inclusive por parte do Estado, onde o mesmo muitas das vezes não considera como práticas legítimas.

sagrados do culto e até levam os atabaques para a delegacia como se não fossem objetos merecedores de respeito” (GUIMARÃES, 2017)¹⁵⁷.

Partindo dessas questões o privilégio que alguma/as religiões adquirem dentro da disciplina de Ensino Religioso, na qual dentro da entrevista ofertada ao Jornal da Unicamp, por parte do Dr. Milton Silva dos Santos, diz o seguinte a respeito do privilégio de algumas religiões:

(...) é o catolicismo que mais tem lucrado com a oferta do ER. Isso tem sido assim desde o Brasil Império, com exceção da Constituição Republicana de 1891, que decretou que o ensino público seria leigo - ou “laico”, para usar uma expressão mais atual. O espaço reservado para as religiões minoritárias não é o mesmo espaço usufruído pelas denominações hegemônicas, sobretudo em razão do crescimento da intolerância religiosa nas escolas. (SANTOS, 2018)¹⁵⁸.

Dentro dessa breve análise, vale ressaltarmos a Lei de Nº 11.645/2008¹⁵⁹, na qual a mesma dentro do seu Artigo de Nº 26-A, deixa explícito que “nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e privados, torna-se obrigatório o estudo da história e cultura afro-brasileira e indígena.”, onde quando pensamos a necessidade de haver esse diálogo dentro de sala sobre a história e cultura afro e indígenas, nos deparamos com a seguinte fala:

A insistência no dialogo acerca da diversidade racial é fundamental para o resgate da autoestima de milhares de crianças que são marginalizadas por uma escola de padrões eurocêntricos. Os preconceitos enraizados na mentalidade de todos nós se manifestam na escola e, persistir neste diálogo é contribuir para a construção e o respeito à vida. (RODRIGUES, 2015, pag. 43)

Onde dados levantados pelo LERR, no que tange as aulas de Ensino Religioso, demonstram uma certa predominância do cristianismo ao se tratar do conteúdo ministrado, sendo cerca de 59,68%, onde os relacionados com a matriz Afro são cerca de 8,7% e da matriz Indígena 7,11%, visto que a partir desses dados apresentados, partimos de uma certa análise: 1) Demonização das religiões de matrizes afro-brasileira; 2) Formação dos professores por entidades religiões em suma maioria cristã, partindo desses dois apontamentos acreditamos que acabam por serem elementos norteadores para entendermos o porquê dessa predominância.

¹⁵⁷ Entrevista fornecida pela a Andréa Guimarães, ao site Brasil de Fato, disponível em, <<https://www.brasildefato.com.br/2017/11/23/o-que-a-intolerancia-religiosa-tem-a-ver-com-racismo/>>. Acesso, 25/02/2018.

¹⁵⁸ Entrevista com o Dr. Milton Silva dos Santos, ao Jornal da Unicamp, disponível em, <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/02/02/tese-analisa-implicacoes-do-ensino-religioso-nas-escolas>>. Acesso, 14/03/2018.

¹⁵⁹ Lei de Nº 11.645/2008, disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>>. Acesso, 25/02/2018

18) Se você já foi estudante da disciplina/componente curricular de Ensino Religioso, responda quais destas crenças religiosas você estudou?



Quando mencionamos que as religiões afro-brasileira são demonizadas a partir do nascimento do pentecostalismo, estamos relacionando ao momento histórico, onde se tem a incorporação feita pela Igreja Universal do Reino de Deus – IURD, sendo incorporado em seus cultos, elementos, até mesmo uma legião de espíritos, onde até certo modo, eram vistos como entidades “malignas”, sendo as mesmas oriundas dos cultos afros, onde Almeida, irá chamar esse processo de inversão simbólica de “sincretismo às avessas”¹⁶⁰ (ALMEIDA, 2009, p. 123)

Conforme dito por Abdias do Nascimento, a respeito de tal sincretismo religioso:

O falso caráter deste chamado "sincretismo" pode ser também claramente percebido no tratamento desdenhoso dispensado às religiões africanas por seus supostos parceiros de sincretismo: os católicos brancos, e os estudiosos. As concepções metafísicas da África, seus sistemas filosóficos, a estrutura de seus rituais e liturgias religiosas, nunca merecem o devido respeito e consideração como valores constitutivos da identidade do espírito nacional. E desprezando a cultura que os africanos trouxeram, os europeus reforçaram a teoria e a prática da rejeição étnica. Todos os objetivos do pensamento, da ciência, das instituições públicas e privadas, exibem-se como provas desta conclusão. (NASCIMENTO, 1978, pág. 112)

¹⁶⁰ O conceito usado pelo autor como “sincretismo às avessas”, acaba sendo empregado para explicar o processo na qual a Igreja Universal, pega os elementos rituais, espíritos e entidades das religiões de matrizes afro e os incorpora na matriz cristã de maneira “maligna”, havendo assim a demonização das entidades das religiões de matrizes Afro.

Partindo assim, notamos que as religiões de matrizes afro-brasileiras dentro das disciplinas de Ensino Religioso, muitas vezes acaba não tendo espaço dentro dos livros didáticos, visto que as mesmas conseguem ter esse pequeno espaço quando analisadas em seu interior, notamos uma certa predominância do “racismo religioso”, questões como, exemplos de personagens representados, má explicação de como se configura tais religiões, a diferenciação das mesmas, questões que normalmente passamos não dando tanto enfoque quando não paramos para analisar tão sistematicamente, mas que como dito anteriormente, perenizam certos preconceitos acerca das religiões, visto que quando “juntamos” essas determinadas questões – Formação dos Professores, Base Imparcial, Carência de algumas instituições para a formação dos mesmos, etc. – por mais que pareçam irrelevantes, as mesmas fazem com que se tenha um estado de predominância das religiões hegemônicas (cristãs) dentro e fora de sala de aula, predominância essa que faz com que certos preconceitos poderiam ser quebrados.

V – Ensino Religioso e sua “neutralidade”

Ao fazermos um levantamento sobre quais os principais grupos que demonstram interesse nas (re)formulações da disciplina de Ensino Religioso, notamos como um dos principais o Fórum Nacional Permanente de Ensino Religioso – FONAPER, na qual o mesmo já participa ativamente com demandas. Em sua primeira, uma proposta pedagógica (1996) de uma disciplina com o objeto de estudo o fenômeno religioso.

Visto que ao analisarmos quais os “especialistas” que foram consultados para a formação do currículo do Ensino Religioso da versão final da BNCC, notamos que dentro dos 4 “especialistas” que foram consultados, os mesmos derivam de dentro do FONAPER, sendo que a disciplina foi apresentada pelos mesmos desde as primeiras versões da BNCC ao MEC, onde quando se teve a retirada da disciplina, se teve mobilizações por parte do FONAPER, ao Ministro da Educação para que a mesma fosse reintegrada a BNCC, visto que o Fórum em suas mobilizações colocava a retirada como algo arbitrário e “deslegitimação da área”, onde através de críticas vindas de um segundo grupo como o Observatório de Laicidade na Educação – OLÉ, crítica o Fórum, também de reintegrar ao

currículo a disciplina de forma arbitrária, “Ao afirmarem que retirar o ER do texto é ilegítimo, “esquecem” de dizer que tê-lo inserido tendo consultado apenas uma instituição, o FONAPER, também configura uma ação arbitrária.” (OLÉ, 2017)¹⁶¹, onde o mesmo ainda diz o seguinte em relação a forma na qual implementada a disciplina na BNCC.

Sabemos o quanto existem controvérsias em relação a este tema. E exatamente por isso temos convicção que uma disciplina definida pela Constituição como facultativa que, portanto, pode não ser aceita por um aluno sequer, não deve ter seus objetivos de aprendizagem para os nove anos do Ensino Fundamental especificados por quatro “especialistas” que claramente representam os interesses um único grupo. (OLÉ, 2017)

Visto que, ao se pensar o FONAPER, como o principal grupo em prol do Ensino Religioso da BNCC, onde os mesmos defendem a necessidade de se ter um currículo comum da disciplina, “A inclusão das orientações sobre ensino religioso na Base é importante para que haja um parâmetro nacional na elaboração dos currículos” (Agência Brasil – EBC, 2017), visto que dentro de uma entrevista – de um dos “especialistas” que compuseram na formação do currículo – fornecida para o site Agência Brasil – EBC, disse o seguinte a respeito da disciplina:

Estamos há 20 anos sem regulamentar a matéria, deixando que estados e municípios regulamentem. Nesse cenário, nada se organizou de maneira favorável: temos estados com encaminhamento em uma direção, outros em direção contrária. Essa diversidade de interpretações só causou um caos pedagógico, porque cada rede acaba concebendo de uma maneira” (CECCHETTI, 2017)¹⁶²

Sendo assim, necessita com que pensemos como ocorrerá tais implementações da BNCC (2017) e quais os rumos que irá tomar, visto que a mesma será colocada em vigor a partir de 2019, sendo que até o momento desse artigo, já se a conhecimento de livros didáticos sendo publicados com os “novos” assuntos que compõe à base.

VI – Considerações Finais

Dentro de toda essa breve análise, necessita de fazermos uma pesquisa de maior profundidade e buscarmos entender junto a sala de aula como vai se dar

¹⁶¹ Base Nacional Comum Curricular: Reviravoltas na Disputa Envolvendo o Ensino Religioso – OLÉ, está disponível em <<http://www.edulaica.net.br/167/posicoes/base-nacional-comum-curricular-reviravoltas-na-disputa-envolvendo-o-ensino-religioso/>>. Acesso em 13/03/2018.

¹⁶² Entrevista do Dr. Elcio Cecchetti fornecida ao site Agência Brasil – EBC, está disponível em <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-12/implementacao-de-base-curricular-no-pais-e-desafio-dizem-especialistas>>. Acesso em 23/02/2018.

tais implementações e quais serão os impactos da nova base dentro e fora de sala, e como será tal formação dos professores, visto que com os dados que foram apresentados os mesmos necessitam de uma “melhoria” em sua formação, onde cerca de 20% dos professores, não sabem por definir o que seria um Estado Laico, ou até mesmo tentarmos por entender como se dá esse preconceito que os professores acabam sofrer dentro da escola ou do seu trabalho, dentro da concepção de que deveria ser a escola, o local onde os preconceitos deveriam ser “quebrados”, onde os mesmos preconceitos ainda “atuam” com “predominância”, buscaremos também entender até que ponto a nova base acaba sendo neutra ou não, visto que de ambos os principais grupos que acabam por criticar uma certa de arbitrariedade para a implementação/retirada da disciplina na nova BNCC, onde acaba questionando até qual ponto a disciplina tem em si o caráter não-confessional, visto que como citado anteriormente, como vai se dar a implementação da mesma e qual caráter seguir, será determinado a partir da legislação de cada Estado, necessitando assim com que procuremos dar tais respostas em futuros artigos.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ronaldo. Trânsito das Entidades. In: **A Igreja Universal e seus demônios**: um estudo etnográfico. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

DINIZ, Débora; LIONÇO, Tatiane; CARRIÃO, Vanessa. **Laicidade e ensino religioso no Brasil**. Brasília: UNESCO: Letras Livres: EdUnB, 2010.

NASCIMENTO, Abdias. **O Genocídio do Negro Brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra S/A, 1978.

RODRIGUES, Paula Fernanda. Diversidade Racial: A Educação Infantil para a Compreensão, Respeito e Valorização das Diferenças. In: JODAS, Juliana; VIEIRA, Paulo Alberto dos Santos; MEDEIROS, Priscila Martins (Orgs.). **Uma Década da Lei 10.639/03**: perspectivas e desafios de uma educação para as relações étnico-raciais. Jundiaí: Paco Editorial, 2015

SANTOS, Milton Silva dos. **Religião e demanda**: o fenômeno religioso em escolas públicas. Campinas, 2016, 237p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2016.

VERGNE, Sandra Aparecida Gurgel. O Ensino Religioso no Estado do Rio de Janeiro. In: JUNQUEIRA, Sérgio Rogério Azevedo. (Org.). **Ensino Religioso no Brasil**. Florianópolis: Insular, 2015.

Referências Eletrônicas

CDD – Católicas pelo Direito de Decidir. **Ensino Religioso aumenta intolerância nas escolas públicas, afirma pesquisadora**. Disponível em <<http://catolicas.org.br/novidades/notas/ensino-religioso-intolerancia/>>. Acesso, 13/03/2018.

EBC – Empresa Brasil de Comunicação. **Implementação de base curricular no país é desafio, dizem especialistas**. Disponível em <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/educacao/noticia/2017-12/implementacao-de-base-curricular-no-pais-e-desafio-dizem-especialistas>>. Acesso em 23/02/2018.

El País – Jornal El País. **STF decide que escola pública pode promover crença específica em aula de religião**. Disponível em <https://brasil.elpais.com/brasil/2017/08/31/politica/1504132332_350482.html>. Acesso, 24/02/2018.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo de 2010 – Brasil**. Disponível em <<https://www.ibge.gov.br/estatisticas-novoportal/sociais/populacao/9662-censo-demografico-2010.html?edicao=9749&t=destaques>> Acesso, 24/02/2018.

_____. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. **Censo de 2010 – Rio de Janeiro**. Disponível em <<http://goo.gl/inYeY6>>. Acesso, 24/02/2018.

OLÉ Observatório da Laicidade na Educação. **Base Nacional Comum Curricular**: reviravoltas na disputa envolvendo o Ensino Religioso. Disponível em <<http://www.edulaica.net.br/167/posicoes/base-nacional-comum-curricular->

[reviravoltas-na-disputa-envolvendo-o-ensino-religioso/](#)>. Acesso em 13/03/2018.

STF Portal do Supremo Tribunal Federal. **STF conclui julgamento sobre ensino religioso nas escolas públicas.** Disponível em <<http://www.stf.jus.br/portal/cms/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=357099>> Acesso em 23/02/2018.

UNICAMP Jornal da Unicamp. **Tese analisa implicações do ensino religioso nas escolas.** Disponível em, <<https://www.unicamp.br/unicamp/ju/noticias/2018/02/02/tese-analisa-implicacoes-do-ensino-religioso-nas-escolas>>. Acesso, 14/03/2018.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular.** Brasília: MEC, 2017.

CEE Concelho Estadual de Educação do Estado do Paraná. **DELIBERAÇÃO CEE Nº 01/06 DE 10 DE FEVEREIRO DE 2006.** Disponível em <http://www.cee.pr.gov.br/arquivos/File/pdf/Deliberacoes/2006/deliberacao_01_06.pdf>. Acesso em, 29/04/2018.

LANZA, F; PATROCINO, L.G; BUSTOS, V.S.M; SILVA, L.L.J. **“Pesquisa LERR OBEDUC 2017.** Londrina: Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades/UEL 2017. (mimeo)

OLÉ Observatório de Laicidade na Educação. **LEI Nº7945, DE 13 DE NOVEMBRO DE 2001.** Disponível em <<http://www.edulaica.net.br/uploads/arquivo/LEI%207945%20bahia.pdf>>. Acesso em 29/04/2018.

OLÉ Observatório de Laicidade na Educação. **LEI RJ 3459, DE 14 de SETEMBRO DE 2000.** Disponível em <http://www.edulaica.net.br/uploads/arquivo/rio_Lei_3459.pdf>. Acesso em, 29/04/2018.

PCD Portal Câmara dos Deputados. **LEI Nº 11.645, DE 10 DE MARÇO DE 2008.** Disponível em <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/2008/lei-11645-10-marco-2008-572787-publicacaooriginal-96087-pl.html>>. Acesso, 25/02/2018.

Ensino agrícola para os meninos desvalidos: a atuação da Ordem de São José de Murialdo na cidade do Rio Grande/RS (1914 a 1928)

Hardalla Santos do Valle¹⁶³

Introdução

Durante a Primeira República, uma pauta bastante discutida pelo Estado foi a situação dos sujeitos menos favorecidos provenientes das zonas rurais. Segundo Oliveira (2004), eles eram considerados um problema, por serem vistos como malandros, relapsos e resistentes ao progresso e às mudanças. Julgava-se assim, indispensável regenerar o meio rural.

Os debates empreendidos no Congresso Nacional de Agricultura de 1901, recomendavam que essa regeneração fosse concretizada a partir de uma modernização da agricultura, para a qual a expansão da mecanização seria essencial. Além disso, indicavam a implantação de uma diversificação agrícola, em contraposição à monocultura, bem como o estímulo ao associativismo e a fixação do homem à terra, pelo aumento das pequenas propriedades (MENDONÇA, 1997).

As propostas educativas, incluíam a criação de instituições de ensino agrícola e tomavam os trabalhadores nacionais e a infância desvalida como público-alvo. Vicente (2010) reforça que as crianças e os jovens menos favorecidos eram considerados suscetíveis aos vícios e à bandidagem, bem como a ociosidade, caso não fossem orientados noutro sentido. Além disso, a pobreza disseminou-se rapidamente no início da República, em função do crescimento urbano e do final da escravidão. Nesse sentido, para o Estado, o ensino agrícola foi uma

¹⁶³ Doutora em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas (PPGE-UFPEL). Professora Substituta da Universidade Federal do Rio Grande (FURG). Membro do Centro de Estudos e Investigações em História da Educação (CEIHE-UFPEL). E-mail: hardalladovalle@gmail.com

forma de cooptar a infância enjeitada do meio rural aos ideais do sistema republicano, prevenindo futuros problemas. Esse ensino incorporava noções básicas de instrução elementar, junto às técnicas e à organização para o trabalho.

Foi no seio dessas ideias, que a Escola Agrícola Municipal da Quinta foi fundada, na cidade do Rio Grande, em 21 de abril de 1915.

Assim sendo, apresento as seguintes questões como norteadoras deste trabalho: Como ocorreu a instauração da Escola Agrícola Municipal da Quinta em Rio Grande? Que tipo de ensino era planejado para os meninos desvalidos? Que tipo de ensino foi colocado em prática?

O meio escolhido de nos aproximarmos dessas respostas foi, primeiramente, a metodologia da pesquisa bibliográfica, que auxilia na escolha de um método apropriado, assim como no conhecimento das variáveis e autenticidade da pesquisa, bem como a análise documental, que busca a compreensão dos sentidos expressos nos documentos.

Dessa forma, primeiramente irei discorrer sobre a fundação da escola. Logo após, será traçada uma reflexão sobre o ensino que ocorria na instituição. Sendo o intuito partilhar reflexões que possam contribuir com os estudos sobre ensino de ofícios, meninos desvalidos e estabelecimentos de ensino a eles destinados.

A Escola Agrícola Municipal da Quinta

No ano de 1914, na cidade do Rio Grande, tinha-se, por meio de uma educação baseada em princípios científicos, a intenção de produzir um agricultor que se tornasse receptivo às indicações do Estado e à introdução de práticas tidas como eficientes para uma maior produção. Outro foco, era a intervenção no movimento de migração dos sujeitos do meio rural para os centros urbanos. Articulava-se assim, noções de um ideário cívico, ressaltando o papel do agricultor na sociedade, para incentivar a fixação dos indivíduos na zona rural.

Conforme aponta o relatório da Escola Municipal Agrícola da Quinta,

[..] desde o ano de 1914, a honrada administração municipal, por vos presidida, lançando vista cuidadosa e solícita sobre a infância desamparada, combinava, por meio do Exmo. Sr. Bispo de Pelotas, com a Congregação de São José, a fundação desta escola agrícola, no duplo intuito de providenciar em prol desses desfavorecidos da fortuna e desamparados e de desenvolver a agricultura tão prometedora neste Estado e ainda incipiente neste município (Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta, p.4, 1920).

Percebe-se que a intendência incorporava o projeto do Estado, no que diz respeito a preocupação com a instrução dos desvalidos do meio rural. Todavia, dado os custos, as dificuldades de realizar o ensino cotidiano, e a forma costumeira como eram criadas as escolas de ofícios, a administração pública procurou a Igreja Católica para criar uma escola agrícola na Vila da Quinta¹⁶⁴, zona rural da cidade do Rio Grande.

Através do pedido do intendente Alfredo Soares do Nascimento, ao bispo de Pelotas, realizou-se uma parceria com a ordem de São José de Murialdo. Os religiosos, de origem italiana, chegaram transferidos da Líbia, no dia 5 de janeiro de 1915. Os primeiros padres enviados para começar a missão foram Orestes Tronbem, Giusep Longo e Hermenegildo Guerrini. Em fevereiro do mesmo ano, chegou o padre Umberto Pagliane, que foi o diretor da escola (VEIGA e NUNES, 1997). Os Josefinos definiam esta obra como pioneira, uma vez que, sua ordem nunca havia atuado neste tipo de ensino no Brasil¹⁶⁵

A escola agrícola foi inaugurada na estrutura de um antigo posto zootécnico. Da sua área de 14 hectares, 2 hectares eram ocupados por um parque, algumas moradias e quintais, 6 hectares eram mato, 3 hectares não pertenciam à escola e outros 3 hectares, embora não pertencessem à escola, ficavam à sua disposição (Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta, 1920).

A manutenção da instituição dava-se por meio de valores financeiros mensais advindos da intendência e pela contribuição dos josefinos e de fiéis católicos. Cidadãos do entorno da escola também contribuíram doando algumas vacas, para a produção de leite e esterco. A Companhia Swift doou à instituição uma tonelada de adubo químico composto, principalmente, por azoto e ácido fosfórico. Esse adubo foi misturado ao adubo de curral e espalhado por diversos pedaços da terra (Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta, 1920).

As aulas começaram com 10 alunos asilados (internos). Paralelamente, era ministrada a aula de conhecimentos elementares, aberta também para os meninos da vila (externos). Nessa eles apreendiam as primeiras lições da língua

¹⁶⁴ O bairro da Vila da Quinta, situa-se hoje no encontro da BR-392 com a BR-471, a 20 km de Rio Grande.

¹⁶⁵ Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920, p.5.

portuguesa, de aritmética e algumas noções variadas de agricultura. Inicialmente contando os alunos internos e externos, havia 50 alunos matriculados na escola¹⁶⁶.

Figura 1: Alunos da Escola Municipal Agrícola com os seus instrumentos de trabalho (1916)



Fonte: Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920. Acervo da Biblioteca Pública Rio-Grandense

Essa foto é interessante porque mostra os 10 asilados com um dos seus instrumentos de trabalho. No caso, as enxadas. O que pode ser considerado algo simbólico, uma vez que, para Nascimento (2010) os materiais existentes nas instituições de ensino agrícola sempre cumpriam dupla função. Além de atender às necessidades próprias das atividades de ensino e produção, serviam à demonstração do saber prático e técnico da atividade agrícola, do aumento da sua eficiência. Desde modo, pode-se conceber que o equipamento nas mãos de meninos, era um signo do investimento no ensino agrícola que havia naquele momento.

¹⁶⁶ Dados extraídos do Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920. Acervo da Biblioteca Pública Rio-Grandense

Conforme o relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta (1920), o programa de ensino abrangia seis anos de estudos, divididos em dois cursos; o preparatório e o de capatazes com 3 anos cada um. Nos primeiros três anos, era teoria, português, história do Brasil, caligrafia, desenho a mão, noções de física e química. Já no curso de capatazes, ampliava em muito os conceitos até então existentes da educação no meio rural. Dividia-se em módulos como a Teoria, que seriam as matérias curriculares, ensino Profissional, como conhecimentos de semeadura, colheita, podas, enxertos e experiências químicas/orgânicas, além de controle contábil de receitas e despesas e, o último módulo seria a Zootecnia industrial, aprendendo sobre raças de animais, coberturas, tratamento profilático, imunização, vacinas e soros. Na indústria agrícola, os alunos “capatazes” tinham aula de enologia, preparo dos vinhos, atafonas, lacticínios, álcool e cidras e os princípios da economia rural.

À respeito do cotidiano escolar, nesse relatório, menciona-se que cultivava-se mudas de árvores frutíferas, silvestres e ornamentais, quer para o consumo, embelezamento interno ou a venda de excedentes. As hortaliças, vagens ou legumes em geral, eram cultivados para as aulas práticas dos alunos ou experimentos e manejo técnico das culturas já então estabelecidas

Os meninos asilados, eram divididos em aulas. Além da educação cívica sob o regime da moral cristã, o programa da escola abrangia seis anos de ensino, em dois cursos: Preparatório e de Capatazes. O curso Preparatório abrangia três anos; no primeiro ano ensinavam-se os elementos de língua portuguesa, geografia, história do Brasil, aritmética, caligrafia e desenho a mão livre, além de noções de física, química, artes manuais e agricultura nos últimos anos. O curso de Capatazes tinha como modelo a Escola de Engenharia de Porto Alegre, dividindo-se em três anos, ao longo dos quais o aluno via-se diante de situações propiciadoras de aprendizagem, das mais simples (como limpeza de estábulos, capina, adubação) às mais complexas (tratamento de moléstias, agrimensura); entre estas últimas, salientam-se as pesquisas caseiras: a escola investia em experiências relativas à determinação de rações e adubação.

A fotografia de 1917, dos alunos com o corpo docente e o diretor, indica que o número de meninos (internos e externos), após dois anos de funcionamento da instituição, já havia diminuído¹⁶⁷.

Figura 2: Alunos da Escola Municipal Agrícola com seus diretores e professores (1917)



Fonte: Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920. Acervo da Biblioteca Pública Rio-Grandense

O registro de todos trajados sem uniformes, possuía como intuito ser remetido à municipalidade, que cobrava um detalhado relatório da instituição. Do ponto visto técnico, a imagem se enquadra em um modelo comum de fotografias coletivas daquele período, “geralmente de enquadramento frontal, composição horizontal, escalonada em níveis, com relação às diferentes alturas ou utilizando-se de elementos arquitetônicos, como os degraus ou suportes, por exemplo, cadeiras, caixas e outros” (ABDALLA, 2013, p. 201). Acrescenta-se que os asilados tinham entre 08 e 12 anos, sendo a maior parte analfabetos e muitos

¹⁶⁷ Como foi mencionado na pág.184, inicialmente, contando os alunos internos e externos, havia 50 alunos matriculados na escola.

com problemas de saúde. Para os padres josefinos, as características desses meninos faziam com que a escola se tornasse uma casa paternal em que “os meninos se entregariam de bom grado aos seus novos educadores e se transformariam em pequenos cultivadores, admirados por sua polidez e contratação para o trabalho” (Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta, 1920, p. 6). Todavia, entre 1915 e 1920, de 35 alunos matriculados, apenas 24 continuaram seus estudos¹⁶⁸. O número havia diminuído porque onze alunos foram retirados na escola pelo pátrio poder, antes de concluir os seus estudos. Torna-se assim, inevitável questionar o motivo pelo qual esses alunos foram retirados.

Aspectos institucionais

De acordo com Veiga e Nunes (1997), as fugas na Escola Agrícola Municipal da Quinta também eram uma constante. Oliveira (2004) lembra que a violência foi um dos instrumentos utilizados com frequência nas escolas de ofícios, voltadas ao setor agrícola. Inclusive, o recrutamento para um conjunto de instituições voltadas para a assistência da infância e da adolescência era realizado, muitas vezes, pela força policial.

Indício de um tratamento punitivo, àqueles que os padres julgassem merecedores, é perceptível apenas no relatório da escola agrícola, em que menciona-se que “o sistema educativo da mesma congregação é induzir ao bem e ao trabalho, por meios suaves e paternais. Prevenir as faltas, para não ter que as punir”.

As normas disciplinares refletiam a importância dada aos padrões de formação cívica e religiosa. Sobre esse tópico, Veiga e Nunes (1997) analisam que,

[..] a escola estava a serviço da fragmentação, do não questionamento; a educação promovia a alienação, preconizando normas de higiene em cidades sem água potável, pregando honestidade e polidez numa realidade completamente hostil, marginalizadora. Tudo pode ser resumido em uma palavra: DISCIPLINA! Disciplinar tempos, disciplinar espaços. Disciplinar o espaço físico, a disposição do mobiliário, o horário escolar, disciplinar o corpo com práticas desportivas. Disciplina-se padronizando (VEIGA e NUNES, 1997, p.33).

¹⁶⁸ Dados extraídos do Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920. Acervo da Biblioteca Pública Rio-Grandense.

As regras nas escolas agrícolas, geralmente, incluíam práticas de higiene, trabalho rural, ritos católicos e preocupações com o namoro e as manifestações de sexualidade. Muitas vezes, as práticas de punição eram severas e geravam conflitos na relação entre professor e aluno. A disciplina rígida era vista como um pilar da boa formação, uma possibilidade de chegar até uma melhor condição de vida (NASCIMENTO, 2010). Ao lado desta, os princípios religiosos e cívicos, eram vistos como ingredientes fundamentais à formação do caráter dos meninos desvalidos.

Figura 3: Alunos da Escola Municipal Agrícola e seus diretores na festa em homenagem ao intendente Alfredo Soares do Nascimento, fundador da escola (1919)



Fonte: Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta. 1915-1920 Rio Grande, Oficina do Rio Grande, 1920. Acervo da Biblioteca Pública Rio-Grandense

Essa fotografia é oriunda de uma homenagem feita ao intendente Alfredo Soares do Nascimento, que era considerado o fundador da escola. A bandeira do Brasil e o uniforme dos meninos, que remete ao elemento militar, representam a importância dada a questão cívica. Os meninos seguram, ao centro, uma foto do intendente. Sentados, junto dos meninos, estavam um padre da ordem dos josefinos e um membro da intendência municipal, o que evidencia os dois pontos de poder e atuação existentes neste espaço escolar.

Para Fagundes e Tambara (2015), a Escola Agrícola Municipal da Quinta funcionou com relativo sucesso nos seus primeiros três anos e, frequentemente, os alunos assumiam postos de trabalho, assim que concluíam os seus estudos. Destaca-se que havia uma supervisão para evitar que os jovens desvalidos retornassem à situação de vulnerabilidade. Exemplo disso é o fato de que um menor, que havia ingressado em 1918, em 1921 conseguiu empregar-se na cidade. O diretor relata ao intendente municipal que, para assegurar que o menino não voltaria à rua, acompanhava a sua permanência na casa de um tutor¹⁶⁹.

Contudo, depois de 1921, além de permanecer constante a diminuição do número de alunos, o caixa da escola começou a dar mostras de debilidade. Um endividamento foi se formando. Para exemplificar, a escola em 1923 obteve uma receita de 6:141\$750, ao passo que a despesa era de 8:380\$770; em 1924, receita de 10:981\$000 e despesa de 12:213\$900. Segundo, Veiga e Nunes (1997), a receita da escola não era suficiente para cobrir as despesas de manutenção, luz, produtos para chácara e pecuária, vestuário dos meninos, construções, etc. Desse modo, a escola sobrevivia precariamente com a mensalidade que recebia da intendência e com os donativos da Igreja Católica, da Cia. Swift do Brasil, que ofereceu adubo industrial por dois anos, e de alguns sujeitos rio-grandinas, como o Major Marcelino Pereira das Neves, que conseguiu instrumentos para a formação da banda da escola¹⁷⁰.

Essa situação de débitos, somada ao constante esvaziamento de alunos, fez com que a municipalidade passasse a registrar, anualmente, em seus relatórios a sua insatisfação com a Escola Agrícola Municipal da quinta.

No relatório da intendência municipal de 1926, descrevia-se como regular o funcionamento da instituição, pois, embora o foco fosse o asilamento, poucos meninos vinham sendo abrigados. Em fevereiro daquele ano, estiveram asilados na escola agrícola 4 meninos, de março a junho 6, e de julho a novembro 3. Sendo 21, o número de alunos externos.

¹⁶⁹ Relatório da Intendência Municipal (1921).

¹⁷⁰ A banda foi chamada de Banda Marcellino Neves, em homenagem ao Major (Relatório da Escola Agrícola Municipal da Quinta, 1920).

No ano de 1927, o relatório da intendência reitera a sua insatisfação com o serviço institucional.

Escola Agrícola da Quinta

O seu funcionamento continua a não preencher muito os fins devidos e isso por circunstâncias várias. Em 1926 o município dispendeu com a sua manutenção a importância de R\$ 7:550\$000 (Relatório da Intendência Municipal, 1927)

A contrariedade da municipalidade levou a um corte de investimentos financeiros na Escola Agrícola Municipal da Quinta e à saída dos padres josefinos deste espaço escolar. Em 1928, a intendência anunciou um fechamento provisório desta instituição, que acabou por tornar-se efetivo.

ESCOLA AGRÍCOLA

Por motivos ponderosos foi temporariamente suspenso em 30 de junho, o funcionamento da Escola Municipal Agrícola da Quinta, ficando instalada no respectivo prédio, próprio municipal, a escola mista, grandemente frequentada, já atrás aludida. Entrou, por muito, nesta deliberação da administração municipal a carência de professores capazes de darem aos alunos da referida escola eficiente preparo agrícola, sujeitando-se as condições especiais da mesma. Os sacerdotes da ordem dos Josefinos, que primitivamente constituíam o corpo docente do estabelecimento, desistiram do respectivo contrato. Entretanto, o governo federal continuou a subvencionar a referida Escola Agrícola, sendo a subvenção votada para o ano corrente de 1928 de R\$ 20:000\$000. Este subsidio recebido bastará, junto a verba votada, para mantê-la em funcionamento. Não há, porém, infelizmente, certeza na continuidade dessa ajuda. Nesse caso, toda tentativa para a reabertura do instituto deve ser de caráter precário. É um problema a resolver, este da Escola Agrícola, cuja momentosa utilidade pratica, o próprio Governo da República reconhece, subvencionando-a: ou novas tentativas experimentais e provisórias para que ela venha a funcionar com a eficiência necessária para o recebimento das subvenções votadas, ou o seu definitivo fechamento. A Liga da Educação do Município do Rio Grande acaba de pedir à Administração Municipal a entrega da direção da Escola Agrícola, para a fazer funcionar, mediante a entrega das subvenções votadas. A despesa da Escola Agrícola da Quinta, em 1927, até o seu fechamento provisório, foi de R\$ 3:125\$000 (RELATÓRIO DA INTENDÊNCIA MUNICIPAL, 1928, p.55).

Um enfoque interessante diz respeito ao argumento para tal deliberação. Ao longo dos anos, principalmente, após 1921, a intendência reclama da diminuição do número de alunos asilados na escola agrícola rio-grandina, apesar dos esforços dos padres josefinos. De igual modo, mostra-se insatisfeita pelo mal aproveitamento de verbas. Entretanto, no anúncio do fechamento da escola, aponta-se, como uma contribuição forte para a decisão, a carência de professores capazes de ministrarem eficiente preparo agrícola.

Destaca-se que, no final de 1927, os padres josefinos retiraram-se da escola. Nos jornais Echo do Sul, é descrito que eles se foram em virtude das dificuldades encontradas no exercício da sua missão.

A Liga da Educação da cidade do Rio Grande, que era composta pelos poderes locais, realizava reuniões esporádicas, e tinha como função zelar pelos assuntos educacionais da localidade. Legalmente, não possuía vínculos com a municipalidade. Mas, nesse caso, solicitou à intendência para assumir a escola agrícola, uma vez que, após a saída dos padres josefinos, os seus membros seguiram com os ensinamentos cotidianos dos meninos por um curto período. Ao que tudo indica, esse pedido foi protelado e considerado pouco vantajoso pela municipalidade, pois a escola agrícola não funcionou mais. No espaço em que ocupava, seguiram-se as aulas de ensino elementar, abertas aos meninos e as meninas. O asilamento e a proposta de ensino agrícola foram cancelados.

Analisa-se assim que, ocorreram tensões entre a municipalidade e os poderes locais. O primeiro cobrava um asilamento vasto de meninos desvalidos do meio rural e começou a sentir-se incomodado quando o número de alunos externos ultrapassou o de internos. Nesse sentido, quando a escola enfrentou uma crise financeira, nada além do valor que já era enviado mensalmente foi adicionado. Por outro lado, os josefinos, que assumiram essa missão educacional e queriam difundir os seus ideários, começaram a encarar percalços no desenvolvimento do seu trabalho. Evasão e fugas de asilados, pouco dinheiro para manter as necessidades diárias e cobrança da municipalidade. Em um panorama de intencionalidades, nenhum dos lados estava conseguindo atingir com sucesso os seus ideais. Fato que acabou em uma dupla desistência.

Considerações finais

Estudar diferentes instituições e práticas escolares, cuja fundamentação e manutenção deu-se por meio de determinados grupos sociais e suas relações com a cidade, constitui-se em uma tarefa desafiadora.

A Escola Agrícola Municipal da Quinta, que teve sua fundação inspirada nos ideários do Estado de civilizar o homem do meio rural e de modernizar a agricultura. Para a sua instauração, os poderes locais entraram em contato com o bispo de Pelotas, que articulou a vinda de padres da ordem de São José de Murialdo. A obra, pioneira para os josefinos, foi iniciada no ano de 1915. As aulas

começaram com o número de dez asilados. Frequentavam a aula de conhecimentos elementares, também meninos externos.

O programa de ensino da Escola Agrícola Municipal da Quinta, abrangia seis anos de estudos, divididos em dois cursos; o preparatório e o de capatazes. Aprendia-se nesses, português, história do Brasil, caligrafia, desenho a mão, noções de física e química e trabalhos rurais.

As fugas eram um problema constante nesta escola. Cabe mencionar que a normas disciplinares refletiam valores cívicos e religiosos. As normas, incluíam práticas de higiene, trabalho rural, ritos católicas e preocupações com o namoro. Os princípios rígidos eram vistos como pilares de uma boa formação.

A Escola Agrícola Municipal da Quinta funcionou com relativo sucesso nos seus primeiros três anos. Ao que tudo indica, seus alunos conseguiam empregos e eram por algum tempo supervisionados pela Igreja. Contudo, depois de 1921, além de permanecer constante a diminuição do número de alunos, o caixa da escola começou a dar mostras de debilidade.

Essa situação financeira, somada ao constante esvaziamento de alunos, fez com que a municipalidade anunciasse um fechamento provisório desta instituição, que acabou por tornar-se efetivo. Destaca-se que, no final de 1927, os padres josefinos retiraram-se da escola. No jornal Echo do Sul, é descrito que eles se foram em virtude das dificuldades encontradas no exercício da sua missão.

Ponderou-se assim que, ocorreram tensões entre a municipalidade e os poderes locais. O primeiro cobrava um maior asilamento de meninos do meio rural e começou a sentir-se incomodado com a constante evasão. Desse modo, quando a escola enfrentou uma crise financeira, não houve esforços para mantê-la. Por outro lado, os josefinos, enfrentavam uma série de dificuldades para a manutenção dos seus trabalhos, entre essas, as fugas de meninos, o pouco dinheiro para as necessidades diárias e a intensa cobrança por parte da intendência. Cenário que incitou o desleixo institucional pelos dois lados.

Referências

ABDALLA, Rachel. **Fotografias escolares**: práticas do olhar e representações sociais nos álbuns fotográficos da Escola Caetano de Campos (1865-1966). Tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Educação, USP, 2013.

NASCIMENTO, Jorge Carvalho. **Para civilizar o campo**: a cultura escolar do ensino técnico agrícola. In: VIDAL, Diana Gonçalves e SCHWARTZ, Cleonara. História das culturas escolares no Brasil. Vitória: EDUFES, 2010.

MENDONÇA, Sonia Regina de. **O ruralismo brasileiro (1888-1931)**. São Paulo: Hucitec, 1997.

MENDONÇA, Vlademir. **A influência da maçonaria no Rio Grande do Sul no século XIX**. Rio Grande: FURG, 2007.

OLIVEIRA, Marcos. As Origens da Educação no Brasil Da hegemonia católica às primeiras tentativas de organização do ensino. **Revista Ensaio**: avaliação em políticas públicas educacionais. Rio de Janeiro, v. 12, n. 45, p.945-958, out./dez., 2004.

OLIVEIRA, Milton. Civilizar e modernizar: o ensino agrícola no Brasil republicano. **Revista História da Educação**, ASPHE/FaE/UFPEL, vol.8, nº 15, abril de 2004. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/asphe/article/view/30283>

RELATÓRIO da Escola Agrícola Municipal da Quinta, 1920.

VEIGA, Adão Luís e NUNES, Evandro Rocha. Positivismo e educação na cidade do Rio Grande dos anos 1920: considerações acerca da Escola Agrícola Municipal da Quinta. **Revista Biblos**, vol.9, 1997

VICENTE, Magda Abreu. **O Patronato Agrícola Visconde da Graça em Pelotas/RS (1923-1934)**: gênese e práticas educativas. Dissertação de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, 2010.

A Escola Jeremias Fróes e a sua trajetória entre o ensino confessional e o ensino público e laico.

Marcelo Freitas Gil¹⁷¹

Introdução

Este texto apresenta os resultados de uma pesquisa a respeito da Escola Jeremias Fróes, instituição que foi fundada em 1922 como uma escola espírita

¹⁷¹ Licenciado em História (UFPEL) e Doutor em Educação (UFPEL). Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense (IFSul). Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3299720686646479>. Email: marcelogil.ifsul@gmail.com.

na cidade de Pelotas/RS, tendo posteriormente a gestão assumida pelo município. Através desta investigação se buscou compreender a constituição dessa escola, bem como o processo através do qual ela gradativamente deixou de ser uma instituição confessional e se tornou pública e laica. Para tanto, foi realizada uma investigação que se utilizou de diversas metodologias, como análise de documentos e a realização de entrevistas.

Para efeito deste trabalho, entende-se por espiritismo a doutrina organizada na França em meados do século XIX pelo pedagogo Hippolyte Léon Denizard Rival, mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec. O espiritismo propõe um modelo educacional que, segundo Allan Kardec (1999), seria capaz de educar o indivíduo do ponto de vista não apenas intelectual, mas também moral.

Graças a essa visão, os espíritas desenvolveram uma série de estratégias com vistas a concretizar os preceitos formulados por Allan Kardec no Brasil, onde, segundo Damazio (1994), o espiritismo chegou na década de 1860, logo após o seu surgimento na França. Por um lado os seguidores de Kardec buscaram organizar sociedades dedicadas a difundir a doutrina espírita. Por outro lado, os espíritas fundaram escolas de ensino regular, destinadas a proporcionar uma educação intelectual calcada nos valores morais apregoados pelo espiritismo.

Em Pelotas muito cedo se pôde notar tal influência, através da criação da Sociedade União e Instrução Espírita (SUIE) em 1901 e da fundação do Colégio União Espírita de Pelotas em 1907, que posteriormente deu origem à Escola Assistencial Jeremias Fróes.

Pelotas *Fin-de-Siècle*

Pelotas, situada no sul do Rio Grande do Sul, tem a sua origem associada à indústria do charque, que começou as atividades na região em 1779, quando foi instalada a primeira charqueada junto ao Arroio Pelotas (MAGALHÃES, 1993). O êxito do empreendimento acabou por incentivar a instalação de outras charqueadas na região e gradativamente a indústria saladeril se firmou no território do sul do país.

O desenvolvimento dos negócios do charque passou a permitir que os estancieiros pudessem residir na zona urbana, onde tinham a oportunidade de

exercer atividades políticas com maior êxito e vivenciar outras experiências próprias do meio urbano, como as ligadas à cultura, por exemplo. A acumulação de capital se intensificou e com ela as operações de crédito e as transações bancárias. Como consequência, a vida cultural também pôde se desenvolver com maior pujança.

Dessa forma, pode-se afirmar que ao longo da segunda metade do século XIX Pelotas configurou-se como uma localidade em que os valores sociais tinham características eminentemente urbanas, relacionadas com as artes, as letras, as ciências e os negócios comerciais e financeiros.

Portanto, esse cenário social era favorável para a penetração do espiritismo, uma novidade surgida na França em 1857 e que já atraía a atenção de intelectuais, tanto em Salvador quanto no Rio de Janeiro.

O espiritismo chegou a Pelotas justamente durante a sua *Belle Époque*, por volta de 1870, na bagagem de dois profissionais liberais espanhóis, um dentista e outro arquiteto (GIL, 2011). É natural que uma doutrina com forte apelo à leitura e marcada pelas noções de progresso e de ciência não tenha tido dificuldades para se inserir em uma sociedade urbanizada e com fortes laços culturais com os grandes centros do país e de outros continentes.

A Europa no mesmo período histórico estava vivenciando um grande interesse pelos temas relacionados ao espiritismo, com o assunto sendo tratado por jornalistas, filósofos, escritores e cientistas de projeção internacional.

A cidade de Pelotas, caracterizada por sua opulência, mostrou-se então como um cenário receptivo ao espiritismo, que se apresentava não apenas como uma religião, mas também como uma ciência de observação e uma filosofia de vida nascida na França, o principal centro irradiador de novos hábitos e padrões culturais na época.

O Espiritismo em Pelotas e a Escola Assistencial Jeremias Fróes

Na virada do século XIX para o século XX havia seis entidades espíritas em Pelotas, que funcionavam regularmente. Em 1901 essas seis entidades resolveram aglutinar esforços e acabaram por se fundir numa só, com o objetivo de melhor divulgar a doutrina espírita, dando origem à Sociedade União e Instrução Espírita (SUIE), fundada em 29 de dezembro daquele ano (GIL, 2011).

De acordo com a ata de fundação da SUIE, seu objetivo primordial era congregar os espíritas pelotenses com o objetivo de divulgar a doutrina e instruir os seus adeptos com base nas obras de Allan Kardec¹⁷².

Analisando a documentação da Sociedade União e Instrução Espírita, verificamos que a sua diretoria tratou de organizar uma escola destinada a atender crianças logo após a sua fundação, ocorrida em dezembro de 1901. De acordo com os arquivos da entidade, o Colégio União Espírita de Pelotas foi fundado em fins de 1907 e entrou funcionamento em janeiro de 1908, contando com setenta e cinco alunos regularmente matriculados. O livro de matrícula de 1908 registra que o colégio atendia alunos de várias idades, oferecendo um “curso gratuito, sem distinção de raça, credo ou nacionalidade”. No mesmo livro é possível observar a evolução da matrícula dos alunos nos dois anos seguintes, percebendo-se que o número de frequentadores cresceu, tendo em vista que em 1909 já eram oitenta e um e em 1910 oitenta e quatro alunos matriculados¹⁷³.

Pelo que se pode verificar na documentação, o colégio continuou atuando nos anos seguintes, até ser reestruturado no início da década de 1920, passando a chamar-se Escola Assistencial Jeremias Fróes, atualmente administrada pelo município de Pelotas. Contudo, este processo, através do qual a escola passou ao controle da administração pública municipal, é permeado por conflitos entre o público e o privado, o laico e o confessional, bem como por características singulares.

O processo teve início em 1911, quando um grupo de senhoras espíritas, esposas de homens que pertenciam à Sociedade União e Instrução Espírita, fundaram a Sociedade Auxílio Fraternal de Senhoras Espíritas (SAFSE). Foi no contexto desta sociedade espírita que em 1922 o antigo Colégio União Espírita de Pelotas foi reformulado e deu origem à Escola Assistencial Jeremias Fróes, destinada a atender crianças da comunidade em estado de vulnerabilidade social. Portanto, a escola surgiu como fruto da primeira ação social de vulto desenvolvida pelos espíritas pelotenses na sua cidade.

¹⁷² Livro de Atas da Sociedade União e Instrução Espírita, Ata nº. 1.

¹⁷³ Livro de Matrícula de Alunos do Colégio União Espírita de Pelotas. Arquivo da Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição.

Ocorre que entre as senhoras espíritas da SAFSE logo se destacou a figura de Dona Maria Conceição Barbosa Dias, esposa de um rico pecuarista de Pelotas. O casal, um dos primeiros da elite pelotense a converter-se abertamente ao espiritismo, não tinha filhos. Motivada pelo ideal espírita, Dona Conceição passou a acolher meninas órfãs em sua própria residência, um casarão situado na zona próxima ao porto de Pelotas. Quando ela faleceu, em 1927, já havia acolhido 25 meninas, que estudavam na Escola Assistencial Jeremias Fróes, mantida pela SAFSE com esta finalidade.

Por meio de testamento, Dona Conceição legou todo o seu patrimônio para a causa espírita. Sua moradia foi deixada para a SAFSE, com a condição de que nela fosse estabelecido um orfanato para meninas. O orfanato, batizado em homenagem a sua idealizadora, foi inaugurado em 29 de janeiro de 1933 e chegou a abrigar 30 meninas em regime integral.

Até a década de 1970 a SAFSE manteve-se como mantenedora do Orfanato Dona Conceição e da Escola Assistencial Jeremias Fróes, em que estudavam as meninas residentes no orfanato e outras crianças de ambos os sexos, moradoras da comunidade que se formou nas terras em torno do antigo casarão da família Dias, uma das vilas mais pobres da cidade. Inicialmente a escola funcionava no mesmo prédio do orfanato. No entanto, na medida em que o número de alunos da escola aumentou, o que aconteceu em razão do atendimento de outras crianças da comunidade, construiu-se um prédio ao lado, destinado exclusivamente à escola.

Portanto, até a década de 1970 a Escola Assistencial Jeremias Fróes manteve-se como uma escola privada e confessional, em que o processo educacional se dava com base nos valores do espiritismo. Apesar disso, de acordo com os livros de atas da instituição mantenedora, consultados ao longo da pesquisa, não havia qualquer exigência de adesão ao espiritismo para que as crianças pudessem estudar na escola, que tinha uma forte conotação assistencial, já que nunca foram cobradas mensalidades¹⁷⁴.

Na década de 1970 ocorreram várias modificações na instituição mantenedora da escola. No início daquela década a Lei 5602/71 introduziu uma reforma na

¹⁷⁴ Os Livros de Atas da SEADC abrangem praticamente todo o período de existência da instituição, desde 1911 até os dias atuais.

estrutura escolar do Brasil, através da qual o antigo primário e o ginásio se tornaram um só curso, denominado de primeiro grau. Para atender as exigências da legislação, a Escola Assistencial Jeremias Fróes organizou-se como uma escola de primeiro grau, oferecendo turmas regulares de primeira à oitava série. Contudo, continuou sendo uma escola privada.

Em meados da mesma década o orfanato deixou de existir e a SAFSE deu origem à Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição (SEADC). Esta instituição continuou sendo mantenedora da Escola Assistencial Jeremias Fróes. Além de manter a escola, a SEADC passou a desenvolver vários projetos sociais para atender as crianças da comunidade em turno inverso ao turno da escola. No entanto, de acordo com a vice-presidente da SEADC, Sra. Olga Inês Leão Vieira da Cunha (2018), no decorrer dos anos seguintes tornou-se extremamente difícil manter a escola, já que nunca foram cobradas mensalidades. A solução foi realizar um convênio com o estado do Rio Grande do Sul, através do qual a Secretaria Estadual de Educação (SECRS) passou a fornecer os professores para o funcionamento da escola.

Não há documentação sobre este convênio e o assunto não é suficientemente tratado nos livros de ata da SEADC. É justamente neste momento que a relação entre o público e o privado, o confessional e o laico, começa a ficar confusa na Escola Assistencial Jeremias Fróes. Ao longo da pesquisa foram entrevistados uma professora e um professor estadual que trabalharam na escola, cedidos pela SECRS. A primeira atuou na escola no final da década de 1980 e o segundo no início da década de 1990. Os nomes de ambos foram omitidos neste artigo, a pedido deles, que atualmente estão aposentados.

A professora, que trabalhou na escola nos anos letivos de 1988 e 1989, relatou a sua estranheza ao chegar à instituição:

Eu era professora estadual concursada. Tinha 20 horas no estado. Fui designada pela Coordenadoria Regional de Educação para trabalhar na Jeremias Fróes. No caso fui cedida para lá no início de 1988. Estranhei muito quando cheguei lá, pois vi que era uma escola espírita. O prédio da escola fica no mesmo terreno da instituição espírita. As crianças transitavam pra lá e pra cá. Eu era professora de uma segunda série. Os meus alunos ficavam a manhã toda na SEADC, almoçavam lá e depois iam direto para a escola. Só atravessavam o pátio (PROFESSOR 1, 2018).

No decorrer da mesma entrevista, a professora relatou que as práticas espíritas eram comuns na escola, apesar de que ninguém era obrigado a participar das mesmas:

Eu sou católica. Sempre fui católica. E eu era professora estadual concursada. Não era professora de uma escola particular, confessional. Mas quando trabalhei na Jeremias Fróes tive que me adaptar, pois lá tudo girava em torno do espiritismo, pois a gente só era cedido para a escola. Quem administrava eram eles da instituição espírita, mantenedora da escola. Éramos professores cedidos, mas a escola era espírita. Ninguém era obrigado a participar, mas davam passes nas crianças uma vez por semana. Uma pessoa vinha da mantenedora e levava as crianças para o passe. Só atravessavam o pátio e iam. Nós éramos convidados. Eu nunca fui, mas vários colegas iam e no horário de aula. As crianças saíam da aula para ir receber passe (PROFESSOR 1, 2018).

Ao dizer que as crianças só atravessavam o pátio para ir receber o passe, a professora se refere a algo que ainda hoje é uma realidade na instituição, já que a SEADC e a escola estão localizadas dentro do mesmo terreno. Além disso, sua fala denota certo desconforto, já que ela, na condição de funcionária pública, não concordava com as práticas adotadas pela escola.

Quando perguntada a esse respeito, a atual vice-presidente da SEADC afirmou que nunca se obrigou as crianças a receber o passe:

Sempre se pediu e se continua solicitando aos pais autorização para que as crianças que frequentam a SEADC e que estudam na escola recebam o passe. Sempre foi assim. No início do ano os pais autorizam ou não e por escrito. Temos muitos pais que autorizam, outros não. Além disso, mesmo havendo autorização, as crianças são convidadas a participar. Elas participam do passe se querem (CUNHA, 2018).

O professor que atuou na escola em 1991 fez um relato semelhante, destacando a sua não concordância com o financiamento público de uma instituição confessional:

Eu tinha acabado de me formar e fui contratado por 20 horas, para dar aula da quinta a oitava série. A Coordenadoria de Educação me enviou para a Jeremias Fróes. Eu nunca tinha ouvido falar desta escola. Então me explicaram que era uma escola espírita e que o estado cedia os professores para lá. Tinha uma espécie de convênio entre o estado e a mantenedora. Eu achei aquilo muito estranho. Fica tudo no mesmo terreno e o trânsito entre as duas era o tempo todo. As crianças iam tomar passe na mantenedora e insistiam pra gente ir também. Eu sou ateu e detesto religião e uma coisa que eu não gostava é que eles pediam para a gente ler um trecho de O Livro dos Espíritos ou do Evangelho Segundo o Espiritismo no início da aula para os alunos. Fiquei só um ano lá e pedi para sair. Esse negócio do estado ceder professor para escola confessional não dá certo e eu não concordo. Afinal, quando trabalhei lá já tinha a Constituição de 88 e lá diz que o estado é laico. Se eles de uma religião querem ter uma escola, têm que poder bancar ou então cobrar dos pais dos alunos (PROFESSOR 2, 2018).

Na fala do professor fica claro o conflito entre o público e o privado, entre o confessional e o laico, existente dentro da escola no início da década de 1990. A própria vice-presidente da SEADC confirmou que a parceria com a SECRS acabou não dando certo, mas ela atribuiu o fim do convênio a outros fatores:

No final da década de 1990 nós estávamos com um problema. Na época eu já trabalhava aqui. A Coordenadoria Estadual de Educação não queria mais ceder os professores. Eles alegavam que a Constituição de 1988 e a LDB de 1996 determinam que o antigo primeiro grau, hoje ensino fundamental, é de obrigação dos municípios. Então, se não tínhamos como manter a escola, tínhamos que procurar o município para pedir auxílio (CUNHA, 2018).

De fato, Martins, Oliveira e Bueno (2004) demonstram que a partir da aprovação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação em 1996 ocorreu um intenso processo de municipalização do ensino fundamental no país. Este movimento englobou, inclusive, a municipalização de diversas escolas privadas que não tinham como se manter. Enquanto algumas instituições nessa situação simplesmente fecharam as portas, outras foram assumidas pelos municípios, visando-se com isso manter o atendimento às crianças em idade escolar em várias comunidades, na perspectiva de atender ao que determina a Constituição de 1988, que universalizou o direito à educação básica.

Contudo, em relação à Escola Jeremias Fróes este processo foi marcado por singularidades. De acordo com a vice-presidente da SEADC, o município de Pelotas foi procurado no ano 2000 para que assumisse a escola. Depois de realizadas diversas negociações, foi celebrado um convênio entre a Prefeitura de Pelotas e a SEADC em outubro de 2000. De acordo com o documento, a instituição de ensino passou a chamar-se Escola de Ensino Fundamental Jeremias Fróes. A sua gestão administrativa, financeira e pedagógica passou a ser de responsabilidade da Secretaria Municipal de Educação e Desporto (SMED), que se comprometeu a manter o ensino fundamental completo e o ensino pré-escolar na instituição. Ainda de acordo com o convênio, a SEADC cedeu o prédio com todos os seus utensílios e parte de seu terreno para a continuidade do funcionamento da escola. Em contrapartida, a SMED se comprometeu a reservar as vagas da escola para os alunos oriundos da SEADC. A partir de então a SMED assumiu a gestão da escola, oferecendo o ensino fundamental completo, com professores e funcionários do município. Na prática, a educação infantil continuou a cargo da SEADC, em suas dependências

próprias, mantida com recursos repassados pelo município, além de uma série de voluntários e funcionários que atuam na instituição.

A partir de então as crianças da comunidade em idade pré-escolar dão entrada na SEADC às 07:30 e ali permanecem até às 17:30, sendo atendidas em turno integral. As crianças que atingem a idade escolar têm matrícula garantida na Escola Jeremias Fróes, mas seguem frequentando a SEADC em turno inverso. Assim, elas continuam entrando na SEADC às 07:30, tomam o café da manhã na instituição, participam de várias atividades, como aulas de música, dança, futebol e atividades de leitura. Após o almoço, elas atravessam o pátio e entram na Escola Jeremias Fróes, onde permanecem toda a tarde. Por sua vez, os alunos do sexto ao nono ano da escola, que estudam no turno da manhã, quando saem da instituição às 12:00 horas, atravessam o pátio e dão entrada na SEADC, onde almoçam e ficam até às 17:30 horas, participando de diversas atividades, como aulas de informática, música, futebol e culinária.

De acordo com a vice-presidente da SEADC, a instituição caracteriza-se hoje como educacional, apesar de não der perdido a sua feição assistencial:

Depois que celebramos o convênio com a SMED em 2000 ocorreram várias mudanças na legislação, assim como nas atividades aqui da instituição. Assim, tivemos que nos adaptar. Para isso fizemos várias mudanças em nossos estatutos. Hoje somos uma instituição principalmente educacional, embora ainda tenhamos a feição assistencial, que jamais iremos abandonar. Desta forma, funcionamos como uma instituição escolar para as crianças em idade pré-escolar. Quando elas atingem a idade escolar vão estudar na Jeremias Fróes, mas continuam sendo assistidas aqui no turno inverso, através dos projetos que desenvolvemos. Para mantermos a pré-escola recebemos recursos do FUNDEB. Para mantermos o trabalho assistencial voltado para as crianças que já estudam na Jeremias Fróes e que são atendidas aqui em turno inverso contamos com voluntários e com recursos próprios (CUNHA, 2018).

De fato, ao longo das últimas décadas ocorreram várias mudanças na legislação e no financiamento da educação básica no Brasil, discutidos por Carneiro (2016). Em 2006 o governo federal instituiu o Fundo de Manutenção e Desenvolvimento da Educação Básica (FUNDEB), que hoje financia a educação básica no país. Para receber os recursos do fundo as instituições educacionais precisam atender as exigências da legislação. Quando indagada sobre as formas de financiamento da instituição a vice-presidente da SEADC explicou:

Bem, a SMED gerencia a Escola Jeremias Fróes e com isso não precisamos nos preocupar. Tudo o que é gasto na escola é coberto pela SMED, incluindo merenda, material, professores e funcionários. Temos que nos preocupar é com a despesa da

SEADC¹⁷⁵, que é grande, já que funcionamos em turno integral e hoje atendemos 176 crianças. Temos alguns funcionários e vários voluntários. Recebemos recursos do FUNDEB e recursos da Assistência Social, já que continuamos sendo uma instituição assistencial. Além disso, recebemos alugueis de alguns prédios que foram doados para a SEADC. Várias pessoas da comunidade deixaram bens em testamento para a instituição, a começar pela própria Dona Conceição, que deixou todo o seu patrimônio para a instituição, há quase cem anos. Além disso, em 2009 procuramos a Prefeitura Municipal porque estávamos com muitas dificuldades financeiras. Na ocasião o prefeito sugeriu que o prédio onde funciona a Escola Jeremias Fróes, que é nosso, passasse a ser alugado pela Prefeitura. Até então cedíamos o prédio para a continuidade da escola. Então foi assinado um contrato de locação entre a Prefeitura e a SEADC, pelo qual passamos a receber aluguel pelo prédio onde funciona a escola. Esse dinheiro financia muitos dos projetos que desenvolvemos aqui (CUNHA, 2018).

A Senhora Olga da Cunha refere-se ao Contrato Administrativo 337/2009, através do qual a Prefeitura de Pelotas passou a alugar o prédio em que funciona a Escola Jeremias Fróes. O contrato, celebrado em dezembro de 2009, foi prorrogado em janeiro de 2018 pelo Termo Aditivo 03/2018. De acordo com o documento, a Prefeitura de Pelotas paga um aluguel mensal à SEADC pelo prédio em que funciona a Escola Jeremias Fróes. O contrato não faz menção ao convênio original celebrado entre as duas instituições em 2000. Trata-se apenas de um contrato de locação de imóvel.

No entanto, quando procurada no âmbito desta pesquisa, a SMED informou que o contratou substituiu o convênio, tornando a Jeremias Fróes de fato uma escola municipal. Ocorre que o Contrato Administrativo 337/2009 é, conforme foi referido acima, meramente um contrato de locação do prédio em que funciona a escola. Fora o convênio celebrado em 2000, que prevê que a SMED assumiria a gestão financeira, administrativa e pedagógica da escola, não há nenhum outro documento que, de fato, municipalize a escola.

Quando questionada a este respeito, a atual diretora da escola, Professora Patrícia Duarte Nunes da Silva, afirmou a singularidade deste processo:

As pessoas, nem mesmo dentro da SMED, conseguem compreender que a Jeremias Fróes é totalmente diferente das outras escolas da rede municipal. Na verdade, ela é da SEADC. Como a SEADC não podia manter a escola, o município assumiu a gestão. Mas não é só o prédio que é da SEADC. A escola também é, pois nunca foi elaborada uma lei ou algo assim municipalizando a escola. Aliás, na documentação do CPM [Círculo de Pais e Mestres], o nome ainda está Escola Assistencial Jeremias Fróes e não aparece a palavra *municipal* (SILVA, 2018).

¹⁷⁵ A fim de se evitar repetições desnecessárias no texto, sempre que algum dos entrevistados referiu-se à Sociedade Dona Conceição esta expressão foi substituída pela sigla no texto das entrevistas.

Desta forma, embora no site da Prefeitura de Pelotas a Jeremias Fróes apareça como uma escola municipal, de fato ela não é¹⁷⁶. Trata-se de um local em que o público e o privado não se confundem apenas no espaço físico. Além de estarem situadas no mesmo terreno, até certo ponto as duas instituições coexistem. De acordo com a diretora da escola:

Nós hoje temos 170 alunos do primeiro ao nono ano do ensino fundamental. Temos 31 professores e 9 funcionários. A maioria dos nossos alunos frequenta a SEADC no turno inverso. Na verdade, a SEADC é hoje uma escola de ensino infantil. Era o que chamávamos de creche. Por isso continuamos nos referindo a ela como a creche¹⁷⁷. Mas é uma escola privada, embora não cobre mensalidades porque tem o aspecto assistencial. Então as crianças da comunidade entram na creche quando são bem pequenas e ficam lá o dia todo. Quando estão em idade de ingressar no ensino fundamental elas vêm estudar aqui na Jeremias Fróes no turno da tarde e ingressam no primeiro ano. Mas elas permanecem frequentando a creche no turno inverso (SILVA, 2018).

Esta dinâmica de trânsito entre a SEADC e a Escola Jeremias Fróes é única no município de Pelotas. Na verdade, as crianças da comunidade ingressam na Sociedade Dona Conceição quando têm cinco anos e ali permanecem de segunda a sexta-feira, das 07:30 horas às 17:30 horas. Quando atingem a idade de ingressar no ensino fundamental, elas são matriculadas diretamente na Escola Jeremias Fróes, onde passam a estudar no turno da tarde. Não há necessidade dos pais buscarem vagas na central de vagas da SMED, que gerencia as matrículas em toda a rede municipal. Contudo, essas crianças continuam frequentando a Sociedade Dona Conceição no turno da manhã, onde participam de várias atividades educativas e fazem as refeições. Após o almoço elas simplesmente atravessam o pátio e ingressam na escola Jeremias Fróes. Quando a criança passa para o sexto ano do ensino fundamental a situação se inverte. Ou seja, ela começa a estudar pela manhã na Escola Jeremias Fróes e a tarde frequenta a Sociedade Dona Conceição, onde participa também de atividades educacionais variadas. Logo após sair da escola, ao meio dia, as crianças e adolescentes atravessam o mesmo pátio e ingressam na SEADC, onde almoçam e começam as atividades, que duram até às 17:30 horas.

¹⁷⁶ Site da Secretaria Municipal de Educação de Pelotas. Disponível em: <<http://www.pelotas.com.br/governo/smed>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

¹⁷⁷ Como muitos dos entrevistados referiram-se a SEADC como creche, esta expressão foi mantida no texto das entrevistas.

De acordo com a diretora da escola esta dinâmica requer sincronia, que deve existir em vários aspectos, embora nem sempre seja fácil mantê-la:

A Escola Jeremias Fróes é administrada pelo município. A creche tem administração própria. Eles elaboram o próprio calendário, enquanto que nós na escola temos que seguir o calendário municipal e nem sempre é fácil fazer tudo coincidir. Além disso, aqui somos professores municipais. Às vezes há paralizações, até mesmo greve. Quando isso acontece tudo fica difícil de acertar. Às vezes também faltam professores e aí as crianças que estudam aqui de tarde já entraram na creche pela manhã. Elas foram deixadas pelos pais ali pela manhã e às 13:00 horas elas vão atravessar o pátio e entrar na escola. Mas e se o professor da turma não veio, o que fazer? Não há como manda-las embora. Aí outro professor acaba tendo que atender duas turmas ao mesmo tempo. Ou seja, precisamos nos desdobrar para atender, pois nosso número de professores corresponde exatamente ao número de turmas. A SMED não entende essa particularidade da Jeremias Fróes. É bem complicado (SILVA, 2018).

O fato das duas instituições conviverem e se correlacionarem o tempo todo causa esse tipo de dificuldade, já que uma continua sendo privada, enquanto que a outra está sob a administração municipal. Quando perguntada sobre a questão da religião a diretora da escola foi bem clara:

Não há nenhuma imposição em relação a isso. A escola segue o princípio da laicidade. No entanto, por ser uma instituição espírita esta questão do espiritismo está presente o tempo todo na creche. Ali eles têm sessão mediúnica e de passes. Daí é claro que as crianças sabem e muitas recebem o passe, mas isso acontece lá, não aqui. De uns três anos pra cá as crianças não são mais buscadas na escola para receber o passe ali na creche. Antes eles vinham aqui e levavam as crianças ali para receber o passe. Agora isso não acontece mais (SILVA, 2018).

A vice-diretora da SEADC esclareceu em sua entrevista que as mudanças ocorreram realmente há cerca de três anos. De acordo com ela isso se deu para facilitar o desenvolvimento da atividade:

Realmente, antes buscávamos as crianças que estavam ali na escola para receber o passe aqui na SEADC. Agora preferimos aplicar o passe somente quando elas estão aqui. Fica mais fácil para elas e para nós. Mas não há obrigatoriedade nenhuma em relação a isso. Quando os pais matriculam os filhos aqui e quando eles permitem que os seus filhos continuem frequentando a SEADC depois deles estarem estudando ali na escola, eles assinam uma autorização para o passe. Muitos concordam. Outros não. Inclusive, temos muitas crianças filhas de evangélicos que frequentam aqui e que não aceitam o passe. Nós não impomos. Aliás, mesmo que os pais assinem a autorização, se a criança não quiser o passe, ela não é obrigada a receber (CUNHA, 2018).

Nas falas das duas entrevistadas são recorrentes as expressões *aqui* e *ali* ou *lá*, para se referirem a uma ou outra das duas instituições, o que denota a proximidade de ambas, não apenas no que diz respeito à questão física, mas também institucional. Na fala das crianças essa questão também aparece. Foram entrevistados dois alunos da Escola Jeremias Fróes que frequentam também a SEADC. Um deles tem 11 anos e estuda no turno da tarde na escola,

enquanto o outro tem 14 anos e estuda no turno da manhã. As entrevistas foram feitas na escola e a identidade de ambos foi preservada. O primeiro assim se referiu:

Eu gosto daqui e dali. Eu entro na creche bem cedo e depois do almoço venho pra cá pelo pátio. A gente nem sai do portão e eles cuidam pra gente não sair. Tem gente cuidando ali e aqui. [...] Eu não sou espírita, mas eu sempre tomo o passe ali na creche. Faz a gente se sentir bem (ALUNO 1, 2018).

O outro aluno teve fala semelhante, salientando que mesmo não havendo aulas na escola o atendimento na SEADC é mantido:

Quando eu solto ao meio dia aqui da escola eu atravesso o pátio e vou almoçar ali na creche. Eu fico ali toda a tarde e só saio depois do lanche. Eu estou na escolinha de futebol e nas aulas de informática que tem ali. [...] Quando não tem aula aqui na escola de manhã, eu vou para o almoço ali na creche direto de casa e fico igual toda a tarde ali. [...] eu não sou espírita, mas recebo o passe ali todas as semanas (ALUNO 2, 2018).

Como se percebe também pela fala dos alunos, as fronteiras entre as duas instituições são difusas. A percepção dos pais em relação a esta questão é também a mesma. Foram entrevistadas duas mães de alunos. As entrevistas foram realizadas na frente da escola e as identidades de ambas foram preservadas:

Minha filha estuda aqui na Jeremias desde o primeiro ano. Agora ela já está no quinto anos. Antes disso ela já estava na creche. O bom é que as crianças vêm direto da creche estudar aqui. A gente não precisa se preocupar em arrumar vaga. Além disso, a criança segue ficando de manhã na creche e de tarde atravessa o pátio e vem pra cá (MÃE 1, 2018).

[...]

Meu filho sempre estudou aqui. Ele tá no terceiro ano. Veio direto dali da creche pra cá. Não precisei ir na Secretaria [de Educação] para arrumar vaga. E ele continua ali na creche toda a manhã. Faz as refeições ali e depois vem pra cá. O pátio é o mesmo (MÃE 2, 2018).

As falas denotam a mesma proximidade entre as duas instituições. Além disso, as mães se referem ao fato da matrícula na escola ser automática para as crianças da SEADC. Na prática isso garante que as crianças da comunidade estudem perto de suas casas.

Considerações finais

Apesar de funcionar hoje em convênio com o município, a Escola Jeremias Fróes representa importante obra de ação social na área educacional na cidade de Pelotas. A atuação da SEADC junto à escola nesses mais de cem anos tem

contribuído para associar a doutrina espírita à questão educacional na cidade, facilitando a divulgação dos ideais formulados por Allan Kardec.

No imaginário da comunidade a escola ainda é a Escola Assistencial Jeremias Fróes. Justamente em razão disso a atual diretora mencionou o fato descrito acima de que na documentação do CPM da escola ela ainda aparece com este nome. Apenas nos documentos que se originam na SMED a escola é referida como *municipal*.

Com base nas informações apresentadas ao longo do texto é possível concluir que a escola existe na fronteira entre o público e o privado, entre o confessional e o laico, o que se constitui em um processo relacional singular, em que de um lado está o município de Pelotas e de outro a antiga mantenedora, a Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição, com mais de cem anos de existência. Em torno desta relação gravita a comunidade que se formou ao redor do antigo casarão da família Dias e que há décadas vem convivendo com este processo singular, já naturalizado para todos que nele estão envolvidos.

Fontes e Referências

ALUNO 1. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

ALUNO 2. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

BRASIL. República Federativa do. *Coleção de leis da República*. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/legislacao/republica>>. Acesso em: 08 dez. 2018.

CARNEIRO, Tulio Andrade. *Financiamento, gestão e qualidade na educação pública*. Curitiba: Appris: 2016.

CUNHA, Olga Inês Leão Vieira da. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2018.

DAMAZIO, Sylvia F. *Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

Gil, Marcelo Freitas. *O Movimento Espírita Pelotense e suas raízes sócio-históricas e culturais*. Franca: UNIFRAN, 2011.

KARDEC, Allan. *O Livro dos Espíritos*. São Paulo: Petit, 1999.

MÃE 1. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

MÃE 2. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

MAGALHÃES, Mário Osório. *Opulência e Cultura na Província de São Pedro do Rio grande do Sul: um estudo sobre a História de Pelotas (1860-1890)*. Pelotas: Ed. UFPel: Co-edição Livraria Mundial, 1993.

MARTINS, Ângela Maria; OLIVEIRA, Cleiton de; BUENO, Maria Sylvia Simões (Orgs). *Descentralização do estado e municipalização do ensino: problemas e perspectivas*. Rio de Janeiro, 2004.

PELOTAS, Município de. *Contrato administrativo 337/09*. Contrato Administrativo. Pelotas, 2009.

_____. *Convênio entre Prefeitura Municipal e Sociedade Espírita Assistencial Dona Conceição*. Convênio. Pelotas, 2000.

PELOTAS, Município de. *Secretaria Municipal de Educação*. Disponível em: <<http://www.pelotas.com.br/governo/smed>>. Acesso em: 05 dez. 2018.

PROFESSOR 1. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

PROFESSOR 2. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

SILVA, Patrícia Duarte Nunes da. *Entrevista*. Entrevista concedida a Marcelo Freitas Gil. Pelotas, 2008.

SOCIEDADE ESPÍRITA ASSISTENCIAL DONA CONCEIÇÃO (SEADC). *Livros de atas*. Período de 1901 a 1990. Pelotas, 1911-1990.

SOCIEDADE UNIÃO E INSTRUÇÃO ESPÍRITA (SUIE). *Livros de atas*. Período de 1901 a 1930. Pelotas, 1901-1930.

**Unsere Schule (1933-1936) - revista pedagógica do Sínodo de Missouri-
instrumento de formação de professores**

Patrícia Weiduschadt¹⁷⁸

Introdução:

O presente artigo apresenta a revista “Unsere Schule”, revista pedagógica produzida pelo Sínodo de Missouri, destinada aos professores das escolas paroquiais da referida instituição. O Sínodo de Missouri é uma instituição luterana, que é denominada atualmente IELB (Igreja Evangélica Luterana do Brasil). No século XVIII sai da Alemanha, fugindo do crescente racionalismo religioso alemão, instalando-se nos EUA em 1848. Em 1900 chega ao Brasil na região meridional do RS, preocupando-se em organizar igrejas e escolas. Ainda investiram em impressão de material didático e revistas direcionadas para os fiéis. Uma das revistas, de cunho pedagógico e teológico, denominada “Unsere Schule”, foi editada em 1933, num período em que a instituição já havia se instalado há três décadas no Brasil. Nesse tempo, havia certa estrutura educacional, ou seja, havia uma quantidade considerável de escolas rurais e algumas escolas urbanas. Se existia escolas, também tinham-se professores e alguns pastores se dedicando a docência.

A edição da revista mostra a necessidade de apoio nas escolas, já que outros impressos publicados já estavam direcionados para diferentes públicos: infantil, juvenil e adulto. Tinha-se uma rede de informações disseminada pelo material impresso em forma de assinaturas. Daí pode-se considerar, que de acordo com Chartier (2002; 2000; 1999; 1994), a importância em atentar para as condições de possibilidade da produção dos impressos e observar os direcionamentos da circulação desses materiais. Pode-se perceber que o impresso foi destinado

¹⁷⁸ Doutora em Educação, Professora do Departamento de Fundamentos em Educação, Integrante do Programa de Pós Graduação em Educação da Fae- Universidade Federal de Pelotas, e-mail: prweidus@gmail.com

para preparar os professores das escolas paroquiais. Essas escolas eram multisseriadas e que, em geral, tinham professores com pouca formação. O objetivo da revista era promover orientações pedagógicas e interferir nas práticas escolares. Para tanto, a metodologia adotada será a da análise documental, com aporte em Luca, 2015; Bacellar, 2008, a fim de entender o modo como os impressos podem ser usados como fonte e objeto, daí a necessidade de entender o contexto em que eles foram produzidos e os discursos de convencimento aos leitores. Ainda, a revista *Unsere Schule* pode ser considerada como impresso pedagógico, porque buscava orientar a formação dos professores e as práticas em sala de aula Fischer, (2005); Arend (2005).

Nesta comunicação, a partir da revista pedagógica e teológica, serão analisados os aspectos pedagógicos relacionados com a propagação da doutrina luterana. De forma mais abrangente e recorrente serão evidenciadas as orientações da catequese. Os textos desse impresso demonstram a articulação das escolas com as práticas doutrinárias: como a formação catequética, valorizada e culminada no rito de confirmação¹⁷⁹. A catequese aborda o Catecismo Menor e as petições elaboradas por Lutero e reelaboradas por Schwan (teólogo do Sínodo de Missouri). Ainda, observa-se a preocupação no manuseio da Bíblia e com o trabalho pedagógico por meio das Histórias Bíblicas. Por isso, constava nesse material a distribuição do horário semanal para as escolas multisseriadas, a fim de organizar o planejamento em que os elementos religiosos, como catequese, bíblia, cantos e festividades natalinas, fossem considerados como pontos centrais. A comunicação será estruturada da seguinte forma, num primeiro momento será contextualizado o Sínodo de Missouri e a revista pedagógica e teológica *Unsere Schule*, em seguida, serão apresentados aspectos religiosos imbricados com a doutrina luterana. Nesse sentido, buscase entender a circulação e edição desse material produzido pela instituição, no intuito de instaurar nesse currículo a centralidade religiosa.

¹⁷⁹ Rito de passagem, análogo a primeira comunhão, mas para os luteranos o significado também é de passagem da vida infantil para adulta, depois da confirmação o indivíduo pode namorar, frequentar festas, mas tem maior responsabilidade no mundo do trabalho.

Contexto: Sínodo de Missouri e Unsere Schule

Ao tentar demarcar uma identidade e um campo religioso, o Sínodo de Missouri foi insistente no processo de instalação no Brasil. O ponto de partida foi através do pastor Brutschin, de Estância Velha, este estava descontente com o Sínodo Riograndense¹⁸⁰. Então ele pediu auxílio ao Sínodo que tão logo enviou um proposto, o pastor Broders, chegando a Novo Hamburgo, RS, no dia 30 de março de 1900. Esse foi o primeiro pastor designado para diagnosticar a realidade brasileira. Persistiu no projeto de instalar o Sínodo no Brasil (DER LUTHERANER, 1889).

O indiferentismo era inadmissível para o Sínodo. As pessoas possuíam certo indiferentismo religioso que, na verdade, era considerado indiferentismo institucional. Nessa realidade, cada pastor adaptava-se com o contexto encontrado e contentava-se com o salário recebido, ou seja, as pessoas estavam acostumadas a compartilhar a igreja como mais um espaço de sociabilidade, não estavam habituadas a seguir compromissos doutrinários.

A Comissão Missionária, usando periódicos¹⁸¹ como propaganda para se investir na missão brasileira, apontava que a causa da indiferença religiosa não estava nas pessoas, mas na falta do conhecimento da “verdadeira doutrina”. Especialmente, ao afirmarem que as pessoas da América do Sul eram alemãs, poderia ser vantajoso este alinhamento étnico. De certa forma este fato parecia encorajar o trabalho de missão. Daí a dificuldade de entender certas práticas dos descendentes germânicos que não eram aceitas pelo Sínodo, até porque muitos dos costumes dos descendentes germânicos já se haviam modificado. Na própria condição de imigrante, as relações frente às tradições¹⁸² não permaneciam iguais às da Alemanha, ou às de imigrantes alemães erradicados nos Estados Unidos. Essa falta de conhecimento doutrinário deveria ser suprida pelo investimento educacional, no fortalecimento da escola, pelo investimento na

¹⁸⁰ Instituição luterana concorrente do Sínodo de Missouri, já havia sido organizada nas comunidades alemãs em meados do século XIX. (Dreher,2002; 2000).

¹⁸¹ O periódico utilizado para esta propaganda, Der Lutheraner, fora editado nos Estados Unidos, pelo Sínodo de Missouri desde 1830, era lido em diferentes países, na escrita alemã gótica. Deduz-se que era direcionado a pessoas com disposições luteranas e que dominavam o idioma germânico.

¹⁸² O conceito de tradição vai de encontro ao pensamento de Eric Hobsbawn (1997) em que as tradições não são essenciais e naturais, elas são constantemente reinventadas e adaptadas a cada contexto social e cultural.

formação de professores e pastores, habilitando sujeitos que precisavam ter uma formação solidificada. (Dados do Der Lutheraner 1889-1920)

As primeiras comunidades na região sul do Estado do Rio Grande do Sul, que aceitaram fazer parte do Sínodo de Missouri possuíam as características do movimento imigratório¹⁸³, eram organizadas em pequenas propriedades, a maioria dos seus membros eram agricultores. Mantinham um sistema de agricultura familiar, as famílias, em geral, eram numerosas, por isso havia muitas crianças que deveriam frequentar a escola.

O trabalho de expansão das primeiras comunidades formou-se em sua maioria com o objetivo de fundar uma igreja ortodoxa e hierárquica, ou seja, relacionado com os Estados Unidos, prezando a escolarização de seus fiéis com objetivos de educar na doutrina da fé luterana e com pessoal qualificado. Os pastores e professores precisavam ter uma qualificação pedagógica e teológica adequada. Além das dificuldades estruturais e humanas na instalação do Sínodo, uma das barreiras era a discordância de trabalho das outras organizações luteranas. Para conseguir fortalecer o campo religioso (Bourdieu, 1989), era necessário buscar uma diferenciação do que havia sido feito por outras denominações religiosas. Sabe-se que no contexto do Rio Grande do Sul, no final do século XIX, as comunidades teuto-brasileiras eram atendidas por pastores livres ou por pastores vinculados ao atual Sínodo Riograndense, que ainda não era unido, por uma série de divergências teológicas e de condução da vida religiosa nas comunidades. Essas duas instituições religiosas: Sínodo Riograndense e as igrejas independentes eram as que mais atuavam entre os imigrantes evangélicos alemães, inevitavelmente o confronto seria maior com estas instituições. Por isso, o esforço em investir nas escolas e organizá-las dentro de um projeto pedagógico específico.

A doutrina só teria sentido se pudesse ser divulgada através dos pastores e professores com formação na própria instituição. Como já foi apontado, nas primeiras tentativas da instalação do Sínodo foi sentida a falta de pessoas capacitadas para o trabalho na igreja. A causa para a situação religiosa entre os evangélicos estar difícil era o trabalho desenvolvido até então.

¹⁸³ A imigração alemã para a região meridional do estado do Rio Grande do Sul ocorre em 1865, estimulada por Rheingantz, na colônia de São Lourenço do Sul.

Deus nos tem dado no Brasil um grande campo missionário. Muitos dos nossos irmãos na fé eram servidos por pessoas perdidas que iam para o erro e deixavam-se conduzir ao desvio e contra os dez mandamentos. Esses companheiros têm usado o ofício de pregadores da reconciliação. Jogaram longe os verdadeiros princípios e mancharam as comunidades. Esses estragadores de alma trouxeram o talar como prova da sua incompetência (Der Lutheraner, 25/06/1901, Ano 57, nº 13, p. 197, tradução nossa).

Pode-se perceber que o estímulo em ter no Brasil um trabalho proveitoso dependia dos pastores e dos professores que iriam educar e doutrinar as comunidades. A educação para o Sínodo ocupava um lugar central, no sentido de orientar o grupo em que eles estavam inseridos.

Seguindo a tradição norte americana, o Sínodo no Brasil busca investir em diferentes impressos com variadas finalidades¹⁸⁴. Os impressos pedagógicos foram importantes para apoiar e tentar uniformizar a escolarização orientada pelo Sínodo.

A revista técnica pedagógica “Unsere Schule” (1933-1935) foi um impresso direcionado a professores e pastores que se envolviam diretamente na escola e na catequese. Eles foram produzidos por professores sinodais, ou seja, professores que tinham formação no seminário pedagógico ou até mesmo formação nos seminários dos Estados Unidos. O impresso circulava mensalmente ou bimensalmente e era redigido na escrita alemã gótica. Não era de boa qualidade o papel e a encadernação, nota-se que as impressões eram feitas pela Casa Publicadora Concórdia, que ainda não tinha disponibilidade de maquinário que proporcionasse melhor impressão do material.¹⁸⁵

Percebe-se a preocupação em criar condições para diversos materiais ser impresso e fornecer subsídios para as comunidades em que atuavam.

Também não se tem a noção exata do número dos assinantes, pressupõe-se que o impresso era requisitado por professores das escolas paroquiais, como as das escolas urbanas. Sabe-se, pelos dados do impresso, que a rede escolar do Sínodo de Missouri em 1934, contavam com 119 escolas e 3.233 alunos. (Unsere Schule, 1933, março-abril, p. 15). Por meio dessas informações, não

¹⁸⁴ A exemplo dos Estados Unidos, foram publicadas revistas para o público infantil, juvenil, feminino e adultos em geral, além de almanaques e anuários. (ver em Weiduschadt, 2012).

¹⁸⁵ A Editora Concórdia, ligada ao Sínodo de Missouri, foi fundada no Brasil em 1923, como sucessora de uma agência de livros que funcionava desde 1906 junto a residência de um professor de nome Gustavo Rauter que atendia ao Sínodo no Brasil, revendendo livros que eram editados nos Estados Unidos pela *Concórdia Publishing House* de ST. Louis, Missouri (WARTH, 1979).

deveria chegar a uma centena de assinaturas, porque é provável que muitos professores não pudessem ter acesso ao material, devido ao atendimento de escolas muito isoladas e não ter condições salariais muito vantajosas.

A partir dos elementos apresentados, nesses impressos são percebidas orientações e prescrições aos professores das escolas primárias do Sínodo do Missouri. Muitos professores paroquiais não tinham a formação aprofundada das questões pedagógicas, daí a necessidade de as publicações pedagógicas servir como apoio para a docência. O perfil a quem as publicações se dirigiam é ao professor paroquial, esses sujeitos ocupavam a docência com classes multisseriadas, eles estavam intrinsicamente ligados ao meio comunitário luterano. A escola e igreja estavam entrelaçadas nesse projeto. São inúmeras orientações aos métodos de alfabetização, ao uso dos livros didáticos (também produzidos pelo Sínodo). Preocuparam-se, sobretudo, como a questão da ordem e disciplina na escola. Orientavam o uso da Bíblia e do catecismo. A religião, representada por práticas que envolviam músicas religiosas, histórias bíblicas, devoções, orações e catecismo, era a disciplina mais valorizada. No entanto, as disciplinas seculares também eram incentivadas a serem ministradas na escola com qualidade. Por ser um aspecto muito valorizado nas páginas no impresso, as orientações religiosas serão abordadas nessa comunicação.

Aspectos pedagógicos na propagação da doutrina luterana:

Ao analisar o impresso *Unsere Schule*, podem-se perceber elementos religiosos como pontos centrais no currículo. Inúmeras pesquisas demonstram que em escolas étnicas alemãs de cunho luterano, a religiosidade era o que guiava as demais áreas do conhecimento. (WEIDUSCHADT, 2007)

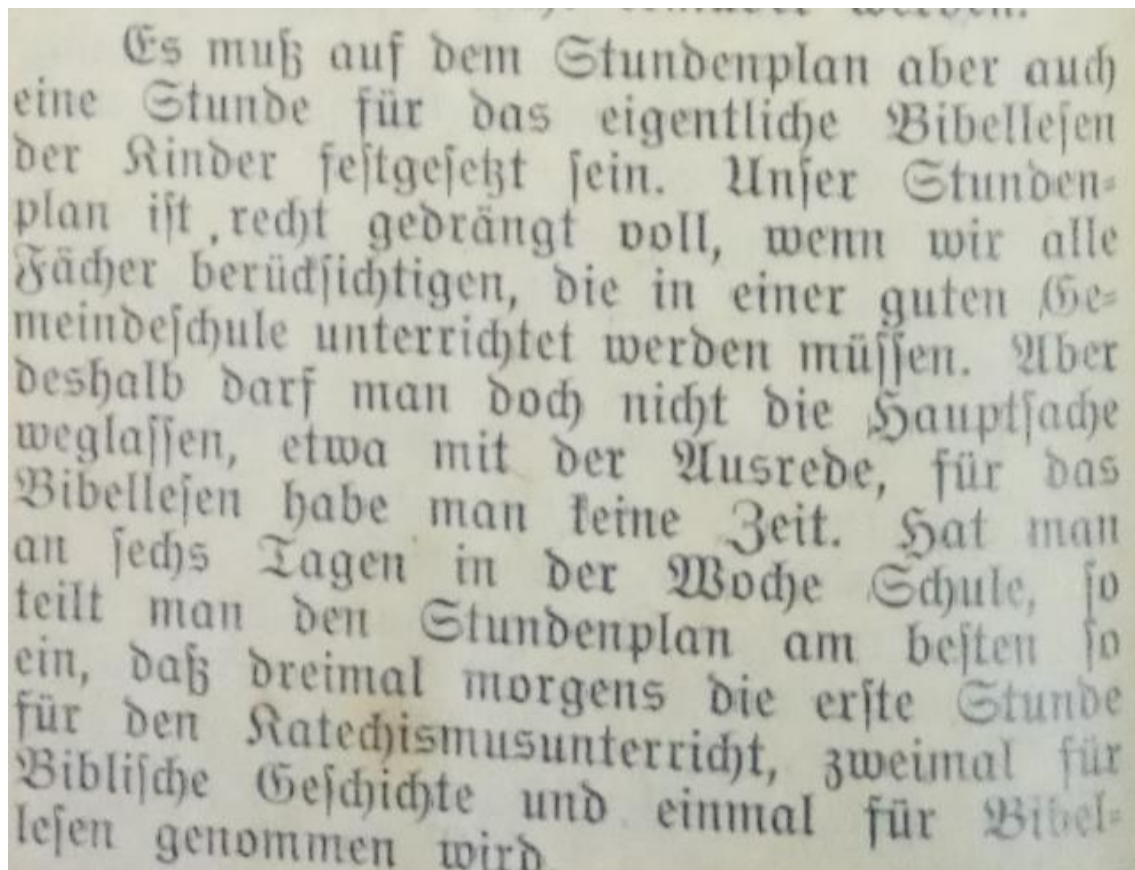
Assim pode-se compreender a partir de Chartier (2001), que a produção desse material servia para apoiar determinado grupo social, os professores em formação, que podiam somente exercer a docência aqueles que fizessem parte da instituição. Então, os discursos e as práticas pedagógicas eram legitimados pelo público leitor, não se está querendo dizer que esses discursos seriam aceitos passivamente, eles poderiam ou não ser apropriados, de acordo com as condições de possibilidade de serem exercidas. (Chartier 1996), por exemplo, os professores teriam que ter certo domínio do conteúdo para o texto poder lhes

atingir. Como esses sujeitos pertenciam ao meio religioso dos editores da revista, era plausível que as orientações pedagógicas iam ao encontro da identidade religiosa dos docentes em formação.

Nesse sentido, as orientações demarcadas no impresso apresentam variadas formas de abordar a religiosidade. Essas deveriam ser agregadas em práticas pontuais que serão analisadas aqui, a saber, o uso das histórias bíblicas e da catequese, os cantos, o aprendizado do manuseio da Bíblia, a geografia bíblica e as comemorações do ano eclesiástico.

As orientações mostram no impresso, por meio de publicação de plano de horários estruturados, aspectos do que se deveria valorizar no currículo de forma quantitativa, como qualitativa. São arrolados conhecimentos religiosos que serviriam de suporte ao conhecimento secular. O horário semanal, publicado na edição de dezembro de 1933, orienta para a escola comunitária organizada em classes mistas, mostrando que havia três níveis de adiantamento classificados em: básicos, intermediários e avançados. O editorial chama atenção para o docente planejar a partir de horário com as disciplinas distribuídas, a fim de possibilitar um trabalho eficiente e sem ociosidade. Portanto, as orientações de ensino iam além dos conteúdos das Histórias Bíblicas e do Catecismo, elas estavam entrelaçadas num projeto pedagógico, como mostra a indicação do planejamento de horários destinado ao conhecimento bíblico. No excerto de *Unsere Schule* (mar-abril, 1934, p. 20-21), intitulado “A Bíblia em nossas escolas”, o editorial orienta plano de horas para leitura de toda a Bíblia. E seguida é possível perceber a religiosidade presente na semana escolar diluída na divisão das tipologias do conhecimento religioso. Esse texto mostra que o trabalho com a Bíblia deveria ser realizado 6 dias da semana, separados da seguinte forma: 3 dias de catecismo, 2 de histórias bíblicas e 1 de leitura da Bíblia.

Essa forma de direcionamento conduz a um controle das classes, mas instaura a organicidade do trabalho docente. Como esse professor não tinha formação adequada, o plano de horários poderia balizar a prática docente. Em primeiro lugar viriam os conteúdos religiosos, como mostra a imagem da publicação no impresso:



Es muß auf dem Stundenplan aber auch eine Stunde für das eigentliche Bibellesen der Kinder festgesetzt sein. Unser Stundenplan ist recht gedrängt voll, wenn wir alle Fächer berücksichtigen, die in einer guten Gemeindeschule unterrichtet werden müssen. Aber deshalb darf man doch nicht die Hauptsache weglassen, etwa mit der Ausrede, für das Bibellesen habe man keine Zeit. Hat man an sechs Tagen in der Woche Schule, so teilt man den Stundenplan am besten so ein, daß dreimal morgens die erste Stunde für den Katechismusunterricht, zweimal für Biblische Geschichte und einmal für Bibellesen genommen wird.

Fonte: Unsere Schule, mai-jun, 1934, p. 20
Acervo: Instituto Histórico IELB¹⁸⁶.

Além de a religiosidade ser trabalhada explicitamente, esses conteúdos estariam diluídos na leitura das cartilhas¹⁸⁷ ou de leituras da Bíblia, destacadas para serem lidas na primeira hora da manhã, terminando a aula com uma oração. Esse ritual mostra as formas de valorizar essa prática, na abertura e fechamento do período de cada dia na escola, criando formas de apropriação desse conteúdo.

Se a Bíblia deveria ser lida, era necessário explicar a forma de manusear e encontrar os diferentes textos que deveriam ser trabalhados na escola. Assim, muitos excertos orientam para a importância da arte da leitura da Bíblia. Muitos

¹⁸⁶ Tradução livre do autor: "É preciso horário, mas também seja fixado em uma hora pelas crianças de fato a leitura da Bíblia. Nosso planejamento de horários é constituído totalmente, quando nós nos atentamos com todas as disciplinas, as quais precisam ser desenvolvidas no ensino numa boa escola comunitária. Mas, portanto, a gente não deve com isso suprimir a razão principal, algo com a desculpa que a gente não tem tempo para leitura bíblica. A gente preferiu repartir o horário em seis dias, os quais três vezes por semana na primeira hora do dia para o ensino do catecismo, duas vezes para a História Bíblica e uma vez será realizada a leitura da Bíblia".

¹⁸⁷ O Sínodo também investia em produção de cartilhas. Ver Weiduschadt, 2007.

textos, do periódico aqui analisado, demonstram que se deve dar importância a arte da leitura, deve-se dar as crianças meios e caminhos de base e escrita que vá ao encontro da Palavra de Deus, por isso que a Bíblia deve ser o primeiro livro a ser usado nos espaços de leitura. (Unsere Schule, dez, 1933). Diante disso seria “o mais precioso para as escolas” explorar e aprofundar o ensino catequético e as Histórias Bíblicas (Unsere Schule, set-out, 1935).

Esses preceitos foram constituídos a partir do reformador Lutero na expansão do ensino da leitura. Os principais discursos de Lutero orientavam às cidades e as famílias que os filhos aprendam os conhecimentos religiosos e seculares para poder se tornar cidadãos e cristãos comprometidos.¹⁸⁸

Percebe-se que era necessário determinado aprofundamento do conhecimento bíblico. A profundidade de manuseio da Bíblia contava nas páginas do impresso com orientações de planos de horários em números de horas e as formas de leitura. Era entrelaçado com as Histórias Bíblicas contadas de forma lúdica, ainda também respaldada nos versículos relacionados ao Catecismo Menor, elaborado por Martinho Lutero.¹⁸⁹

O Catecismo Menor da instituição do Sínodo de Missouri sofreu acréscimos de perguntas de um teólogo norte americano Schwan, ele foi presidente do Sínodo nos EUA no século XIX e suas perguntas direcionavam a um cunho mais pietista, com aprofundamento de questões. No impresso, o editorial chama atenção para a necessidade de memorização, sem descuidar da explicação das palavras e dos conceitos contidos nesse material

O catecismo precisa ser decorado e entendido. Primeiro é preciso explicar as palavras desconhecidas, depois decompor as frases até que as crianças entendam todo o texto; os mandamentos precisam ser esclarecidos, começar com frases curtas e ir até frases longas. Ele deve estar presente no plano de estudos e adaptar aos níveis. Mas desde a 1ª classe deve-se estimular a decorar de acordo com o nível (Lehenbauer In: Unsere Schule, maio-junho, 1935, p. 53-54).

¹⁸⁸ O conjunto de discursos de Lutero em relação a temática da educação pode-se destacar dois: “Aos conselhos das cidades da Alemanha, para que criem e mantenham escolas” (1524) e “Uma prédica para que se mande os filhos à escola” (1530), publicados LUTERO, Martinho. **Obras Selecionadas- Ética: fundamentos; oração. Sexualidade, educação e economia** v. 5. Comissão Interluterana de Literatura Sinodal, São Leopoldo/RS 1995.

¹⁸⁹ O Catecismo Menor foi escrito por Martinho Lutero no intuito de ser usado na catequese e nas escolas, era em forma de questionário com perguntas e respostas dos principais sacramentos e mandamentos da igreja cristã. No Sínodo de Missouri, Schwan, pastor norte americano introduz comentários e adendos para ser usado também como material educativo.

Dessa forma, a memorização era valorizada nas práticas escolares atreladas às religiosas. A memorização vinha acompanhada com a questão do detalhamento e entendimento das passagens bíblicas e dos versículos destacados. Os versículos bíblicos não eram descontextualizados, eles eram reforçados depois do entendimento de uma determinada história bíblica e depois figuravam para ser lembrados a partir das relações da história da Bíblia contada.

Outra forma de reforço no aprendizado bíblico era o uso de recursos didáticos que motivassem aos alunos a gostar de ouvir as histórias e que pudessem fixar esses conteúdos. Era o uso de quadros das histórias bíblicas. Eram gravuras coloridas em forma de cartazes que os professores podiam adquirir na editora e usar como recurso visual nas aulas e ainda deixar na sala de aula exposto. No impresso, muitas vezes, houve publicidade dos quadros para serem vendidos aos professores, estimulando-os à aquisição desse material didático. (Unserer Schule, dezembro de 1938). Nessas sugestões de material erma oferecidos esses “Quadros das histórias bíblicas”, os quais podiam ser vendidos em forma de cartazes que continham exemplos de imagens de personagens bíblicos.

Como o projeto religioso luterano era centrado na leitura e conhecimento da Bíblia e no aprendizado do catecismo luterano, outro ponto de destaque era o uso do canto por meio das músicas religiosas impressas no hinário da religião luterana. Esse livro continha as principais músicas religiosas escolhidas e as canções mantinham relação com as passagens da Bíblia e com elementos doutrinários defendidos pelo Sínodo. Além da religiosidade, as orientações pedagógicas no uso do canto, perpassavam pela necessidade de uma formação completa musical¹⁹⁰, o aluno deveria perceber as tonalidades musicais por meio da familiarização de instrumentos de música. A publicação na revista insiste que a habilidade musical deveria ser aprofundada pelo professor na sua classe, assim como escrever, ler e contar. Dessa forma apresenta a relevância do canto. Orienta ao uso das técnicas musicais do canto, como por exemplo, ensinar as crianças a perceber quando elas desafinariam ou quando elas não teriam

¹⁹⁰ O uso da música no meio luterano era valorizado. O canto coral foi estimulado no meio luterano a partir de Bach com diferentes arranjos da música religiosa e sacra, composta pelos reformadores. Ver mais em “Os corais luteranos na obra de Bach”, de Amâncio Cueto Jr. Disponível em: <http://euterpe.blog.br/historia-da-musica/os-corais-luteranos-na-obra-de-bach>.

aprendido o tom musical correto da música. Nota-se que há um preparo para a música erudita e religiosa.

Além dessa formação técnica na área musical, o uso da musicalidade deveria exercer um controle moral nas classes, mostrando que se deveria controlar a indisciplina e o barulho nas classes por meio da educação musical, como aborda o excerto intitulado “Como eu educo o barulho com música?” (mar-abril, 1934, p. 10). Nesse sentido, é apontada a questão do uso funcionalista da arte musical para exercer o controle e a disciplina na sala de aula.

Além disso, há recomendações do impresso da necessidade da educação das crianças nesse tipo de musicalidade, que seria ao mesmo tempo religiosa e clássica. Havia uma projeção que se na infância fosse estimulada essas habilidades, na fase da juventude e adultos esses sujeitos teriam bons princípios morais e éticos e poderiam se interessar em participar de coros, que funcionavam como espaços de sociabilidade e controle moral.

Por isso, reforça-se que o canto estava entrelaçado com a formação religiosa, conforme observa-se na citação abaixo:

Na última conferência a música deveria constar no plano de aprendizagem e a música deve ter lugar nas aulas de religião. As músicas devem ser treinadas a partir das músicas da igreja. Cantar serve para a honra de Deus. Deve-se aproveitar as músicas do catecismo [...] Sempre a música foi considerada o bem da Reforma, por isso é preciso relacionar a música com as Histórias Bíblicas. [...] Hinos da igreja são obras de arte[...]. (Unsere Schule, jul/ago 1936, p. 78).

Como já foi discutido, as indicações do impresso orientavam para que a música fosse explorada juntamente com o aprendizado religioso. Nesse período não havia difusão maciça de materiais didáticos e impressos, então a letra da música impressa no catecismo e no hinário em que a família utilizava nos cultos, poderia ser uma forma de potencializar o aprendizado religioso. O aprofundamento doutrinário poderia ser estimulado pelas histórias bíblicas e, assim, facilitar a memorização. A ideia da música no contexto luterano é quase sempre relacionada a um projeto religioso demarcado já pelo reformador. Lutero compõe músicas com melodias populares da época e cria práticas que possibilitavam a melhorar a educação.

Outra prática ressaltada no impresso que desperta curiosidade é o uso da geografia bíblica. Há incentivo por parte de um pastor que está na Argentina e que escreve textos orientando aos educadores como usar a geografia da bíblia

para ensinar a localização dos locais em que se desenrolaram os acontecimentos históricos e geográficos.

Esse conteúdo não deve ser focado em pesquisas geográficas, mas observar os relatos dos apóstolos e dos profetas, como eles escreviam e onde estavam. Pode ser um meio de conhecimento de rios, lugares, montanhas, com divertimento [...]olhar os mapas da Bíblia, da terra de Israel, do Mar Vermelho, das caminhadas de Cristo. [...] ela não deve estar desvinculada do plano de horários em relação ao lugar das Histórias Bíblicas. (Krebs, In: Unsere Schule, set-out, 1935, p. 54-55).

Da mesma forma, observa-se o aproveitamento do material religioso para conhecimentos seculares e de localização. O editorial indicava usar o material de mapas que estavam impressos nas Bíblias. Além desse elemento geográfico, representados pelos mapas, havia também a indicação de exploração das leituras da Bíblia, dos costumes e das regiões vivenciadas. Ainda são publicados diversos exemplos de como usar em classes intermediárias esse conhecimento. Como, por exemplo, em classes intermediárias poderia se explorar o conhecimento do Oriente pelos personagens: Abraão, Lot, Moisés, etc. Ainda se estimulava novamente a leitura da Bíblia e atentava-se para os costumes e regiões (Palestina, África, Ásia). Com isso, o editorial ressaltava que as culturas poderiam ser conhecidas e se possibilitaria ainda estudar a questão política dos reis da Bíblia e até os nomes de animais exóticos. (mar-abril, 1934, p. 24; mar-abri, 1935, p. 7).

Interessante notar, que por meio dessas estratégias pedagógicas, o projeto educacional fica permeado de certa erudição, colocando o aluno em contato com outras culturas e saberes, mas não foge do conhecimento religioso. Dessa forma, a leitura tão valorizada nas escolas paroquiais é trabalhada e colocada em contato com conhecimentos que reúne religiosidade e cultura geral. Há uma forma de controle do conhecimento do aluno, que restringe ao conhecimento bíblico. O próprio cuidado com o planejamento dos horários busca evidenciar por essas práticas dar suporte ao profissional, no caso do pastor aproveitar o seu aprofundamento teológico e no caso de um professor com menos conhecimento, auxiliar no planejamento. Usam-se estratégias de planejamento diante dessa rede móvel de docentes que é amparado na formação do impresso, por meio de exemplos e usos do material didático disponível: as bíblias e os mapas, os livros de histórias bíblicas, as leituras.

Além de todos os elementos anteriormente arrolados, há destaque para o trabalho com as festas religiosas, especialmente as festividades natalinas. O ano litúrgico começa em dezembro com as festividades do advento, diferente do ano letivo escolar. Então, numa grande parte dos impressos são publicados venda de material para organização do programa natalino. (1933, ago, p. 3). Importante esclarecer que os programas de Natal envolviam as crianças da comunidade para a organização de apresentações e representações teatrais no dia do Natal. Nessas festividades elas precisavam ensaiar peças, decorar versos ou versículos e ensaiar cânticos natalinos. Por isso, essa atividade envolvia as crianças, em especial, aquelas que estivessem frequentando a escola paroquial. Era como se fosse um fechamento ao final do ano que reunia a revisão de muitos conhecimentos e práticas religiosas.

Diante de diferentes práticas religiosas orientadas pelos editores, pode-se perceber os elementos norteadores das práticas pedagógicas que deveriam ser selecionadas nas escolas. Havia confluência e coerência no projeto pedagógico que não se desvinculava do campo religioso. (Bourdieu, 1989). São estratégias elaboradas e planejadas que possibilitaram a difusão da religiosidade doutrinária, por meio das Histórias Bíblicas, Catequese, Cânticos, Geografia Bíblica e das festividades natalinas.

Considerações Finais

Diante do exposto, pode-se perceber que a rede de escolas paroquiais, formada pelo Sínodo de Missouri, estava eivada de orientações específicas centradas na religiosidade para formação de pastores e professores. Percebe-se nesse projeto a necessidade de uniformização do currículo, por meio do plano de horários, ancorado nas práticas religiosas.

Assim, a religiosidade funcionou como norteador e aglutinador das demais disciplinas do conhecimento secular. Não se pode afirmar que esse material foi diretamente utilizado pelos docentes nas escolas. Mas, pode-se constatar a valorização da instituição nos conhecimentos religiosos e doutrinários. Seguindo as reflexões de Bourdieu observa-se que o campo religioso determinou nas escolas escolhas curriculares e estratégias educacionais, colocando em evidência as balizas doutrinárias nas práticas escolares. Chartier ajudou a

pensar que a circulação desse material foi demandada por uma rede de docentes que deveriam ser orientados minimamente em um currículo padrão nas escolas paroquiais. Ainda que as escolhas e aceitações dos docentes, nesse caso os principais leitores desse impresso, não poderem ser totalmente apreendidos as suas apropriações, pode-se compreender a necessidade da instituição em publicar esses textos pedagógicos numa tentativa de qualificar o trabalho docente por meio de práticas religiosas aqui apresentadas: o uso da Bíblia e da catequese na escola, o aprendizado dos cantos, o aprendizado da geografia bíblica e a participação da comunidade escolar em festividades natalinas. Pode-se depreender que as balizas dessa instituição deveriam ser o conhecimento religioso, fornecendo erudição e modelo para o conhecimento secular.

Referências

ARENDRT, Isabel Cristina. *Representações de Germanidade, Escola e Professor no Allgemeine Lehrerzeitung fuer Rio Grande do Sul (Jornal Geral para o Professor do Rio Grande do Sul)*. São Leopoldo, Unisinos, Programa de Pós-Graduação em História, Tese de Doutorado, 2005.

BACELLAR, Carlos. Fontes documentais: uso e mau uso dos arquivos. In: PÍNSKY, Carla Bassanezi. *Fontes históricas*, 2.ed., São Paulo: Contexto, 2008, p. 23-80.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difel, Bertrand Brasil, 1989.

CHARTIER, Roger. *À Beira da Falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre, Ed Universidade, UFRGS, 2002.

CHARTIER, Roger. *La Revolucion de la cultura escrita*. Barcelona, Gedisa, 2000.

CHARTIER, Roger. *A Aventura do Livro do leitor ao navegador conversações com Jean Lebrun*. São Paulo, UNESP, 1999.

CHARTIER, Roger. A leitura: uma prática cultural *Debate entre Pierre Bourdieu e Roger Chartier*. . IN: CHARTIER, Roger. *Práticas de Leitura*. São Paulo, Estação Liberdade, p 231-254, 1996.

CHARTIER, Roger. *A Ordem dos Livros: Leitores, autores e bibliotecas na Europa entre os séculos XIV e XVIII*. Editora Universidade de Brasília, 1994.

CUETO, Amâncio Jr. *Os corais luteranos na obra de Bach*. Disponível em: <http://euterpe.blog.br/historia-da-musica/os-corais-luteranos-na-obra-de-bach>.

DER LUTHERANER, St Louis, Concordia Publishing House, 1899-1920. Revista Oficial da The Lutheran Church Missouri Synod (EUA).

DREHER, Martin (org.). *500 anos de Brasil e Igreja na América Meridional*. São Leopoldo, EST, 2002.

DREHER, Martin N. Notas para uma História da Educação Protestante no Brasil. *Estudos Leopoldenses*. Vol 4, nº 6, 2000, p.133-150.

FISCHER, Beatriz Daudt. *Professoras: histórias e discursos de um passado presente*. Pelotas, Seiva, 2005.

HOBBSAWN, Eric. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

LUCA, Tânia Regina. História dos nos e por meio dos periódicos. In: *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, p. 111-153, 2015.

LUTERO, Martinho. *Obras Seleccionadas- Ética: fundamentos; oração. Sexualidade, educação e economia v. 5*. Comissão Interluterana de Literatura Sinodal, São Leopoldo/RS 1995.

UNSERE SCHULE. Schulblatt herausgegeben von der Schulbehoerde des Brasilianischen Distrikts der Sinode von Missouri, Ohio, u. a. St. Porto Alegre, Casa Publicadora Concórdia, 1933-1935.

WARTH, Carlos H. *Crônicas da Igreja: Fatos históricos da Igreja Evangélica Luterana do Brasil: 1990- 1974*. Porto Alegre, Concórdia S. A ., 1979.

WEIDUSCHADT, P. *A revista “O Pequeno Luterano” e a formação educativa religiosa luterana no contexto pomerano em Pelotas – RS (1931-1966)*. 2012. 273 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2012.

WEIDUSCHADT, Patrícia. *O Sínodo de Missouri e a educação pomerana em Pelotas e São Lourenço do Sul nas primeiras décadas do século XXI- identidade e cultura escolar*. Programa de Pós-Graduação em Educação. FAE/UFPEL, Pelotas, 2007. Dissertação de Mestrado.

Educação e Quimbanda: Pedagogias dos corpos em terreiros de Rio Grande/ RS

Rodrigo Lemos Soares¹⁹¹
Denise Marcos Bussoletti¹⁹²

Prece de abertura...

Início¹⁹³ este texto anunciando que ele trata de uma narrativa acerca de uma dissertação em História. Para tanto, escrevo-o, a partir de recortes, aos quais confiro “[...] sentidos a documentos igualmente fragmentados” (PAZ, 1996, p. 42). Isso porque, ao desenvolver esta pesquisa fui narrando partes da minha vida, minhas histórias e caminhos, de tal modo que assim como ocorreu nela, na dissertação, esta escrita não contempla todas as narrativas, tampouco, as histórias que produzi e vivi, pois creio que “[...] nunca se termina nada [...]” (DELEUZE, 1992, p. 221). Ele é então o resultado das minhas inquietações e dos caminhos que percorri, de entrelugares (BHABHA, 2013), exaltando que “[...] ninguém é, portanto, responsável por uma emergência; ninguém pode se autoglorificar por ela; ela sempre se produz no interstício” (FOUCAULT, 2003, p.24). Além disso, importei-me em compreender que “[...] na vida e no trabalho, o mais importante é converter-se em algo que não se era no início” (FOUCAULT, 1990 a - b).

Componho estes pensamentos alicerçado na ideia de que o objeto a ser investigado deve envolver o proponente, no sentido mais amplo que se possa imaginar, envolto nas suas histórias e experiências (LARROSA, 2002). Esse

¹⁹¹ Universidade Federal do Rio Grande (FURG); Mestre em História e Educação em Ciências; Grupo Interdisciplinar de Pesquisa: Narrativas, Arte, Linguagem e Subjetividade (GIPNALS) – Bolsista CAPES/ Demanda social. Link plataforma Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/7158430253302821>> e e-mail pessoal: <guidodanca@hotmail.com>

¹⁹² Universidade Federal de Pelotas (UFPEL); Doutora em Psicologia - <denisebussoletti@gmail.com>

¹⁹³ Uma explicação inicial que orientou este texto e toda escrita da dissertação, moldada pela Análise Cultural é a escrita em primeira pessoa, do singular. “[...] Falar (ou escrever) na primeira pessoa não significa falar de si mesmo, colocar a si mesmo como tema ou conteúdo ao que se diz, mas significa, de preferência, falar (ou escrever) a partir de si mesmo, colocar a si mesmo em jogo no que se diz ou pensa, expor-se no que se diz e no que se pensa. Falar (ou escrever) em nome próprio significa abandonar a segurança de qualquer posição enunciativa para se expor na insegurança das próprias palavras, na incerteza dos próprios pensamentos (LARROSA, 2014, p. 70).

destaque refere-se ao fato de eu ter sido educado dentro de terreiros e, ao ser iniciado na educação escolarizada, os saberes dos terreiros sempre foram negados, ou melhor, silenciados. Desse modo, assumo que antes de qualquer coisa “[...] falo de sentimentos. Para além das exigências cartoriais, penso que toda e qualquer pesquisa nasce precisamente da insatisfação com o já sabido” (CORAZZA, 2002, p.111). Delimitar as danças como problema de pesquisa implica em “descolar-me” dos saberes, poderes, formas de subjetivação e colocar-me em experimentação (CORAZZA, 2002).

A dissertação foi produzida no Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade Federal do Rio Grande (FURG), Mestrado Profissional, na Linha de Pesquisa Campos e Linguagens da História. Destaco então que meu problema de pesquisa consistiu em saber **como os sujeitos são produzidos/educados com relação às danças, em terreiros de Quimbanda na cidade do Rio Grande/RS?** Ao partir dessa inquietação, propus enquanto objetivo geral **investigar de que maneira as relações entre pedagogias e ensino dos movimentos/danças de entidades espirituais do universo religioso afro-brasileiro são desenvolvidas em terreiros de Quimbanda da cidade do Rio Grande/RS, na contemporaneidade.** Desse modo, a estrutura do estudo delineou-se a partir dos **Estudos Culturais** (ESCOSTEGUY, 1998), em suas vertentes **Pós-estruturalistas** (SILVA, 2005), sendo desenvolvida por meio de uma **Investigação narrativa** (CONNELLY; CLANDININ, 1995), pautada nos seguintes conceitos basilares de metodologia e investigação: **Saberes populares** (CASCUDO, 2012); **Saberesujeitados** (FOUCAULT, 2005); **Pedagogias culturais** (STEINBERG; KINCHELOE, 2001); **Artefato Cultural** (STEINBERG, 1997); **Experiência** (LARROSA, 2002; 1994), contudo estes saberes não implicam no todo estudado, parti deles para chegar aos demais conceitos abordados na dissertação, sendo eles: Para tanto, os conceitos chave utilizados foram: Educação; História; Memória; Experiências; Mito; Rito; Ritual; Religião; Religiosidade; Identidade; Danças e Danças em Terreiros (SOARES, 2018).

Destaco, contudo, que a mesma foi analisada com o auxílio da técnica denominada **Análise Cultural** (WORTMANN, 2007) pelo fato de compreender

que por meio das diferentes culturas dos terreiros seria/ foi possível compreender às práticas de ensino nas instituições pesquisadas.

Rituais para estudar os ritos... do projeto à entrada nos terreiros chegando ao firmamento textual dissertativo

Como já anunciado, a pesquisa foi desenvolvida no campo dos Estudos Culturais. Para além do exposto, a dissertação está organizada em nove partes. A primeira está denominada **Prece de abertura**, na qual realizo a apresentação do que propondo enquanto “narrativa final”, ou diria, pausada. Na segunda, intitulada **Visões memoriais sobre produções de desejos**, recorro ao que chamei de crônica poética para explicitar minha produção de desejo para cursar este Mestrado e chegar ao texto que segue. Na terceira, o **Oráculo**, esboço um percurso memorial, no qual apresento os caminhos e pensamentos que me conduzem a este programa e pesquisa. Além disso, estabeleço alguns diálogos com autores (as) que são os (as) referenciais escolhidos (as), para antes de qualquer coisa, pensar os processos que me educaram e que acredito serem potentes para se pensar a Educação, em seus diferentes campos.

Na quarta parte, nomeada **Rituais para estudar os ritos... Do projeto à entrada nos terreiros chegando ao firmamento textual dissertativo** está voltada a explicar o processo metodológico aliado a conceitos que mostraram-se necessários, a partir das visitas aos terreiros. Nesse item, vou amarrando os passos executados, como por exemplo, as visitas aos terreiros, conversas com os (as) dirigentes desses. Início apresentando como uma assistência pretenciosa produziu a necessidade de vincular a este estudo os conceitos de experiências e narrativas. A seguir aciono os conceitos de história e memória, por se mostrarem orientadores dos fazeres de pesquisador, uma vez que, precisei recorrer às minhas – histórias e memórias, para seguir com este estudo. Depois apresento algumas interlocuções com o fazer entrevistador, tendo em vista, que as entrevistas foram a base dessa escrita. Em seguida, dialogo com alguns autores sobre a escolha dos sujeitos de pesquisa. Analisei as narrativas, de seis sujeitos do Município do Rio Grande/RS, referentes aos seus entendimentos sobre como percebem as danças¹⁹⁴ de exus e pombagiras em terreiros de

¹⁹⁴ Especificamente sobre as Danças ver Soares (2018).

Quimbanda. Os (As) participantes do estudo são: Daiane da Maria Quitéria (23 de mai. de 2018 – 43 anos - 20 de pronta); Roberto do Pantera Negra (24 de mai. de 2018 – 51 anos - 23 de pronta); Daniel da Padilhinha (27 de mai. de 2018 – 47 anos – 32 de pronta); Marcelo do Tranca Ruas das almas (14 de jun. de 2018 – 61 anos - 39 de pronta); Dione da Maria Padilha (16 de jun. de 2018 – 52 anos – 20 de pronta) e José Carlos do Maioral (16 de jun. de 2018 – 54 anos – 30 de pronta). No item seguinte, a Análise Cultural entra em cena, para apresentar a metodologia de trabalho com os dados, para produção dessa escrita.

Na quinta parte, **Assentamentos** está organizado um referencial teórico, no qual discorro sobre noções acerca de mito, ritos, rituais, religião, religiosidade articulando algumas conexões com a vertente religiosa Quimbanda, a qual também apresento neste capítulo. Ainda nessa parte apresento dois personagens dessa vertente religiosa, a saber, Exus e Pombagiras. A sexta seção, designada **Sentidos do ensino de história, educação e pedagogização dos sujeitos dos terreiros** está voltada para o que compreendo como basilar a produção deste texto, visto que, é nela que apresento alguns diálogos entre educação e pedagogias, estas duas como produtoras de identidades que por sua vez, definem quem são os sujeitos quimbandeiros, que os colocam em lugares distintos, quando falamos em religiosidades. Neste item demarco que outro rastro de intenção da dissertação esta em ver os corpos como “[...] memória mutante das leis e dos códigos de cada cultura, registro das soluções e dos limites científicos e tecnológicos de cada época, o corpo não cessa de ser fabricado ao longo do tempo” (SANT`ANNA, 1996, p. 12). Ademais, discorro sobre educação não-formal, tendo em vista que o (s) espaço (s) (local- (is)) para desenvolvimento da pesquisa são os terreiros, lugares não escolarizados, mas que educam, especificamente pelo disciplinamento dos corpos.

A sétima parte, identificada como **coreografando giras: uma cenografia analítica do ensino das danças de exus e pombagiras** foi escrita para descrever os três artigos, oriundos dos movimentos de análises. Seguindo, na parte oito, **entregando as oferendas: narrativas dançadas nas encruzilhadas** realizo o exercício de escrever considerações para este momento de pausa,

acenando para o até logo. Depois, dessa parte, apresento os(as) **Guias teóricos(as)**, são as referências utilizadas na dissertação. Já, a nona seção são os Apêndices da pesquisa (roteiro base de entrevistas e termo de consentimento livre e explicativo). Encaminho-me para uma pausa e apresento o último item, **fechando nossa gira**, outra alusão aos ritos, que pude observar e participar durante as visitas aos terreiros de Quimbanda. Nela apresento as rezas que encerram, costumeiramente, as sessões.

Sobre os cruzeiros analíticos...

“[...] Gostaria de perceber que no momento de falar uma voz sem nome me precedia há muito tempo: bastaria, então, que eu encadeasse, prosseguisse a frase, me alojasse, sem ser percebido, em seus interstícios, como se ela me houvesse dado um sinal, mantendo-se, por um instante, suspensa. Não haveria, portanto, começo; e em vez de ser aquele de quem parte o discurso, eu seria, antes, ao acaso de seu desenrolar, uma estreita lacuna, o ponto de seu desaparecimento possível” (FOUCAULT, 2013, pp. 05-06).

Início este subitem com menção à Michel Foucault (2013), por compreender que no curso das ações metodológicas, estar nos interstícios, ainda que fosse meu objeto ético, por vezes a percepção dos (as) integrantes dos terreiros, traziam-me para o centro da roda, das giras, de modo que, minha ideia de invisibilidade foi borrada em alguns momentos. Contudo, destaco que, ainda que tenha sido acometido por estas ocorrências, o caráter ético das análises manteve-se, conforme eu havia projetado e o fato de entrar na dança com os (as) participantes do estudo, apenas complementou com outros olhares os campos analíticos.

Desse modo, com relação às análises, meus olhares se voltaram, em um primeiro momento, para as recorrências e, logo em seguida, para os escapes, por entender que assim poderia analisar a multiplicidade das narrativas e estratégias produzidas pelas mesmas, atentando as condições de possibilidade que têm permitido estes entendimentos sobre as danças em terreiros. Desse modo, a estrutura da dissertação, foi definida por estes olhares, que possibilitaram o estabelecimento de conexões entre dois entendimentos acerca das danças de exus e pombagiras, um que é categorizado pela noção de narrativa das experiências históricas e o outro que questiona os usos da educação dos corpos de modo a produzir identidades (SOARES, 2018).

Também apresento uma discussão contingente acerca de um contraponto relativo se há ou não, ensino dessas danças nos terreiros. Por fim, discorro sobre discussões referentes ao ato de nomear-se vinculado aos personagens da Quimbanda, a saber, os exus e as pombagiras. Percebi que as danças têm sido abordadas com entendimentos fluidos, difundidos por saberes, nomeados como fundamentos dos terreiros. Notei que para pensar o ensino de danças, os sujeitos expressam em suas narrativas que cada casa (terreiro) tem seu modo de ensinar/educar, marcando a produção de corpos e identidades territorializados. Assumo a locução danças de exus e pombagiras como um saber científico, uma produção que possui vínculos entre o programa e a linha de pesquisa por apresentar o quanto os sujeitos são produzidos na e pela linguagem científica.

O primeiro artigo/ capítulo está denominado ***Narrativas históricas: Ensaando movimentações de exus e pombagiras em terreiros de Quimbanda de Rio Grande/RS***. Neste artigo problematizo como os saberes em torno das narrativas de experiências históricas foram recorrentes ao produzir análises acerca do ensino de danças de exus e pombagiras, em terreiros de Quimbanda, na cidade do Rio Grande/RS. Utilizei, para tanto, discussões sobre ensino relacionadas a dois conceitos, conhecimento histórico e usos do passado. Ensinar, ainda que não seja uma premissa de todos (as) os (as) participantes do estudo, coloca em debate artefatos ou técnicas, que substanciam os movimentos dos corpos dos (as) filhos (as) de santo dos (as) dirigentes de terreiros.

Considero que o conhecimento é transitório e que produz, a partir de narrativas históricas, sujeitos religiosos por meio das danças. Especifico que os saberes e o ato de ensinar não são processos definitivos e que apresentam conexões de proximidade com histórias que forjam os terreiros. Os (As) participantes do estudo estabelecem referências a experiências históricas, acionamento das memórias - saberes dos terreiros “ditos” tradicionais, são a todo instante ordenados em uma temporalidade para que se compreenda os locais de onde se falam - raízes, ancestralidades e também seus fundamentos míticos. Para eles (as) os ensinamentos, especificamente, das danças são realizados, a partir das mitologias, histórias, tanto das mitologias das entidades, quanto, dos modos de trabalhar os corpos nos terreiros. São reiteradas linguagens e técnicas corporais

que remontam personificações de histórias narradas pelas entidades e, além disso, das questões que perpassam as feituas ritualísticas dos terreiros. Desse modo, falar em ensino de danças de exus e pombagiras implica em reconhecer que tais movimentações são produzidas por diferentes campos de saber, mas que corroboram com as dinâmicas ritualísticas e comportamentais dos terreiros. O artigo/ capítulo número dois, intitulado ***Danças de/em terreiros: educação dos corpos para as giras na quimbanda*** foi orientado por debates em torno da noção de que as danças, em terreiros, são elementos constituintes de caracteres específicos de expressividade, elas reiteram identidades. O artigo em questão problematiza a educação dos corpos em relação às danças de exus e pombagiras, em terreiros de Quimbanda, na cidade do Rio Grande/RS. Utilizei, para tanto, conceitos como educação dos corpos e danças, para discutir sobre estas manifestações em terreiros de Quimbanda. As danças em terreiros, especificamente, as de exus e pombagiras, estão vinculados com noções acerca do que significa ser um sujeito religioso, que pertence a um local específico, uma expressividade religiosa. Dançar, a partir das mitologias dos exus ou das pombagiras, é aqui entendido como acontecimentos socioculturais, que tem por base noções de pertencimento.

Considero, então, que as danças, compõem o aparato ritualístico dos terreiros, além disso, elas não possuem caráter único e sinalizam produções de identidades. Assim, especifico que dançar, nestes locais, é uma manifestação simbiótica entre entidades e sujeitos, a qual resulta em uma forma de expressão da religiosidade. Modos de contar e recontar as mitologias das entidades, bem como, expor rotinas dos terreiros - fazeres mítico-ritualísticos. Neste cenário o gestual possui significados que ora simbolizam alegrias, identidades, insatisfação, batalha, pois pela sacralização do gesto, as entidades representam lutas, narrativas, histórias e enredos que intercambiam mundos, os deles (as) e o nosso, os (as) fieis. Para além disso, ocorrem representações de forças da natureza, de sujeitos desencarnados (as), híbridos entre animais e humanos, compondo mimeticamente expressões que variam desde olhares, sorrisos, semblantes de braveza, entre outros, como afetos, abraços, carícias, que culminam no convite para dançar com eles(as) - tríade médiuns-entidades-assistência. A ancestralidade dos terreiros (mitologias das entidades e

oralização) é a ferramenta que pedagogiza os sujeitos - pela educação dos corpos.

O artigo/ capítulo número três, denominado ***Entre entidades, identidades e nomeações: relações de pertencimento na quimbanda de Rio Grande/ RS*** está alicerçado em discussões, as quais preconizam que o ato de nomear-se implica em determinar um local de referência, uma posição de sujeito, uma identidade. O artigo em questão problematizou a nomeação como um modo de produzir-se em correlação a um pertencimento identitário religioso, em terreiros de Quimbanda em Rio Grande/RS. Utilizei, para tanto, discussões sobre linguagem, produção de identidades, posições de sujeito e entre-lugares, conceitos estes que, nesta pesquisa, mostraram-se vinculados ao ato de nomear-se. A produção de identidades/nomeação relacionadas aos personagens da Quimbanda, a saber, exus e pombagiras, estão vinculados com noções acerca do que significa ser um sujeito religioso, que pertence a um local específico, no caso, o terreiro. Nomear-se, pela identificação do exu ou da pombagira foi entendido como acontecimento sociocultural, tendo por base relações de poder.

Nele, considero que a nomeação é transitória, produz quem a define, sinaliza a posição de onde se está falando, de modo que permite conceber as circunstâncias do ato de identificar-se. Assim, especifico que o ato de se nomear não é um processo definitivo e que apresenta conexões com a vida de quem joga com as linguagens para se produzir. Os processos linguísticos produzem identidades que são, constructos sociais - atos performativos, imersos em redes discursivas. Ao nos nomearmos, acionamos discursos performativos de uma determinada identidade para indicar algo e não para definir o que nos tornamos [...] caracteriza um tipo de vivência da Quimbanda, a de Rio Grande, Rio Grande do Sul - contingencial. A produção de identidades é um conjunto de estratégias que não estão restritas às aparências. Logo, identidade, nome e posição de sujeito, são produzidos cultural e historicamente, com caracteres específicos de tempo e lugar, resultantes de práticas culturais performativas. Somos então, frutos da linguagem, ao mesmo tempo em que normativamente fazemos usos dela.

Entregando as oferendas: narrativas dançadas nas encruzilhadas...

Tendo a Quimbanda como um espaço para o desenvolvimento deste estudo, penso que por meio dela e de seus saberes, analisar e compreender as danças é algo possível por diferentes razões. A primeira, por perceber nesse campo a inserção das expressões das corporeidades. Segundo porque, no jogo das simbologias, as danças nos terreiros representam relação direta com a noção de identidades. E, por fim, o terceiro ponto diz respeito ao fato de que, por meio das danças e ancestralidades dos terreiros (engendrada nas mitologias das entidades e na oralização) pedagogizam-se os sujeitos, pertencentes a estes espaços, algo possível por diferentes vieses, porém, no caso deste estudo, foi focalizada e percebida, especificamente, pela educação dos corpos.

Ademais, as danças e as narrativas sobre elas apontaram processos linguísticos, memórias e referências ao passado que produzem e reafirmam identidades, nas relações do terreiro. As identidades são, então, entendidas como produtos de constructos sociais, de atos performatizados, estão imersas em redes discursivas. Assim, ao nos nomearmos, acionamos discursos performativos de uma determinada identidade para indicar o que somos e não para definir algo que nos tornamos. E assim, percebo os exercícios de nomeação dos (as) participantes da pesquisa, afinal, eles (as) estão imersos (as) em redes discursivas que caracterizam um tipo de vivência da Quimbanda, a de Rio Grande, no interior do Rio Grande do Sul e isso a torna contingencial.

A produção de identidades é entendida como um conjunto de estratégias que acreditamos ser adequadas e atraentes. Dessa forma, a liberdade de arranjos estará emaranhada em redes de saber-poder que nos autorizam a inventar determinadas narrativas, rejeitando outras. Ao produzirmos uma identidade podemos fazer com que sejam percebidas nitidamente as relações que as diferem na confecção das demais formas. Estas relações não estão restritas às aparências, porém dependem do compartilhamento de signos culturais, que irão moldar, forjar identidades, nomes e definir posições de sujeito, produzidos cultural e historicamente, que são dependentes de marcas oriundas de grupos e sujeitos com caracteres específicos de tempos e lugares. Somos então frutos da linguagem ao mesmo tempo em que normativamente fazemos usos dela.

Cheguei aqui, entendendo que não há uma essência para o que sejam as danças de exus e pombagiras em terreiros de Quimbanda, pelo menos com os sujeitos desta pesquisa. Isso porque, por um olhar pós-estruturalista, existem possibilidades, descontinuidades e, ao mesmo tempo, movimentos que derivam em tempos e espaços. Sendo assim, não compreendo que as danças detenham em si, somente um significado, pois elas reverberam no sentido de seus usos e atributos. O que afirmo é que segue a desconfiança quanto aos deslocamentos, aos processos de produção de verdades e as condições de possibilidades que produziram/produzem, no tempo presente, as danças de exus e pombagiras para estes (as) participantes.

Em relação às narrativas sobre educação dos corpos, as explicações recaem sobre saberes que lhes foram passados e os (as) participantes complementam anunciando que tal fato deriva de dois pontos: o religioso e o cultural, historicamente recriados de acordo com as experiências de cada contexto. Além disso, as danças, para eles (as), estão assentadas em ritos diversos e, para tanto, estabelecem que estes acontecimentos incidem sobre os corpos. Os corpos, como afirmo ao longo da dissertação, são alvo de atos disciplinares, educativos, pedagógicos. Ademais, verifiquei que as danças podem estar articuladas aos artefatos culturais, como por exemplo, pontos cantados, imagens de gesso, histórias escritas, saias, capas, entre outros, de modo que as pedagogias contidas neles, sejam entendidas como incitadoras de movimentos, além de produzirem identidades e definirem papéis e posições de sujeitos.

Entrego as oferendas anunciando, a partir das categorias de análise que o ensino das danças, de exus e pombagiras, é algo de caráter subjetivo, condicionado pela historicidade das vivências religiosas quimbandeiras na cidade do Rio Grande. Além disso, ele (s) – o (s) ensino (s) das danças preconiza (m) produção (ções) de identidades e tipos de sujeitos, que são pedagogizados por meio dos segredos de cada terreiro. As discussões acerca do ensino possuem caracteres de mitologias das entidades que remetem ao passado, à história e à memória das práticas religiosas, por vezes, representam arquétipos que aparecem por meio de técnicas corporais, as quais compõem as experiências dos (as) filhos(as) de santo, demais consulentes e deles(as). Mais que isso, eles recorrem a referências a experiências históricas, ao passado, pelo

acionamento das memórias ao falarem sobre as danças nos terreiros. Assim, o ensino das danças corresponde aos fazeres mítico-ritualísticos, transpostos em gestos e expressões que conduzem tanto aqueles (as) que dançam, quanto os (as) que assistem afetados (as) por experiências religiosas distintas, variando a produção de sentidos entre sujeitos.

Assim, considero que construí algo que servirá para ser desmontado, rompido, e porque não dizer, quebrado, que poderá reverberar destroços, podendo incitar outros saberes. Sou favorável ao que se poderá fazer deste trabalho, a começar pelas leituras da banca, mas que, além disso, permita sempre múltiplos olhares sobre as danças. Acredito que, de alguma forma, sob diferentes canais, múltiplas narrativas, visualizo que a noção de poder, mais especificamente, as relações de poder, conseguem apontar as mais ínfimas e individuais das condutas dos sujeitos.

Referências

BHABHA, Homi. **O Local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2013.

CASCUDO, Luís da Camara. **Dicionário do Folclore Brasileiro** - Edição Revista, Atualizada e Ilustrada. 12a ed. São Paulo: Global, 2012.

CONNELLY, Michael; CLANDININ, Jean. **Relatos de Experiência e Investigação Narrativa**. In: LARROSA, J. et. al., *Déjame que te Cuente*. Barcelona: Editorial Laertes, 1995.

CORAZZA, Sandra Mara. Labirintos da pesquisa, diante de ferrolhos. In: COSTA, M. V. [Org.] **Caminhos Investigativos: novos olhares na pesquisa em educação** – 2. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. pp. 105 – 132.

DELEUZE, Giles. **Conversações**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1992.

ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Uma introdução aos estudos culturais. **Revista FAMECOS**. Porto Alegre. 1998. Acessado em 09 de mai. de 2014. [On line].

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**: aula inaugural no Cóllege de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970/ Michel Foucault; [Trad.] SAMPAIO, Laura Fraga de Almeida. 23 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da Sociedade**: curso no Collége de France. [Trad.] GALVÃO, M. E. A. P. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Le pouvoir psychiatrique**. Cours au Collège de France. 1973-1974. Paris: Gallimard, Seuil, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Tecnologia del yo y otros textos afines**. Barcelona: Paidós Ibérica, 1990a.

FOUCAULT, Michel. Verdade e Poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1990b.

LARROSA, Jorge Bondía. **Tremores**: escritos sobre experiência. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

LARROSA, Jorge Bondia. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. Jan-Fev-Mar-Abr. n 19.2002. pp. 20 – 28.

LARROSA, Jorge Bondia. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, T. T. [Org.]. **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994. pp. 35-86.

PAZ, Francisco Moraes. **Na Poética da História a realização da utopia nacional oitocentista**. Curitiba: Ed. da UFPR. 1996.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi. Corpo e história. **Cadernos de subjetividade**, vol. 3, nº.2, São Paulo: PUC, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu. da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

SOARES, Rodrigo Lemos. **DANÇANDO CULTURA: SABERES COREOGRAFADOS SOBRE A FESTA DE IEMANJÁ NO MUNICÍPIO DO RIO GRANDE/ RS**. **Revista Teias**, [S.l.], v. 19, n. 53, p. 129-142, jul. 2018. ISSN 1982-0305. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistateias/article/view/34047/25270> Acesso em: 06 nov. 2018. doi:<https://doi.org/10.12957/teias.2018.34047>.

STEINBERG, Suzan; KINCHELOE, Joe. [Orgs.] **Cultura infantil**: a construção corporativa da infância. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2001.

STEINBERG, Suzan. "Kindercultura: a construção da infância pelas grandes corporações". In.: SILVA, L. H. da; AZEVEDO, J. C. de; SANTOS, E. S. dos. [Org.]. **Identidade social e construção do conhecimento**. Porto Alegre, PMPA, 1997. pp. 99 – 145.

WORTMANN, Maria Lúcia Castagna. **Ensaio em Estudos Culturais, Educação e Ciência**. A produção cultural do corpo, da natureza, da ciência e da tecnologia - instâncias e práticas contemporâneas. 1. ed. Porto Alegre: EDUFRGS. 352p. 2007.

GT 12. FENÔMENOS RELIGIOSOS ENVOLVIDOS EM CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS

Caça à ideologia de gênero e à cultura da morte na Assembleia Legislativa do Paraná

Alessandra dos Reis de Souza¹⁹⁵

Daiana Nunes da Rosa¹⁹⁶

Introdução

Nessa pesquisa analisamos como o conservadorismo está presente na produção legislativa de quatro deputados evangélicos na ALEP (Assembleia Legislativa do Paraná). Os dados analisados são compostos pelos Projetos de Lei e Requerimentos selecionados a partir do exame de toda a produção legislativa desses parlamentares na 17ª legislatura (2015-2018).

Estamos acompanhando a trajetória política dos Deputados Pastor Edson Praczyk (Igreja Universal do Reino de Deus), Cantora Mara Lima (Assembleia de Deus), Gilson de Souza (Igreja do Evangelho Quadrangular) e Missionário Ricardo Arruda (Igreja Mundial do Poder de Deus) desde a campanha eleitoral de 2014. Nesse pleito identificamos os quatro deputados eleitos como religiosos políticos, visto que os mesmos detêm um vínculo religioso explícito anterior à sua eleição e que é mantido ao longo do mandato (CARVALHO JUNIOR; ORO, 2017). As pautas e as articulações político-religiosas assumidas por esses deputados evangélicos parecem voltados para preservar a moralidade pública com base no cristianismo evangélico, impedindo o avanço de discussões acerca de pautas dirigidas aos direitos humanos e minorias.

¹⁹⁵ Graduada em Psicologia, Especialista em Psicoterapia Cognitivo-comportamental e Análise do Comportamento, Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão, membra do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7319972789312060>. E-mail: alereis.psico@gmail.com.

¹⁹⁶ Graduada em História e Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Sociedade e Desenvolvimento na Universidade Estadual do Paraná, Campus de Campo Mourão, bolsista CAPES, membra do Grupo de Pesquisa Cultura e Relações de Poder. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3269537030011000>. E-mail: daiananunesdarosa@gmail.com.

Utilizamos a noção de conservadorismo para ler essas movimentações parlamentares. Esse termo é um tanto controverso no debate público e acadêmico brasileiro. Anteriormente, essa noção era utilizada como uma categoria de acusação entre grupos opostos, mas no presente é assumida como ideologia da qual se orgulham alguns políticos religiosos e outros setores sociais (ALMEIDA, 2017a). Ela então passou a identificar, principalmente, os parlamentares religiosos e sobretudo aqueles integrantes da Bancada Evangélica no Congresso Nacional, e assim tornou-se conhecida como parte do leque de ideias e atitudes que sustentam a cultura pública evangélica¹⁹⁷, como tratada em nossa abordagem.

Dialogando com Ronaldo de Almeida e Rodrigo Toniol (2018), consideramos que, entre outras elaborações, conservadorismo é uma categoria que consegue abranger algumas camadas de sentido, quais sejam: analítica para os estudiosos, acusatória no espaço político/partidário e simbólica/identitária para os autodenominados conservadores. Elencamos essas dimensões ponderando que não podemos nos reduzir às disputas entre grupos militantes, no entanto essas disputas são a base empírica para a subtração de aberturas conceituais às nossas leituras sobre a produção legislativa.

Compreender o conservadorismo nos propicia interpretar a participação evangélica na política, haja visto que esta não pode ser explicada apenas como resultado do aumento demográfico do número de fiéis, afinal, como coloca Ronaldo de Almeida, existe “um impulso interno significativo em direção ao ativismo político, predominantemente conservador” (2017b, p. 73).

As dinâmicas conservadoras evangélicas ocorrem em conjunto com demais iniciativas de reação contra as políticas de esquerda dos governos petistas (2003-2016). Luiz Inácio Lula da Silva e Dilma Vana Rousseff adotaram algumas ações de mais espaço para movimentos sociais e de minorias, com empreendimentos pautados nos direitos humanos dos pobres, negros, deficientes, mulheres e pessoas não heteronormativas. Sabemos que esse processo de minoritização não começou com os Partidos dos Trabalhadores,

¹⁹⁷ Quando nos referimos a cultura pública, abordamos os símbolos e discursos que passam a ser publicizados de modo a se tornarem reconhecidos como instrumentos de identificação de grupos e indivíduos e, nesse caso particular, dos evangélicos (GIUMBELLI, 2014).

mas está no bojo da democratização expressa na Constituição Federal de 1988, porém nesse tempo petista ele foi vigoroso (BURITY, 2016).

As mudanças atingiram o domínio cultural, especialmente pelo crescimento da escolarização e do acesso popular à internet, mas não foram capazes de promover transformações irreversíveis na consciência nacional. Conseqüentemente esse ambiente de esperança ilusória “vai gestando uma realidade cultural nova, com altas expectativas que não encontram lugar nem nas instituições (especialmente as políticas), nem na ordem econômica tal qual estabelecida” (RIDENTI, 2018, p. 60). A insatisfação popular, ao não encontrar guarida na organização estatal, ficou disponível para discursos e práticas conservadoras [culturalmente/politicamente] e liberais [economicamente].

O papel de destaque dos evangélicos traz uma certa confessionalização nesse cenário. Lia Zanotta Machado afirma a existência de uma movimentação fundamentalista neoconservadora atuando particularmente em favor da família e contra o aborto. Historicamente, essa conjuntura “se inicia claramente ao final de 2005 e se agudiza a partir dos anos 2010, com o crescimento do poder político da movimentação pró-vida no Parlamento brasileiro que reage a um processo de secularização da sociedade e ao crescimento dos movimentos sociais por direitos humanos” (MACHADO, 2017, p. 3).

O avanço do conservadorismo parlamentar pôde ser visualizado na legislatura de 2011-2014 no Congresso Nacional frente ao conjunto de direitos colocados pelo Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), proposto pelo governo Lula em dezembro de 2009. O Plano apoia, entre outros temas, as seguintes pautas: a união civil entre pessoas do mesmo sexo, a adoção de crianças por casais homossexuais, todas as configurações familiares, o uso do nome social pelas pessoas transgêneros, a existência de redes de proteção dos direitos de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis, Transexuais ou Transgêneros (LGBTs), e o acompanhamento das políticas contra discriminação. Além disso, considera o aborto tema de saúde pública e recomenda a sua descriminalização no Código Penal.

Alguns dos líderes religiosos brasileiros se empenharam no parlamento contra essas iniciativas e foram estes, entre outros membros da bancada evangélica, que estadizaram o conservadorismo na mídia em episódios como os que

marcaram a passagem do Deputado Pastor Marcos Feliciano na Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados em 2013 (TADVALD, 2015). Também contribuiu para a identificação conservadora a condução da pauta legislativa empreendida pelo Ex-Deputado Eduardo Cunha na Presidência da Câmara (2015-2016), quando ele apoiou pautas tais como o *Dia do Orgulho Hétero* e a penalização da discriminação contra heterossexuais.

Partindo desse contexto, percebemos nas casas legislativas estaduais e municipais um acirramento da presença de parlamentares, especialmente evangélicos, que se movimentam contra direitos já estabelecidos e atuam para garantir que a sua cosmovisão seja aplicada a toda a sociedade (MACHADO, 2017) e assim propõem medidas de estímulos ou de regulação de comportamentos por meio de matérias legislativas. No tópico a seguir tratamos das proposições¹⁹⁸ conservadoras que encontramos ao investigar o mandato dos quatro parlamentares evangélicos na ALEP, as matérias se concentraram em torno do combate à ideologia de gênero no ensino, à pedofilia, ao aborto, às drogas e pela valorização da família.

As proposições conservadoras

O primeiro Projeto que analisamos é o Programa Escola Sem Partido que foi apresentado pelo Deputado Missionário Ricardo Arruda (Projeto de Lei n. 606/2016), e pretende implantar o Programa Escola Sem Partido no ensino paranaense. Para isto, propõe a afixação em todas as salas de aulas de um cartaz com os deveres do professor¹⁹⁹. A iniciativa, que atualmente tramita na

¹⁹⁸ Segundo o regimento da ALEP, no artigo 157: “Proposição é toda matéria sujeita à deliberação da Assembleia, que será recebida pela Mesa, numerada, datada, despachada às Comissões competentes e publicada no Diário Oficial ou no site da Assembleia Legislativa, para consulta pública” (PARANÁ, 2016).

¹⁹⁹ O cartaz apresenta os seguintes deveres: “1. O professor não se aproveitará da audiência cativa dos alunos para promover os seus próprios interesses, opiniões, concepções ou preferências ideológicas, religiosas, morais, políticas e partidárias; 2. O professor não favorecerá, nem prejudicará os alunos em razão de suas convicções políticas, ideológicas, morais ou religiosas, ou a falta delas; 3. O professor não fará propaganda político partidária em sala de aula nem incitará seus alunos a participar de manifestações, atos públicos e passeatas; 4. Ao tratar de questões políticas, socioculturais e econômicas, o professor apresentará aos alunos de forma justa – isto é, com a mesma profundidade e seriedade, - as principais versões, teorias, opiniões e perspectivas concorrentes a respeito; 5. O professor respeitará o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com suas próprias convicções; 6. O professor não permitirá

Comissão de Ciência, Tecnologia e Ensino Superior da ALEP, pretende implantar um ensino ideologicamente neutro para combater a doutrinação em sala de aula. Uma das principais justificativas do projeto é o ensino da ideologia de gênero na escola. Esse ensino é entendido pelos parlamentares como uma sexualização precoce das crianças praticada por professores a revelia do desejado pelos pais dos alunos, nesse sentido a proposta prevê que o professor respeite o direito dos pais de educarem moralmente os filhos (Projeto de Lei n. 606/2016, art. 4).

O combate à sexualização é uma luta contra o ensino ou qualquer publicização da ideologia de gênero para crianças e adolescentes. A expressão ideologia de gênero é o modo como esses líderes religiosos se referem a qualquer noção que se distancie ou questione o patriarcado ou a heteronormatividade como visão de mundo. É inaceitável, para o conservadorismo, a noção de gênero como algo socialmente construído, pois isso desestabiliza profundamente o *status quo* por transgredir radicalmente aos essencialismos sobre o qual se sustenta a chamada família tradicional (DEBERT; GREGORI, 2008, TIGRE; SACRAMENTO, 2013).

Lia Zanotta Machado fez algumas observações quanto aos objetivos dos combatentes contra a ideologia de gênero:

Falar em 'ideologia' de gênero é desconhecer ou distorcer propositadamente o conceito e as teorias de gênero. O propósito, no entanto, é o de obrigar as pessoas que nascem com o sexo masculino a serem homens heterossexuais e as pessoas que nascem com o sexo feminino a serem mulheres heterossexuais. Como derivado explicitado claramente, os casamentos somente deveriam ser entre sexos diferentes. Como derivado indiretamente, homens e mulheres deveriam constituir famílias tradicionais, como se isso fosse da natureza do sexo de cada um: as pessoas do sexo masculino deveriam se constituir como chefes de famílias e as pessoas do sexo feminino como suas esposas na modalidade tradicional, com o dever da obediência aos esposos (MACHADO, 2016, p. 47).

O projeto que institui, no âmbito do sistema estadual de ensino, o Programa Escola Sem Partido traz em si o modelo do modo como os deputados apreciam as questões de gênero. Segundo desejam, "o Poder Público não se imiscuirá na orientação sexual dos alunos nem permitirá qualquer prática capaz de comprometer ou direcionar o natural desenvolvimento de sua personalidade, em

que os direitos assegurados aos itens anteriores sejam violados pela ação de terceiros dentro de sala de aula" (Projeto de Lei n. 606/2016).

sua harmonia com a respectiva identidade biológica de sexo” (Projeto de Lei n. 676/2017, art. 7, Parágrafo único). Notamos que, nesse trecho, os deputados ressaltam o natural desenvolvimento do aluno e a identidade biológica, que as discussões sobre gênero em sala de aula poderiam comprometer.

Ainda quanto ao ensino público, observamos o Requerimento n. 1920/2015 do Deputado Gilson de Souza que solicitou informações ao Secretário de Estado da Educação, Fernando Xavier Ferreira, sobre o Plano Estadual de Educação tematizar a diversidade sexual nas escolas. O requerimento foi apresentado em 23 de abril 2015, quando o plano estava sendo elaborado pelo Poder Executivo. Como resultado deste e de outros movimentos, a palavra de gênero foi suprimida do Plano Estadual de Educação e substituída pelos termos *igualdade entre homem e mulher* (Lei Sancionada n. 18492/2015).

Esse tipo de articulação na ALEP, segue no bojo daquelas realizadas em torno do Plano Nacional de Educação elaborado entre 2011 e 2014. Enquanto tramitou pelo Congresso Nacional ele sofreu alterações no que tange ao enfoque em torno da igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual, que foram alteradas para se referirem a erradicação de todas as formas de discriminação, movimento que se espalhou por planos estaduais e municipais em 2015 com a eliminação das questões de gênero e sexualidade (BORGES; BORGES, 2018). A batalha contra a sexualização da infância também se dá no combate à pedofilia, nesse sentido evidenciamos o Projeto de Lei n. 166/2015²⁰⁰, do Deputado Missionário Ricardo Arruda, que obriga a exibição de informe publicitário para advertência contra a pedofilia e abuso de crianças e adolescentes. Esse projeto apresenta uma concisa justificativa onde reitera que a exibição no cinema facilita o acesso social a essas informações de modo frequente. Na mesma temática, há dois requerimentos referentes à “Semana Estadual Todos Contra a Pedofilia”, do Deputado Gilson de Sousa, sendo o primeiro deles para uso do plenário para a fala do presidente da Associação Brasileira Todos Contra a Pedofilia pelo Requerimento n. 1360/2015, e o segundo requer a liberação do plenarinho para a realização de palestras de combate à pedofilia (Requerimento n. 1964/2017).

²⁰⁰ Lei Sancionada n. 18798/2016.

Uma maior identificação dos evangélicos com o combate a pedofilia se deu no cenário nacional a partir do protagonismo do Senador Magno Malta, membro da Bancada Evangélica, na Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) para investigar crimes de Pedofilia (2008-2010). Segundo Laura Lowenkron (2013), o Senador trouxe um amplo apelo moral nos seus posicionamentos divulgando uma imagem altruísta de combate aos abusadores. Esse tipo de iniciativa moral não tem por alvo os crimes reais mas, uma imagem de infância pura, nesse sentido pode se considerar que “a ‘cruzada antipedofilia’ protege menos as crianças de ‘carne osso’ que aparecem nas cenas pornográficas do que o ideal de ‘infância pura e inocente’, ameaçado pelas imagens de infâncias monstruosas” (LOWENKRON, 2013, p. 334).

Portanto, percebemos nas duas primeiras temáticas, ideologia de gênero e pedofilia, iniciativas voltadas para o combate contra abusadores de criança. A seguir, evidenciamos que também é presente a temática do combate ao aborto nas proposições analisadas. Essa temática aparece por meio da oferta de condições de saúde para a mulher grávida que deseja manter a gravidez. No contexto da Febre Zica, quando houve um alarde midiático de que essa doença poderia causar microcefalia de fetos, a Deputada Cantora Mara Lima solicitou informações à Secretaria de Estado da Saúde sobre se havia registro de alguma mulher grávida com sintomas da Febre Zica no Paraná (Requerimento n. 7148/2015).

Ainda no mesmo ano, o Deputado Gilson de Sousa juntamente com o Deputado Ney Leprevost (PSD) colocaram o Projeto de Lei n. 652/2015²⁰¹, por meio do qual querem garantir que toda gestante poderá realizar teste da mãezinha no pré-natal. Também Gilson de Souza apresentou o Projeto de Lei n. 80/2016²⁰², que obriga os hospitais a permitirem a presença de doulas durante todo o período de trabalho de parto. Há ainda outros três projetos, o n. 11/2017²⁰³, de autoria do Pastor Edson Praczyk, sobre a implantação de medidas de informação e proteção à gestante e parturiente contra a violência obstétrica, o projeto n. 636/2015²⁰⁴, que institui a Política Estadual de Atenção Obstétrica e Neonatal, e

²⁰¹ Tramita na CCJ (*Comissão de Constituição e Justiça*).

²⁰² Anexado ao projeto em tramitação n. 4/2016.

²⁰³ Lei Sancionada n. 19207/2017.

²⁰⁴ Tramita na CCJ.

o projeto n. 426/2015²⁰⁵, que assegura garantias de internação em hospitais da rede privada para gestantes de alto risco. Esses dois últimos foram apresentados pela Deputada Cantora Mara Lima. Portanto, identificamos iniciativas que vão no sentido dos movimentos auto-intitulados pró-vida que especificamente visam a vida do bebê, no entanto não há propostas e nem menção ao aborto seguro que salvaria a vida de mulheres.

Além do combate à ideologia de gênero, à pedofilia e ao aborto, os deputados também propuseram legislações sobre as drogas. Esses parecem ser os temas morais que eles identificam como perigos. Especificamente o discurso sobre a necessidade de combate às drogas tem proliferado no contexto brasileiro (COSTA; SIMEÃO, 2015), de modo associado a um sentimento de insegurança e desordem pública, pela crescente sensação generalizada de escalada da violência (FAGANELLO, 2015). Esse cenário impacta a produção legislativa sobre entorpecentes, afluindo na guerra não bem-sucedida, até o presente, contra as drogas (MACIEL; VAGAS, 2015; BARDI, 2017). Nesse sentido, evidenciam-se políticos assumindo posturas que vão para além do discurso policial e médico sobre as drogas, e que avançam na arena moral de controle dos comportamentos, especialmente dos jovens.

Segundo dados de pesquisas do instituto Datafolha, apresentados por Reginaldo Prandi e Renan William dos Santos (2017), 81,9% da população defende a proibição do uso de drogas, e os religiosos seguem a mesma tendência (83,3% dos católicos e 85,1% dos evangélicos pentecostais). Segundo os mesmos autores, há uma “moralização do problema das drogas [que] pode ser um dos empecilhos ao avanço de políticas que busquem enfrentá-lo como questão de saúde pública” (p. 191).

Na ALEP, dentre as proposições que analisamos, há o proposto no Projeto de Lei n. 21/2015²⁰⁶, que impede a venda de bebidas alcoólicas em postos de combustíveis e lojas de conveniência. Esse intento, de autoria do Pastor Edson Praczyk, justifica-se pela busca de aumento da segurança no trânsito, pela diminuição da quantidade de motoristas embriagados e também pela preocupação com a juventude, expressa da seguinte maneira: “não são poucas

²⁰⁵ Recebeu parecer contrário da CCJ e foi arquivado.

²⁰⁶ Tramita na CCJ.

as vezes que presenciamos [...] festas com direito a música alta e outros abusos cometidos durante as madrugadas, com aglomeração de jovens [...]. Invariavelmente, essas reuniões terminam em brigas” (Projeto de Lei n. 21/2015, p. 4-5). Portanto, assim como nas temáticas anteriores os impulsos de proteção da infância e juventude são perceptíveis.

No mesmo sentido também foram apresentadas outras três proposições pelo Missionário Ricardo Arruda. Primeiramente, o Projeto de Lei n. 5/2017²⁰⁷, dispendo sobre a proibição de consumo e comercialização de bebidas alcoólicas nas proximidades de estádios de futebol, ginásios e quaisquer estabelecimentos esportivos. Em segundo, o Projeto de Lei n. 56/2017²⁰⁸, visando obrigar os estabelecimentos comerciais a identificar via sistema eletrônico a maioria do consumidor de bebidas alcoólicas. E por fim, o Projeto de Lei n. 538/2017²⁰⁹, para proibir publicidade de bebidas alcoólicas nas vias públicas, com a justificativa de desincentivar o consumo de bebida por adolescentes e a existência de motoristas embriagados.

A Cantora Mara Lima, por sua vez, apresentou o Projeto de Lei n. 87/2017²¹⁰, que proíbe uso de narguilé em locais públicos e a venda do cachimbo e do tabaco do mesmo para menores de 18 anos. Na justificativa, apresentou alguns motivos de saúde para a proibição e concluiu que, diante dos dados da medicina preventiva, o projeto “contribuirá em muito na defesa dos direitos do cidadão e na prevenção da saúde dos jovens e dos adolescentes” (Projeto De Lei n. 87/2017, p. 3).

O Deputado Gilson de Souza apresentou o Projeto de Lei n. 218/2016²¹¹, para exibição obrigatória nos cinemas do Paraná de propaganda contra o uso de drogas ilícitas e o abuso de drogas lícitas. O deputado justifica a proposição pelos malefícios das drogas para a saúde e destaca que “nossos jovens e adolescentes são os principais alvos [das drogas], e é pensando neles que devemos concentrar nossos esforços para confrontar o grande poder de convencimento do traficante” (Projeto de Lei n. 218/2016, p. 4).

²⁰⁷ Tramita na CCJ.

²⁰⁸ Tramita na CCJ.

²⁰⁹ Tramita na CCJ.

²¹⁰ Rejeitado pela CCJ e arquivado.

²¹¹ Lei Sancionada n. 19068/2017.

Também foi apresentado o Projeto de Lei n. 534/2015²¹² que insere no Calendário Oficial de Eventos do Estado o “Dia Estadual do Proerd”. O autor, Deputado Pastor Edson Praczyk, quer com essa data homenagear o Programa Educacional de Resistência às Drogas e à Violência, que tem caráter internacional e é aplicado para a prevenção contra a drogadição em escolas públicas e privadas do Paraná.

Não observamos nenhuma proposição de oferta de serviços de atendimento para o apoio e cuidados de saúde aos dependentes de drogas e nem de discussão sobre legalização do consumo, o que chama atenção, visto as lacunas ainda existentes nesse âmbito do atendimento de saúde e segurança (XAVIER; LIMBERGER; MONTEIRO; ANDRETTA, 2018). Ao contrário, os parlamentares dialogam com o movimento proibicionista, que tem se tornado mais visível no parlamento brasileiro, especialmente nas posturas assumidas pela Bancada da Bala²¹³. Outras pesquisas revelam que esses políticos militares, juntamente com evangélicos e ruralistas, delineiam a face conservadora do Congresso Nacional (MACHADO; NACIF, 2016; TADVALD, 2015). A defesa do controle dos comportamentos parece associada a uma lógica, nem sempre explícita, de manutenção da ordem espiritual no mundo presente, além do discurso “securitizador-autoritário pela justificação na ordem ‘mundana’ de medidas enérgicas que impeçam sua desintegração” (FAGANELLO, 2015, p. 158).

A guerra às drogas sustentada no maniqueísmo é um fenômeno contemporâneo que resulta em visões sobre o manejo de políticas públicas de caráter proibicionista de eliminação do consumo, ignorando os diversos tipos de ligações que os humanos desenvolveram com os psicoativos ao longo da história (OLIVEIRA, 2014). As visões dos parlamentares evangélicos, por vezes, não contribuem para a discussão da problemática das drogas na sociedade em geral, especialmente quando se pautam nas suas cosmovisões proibicionistas, buscando enquadrar comportamentos conforme suas crenças, especialmente o comportamento dos jovens (COSTA; SIMEÃO, 2015).

²¹² Lei Sancionada n. 18581/2015.

²¹³ Fazem parte da Bancada da Bala os parlamentares que buscam revogar o Estatuto do Desamamento sancionado pelo Ex-Presidente Luiz Inácio Lula da Silva em dezembro de 2003 e demais parlamentares de origem militar que defendem aumento rigoroso da repressão à criminalidade.

Portanto observamos tanto no caso da ideologia de gênero, da pedofilia, do aborto e das drogas que uma postura de conservadorismo moral que barra questionamentos contrários, resulta em um comportamento parlamentar de luta contra esses perigos que atingem, especialmente, as crianças. Na sequência tratamos da última temática que visualizamos nas proposições analisadas que é a defesa/ valorização da família.

Prioritariamente a valorização da família está presente no Requerimento n. 823/2017, que foi proposto por 14 deputados²¹⁴ e se refere à implementação da Frente Parlamentar em Defesa da Vida e da Família. Essa Frente, como afirma o requerimento, tem por objetivo “acompanhar e fiscalizar os programas e as políticas públicas governamentais destinadas a proteção e garantia dos direitos à vida, da família, da criança e do adolescente” (Requerimento 823/2017). A mesma iniciativa já havia sido colocada em 2015 pelos Requerimentos n. 3001/2015 e n. 3821/2015. No mesmo sentido, o Projeto de Lei n. 553/2015²¹⁵, de autoria do Deputado Gilson de Souza, e o Requerimento n. 1311/2016 buscaram instituir o Dia Estadual de Valorização da Família. O parlamentar justifica a necessidade de fortalecer na sociedade a importância dessa instituição, uma das mais antigas e responsável pela provisão de afeto e modelo para as crianças.

O Missionário Ricardo Arruda apresentou o projeto n. 508/2015²¹⁶, que traz diretrizes para implantação da Política Pública de Valorização da Família, com 11 artigos para regulamentar as atividades desenvolvidas pelo Estado para esta organização. A proposta definiu como família aquele “núcleo social formado a partir da união entre um homem e uma mulher, por meio de casamento ou união estável” (Projeto de Lei 508/2015, art. 2), e afirmou que essa entidade deve ser objeto de políticas públicas estruturais de segurança, alimentação, educação, cultura, esporte, lazer, trabalho e cidadania. Além disso, os currículos escolares do Ensino Fundamental e Médio deveriam ter como componente curricular a

²¹⁴ Os deputados proponentes são os seguintes: Deputada Cantora Mara Lima (PSDB), Deputada Claudia Pereira (PSC), Deputado Missionário Ricardo Arruda (PEN), Deputado Tião Medeiros (PTB), Deputado Evandro Araujo (PSC), Deputado Hussein Bakri (PSD), Deputado Guto Silva (PSD), Deputado Pastor Edson Praczyk (PRB), Deputado Marcio Pacheco (PPL, Partido Pátria Livre), Deputado Claudio Palozi (PSC), Deputado Felipe Francischini (SD), Deputado Reichembach (PSC) e Deputado Jonas Guimarães (PSB).

²¹⁵ Lei Sancionada n. 18.73/2016.

²¹⁶ Projeto arquivado a pedido do autor.

disciplina de Educação para Família obedecendo a forma como o mesmo interpreta os princípios estabelecidos pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação, a fim de fortalecer os laços entre os indivíduos. Podemos observar que, de alguma forma, esse projeto dialoga o Programa Escola Sem Partido e com as demais proposições que conferem protagonismo para a família no processo educativo escolar.

Considerações Finais

A presença evangélica é perceptível na política brasileira como uma força capaz de influenciar no itinerário do país. No Congresso Nacional eles se articulam desde a década de 1980 defendendo os seus interesses corporativos. No entanto a partir de 2010 passaram a ficar mais explícitas as atuações visando a imposição de sua cosmovisão moral conservadora para a sociedade como um todo. Evidentemente que essa atuação evangélica se dá sobre o peso histórico do catolicismo que até o presente representa a maioria dos cristãos no país.

As concepções fomentadas por esses grupos políticos se fazem pelo espalhar de pânico morais que resultam na resistência contra mudanças vistas como ameaçadoras para o modo como entendem as relações humanas (MISKOLCI, 2007). A reação conservadora pode ser lida em vários níveis desde as elites estabelecidas até o mais periférico fundamentalista, exemplarmente essa não exclusividade evangélica pôde ser notada pelas alianças que os parlamentares desse grupo fizeram com as bancadas dos ruralistas, da bala e empresarial (MACHADO; NACIF, 2016; TADVALD, 2015). Esse tipo religioso parece ser uma força-chave na cena política agudizada no processo parlamentar de impeachment de Dilma Rousseff em dezembro de 2015 e na Eleição de Jair Bolsonaro em novembro de 2018.

Os políticos religiosos, incluindo os quatro deputados que estudamos nessa pesquisa, tomam pautas morais como bandeiras legislativas e eleitorais para a sua cruzada conservadora sobre os direitos humanos, o ensino público, o consumo de drogas, entre outras. Temáticas como as discussões de gênero e o direito das mulheres ao aborto passam a ser proibidas como perigo para crianças e ameaças para todos, desse modo a política é propagada como um campo que necessita desses defensores da moral.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-27, jun. 2017a.
- ALMEIDA, Ronaldo. Os deuses do Parlamento. *Novos Estudos*, São Paulo, Edição Especial, p. 71-79, jun. 2017b.
- ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo. Introdução. In: ALMEIDA, Ronaldo de; TONIOL, Rodrigo (orgs). *Conservadorismo, fascismos e fundamentalismo: análises conjunturais*. Campinas: Editora da Unicamp, 2018, p. 7-13.
- BORGES, Rafaela Oliveira; BORGES, Zulmira Newlands. Pânico moral e ideologia de gênero articulados na supressão de diretrizes sobre questões de gênero e sexualidade nas escolas. *Revista Brasileira de Educação*, Rio de Janeiro, v. 23, jan./jul. 2018.
- BURITY, Joanildo. Religião, cultura e espaço público: onde estamos na presente conjuntura? In: MEZZOMO, Frank Antonio; PÁTARO, Cristina Satiê de Oliveira; HAHN, Fábio André (Orgs.). *Religião, Cultura e Espaço público*. São Paulo: Olho D'Água; Campo Mourão: Fecilcam, 2016, p. 13-49.
- CARVALHO JUNIOR, Erico Tavares de; ORO, Ari Pedro. Eleições municipais 2016: religião e política nas capitais brasileiras. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 15-68, jul./dez. 2017.
- COSTA, Janaína Alexandra Capistrano da Costa; SIMEÃO, João Daniel de Lima. Religião e cidadania: o entendimento de instituições religiosas de Natal/RN sobre o “problema das drogas”. *Inter-Legere*, Natal, v. 1, n. 17, p. 54-71, ago. 2016.
- DEBERT, Guita Grin; GREGORI, Maria Filomena. Violência e gênero: novas propostas, ve-lhos dilemas. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 23, n. 66, p. 165-185, fev. 2008.
- FAGANELLO, Marco Antonio. Bancada da Bala: uma onda na maré conservadora. In: CRUZ, Sebastião Velasco e; KAYSEL, André; CODAS, Gustavo (orgs). *Direita, volver!:* o retorno da direita e o ciclo político brasileiro. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, p. 145- 161, 2015.
- GIUMBELLI, Emerson. Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira. In: GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos religiosos em*

controvérsias. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, p. 189-208.

LOWENKRON, Laura. O monstro contemporâneo: notas sobre a construção da pedofilia como "causa política" e "caso de polícia". *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 41, p. 303-337, dez. 2013.

MACHADO, Lia Zanotta. Feminismos brasileiros nas relações com o Estado. Contextos e incertezas. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 47, p. 1-36, 2016.

_____. O aborto como direito e o aborto como crime: o retrocesso neoconservador. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 50, p. 1-48, 2017.

MACIEL, Marjorie Ester Dias; VARGAS, Divane de. Redução de danos: uma alternativa ao fracasso no combate às drogas. *Cogitare Enfermagem*, Curitiba, v. 20, n. 1, p. 207-10, jan./mar. 2015.

MACHADO, Mônica Sampaio; NACIF, Cristina Lontra. Evangélicos, política e espaço: novas estratégias rumo à presidência da república? *Geo UERJ*, Rio de Janeiro, n. 29, p. 566-586, jul./dez.2016.

OLIVEIRA, Lucas Lopes. O proibicionismo e a questão do consumo como elemento cultural: a ineficácia da adoção da lógica simplista em termos de políticas de drogas. *Redes - Revista Eletrônica Direito e Sociedade*, Canoas, v. 2, n. 2, nov. 2014.

PRANDI, Reginaldo; SANTOS, Renan William dos. Quem tem medo da bancada evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica. *Tempo Social*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 187-213, maio/ago. 2017.

RIDENTI, Marcelo. Mudanças culturais e simbólicas que abalam o Brasil. *Plural*, São Paulo, v. 25, n. 1, p.45-62, jan. /jul. 2018.

MISKOLCI, Richard. Pânicos morais e controle social: reflexões sobre o casamento gay. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 28, p. 101-128, jun. 2007.

TADVALD, Marcelo. A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 16, n. 27, p. 259-288, jan. /jun. 2015.

TIGRE, Maiane Pires; SACRAMENTO, Sandra Maria Pereira do. Identidade de gênero em subversão: Niketche, de Paulina Chiziane. *Revista Litterata*, Ilhéus, v. 3, n. 2, p. 89-102, jul. /dez. 2013.

XAVIER, Rosane Terezinha; LIMBERGER, Jéssica; MONTEIRO, Janine Kieling; ANDRETTA, Ilana. Políticas públicas de atenção aos usuários de drogas no contexto brasileiro: revisão narrativa de literatura. *Pesquisas e Práticas Psicossociais*, São João Del-Rei, v, 13, n. 1, p. 1-12, jan. /abr. 2018.

A presença das Igrejas protestantes na formação do Estado angolano: bases para uma Teologia Pública em Angola

Emiliano Jamba António João²¹⁷

Introdução

Trazer um pensamento teológico no contexto público angolano quer na Angola colônia, na Angola independente como no pós-guerra civil “não se configura errado uma vez que o pensamento religioso está presente em tudo” (PEPETELA, 2013, p.109).

Com base nesta premissa, procurou-se entender a presença das igrejas protestantes nomeadamente daquelas consideradas como sendo históricas em Angola no contexto angolano. O presente trabalho visa assim, analisar as possíveis articulações entre religião e Estado, no espaço público angolano. Buscou-se ainda entender a possibilidade para uma leitura teológica da Igreja no espaço público angolano. Para tal partiu-se da elaboração de algumas questões pertinentes: como foi a presença das igrejas protestantes na formação do Estado Angolano? Como o é na atualidade? Em que a Igreja e os movimentos políticos se relacionam? E quais são as possibilidades para uma leitura teológica da igreja no espaço público angolano?

As Igrejas Protestantes em Angola e a formação do Estado Angolano

O referido subtítulo justifica-se pelo fato de que no momento em que as igrejas protestantes se instalavam e se fortaleciam no solo angolano, ao mesmo tempo os movimentos políticos de indecência nacional angolana se empenham no engajamento da construção de uma nação que fosse do e para os angolanos.

²¹⁷ Mestrando em História Social, pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP); Bacharel em Teologia, pela Faculdade Nazarena do Brasil (FNB); e graduando em direito, pela Universidade Paulista (UNIP). Membro do GT-Teologia e Negritude – FTL/Campinas, e membro do grupo de pesquisa de ética das virtudes, dirigido pelo Prof, Dr. Sidney Sanches. <http://lattes.cnpq.br/9294810536796281> E-mail: emilianojamba1@gmail.com

É em vista deste panorama que se utiliza o termo *formação do Estado angolano* neste trabalho. Tendo como escopo os acontecidos da década de 60 e 70 como a época da formação do Estado angolano. Uma vez que esta é uma época marcada pelo surgimento e confirmação dos movimentos de independência, pelo processo de descolonização, pela independência angolana e posteriormente pelas guerras civis angolana.

Relacionando este período com as Igrejas protestantes se observou que na mesma época que as igrejas angolanas se deparavam com as problemáticas de descolonização, independência e guerra civil, se deparavam também com as novas correntes teológicas que se difundiam um pouco por toda África: que era o de resgatar a humanidade dos africanos no sentido mais amplo da palavra. Quer nos aspetos teológicos, como sociais, culturais e políticos. Segundo

Eugénia Rodrigues

Os valores da doutrina social da Igreja como a justiça, a liberdade, a igualdade, a fraternidade, a caridade, o amor ao próximo adequava-se por inteiro às críticas dos intelectuais nativos à situação colonial e legitimavam as suas reivindicações. Estes valores, coincidentes, na sua maioria, com os direitos naturais decorrentes do pensamento laical adquiriam um carácter mais globalizante e imperativo quando defendidos por uma religião que se pretendia universal (*Apud* CAPOCO, 2013, p.101).

É possível ver que as análises a respeito da expansão da fé cristã, nesta época, se configuravam bastante crítica, uma vez que os teólogos da época consideravam que apesar de seus inúmeros contributos, as expansões cristãs quer sejam protestantes ou católicas, mais eram de carácter expansionista europeia e dos seus poderes hegemônicos do que com a preocupação com o africano em si. Contudo, também é verdade que no seio dos mesmos grupos também já havia algumas correntes que estavam preocupadas com a valorização da humanidade do africano.

A Igreja protestante nos conflitos civis e as reivindicações de autonomia de governação de 1961 a 1975

Entre 1961 e 1970, foram épocas de reformas no seio da política e do protestantismo angolano. No âmbito político redigiu-se um documento expulsando todos os missionários estrangeiros do país e instaurou-se o *processo de secularização* do Estado. Gibellini, teólogo e historiador italiano, divide a expressão *secularização* em dois vieses: jurídico e cultural. O primeiro

significa a passagem de pessoas do Estado clerical para o secular, ou a passagem de bens eclesiásticos a propriedade secular (GIBELLINI, 2012). Quanto ao segundo termo seu significado é mais tardio, proveniente do Século XIX e início do Século XX, com a finalidade de indicar o processo de “emancipação da vida cultural (política, ciência, economia, literatura, filosofia, arte e costumes), da tutela eclesiásticas” (GIBELLINI, 2012, p.123)²¹⁸.

Em Angola, neste mesmo processo de *secularização* o controle da direção da Igreja deixaria de estar nas mãos estrangeiras e passaria para as mãos dos dirigentes angolanos, conforme Henderson:

começou a assistir-se a uma movimentação de forças no seio da comunidade protestante no sentido de serem atribuídas mais responsabilidades a dirigentes angolanos e também para dividirem os protestantes, regional e denominacionalmente (HENDERSON, 2001, p.358).

Devido ao novo cenário de secularização, as igrejas protestantes se viram em um impasse em relação à sua atuação na esfera da saúde e instrução. Todavia elas não se tornaram apáticas, procuraram sempre formas de poderem servir à comunidade. Segundo Henderson, “as igrejas protestantes constituíam, pois, uns autênticos guetos nos quais a comunidade procurou refúgio e abrigo, durante os tempos difíceis da guerra e da revolução” (HENDERSON, 2001, p.359).

Estas reformas geraram divisões no seio protestante fazendo com que houvessem em Angola duas igrejas: uma, a mártir, do colonialismo português; a outra, uma colabora; uma era negra, a outra era branca; uma era africana, outra portuguesa (GARCIA *apud* HENDERSON, 2001, p.354).

Dáskalos, corrobora com este pensamento ao declarar que “havia duas comunidades evoluindo paralelamente, representando cada uma novas sociedades, sociais e culturais”, Para ele, se uns atuavam diante dos locais urbanos que é o caso católico, os protestantes atuavam quase exclusivamente no meio rural, e que até os anos cinquenta suas missões eram mais organizadas e independentes, “o que lhes dava um caráter de um mundo à parte pouco agradável às autoridades” (DÁSKALOS *apud* DEMARTINI; CUNHA 2015 p.61). Contudo ambas se empenhavam para a conscientização da massa angolana.

²¹⁸ Por agora basta este entendimento, abordar –se - á mais a esse respeito no decorrer do texto.

Culminando primeiramente com a independência nacional à 11 de Novembro de 1975, e posteriormente com o alcance da paz à 4 de Abril de 2002.

A situação das Igrejas protestantes angolana na Atualidade: entre o Estado laico e o Estado religioso.

A situação das Igrejas angolanas na atualidade faz lembrar o processo de Secularização ocorrida no contexto angolano em épocas anteriores, conforme já anteriormente descrito. Primeiramente na época colonial e posteriormente com a implantação do regime do partido único.

A república de Angola é um Estado Laico que assegura a liberdade de religião cultura, crença bem como a separação entre Estado e a Religião como prevê a constituição angolana no seu art. 10º, de 2010. No mesmo artigo parágrafo 2º, continua dizendo que "o Estado reconhece e respeita as diferentes confissões religiosas, as quais são livres na sua organização e no exercício das suas atividades, desde que as mesmas se conformem à constituição e as leis da república de angola"²¹⁹.

Todavia, nem sempre a relação Estado e Igreja se deu de forma pacífica, uma vez que com a independência nacional alcançada 1975, o governo no poder (MPLA) instaurou o monopartidarismo, com um projeto de Estado onde a religião não era tida nem achada na construção da nova nação. Aliás, pelo segmento filosófico ideológico do MPLA²²⁰, a própria religião era vista como *o ópio do povo*. Nos finais da década de 80 o Estado angolano começa a implantar algumas mudanças na sua estrutura de governação, abrindo-se cada vez mais para o diálogo com as instituições religiosas. Como prova desta mudança, em 1987, o executivo angolano por meio de um instrumento jurídico (decreto executivo numero 9/87) reconhece as 12 primeiras Igrejas Cristãs sitiadas em angola, são elas:

²¹⁹ Constituição angolana de 2010

²²⁰ O Movimento Popular de Libertação de Angola, adotara o Marxismo científico leninista como ideologia política, dando ênfase ao materialismo científico em um ateísmo militante, tomando uma postura hostil para com as religiões. Assumindo, uma tendência de totalitarismo, não apenas na área econômica, política, e religiosa mas também no controle e transformação da mentalidade do povo, visando exterminar qualquer pensar que constituíssem uma ameaça para a nação, o povo e a revolução. (SCHUBERT, 1999, p.411).

Igreja Evangélica do Sudeste de Angola, Igreja Evangélica Congregacional de Angola, Igreja Católica, Igreja Metodista Unida, Igreja Evangélica de Angola, Igreja Evangélica Reformada de Angola, Igreja de Jesus Cristo Sobre a Terra (Kimbanguista), Assembleia de Deus Pentecostal, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Convenção Batista de Angola, União das Igrejas Evangélicas de Angola e Igreja Evangélica Sinodal de Angola. Havendo uma totalidade de 1.106 igrejas não reconhecidas²²¹.

Com a celebração do acordo de paz de 1992, e conseqüentemente com o cessar fogo por parte da UNITA e MPLA, houve uma tentativa de implantação de um regime multipartidário, consagrando desta forma, definitivamente a liberdade de consciência, religião e culto²²². Com o eclodir da guerra civil, pós período eleitoral a sociedade entra por um período denominado pelos sociólogos de "desencantamento social"²²³. Resultante do elevado nível de pobreza, do baixo índice de escolaridade, do precário saneamento básico do alto índice de mortalidade, caracterizado ainda pela perda da autoestima e da confiança das pessoas nas instituições Estatais.

Este sentimento de desencanto continuou a arrastar-se mesmo depois do alcance da paz celebrado em 4 de abril de 2002. Uma vez que o povo em si não via melhoria efetiva na sua realidade histórica, fazendo com que alguns se questionassem Angola em paz, mas até quando? (Juara, 2005 p.1). O governo continuava com sua forma autoritária de governação, posicionando-se de forma hostil inclusive contra as instituições religiosas ainda que livres de liberdade litúrgica²²⁴

O fenómeno religioso começa a proliferar-se atingindo números incontáveis com práticas que preocupam não só a sociedade no geral como o próprio Estado. O Islão ganha terreno a nível nacional, as neopentecostais evangélicas começam a multiplicar-se cada vez mais, verifica-se ainda um crescente numero de igrejas independentes africanas sobretudo de matriz profética messiânicas ou neotradicionalista. Todas elas têm em comum a alegação da realização dos

²²¹ Segundo o diário da República publicado sábado, 24 de Janeiro de 1987 primeira série nº7.

²²² A expressão desencantamento do mundo é utilizada na obra do sociólogo alemão Max Weber (1864-1920) (THIRY-CHERQUES, apud 2009).

²²³ Uma desmoralização das instituições políticas.

²²⁴ A título de exemplo surge a Ceita "luz do mundo" do líder religioso José Kalupeteca onde em um ato exorbitante dos agentes policiais no monte Sumi resultou em quase mil mortos de civis.

milagres de cura de todo tipo de enfermidade, bem como o alcance pela fé da autorização, pessoal, material, financeira e espiritual²²⁵.

A preocupação é aumentada pelo fato da maioria dessas denominações atuarem de maneira ilegal, segundo o Jornal Lusa, até 2013, 1200 confissões religiosas aguardavam o reconhecimento governamental²²⁶. Porém ao passo que aguardam elas continuam de pleno funcionamento. Muitas delas inclusive mesmo sem o devido reconhecimento são utilizadas como meio de angariar votos em épocas eleitorais.

Com a mudança presidencial ocorrida 2017, o Estado angolano tem se empenhado em reorganizar as instituições que o compõem. O atual governo fez do combate a corrupção seu conteúdo programático, bem como a redução da *ausência* estatal na vivência do angolano. Para tal lançou a campanha *Operação Resgate*, como forma de se tornar um Estado mais *presente*. A *operação resgate* visa assim, reforçar a autoridade do Estado em todos os domínios, reduzir os principais fatores que provocam desordem e insegurança, bem como os da violência urbana e da sinistralidade rodoviária, aperfeiçoar os mecanismos e instrumentos para a prevenção e combate à imigração ilegal e proibir a venda de produtos não autorizados em mercados informais.

Essa campanha foi lançada oficialmente a 30 de outubro de 2018 e entrou em vigor em 6 de novembro de 2018, visa pôr fim às transgressões administrativas e acabar com a criminalidade. Questionado pela DW África, o comissário Orlando Bernardino disse o seguinte:

O objetivo não é de impedir quem quer que seja de exercer as atividades que exerce, mas sim de apelar e sensibilizar as pessoas no sentido de cumprirem aquilo que são normas, posturas administrativas e leis. Se tu exerces uma atividade que não está legal tens que a legalizar. Se tu entendes que não tens condições para a legalizar e de exercer a atividade conforme manda a lei, não exerça essa atividade²²⁷

Para alguns, esta campanha é uma maneira que Estado angolano encontrou para conter o avanço do fenómeno religioso de forma descontrolado a fim de

²²⁵ Para maior esclarecimento recomenda-se a reportagem: "Tudo pela fé - Na lente com Cabingano Manuel" in <https://www.youtube.com/watch?v=AIFW9vUZst8> acessado em 09/12/2018.

²²⁶ <http://angola24horas.com/index.php/economia/item/538-o-governo-angolano-ordena-encerramento-de-mesquitas> acessado em 09/12/2018.

²²⁷ USSUFO, Nádia in <https://www.msn.com/pt-br/noticias/brasil/angola-opera%C3%A7%C3%A3o-resgate-pretende-acabar-com-criminalidade-e-transgress%C3%B5es-administrativas/ar-BBPpNdj> acessado em 09/12/2018.

reforçar o mecanismo de controle das igrejas para se evitar que vidas humanas sejam postas em perigo. Pois muitas delas, com suas promessas efémeras fazem das igrejas reduto hospitalares ou quando não em superes mercados²²⁸.

Uma vez que ela visa a organização da sociedade, acaba também recaindo sobre as igrejas não legalizadas e em alguns casos recai inclusive sobre algumas igrejas legalizadas, ampliando ainda mais o conflito e o debate na esfera pública entre Estado e Igreja (sobretudo as neopentecostais), mobilizando inúmeras vozes (contrárias e a favor das ações arbitrárias policiais) renomadas da nata dos intelectuais angolanos, no espaço público angolano.

Ao interferir na liberdade litúrgica destas instituições e conseqüentemente no fechamento de diversas igrejas, começa a surgir no contexto angolano novamente o debate a cerca da laicidade do Estado, secularização, espaço público ou espaço privado etc., pois os órgãos estatais entendem que os supostos milagres bem como o ímpeto de *fazer tudo pela fé*, não tem respeitado valores humanos, gerando separação da família, rompimento com a cultura, com a tradição e instauração do caos. Dito de outra forma são instituições que não se enquadram com o disposto no artigo 10º da constituição angolana. Ao passo que para uma boa parte da população (religiosa maioritariamente) esta atitude se configura no retorno da velha política da secularização do MPLA.

Retomando a definição de Gibellini da palavra *secularização*, sobre a ótica cultural, apresenta uma ambivalência de descontinuidade e de continuidade entre cristianismo e aquilo que se pode chamar de mundo moderno. Já que de um lado se constitui como sendo um processo de emancipação do mundo moderno da tutela do cristianismo e da Igreja (momento de descontinuidade); e do outro, diz respeito a contribuição do cristianismo para a formação do mundo moderno e a permanência de impulsos cristãos na sociedade moderna (momento da continuidade) (GIBELLINI, 2012, p.123).

O *secularismo*, porém, não significa, necessariamente ausência ou oposição ao religioso. Uma vez que é perfeitamente possível falar de uma *religião secular*, capaz de fazer o cruzamento entre o religioso e o secular. Não apenas uma postura moderna ocidental, conforme explica Eller: *Secular* assim entendido não

²²⁸Emílio de Carvalho “na lente com Capingano Manuel”. in. <https://www.youtube.com/watch?v=AIFW9vUZst8> acessado em 09/12/2018.

implica a ausência da religião ou uma hostilidade a religião. " *Secularização* pode significar o desapego da religião em relação a cultura, mas pode também significar o apego da religião a cultura" (ELLER, 2018, p.407). Como forma de exemplo do que foi exposto, pode se dizer que a "A inculturação católica é uma forma de secularização [...], quando as Igrejas organizam ligas de basquete ou jogos de bingo, isso também é secularização (ELLER, 2018, p.407).

Ressalta-se que esse entendimento do *secular* como oposição a religião é decorrente do pensamento europeu do século XIX e posteriormente do pensamento americano (ELLER, 2018). E muitos foram os pensadores que contribuíram para essa forma de pensar: Durkheim, Marx, Freud, Nietzsche, Weber entre outros. Criando a sensação de que a *secularização* é oriunda deste mesmo século. Contudo já era propagado em épocas anteriores sem uma conceituação totalmente definida.

Note-se a afirmação Durkheimiana de que a religião trata fundamentalmente de *coisas sagradas*. A conclusão lógica desta linha de análise é que outras sociedades definem o *secular*, de maneira diferente – ou simplesmente não o definem. E o *secular*, em vez de ser diametralmente oposto à *religião*, está intimamente relacionado com ela (ELLER, 2018, p.402).

No pensamento de Talal Asad de *secularização* enquanto doutrina social e política, e *secular* enquanto conceito ou categoria cultural, o Estado vai reivindicar para si a autoridade de organizar a sociedade: criando as esferas institucionais disjuntas da *economia*, e da *família* e, naturalmente da religião (ELLER, 2018, p.403). Para além disto, cabe ao indivíduo o dever de lealdade acima de tudo ao Estado, embora o Estado possa adotar a religião para a sua legitimação (ELLER, 2018, p.403).

Portanto, quando a Igreja usa mecanismos de diálogos a fim de se fazer inteligível sem a recorrência do proselitismo para a sociedade em geral é um processo de secularização. Daí que, precisa-se arrancar do imaginário a ideia de enxergar o secularismo apenas no viés negativo, dualista entre *espaço estatal vs espaço clerical, Estado vs Igreja, Governo civil vs Governo divino, etc.*

Possibilidades para uma leitura teológica da Igreja no espaço público angolano

ISSN 2179-0019

A partir do século XX a Teologia cristã, sobretudo a protestante, sofreu grandes mudanças no seu pensar, uma vez que o protestantismo passou a adotar a "ética da responsabilidade" para com o Ato e o Ser. Saiu-se do *actus reflexus* para o *actus directus*. Conforme Bonhoeffer "o *actus directus* é a fé e a vida; o *actus reflexus* é o pensamento e a reflexão" (Gibellini, 2012, p.111). Para o mesmo, a teologia como *actus* e *reflexus*, pressupõe o *actus directus* da fé e da vida e a ele remete" (Gibellini, 2012, p.111). Dito de outra forma, a teologia é assim, compreendida não apenas como mero pensamento abstrato, mas pressupõem também uma ação prática na realidade concreta onde ela se encontra.

A partir deste viés de olhar o mundo, foram surgindo as teologias contextuais em colaboração com elas a Teologia Pública (também do grupo das mesmas) tem surgido como uma das possibilidades de voz cristã nas sociedades atuais, que também desafiam com suas tendências globalizantes, e pluralistas, e é sobre ela que nos debruçaremos em seguida.

O que se pretende dizer por teologia pública? O termo Teologia Pública foi cunhado pelo historiador do pensamento cristão moderno Martin Marty, atribuindo tal autoria ao teólogo-político americano denominado Reinhold Niebuhr. Este Teólogo e Político, defendia a ampla atuação dos cristãos na sociedade e na cultura de sua época, por causa do amor divino pela criação, que possibilita a esperança de um mundo melhor e mais justo para todos. Niebuhr era pastor, docente de teologia e ética e conselheiro de políticos influentes. O fazia com toda dedicação pois entendia que é papel do cristão posicionar-se ativamente no espaço público e contribuir para a construção do mesmo.

O início da discussão da Teologia pública de forma geral pode ser demarcado na primeira metade da década de 60, caracterizada com discussões temáticas como eclesiologia, isto no âmbito católico e pela temática da teologia histórica de Pannenberg (1961) e teologia da esperança de J. Moltmann (1964) no âmbito evangélico. Contudo a grande reviravolta política da teologia, voltada a arena pública, quer no seio católico quanto evangélico se deu na segunda metade dos anos 60, com o nascimento da teologia política na Europa (1965-1968), da teologia africana na África(1956-1966), teologia negra na América do Norte (1966-1969) e da Teologia da libertação e teologia da missão integral na América latina (1968-1972) (Gibellini, 2012 p.301). Tem como expoente máximo, os

teólogos: Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, e Dorothee Sölle, Luther King Jr, Gustavo Gutierrez, Rubens Alves, e outros.

Assim de modo geral percebe-se que a teologia pública encontra suas raízes de forma diversificada nos vários pensadores: norte americanos, europeus, asiáticos, africanos e latinos americanos.

Em um artigo intitulado Public Theology and Ethical Judgment, o teólogo norte-americano Max Stackhouse afirma que teólogos como Ernst Troeltsch, Abraham Kuyper, Walter Rauschenbusch, Reinhold Niebuhr, Paul Tillich, Martin Luther King, James Luther Adams e Paul Ramsey contribuíram para o desenvolvimento contemporâneo da teologia pública, embora não utilizassem o conceito (KOOPMAN, 2010 p. 38).

A teologia pública tem sido usada também como forte aliado a promoção e defesa dos direitos humanos como é o caso da África do Sul onde a teologia pública foi articulada, em correspondência às lutas contra o apartheid, e, atualmente, em defesa da justiça social em tempos pós-apartheid, em conjunto com as teologias da libertação sul africana, das quais ela se diferencia. Conforme Koopman:

A teologia pública deve ser diferenciada das teologias da libertação, política, negra, feminista, africana e de outras teologias particularistas. A semelhança entre a teologia pública e essas teologias está em que todas elas esforçam-se por realizar um impacto redentor e transformador na sociedade. Nesse sentido, todas elas são teologias públicas. A agenda da teologia pública no sentido técnico em que é usado neste artigo, no entanto, inclui e transcende a agenda de cada uma dessas teologias. (2010, p.41).

Assim, ainda que elas se diferenciam pelo seu lugar teológico de fala e de fazer teologia, ou seja pelo seus métodos, especificidades e finalidades, assemelham-se por suas pretensões em se tornar público ou seja por seu caráter público. Deveras, as fontes teológicas e filosóficas da Teologia Pública são também fontes precursoras e inspiradoras das demais teologias.

Elas todas de certa forma demarcaram um novo lugar teológico, que não é mais o espaço necessariamente privado eclesial, seletista e confinado a quatro paredes, mas público: do pobre, da mulher, do negro, da cultura, dos marginalizados e dos oprimidos enquanto dimensão política e ideológica. Porém, Koopman citando Moltmann esclarece que a agenda da Teologia Pública é mais abrangente, da mesma forma que a própria Teologia Política à qual ela a relaciona:

A agenda da teologia pública no sentido técnico em que é usado neste artigo, no entanto, inclui e transcende a agenda de cada uma dessas teologias. O que o teólogo alemão Jürgen Moltmann reivindica para uma teologia política eu veria como parte da tarefa de uma teologia pública: 'se a teologia da libertação foca em um tema, a

libertação do pobre, a teologia política foca em múltiplos temas” (KOPMAN, 2010, p.41).

As teologias contextuais têm seus méritos por priorizarem o espaço público ao se inserirem entre seus recortes teológicos e por se empenharem na elaboração e realização de um percurso histórico e metodológico e num processo de autonomia em relação às ingerências da agenda privada das instituições eclesiais, demarcando com isso uma atuação pública.

A Teologia Pública se propõe em ser um fazer teológico a partir do espaço público da sociedade. Tendo ela mesma ciência das heterogeneidades e pluralidades sociais que compõem a sociedade contemporânea, enxergando nelas, uma possibilidade de diálogo, à luz da fé, na perspectiva da contribuição teológica, para a busca conjunta de soluções para os problemas sociais. Já que ela não é ingênua em identificar ou ajuntar a religião ao Estado e com isso trazer de volta a teocracia. Pois, conforme Libâneo seja o secularismo conforme já abordado seja a modernidade pós-cristã vieram para ficar. Neste ínterim, cabe apenas a fé cristã e à teologia compreenderem esse novo tempo e refazerem sua agenda, a fim de tornar seu discurso e práticas significativos para as novas gerações diante das novas configurações de mundo (LIBÂNIO, 2002, p.134).

Ela (a Teologia) pode fazê-lo sem necessariamente se socorrer de outros mecanismos que não sejam provenientes dela mesma, já que “as promessas escatológicas da tradição bíblica - liberdade, paz, justiça, reconciliação - não constituem um horizonte vazio de expectativa religiosa, mas têm uma dimensão pública que é preciso fazer valer na sua função crítica e libertadora diante do processo histórico-social” (GIBELLINI 2012, p.302)

A salvação a que se refere na esperança a fé cristã não é uma salvação privada. A proclamação desta salvação empurrou Jesus para um conflito mortal com os poderes públicos do seu tempo. Sua cruz não está no privatissimum, da esfera pessoalmente individual, e muito menos no sanctissimum da esfera puramente religiosa; ela está além do umbral da reservada esfera privada ou da protegida esfera puramente religiosa: ela está “fora”, como formula a teologia da carta aos Hebreus. O véu do templo foi definitivamente rasgado. O escândalo e a promessa desta Salvação são públicos (GIBELLINI, 2012, p.302).

Por meio deste entendimento Metz diz que “toda teologia escatológica deve, por isso mesmo, tornar-se teologia política como teologia crítica da sociedade” (*Apud* GIBELLINI, 2012, p.303). Parafraseando Metz, falar de uma teologia pública não significa uma neopolitização da teologia, mas sim tornar a palavra cristã

socialmente eficaz. “Ela procura categorias que não sirvam apenas para iluminar as consciências, mas também para transforma-las” (GIBELLINI, 2012, p.303). Nestes moldes compete a Igreja uma tarefa crítica e libertadora como instituição crítica diante da sociedade.

A Teologia se torna pública porque apresenta um discurso público sobre Deus que se localiza em três dimensões ou realidades públicas, formando-se e articulando-se em relação a elas. “As três grandezas de referência relevantes para a teologia pública são em primeiro lugar a ciência, em segundo lugar a Igreja, e em terceiro lugar a sociedade” (MOLTMANN *apud* GIBELLINI, 2005, p.78)

É neste sentido que a teologia cristã é por motivo do reino de Deus, teologia pública. “Ela é “ciência eclesial”, mas por força do seu tema é capaz de se desenvolver em teologia pública e de se fazer também teologia para os ateus e “teologia no diálogo inter-religioso” (GIBELLINI 2012, P.545).

Em vista do seu ser público, o discurso cristão pode recuperar a categoria de “Teologia Natural”. A “teologia natural” pode ser vista, como na teologia católica, como propedêutica à teologia cristã; ou como o fim da teologia cristã, como em Kant, que traduz os conteúdos reveladores dentro dos limites da razão pura, ou seja, dentro de uma razão natural de compressão universal; ou, enfim, Moltmann propõe a teologia natural como tarefa da teologia cristã, pois cabe à teologia cristã, pela necessidade dialógica que a Urge, preparar categorias universais, compreensíveis para todos, mas a partir dos seus conteúdos teológicos (GIBELLINI 2012, p.545).

Ela faz-se presente nos diversos âmbitos da vida, dialogando com as inúmeras concepções do mundo bem como com as religiões do mundo. “Ela, [a teologia] tem necessidade da moldura de uma teologia natural e de uma teologia política”. Uma “teologia natural”, que se faz “teologia universal”, a ser definida em concreto sobre os temas dos direitos humanos, do serviço à vida e de uma política ecológica da terra (GIBELLINI, 2012, p.545).

Ela é pública porque tem o seu locus na esfera pública se empenhando na elaboração de uma responsabilidade pública da teologia, para com o mundo e conseqüentemente traçando um deslocamento da teologia e da fé do espaço privado para o público.

Muitas vezes há um entendimento reducionista em relação a terminologia “público”, como se fosse um campo pertencente apenas a ação exclusiva do governo, do Estado ou de certos atores específicos. Porém as dinâmicas

ocorridas nas últimas décadas nos permitem pensar de maneira diferente.

Conforme Sinner e Panotto, nos permitem ressignificá-la:

podemos ressignificar el sentido de lo público comprendiéndolo como un espacio que convoca diversas dinámicas sociales, discursivas, simbólicas e institucionales- en pos [prol] de la construcción de las identidades de los sujetos que lo conforman. Aquí resaltan dos elementos (2016, p.12).

Ainda Sinner e Panotto prosseguem argumentando que o público é antes de tudo um campo plural, composto por diversas vozes, ideologias e identidades e que por tanto devem manter sua intrínseca heterogeneidade, a fim de não torna-lo um espaço de prisão. Um segundo ponto a considerar é o fato de que tal dinâmica se dão em formato de litígio e disputas. O que pressupõe dizer que haverá necessariamente tensões entre os agentes que compõem este espaço no processo de construção do espaço público. Todavia, na relação entre tais agentes, as partes devem considerar-se adversários, opositores, porém jamais em inimigos. Muito menos devem considerar-se como únicos detentores da verdade absoluta. Mas sim um significante sociopolítico que vai assumindo sentido à medida que concatena demandas de diversos grupos provenientes de diversas narrativas do qual não se torna possível sem um espaço de diálogo de concessões de acordos e desacordos. Nunca colocando uma condição centralizada ou uma representatividade única pois do contraria estaríamos diante de um totalitarismo (SINNER; PANOTTO 2016, pp12,13).

Deste modo, a noção de *público* remete-nos a uma categoria analítica que aborda, analisa e pensa os fenómenos sociais, religiosos e políticos de forma ampla e abrangente.

Lo público remite al espacio donde construimos comunidad, donde acordamos “lo común”. Es donde se gestan las tensiones y las demandas sociales, sea por cuestiones económicas, etarias, culturales, raciales, sexuales, religiosas, entre otras. No sólo evoca a un discurso político o un marco teórico específico, sino que convoca al encuentro, el diálogo y la discusión entre diversas voces que componen esa ágora desde donde se construye ciudadanía. No se centra en un elemento aislado dentro de la sociedad ni en la labor de instituciones políticas particulares, sino que remite a la pluralidad, la diversidad y la interdisciplinariedad como vías para enfrentar las problemáticas y dinámicas cotidianas de la vida social, desde la heterogeneidad de instituciones, agentes y sujetos que forman parte de la sociedad. (SINNER e PANOTTO, 2016 p.6)

Assim a teologia pública para o contexto angolano representa uma crítica construtiva acerca da presença da religião no espaço público angolano bem como uma busca por validar sua relevância desde ponto de vista social, jurídico, político e religioso (SINNER e PANOTTO, 2016 p.6).

ISSN 2179-0019

Considerações finais

Expostos todos fatos analisados percebe-se a necessidade de produção teológica que possa ser capaz de responder e lidar com os acontecimentos sociais, bem como com a compreensão dos sujeitos no contexto contemporâneo angolano.

Em relação ao fenómeno da religião em controvérsias públicas se torna evidente que, certamente há lugar para a Igreja na esfera pública/política angolana, contudo sua atuação não deve ser aliada aos projetos de conquistas de votos em épocas eleitorais, nem em promoções de um governo específico. A Igreja é sempre agente do Reino de Deus. Por mais aliantes que sejam as ideologias levadas a cabo pelas lideranças políticas, nenhuma será co-extensiva a esse Reino, uma vez que claudicam sempre em algum aspeto da vida humana.

Por fim, a Igreja em Angola não pode ser aquela derivada do dualismo plantonista, subjetiva, sectária, intimista, niilista nem denominacionalista esquecendo com isso seu lugar teológico: "Deus reina sobre todo o universo, sobre o planeta Terra, sobre a humanidade, sobre a história e sobre a sua Igreja, reconheça-se ou não". (Cavalcanti, 1993 p.72). Assim o sacrifício de Jesus ganha proporções libertárias inimagináveis: cósmicas, históricas, culturais e sociais. Ele liberta as amarras da opressão intelectual, religiosa e humana. É nestes moldes que a teologia pública se torna também num processo de *secularização*. uma vez que é diante deste velho/novo conceito de mundo que os cristãos enquanto igreja são chamados a agir.

Referências

CAPOCO, Zeferino. *O Nacionalismo e o Estado: um estudo sobre a história política de Angola (1961-1991)* Tese de Doutoramento. Lisboa, Abril de 2013.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e Política*. São Paulo: Temática Publicações. 1994.

DEMARTINI, Zeila de Brito Fabri; CUNHA, Daniel de Oliveira. Missões religiosas e educação nas colônias de povoamento da África Portuguesa: algumas anotações. In: *International Studies on Law and Education 20*, CEMOrOc-Feusp / IJI-Univ. do Porto, 2015.

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

GIBELLINI, Rosino. *A teologia do Século XX*. Tradução de João Paixão Netto, Edição de Marcos Marcionilo, São Paulo: Loyola, 2012.

_____,. *Perspectivas teológicas para o século XXI*. Tradução de Carlos Felício, São Paulo: Santuário, 2005.

HENDERSON, Lawrence W. *A igreja em Angola: um rio com várias correntes*. Luanda: Além-Mar, 2001.

KOOPMAN, Nico. Apontamentos sobre a teologia pública hoje. In.: *Protestantismo em Revista*, São Leopoldo, RS, v. 22, maio-ago. 2010, p. 38.

LIBÂNIO, João Batista. *A Religião no Início do Milênio*. São Paulo: Loyola, 2002.

PEPETELA. *Geração da utopia*. São Paulo: LeYa, 2013.

SCHUBERT, Benedict. Os protestantes na guerra Angolana depois da Independência. In. *Lusotopie*, Portugal, pp. 405-413, 1999.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Max Weber: o processo de racionalização e o desencantamento do trabalho nas organizações contemporâneas. In: *Revista de Administração Pública, Repositório FGV de Periódicos e Revistas* São Paulo, v.43 n.4 2009.

VON SINNER, Rudolf von; PANOTTO, Nicolás. *Teología pública: un debate a partir da América Latina /*, São Leopoldo : Faculdades EST, 2016.

GT 13. HISTÓRIA DO ESOTERISMO OCIDENTAL

O hermetismo e a academia florentina

Otávio Santana Vieira²²⁹

David Pessoa de Lira²³⁰

Introdução

Em meio a grande produção bibliográfica sobre o Hermetismo e sua recepção renascentista (KRISTELLER, 1938; YATES, 1964; GARIN, 2001; EBELING, 2011, HANEGRAAFF, 2015), encontra-se em posição preponderante e evidente a figura de Marsílio Ficino. Ele foi o responsável por transmitir aos seus contemporâneos às obras que se tornariam em pouco tempo a fonte do reavivamento das sabedorias antigas não cristãs e da questão envolvendo o período pré-reforma protestante e a necessidade de reforma do Cristianismo (HEISER, 2011). Nisto consistiu seu trabalho de tradutor e comentador.

O Hermetismo, junto a outras importantes fontes antigas como o Neoplatonismo, desempenhou uma função de autoridade e suas ideias religiosas, filosóficas e mágicas, contribuindo de forma latente no próprio Marsílio Ficino (WALKER, 2000; YATES, 1964) e em seu imediato círculo, na chamada “Academia Platônica” de Florença.

Neste contexto, escolhemos como objeto de verificação da influência do Hermetismo dois dos seus membros que julgamos como os maiores representantes do espírito da Academia: Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola. Neste sentido, buscamos apresentar elementos que nos possibilite compreender o alcance do Hermetismo nestes autores enfatizando os aspectos filosóficos, religiosos e mágicos.

²²⁹ Doutorando e Mestre em Ciências das Religiões/UFPB. Grupo Videlicet/UFPB. Grupo Hermeneia/UFPE. CEEO-UNASUR. Apoio financeiro: CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2918774277595333>. otavio.filosofia@gmail.com

²³⁰ Doutor em Teologia/EST. Professor do Departamento de Letras da Universidade Federal de Pernambuco. Grupo Hermeneia/UFPE. CEEO-UNASUR. <http://lattes.cnpq.br/4195534012571715>. lyrides@hotmail.com.

Nossa metodologia compreende uma abordagem descritiva e bibliográfica. Utilizaremos algumas fontes primárias enquanto demonstração, auxiliado por um referencial teórico secundário ligado a História das Ideias e da Filosofia.

O hermetismo e a literatura hermética

O Hermetismo pode ser definido como um conjunto de escritos atribuídos à autoridade de Hermes Trismegistos (FOUCAULT, 2009, p. 275; FOWDEN, 1993, p. 1). Estes escritos surgiram na região de Alexandria, no Egito sob o domínio romano, por volta do séc. I e IV d.C. (FILORAMO, 2002, p. 669).

Estes escritos versam sobre temas que podem ser organizados em dois grupos: os escritos “filosófico-religiosos”, “teóricos” ou “eruditos” (*Asclepius* latino, *Corpus Hermeticum*, Fragmentos de Estobeu, *Nag Hammadi Codex* VI, [6, 7 e 8], e as *Definições Herméticas Armênicas*); e os escritos “técnicos”, “práticos” ou “populares” (Papiros mágicos gregos, opúsculos alquímicos) (cf. REALE, 2008, p. 376; ELIADE, 2011, p. 259). Contudo, alguns autores justificam a presença de conteúdos mágicos nos escritos filosófico-religiosos (FOWDEN, 1993; COPENHAVER, 1992, p. xxxii). Neste sentido, o Hermetismo antigo não possuía uma doutrina ou um cânon definido, e alguns opúsculos são contraditórios internamente.

Outra distinção feita pelos pesquisadores é entre os aspectos pessimistas ou otimistas (YATES, 1964; ELIADE, 2011), que consistem em visões antagônicas acerca do mundo criado, ora visto como bom, imagem do bem, repleto de Deus, tudo é vivo e animado por Deus (otimista), enquanto na outra o mundo é mal, a matéria é corruptível, o corpo deve ser rejeitado (pessimista).

Estes escritos circularam provavelmente de modo disperso no formato de pequenos tratados ou opúsculos. Entretanto, compilações foram relatadas por autores próximos temporalmente, como o caso de Clemente de Alexandria e outros cristãos que se encontravam no norte da África. A principal referência ainda na antiguidade é Agostinho que desenvolve uma crítica à magia do *Asclepius* na versão latina de Apuleio.

Outros autores cristãos da Patrística (Cirilo de Alexandria e Lactâncio), contrariamente, apresentaram uma piedosa reverência a estes escritos mesmo

não consistindo em uma literatura cristã. Outras obras associadas a Hermes Trismegistos surgiram na idade média desde fontes árabes, porém, estes escritos não desempenharam um fator preponderante neste período.

Sua transmissão até a Itália renascentista (séc. XV) se deu por meio dos bizantinos que se refugiaram na península itálica após a invasão otomana. Autores antigos como Porfírio, Jâmblico e Proclo, o medieval Pselo e os renascentistas Plethon, foram importantes canais de transmissão (SCOTT, 1993, p. 97-110; COPENHAVER, 1992, p. xlvi). Outro importante canal de transmissão foram os árabes (VAN BLANDEL, 2009).

A academia platônica

A redescoberta da literatura hermética no Renascimento (séc. XV) se dá por alguns motivos. Primeiro pela vinda de bizantinos a Florença por conta do Concílio Ecumênico Ferrara/Florença (1431-1445). Foi o neoplatônico bizantino Gemistos Plethon que trouxe a Toscana as ideias que iram constituir a *prisca theologia*, concepção que concebe que a revelação divina também estava presente no “paganismo” e que remontavam a um tempo muito remoto, anterior a revelação mosaica ou contemporânea a ela. Esta revelação original segundo Plethon remontada a Zoroastro, e outros sábios antigos que conformavam uma espécie de cadeia ou sequência temporal e tradicional.

Imbuído do espírito platônico de Plethon (VOJTĚCH, 2014, p. 2; SCHULZ, 2010, p. 24) e desejoso de conhecer tais formidáveis sabedorias antigas o então líder político florentino Cosimo de Médici e seus sucessores não economizaram esforços para adquirir obras originais em grego de cunho neoplatônico, além da obra completa de Platão.

Marsílio Ficino foi o encarregado de trabalhar com esses escritos e vertê-los a língua latina (KRISTELLER, 2016). Entre estes escritos estava o *Pimander*, título dado por Ficino a compilação em grego do manuscrito *Laurentianus 71, 33*, que continha quatorze opúsculos. Ficino entendeu que se tratava de uma única obra e que cada livrinho era um capítulo particular. O título do primeiro capítulo, *Pimander*, foi escolhido como o título de toda a obra. O *Asclepius*, que já era conhecido desde a antiguidade, foi entendido por Ficino como um resumo geral dos escritos de Hermes Trismegistos que explica todos os outros.

O hermetismo em Ficino e Pico

A grande contribuição de Marsílio Ficino (1433-1499) foi no mínimo duas. Primeiro a sua tradução do *Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, que foi concluída em 1463, e publicada pela primeira vez em Treviso, 1471 (KRISTELLER, 1938). Os escritos de Trismegistos foi um dos seus primeiros trabalhos de tradução e marca, segundo os pesquisadores de sua obra, um período em que o interesse pelo Hermetismo era bastante acentuado. Suas famosas traduções de Platão e Plotino são posteriores e evidenciam que Ficino possivelmente desenvolveu um interesse cronológico em seu trabalho, levando em consideração uma sequência histórica estabelecida por ele mesmo para a genealogia dos *prisci theologi*. Neste sentido podemos afirmar que Ficino desenvolveu um interesse histórico envolvendo suas fontes para a sabedoria antiga.

Ficino foi também responsável por difundir a ideia de *prisca theologia* e a concepção de uma cadeia temporal e contínua de *prisci theologi* (WALKER, 2000, p. p. 23). Em seu *Argumentum ao Pimander* narra com bastante reverência a genealogia de Hermes Trismegistos sustentando-se em Lactâncio, Cícero, Agostinho e Platão. Estas referências são essenciais para Ficino desenvolver sua genealogia em termos de autoridade e fundamento argumentativo. Agostinho mesmo condenando a magia do *Asclepius* trata de Trismegistos como um personagem real. Lactâncio considerava Trismegistos um verdadeiro sábio e filósofo. Tanto Lactâncio quanto Platão foi utilizado para justificar o caráter trino de Hermes: grande sábio, grande filósofo e grande sacerdote. Para Ficino, Trismegistos era um personagem real e divinamente inspirado (EBELING, 2011, p. 60), e possivelmente associado às Sibilas e seu caráter profético.

Para alguns autores (WALKER, 2000, p. 37) a magia ficiniana presente no *De Vita Libri Tres* (1489), possui o *Asclepius* como uma de suas fontes, em quanto outros indicam o próprio *Pimander* (YATES, 1964, p. 20). Contudo, outros autores a negam (COPENHAVER, 1984).

A crença de Ficino envolvendo Trismegistos e sua antiguidade, sabedoria e *status* de inspiração divina provêm de suas fontes latinas cristãs e neoplatônicas (KRISTELLER, 1938, p. 248) as quais já nos referimos acima. Estas fontes

representam em Ficino uma infraestrutura argumentativa em termos de argumento de autoridade.

Em conjunto a isto, o caráter sacralizado do Egito antigo (cf. MONTESANO, 2018, p. 203-4) presente na cultura renascentista desempenhou outro fator que colaborou com a construção ficiniana de Trismegistos como a fonte original da sabedoria divina (primeiro filósofo, primeiro teólogo), e transmissor desta, por meio de uma linhagem filosófica, sapiencial e sacerdotal que incluía Orfeu, Aglaofemo, Pitágoras, Filolau e culminando em Platão, o mais perfeito dos divinos filósofos diretamente inspirados por Deus²³¹. Neste contexto Ficino possui uma imagem do filósofo a partir de uma visão espiritual e transformativa, que enfatiza suas concepções cosmológicas que situa o homem no centro do cosmos e seu fim soteriológico centrado na regeneração da espécie humana e o retorno da alma de volta a unidade divina.

Em termos de ideias ou concepções filosóficas, a literatura hermética lega a Ficino dois temas importantíssimos. Primeiro a questão envolvendo a imagem do homem vulgar e a do filósofo, e segundo o lugar do homem no cosmos e sua dignidade (KRISTELLER, 1938, p. 249). Ficino enfatiza a centralidade da vida filosófica em um sentido salvífico, ou seja, a vida contemplativa sendo aquela única capaz de direcionar o homem essencial, sua alma, para o caminho da regeneração. Este tema se liga ao da dignidade do homem por este está em uma posição privilegiada no cosmos, por sua origem divina e sua capacidade de voltar-se a sua origem celeste e completar a criação divina.

Em Pico Della Mirandola (1463-1494) podemos perceber uma notável influência de Marsílio Ficino, principalmente acerca das fontes. As fontes herméticas presentes em Pico são diretamente as que foram transmitidas pelo trabalho de tradução e comentários de Ficino. São o *Pimander* e o *Asclepius*. Acerca da autoridade de Hermes Trismegistos, Pico parece ter absorvido as concepções de Ficino sobre a *prisca theologia*, incluído Trismegistos, Zoroastro, Orfeu, Platão e outros. A novidade em Pico é o acréscimo da Cabala enquanto fonte de autoridade.

²³¹ Sobre a inspiração divina de Platão Cf. as referências de Ficino acerca do Furor Divino (a epístola *De Divino Furore*, os comentários ao Íon e o Fedro). Ficino descreve Platão como um escritor divinamente inspirado pelo furor poético das Musas. Já Hermes Trismegistos pode ter sido associado às Sibilas e a inspiração pelo Furor Profético.

O sincretismo ou a síntese entre a teologia e a filosofia cristãs e as mais variadas fontes não cristãs conformam em Pico um grande sistema sintético, sua principal obra das *Novecentas Teses*, publicada em 1486, demonstra este grande esforço intelectual.

Desde as *Novecentas Teses*, Pico desenvolveu dez teses sobre o egípcio Mercúrio Trismegistos. Estas teses herméticas estão ligadas diretamente a literatura antiga associada à imagem tradicional de Trismegistos enquanto sábio, filósofo, teólogo e mago. Todos estes aspectos estão presentes nas teses herméticas de Pico.

Estas teses sintetizam o pensamento hermético em dez formulações ou conclusões. As fontes primárias para a síntese de Pico foram os escritos de Trismegistos legados por Ficino (*Pimander*), Lodovico Lazzarelli (*Crater Hermetis*) e de Pseudo-Apuleio (*Asclepius*). As teses herméticas de Pico são em sua maioria paráfrases dos escritos herméticos, principalmente dos opúsculos XII e XIII do *Pimander* de Ficino.

Trismegistos é um dos primeiros a ser citados em sua obra *Discurso sobre a Dignidade do Homem* (*Oratio*). O lugar fundamental do homem no centro do cosmos evidencia sua dignidade enquanto a grande maravilha da criação, possuidor de uma semelhança divina, da potência do intelecto e intermediário entre os deuses e os demais seres do mundo natural.

Sua síntese das concepções herméticas constitui-se nas dez teses acerca de Mercúrio Trismegistos, no conjunto das *Novecentas Teses* (FARMER, 1998, p. 340). Estas consistem em: (I) no pensamento mágico baseado na teoria do *spiritus* e a função da alma e do intelecto; (II) a questão envolvendo o corpóreo, o incorporeo e a causa do movimento; (III) a hierarquia cósmica desde o incorporeo até a corporeidade; (IV) dentro da hierarquia a função do logos; (V) acerca da vida, da morte e da imortalidade; (VI) dentro da ordem cósmica existem a providência e necessidade; (VII) acerca da linguagem no Hermetismo; (VIII) o status ontológico da verdade ligado ao incorporeo; (IX) sobre as dez punições sobre a alma; e (X) sobre as dez potências que encaminham a alma em seu caminho de regeneração (VIEIRA, 2018).

O número dez, correspondente às teses herméticas parece indicar uma tentativa de comparar o Hermetismo e a Cabala (GOODRICK-CLARKE, 2008, p. 43;

YATES, 1964). Isso se justifica a partir das últimas duas teses (IX e X). A comparação entre Cabala e Hermetismo parece indiciar em Pico a tentativa de equiparação entre ambas em termos soteriológicos. O tema da regeneração da alma está presente no livro XIII do *Pimander* e no tema do batismo no vaso de mistura no *Crater Hermetis* de Lazzarelli (COPENHAVER, 2015, p. 218).

Ambos, Marsílio Ficino e Pico Della Mirandola, foram identificados por James Heiser (2011, p. 11) como uma das primeiras tentativas de reforma da Cristandade. Esta reforma pretendia não um retorno às escrituras, senão para alguns referenciais de autoridades cristãs do período Patrístico os quais admitiam a verdade de uma sabedoria oriental não cristã. Tanto Ficino com sua *Teologia Platônica*, quanto Pico com o seu *Discurso sobre a Dignidade do Homem* e as *Novecentas Teses*, buscaram conciliar doutrinas não cristãs com o Cristianismo enquanto um novo recurso interpretativo e sintético. Neste sentido, ambos não deixaram de ser cristãos piedosos, senão reafirmam seu pertencimento e piedade de uma forma mais heterodoxa.

Considerações finais

Consideramos que a importância da academia florentina, mesmo que sua realidade histórica seja objeto de contestação, foi marcante e decisiva para o legado hermético no Renascimento. Do mesmo modo que outras fontes antigas e não cristãs, como as fontes platônicas, neoplatônicas, e da magia grega, egípcia e árabe.

Com efeito, as teorizações que foram construídas ao longo dos séculos XX e XXI nos conduziram para uma compreensão mais clara da relevância filosófica, histórica e cultural do Hermetismo e outras fontes para o ocidente, enquanto também evidenciam um campo que pode dizer ainda mais de nossas origens culturais.

Neste sentido, o Hermetismo pode ser entendido e constituído enquanto uma categoria teórica que nos permite analisar e compreender importantes acontecimentos filosóficos e religiosos de outra perspectiva e reconstituir a partir dos textos e autores envolvidos uma história ou condicionante histórica que confluem com outras categorias existentes para uma ampliação do nosso conhecimento sobre as relações entre magia, esoterismo e religião.

Referências

COPENHAVER, Brian. Scholastic Philosophy and Renaissance magic in the De Vita of Marsilio Ficino. *Renaissance Quarterly*, XXXVII, 1984, pp. 523-554.

[<https://www.journals.uchicago.edu/doi/abs/10.2307/2860993>]

_____. *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with notes and introduction*. New York: Cambridge University Press, 1992.

_____. *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 2015.

EBELING, F. *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Forworded by Jan Assmann. Translated by David Lorton. Ithaca; London: Cornell University Press, 2011.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas. Vol. II. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FARMER, S. A. *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The evolution of traditional religious and philosophical systems: text, translation and commentary*. Tempe, Arizona: The Renaissance Society of America, 1998.

FILORAMO, G. Hermetismo. In: DI BERNADINO, A. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antigüidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 669-670.

FOUCAULT, Michel. *O que é um Autor?* In. *Estética: Literatura e Pintura, Música e Cinema*. Org. Manoel B. Motta. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. 2ed. São Paulo: Forense Universitária, 2009. (Ditos e Escritos III)

FOWDEN, Garth. *The Egyptian Hermes. A Historical approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1993.

GARIN, Eugenio. *Hermétisme et Renaissance*. Paris: Allia, 2001.

GOODRICK-CLARKE, Nicholas. *The Western Esoteric Tradition. A Historical Introduction*. Oxford, NY: Oxford University Press, 2008.

KRISTELLER, P. O. Marsilio Ficino e Lodovico Lazarelli. Contributo alla Diffusione delle Idee Ermetiche del Rinascimento. *Annali della R. S. N. S. di Pisa*, serie II, VII, 1938, pp. 237-262. [<https://www.jstor.org/stable/24300321>]

_____. *Ocho Filósofos del Renacimiento Italiano*. Mexico, DF: Fondo de Cultura Económica, 2016.

HANEGRAAFF, Wouter J. How Hermetic was Renaissance Hermetism? *ARIES Journal for the Study of Western Esotericism*, 15 (2015) pp. 179-209.

HEISER, James. *Prisci Theologi and the Hermetic Reformation in the Fifteenth Century*. Bynum, Texas: Repristination Press, 2011.

MONTESANO, Marina. *Classical Culture and Wichtcraft in Medieval and Renaissance Italy*. London: Palgrave Macmillan, 2018. (Palgrave Historical Studies in Wichtcraft and Magic).

REALE, Giovanni. *História da Filosofia Grega e Romana. VII: Renascimento do Platonismo e do Pitagorismo*. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHULZ, Peter. George Gemistos Plathon, George of Trebizond and Cardinal Bessarion: The Controversy between Platonists and Aristotelians in the Fifteenth Century. In. BLUM, P. R. *Philosophers of the Renaissance*. Tranlated by Brian Mcneil. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2010.

SCOTT, Walter. *Hermetica. The Ancient Greek and Latin writings which contain*

religious or philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus. Boston: Shambhala, 1993.

VAN BLADEL, Kevin. *The Arabic Hermes. From Pagan Sage to Prophet of Science*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

VIEIRA, Otávio Santana. Pico Della Mirandola. Dez Conclusões Segundo a Antiga Doutrina do Egípcio Mercúrio Trismegistos. *Melancolia*, v.3, p. 161-184, 2018.

VOJTĚCH, Hladký. *The Philosophy of Gemistos Plethon. Platonism in Late Byzantium, between Hellenism and Orthodoxy*. Farnham, England; Burlington, USA: Ashgate, 2014.

WALKER, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 2000.

YATES, F. A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge & Kegan Paul, 1964.

**GT 14. IDEOLOGIA DE GÊNERO – OS DISCURSOS RELIGIOSOS QUE
LEGITIMAM A EXCLUSÃO E VIOLÊNCIAS CONTRA AS MULHERES E A
POPULAÇÃO LGBTQI**

**“Chá de bonecas” e “encontro de boys”: evento de crianças na
Assembleia de Deus Taboão contra a “ideologia de gênero e em reforço
às representações dominantes de gênero”**

Daisy Mota Ferreira Bispo²³²

²³² Teóloga pela universidade Metodista de São Paulo. Bolsista de mestrado em Ciências da Religião do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico. Membro do Grupo de Estudos de Gênero e Religião Mandrágora/Netmal. E-mail: daisy21bispo@hotmail.com.

Introdução

O presente estudo reflete sobre os eventos religiosos para crianças da igreja evangélica Assembleia de Deus Taboão, Campo do Taboão, Ministério Madureira, com o tema: chá de bonecas para as meninas, e encontro de boys para os meninos, em que os eventos motivaram-se contra a “ideologia de gênero” em reforço às representações dominantes de gênero. O estudo aborda um breve histórico da origem dos estudos de gênero em diálogo com a religião, e os pressupostos do embate entre em torno do conceito de gênero que emergiram na articulação do termo “*ideologia de gênero*” e quais são suas implicações nas relações sociais de gênero em análise interseccional de raça/etnia, classe e sexualidade, que podem impactar nos direitos básicos democráticos das sociedades multiculturais contemporâneas, especificamente mulheres e população LGBTI. Será tratada, num primeiro momento, uma introdução aos estudos de gênero e sua relevância em relação aos estudos de religião, seguida dos motivos que emergiram na articulação do termo “ideologia de gênero” em reforço às representações dominantes de gênero, conferido, sobretudo, no Brasil nas tramitações do PNE 2014-2024, em discursos e ações de grupos religiosos por meio midiático, pressionando o Congresso Nacional e em eventos religiosos como o referido aqui, tendo como desfecho as consequências nas relações sociais dos sexos e da população LGBTI quanto aos direitos básicos democráticos que as sociedades multiculturais contemporâneas demandam.

Estudos de gênero enquanto categoria de análise e em diálogo com a religião

Segundo Joan Scott, a preocupação teórica com o termo gênero enquanto categoria de análise se deu no fim do século XX, até então inexistente nas elaborações da teoria social desde o século XVIII e início do século XX, reconhecendo ser mérito das feministas do norte da América de serem talvez as primeiras a usarem o termo gênero de forma séria e literal, com a intenção de ignorar palavras que valorizassem o determinismo biológico entre os sexos, a um não caráter social das hierarquias e relações entre os sexos. Como também

o uso do termo, derivou da preocupação dos estudos que se concentravam de forma estrita a mulher, sem levar em consideração as relações entre os sexos, ou seja, sem dissociá-los (SCOTT, 1990, p. 72-85).

Passou-se a desviar de abordagens que partiam de categoria binária entre os sexos, questões de feminilidade, ou como se constitui a forma da identidade sexual subjetiva, “mas gênero, como uma forma de falar sobre sistema de relações sociais ou sexuais não tinha aparecido. Esta falta poderia explicar em parte a dificuldade que tiveram as feministas contemporâneas de incorporar o termo ‘gênero’ às abordagens teóricas existentes”, bem como de convencer outras escolas teóricas na introdução de seu vocabulário. Assim, o termo “gênero”, partiu das feministas contemporâneas que reivindicavam um terreno próprio de definição, dado a insuficiência das teorias até aquele momento de “explicar as persistentes desigualdades entre homens e mulheres” (SCOTT, 1990, p. 85). Dado a isso, Scott reconheceu a relevância de definir gênero enquanto categoria de análise:

O núcleo essencial da definição baseia-se na conexão integral entre duas proposições: o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder (SCOTT, 1990, p. 86).

Estabelecidos como um conjunto objetivo de referências, os estudos de gênero estruturam a percepção e a organização concreta e simbólica de toda a vida social. Na medida em que essas referências estabelecem distribuições de poder (um controle ou um acesso diferencial aos recursos materiais e simbólicos), o gênero torna-se entrelaçado na concepção e na construção do próprio poder, e que perpassa também na religião (SCOTT, 1995, p. 88-92).

No Brasil, segundo Sandra Duarte de Souza, os estudos de gênero, em diálogo com os estudos de religião, permitiram o “questionamento e desconstrução dos discursos de verdades baseados na evocação de pressupostos religiosos para afirmar e perpetuar desigualdades de gênero” (SOUZA, 2015, p. 15). Por isso, a relevância de compreender como se dão as relações de gênero na sociedade, onde homens e mulheres são categorizados como hierarquicamente distintos. Para a autora, “a religião é uma das responsáveis pela produção e reprodução dessa hierarquia dos sexos, sacralizando papéis socioculturalmente construídos” (SOUZA, 2009, 53).

A religião, no campo da construção simbólica, tem cumprido a função social de constituição do feminino e do masculino, e é uma das grandes responsáveis pela inferiorização e secundarização das mulheres em nossa sociedade. A partir de um discurso misógino, a religião não apenas produz ou reproduz a violência de gênero, mas sacraliza. O discurso religioso para o/a fiel tem status de coisa sagrada. Sua plausibilidade repousa exatamente nisso (SOUZA, 2009, p. 53).

Souza afirma ainda que historicamente homens e mulheres foram naturalizados conforme representações de gênero devido à influência da filosofia clássica e do contexto sociocultural em que o cristianismo foi gestado, atribuindo à mulher uma natureza inferior à do homem, outorgando e legitimando sua superioridade e dominação por vontade divina. Sendo “a religião sistema de sentido, ela confere significado aos sujeitos que compartilham desse sistema, e esse processo de significação é também um processo de sacralização, que otimiza o poder simbólico que envolve esse sistema” (SOUZA, 2009, p. 61). Assim, as construções religiosas orientam a cosmovisão e o *ethos* do religioso que, segundo Souza, implicam na constituição da identidade religiosa e, em consequência, na percepção e ação, influenciando religiosos e não religiosos no que tange as relações de gênero da sociedade num todo (da escola, do trabalho, da religião, da casa, etc.) (SOUZA, 2009, p. 53-61; SOUZA, 2015, p. 25).

Nesse sentido, Linda Woodhead chama atenção à relevância de percepção da religião em perspectiva de gênero, já que se trata de sistemas de poder social que se conectam, representam e assentam relações hierárquicas entre os sexos como se constata em vários períodos históricos (WOODHEAD, 2013, pp. 77, 79). Logo, não podemos ignorar a sinergia do poder sagrado pela religião e o poder secular atuando na consolidação por meio da religião instituída como sistema de dominação que legitima a ordem sexuada (WOODHEAD, 2013, pp. 79, 80), o que torna relevante o estudo da religião como campo de poder na relação com gênero que pode tanto afirmar as assimetrias quanto transformar em suas ações simbólicas e materiais (WOODHEAD, 2013, pp. 81,82).

Em referência a isso, os estudos feministas das décadas de 1970 a 1980, em seu empenho de visualizar as mulheres na história, rejeitaram as representações de gênero (SOUZA, 2015), pois naturalizavam as mulheres ao âmbito privado, como também buscou desconstruir ideias androcêntricas que impunham relações assimétricas para as mulheres. Uma vez que “a história ‘da mulher’ e os estudos ‘sobre mulher’ já não eram mais suficientes para a compreensão das

relações sociais de sexo em sua complexidade”, de forma que só incluía a *mulher* nas grandes narrativas da história e muitas vezes com teor essencialista, naturalizando a relação hierárquica de subalternidade da mulher (VALOBRA, 2011, apud SOUZA, 2015, P.18). Será a partir daí que a categoria de gênero vai tomando forma, instigando as feministas a avançar de forma mais analítica a questão de gênero e não mais descritiva como fizeram as Ciências Sociais, Filosofia e Teologia, problematizando “o processo de produção social dos sexos e as hierarquias que os define” (SOUZA, 2015, p. 17-18).

E foi por meio dos estudos de gênero que avançamos no conceito de feminilidade e masculinidade universal, que trouxeram à tona as arbitrariedades contidas na ocultação de outros sujeitos vencidos na história, conforme demonstrou a análise interseccional (raça/etnia, classe, sexualidade). Souza pontua que o campo dos “estudos sobre a mulher”, voltado a entender o que se denominava ‘a condição da mulher’, é ampliado, problematizado, e dá origem aos estudos de gênero”. Ainda que reconheça a relevância que tiveram os “estudos sobre a mulher”, recuperando por exemplo, personagens femininos ‘apagados’ por uma história de heróis masculinos” SOUZA, 2015, p.19).

Porém, a categoria de gênero, segundo Souza, *se complexificou*. E passou-se a questionar os próprios conceitos, teorias, e epistemologias feministas, ampliando a multi/interdisciplinaridade de teorias, lançando a categoria analítica à instabilidade. Nesse contexto, suscitou-se crítica e autocrítica aos estudos de gênero, principalmente no que se refere ao “rompimento com o binarismo masculino/feminino, e também com a heterossexualidade paradigmática característica do pensamento científico (SOUZA, 2015, p. 20)”. Questões essas emergidas nas décadas de 1980, no encontro entre os estudos feministas com estudos sobre homossexualidade, e nas décadas de 1990, com os estudos Queer, com a contribuição da Guacira Lopes: “Um corpo estranho: ensaios sobre a sexualidade e teoria Queer” (2004), na produção desse tema no Brasil. Os estudos queer colocaram em cheque o binarismo homem/mulher-masculino-feminino, e reivindicam a inserção nos estudos de gênero a intersecção com a raça/etnia, classe, idade e religião e sexualidade. Souza nos conduz a definição de CRENSHAW, em que a interseccionalidade

é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata

especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classes e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raça, classes e outras (CRENSHAW, 2002, p. 177).

Souza conclui que a análise de gênero, enquanto categoria ocasionou ainda na contribuição ao feminismo descolonial no que tange a superação da subalternidade da mulher na reivindicação e crítica à *modernidade/colonialidade em perspectiva de gênero*, que ocasionou na inferiorização da mulher e que na ótica interseccional²³³ explicitam outras formas de opressão. Sendo assim, “os Estudos de Gênero, os Estudos Feministas, lançam luzes aos Estudos de Religião, que se veem inquiridos em sua forma tradicional de produzir conhecimento” (SOUZA, 2015, p. 30).

Representações sociais entre sexos

Simone de Beauvoir nos ajuda a compreender como se dão as representações sociais entre os sexos e os papéis impostos, como observado no evento religioso para as crianças. Segundo a autora, assim se dá a constituição sociocultural do sujeito, que se inicia desde o nascimento entre o menino e a menina em caráter relacional em que ser mulher é ocupar uma posição secular de segundo sexo em relação ao homem: “A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro” (BEAUVOIR, 2009, p. 17). É o que notamos nas discrepâncias da abordagem, tema, cenária e dinâmica entre as meninas e os meninos. A elas, a passividade, os bons modos, roupas e calçados inapropriados para se locomover e brincar com liberdade, lembrancinha do evento como caixinha de guardar objetos femininos, obediência, estabelecendo várias atividades, restando como recompensa o cuidar das suas bonecas. Ao passo que, para eles, se estimula a liberdade, o espírito pátrio, o gosto pelos esportes, inclusive alguns estavam vestidos de

²³³ Souza lista nesse texto autoras que trataram a interseccionalidade no Brasil articulando raça e gênero, tais como Lélia Gonzalez, “Racismo e Sexismo na cultura brasileira”, de 1983; Nadya Araújo Guimarães, “Sobre desigualdades de gênero e raça no Brasil”, de 2002; Heleieth Saffioti, já referido, em 1960, e, posteriormente, 1991; Elisabeth Souza Lobo, 2011, articulando a interseccionalidade a partir da idade/geração e Alda Britto da Motta com intersecção com “gênero e idade/geração, 1999.

uniformes de times de futebol, bermudas e tênis bem confortáveis para se locomover e brincar, lembrancinha corneta que produz barulho, festa, liberdade. Beauvoir percebeu essa diferença da socialização segundo a diferença sexual. Ela afirma que o comportamento dos bebês de ambos os sexos é indistinto ao nascer. As diferenças entre os sexos através das intervenções externas são insufladas pelos adultos, que constroem esses sujeitos (BEAUVOIR, 2009, p. 361-362).

A supremacia do menino em relação à menina está no seu sexo, segundo a autora. Embora o menino não perceba num primeiro momento, será estimulado na valorização de adjetivos que criem uma identidade forte e viril reportando para a fixação do pênis (narcisismo), e por fim, a sujeito de si (BEAUVOIR, 2009, p. 365-366). O contrário se dará com a menina que será socializada como sexo frágil, débil e suscetível a proteção. Sua sexualidade será reprimida, se tornando um tabu, encontrando-se para fora de si, como se dá com o manuseio das bonecas, assim se imaginando nelas: uma maravilhosa boneca. O que pode ser conferido no entusiasmo das meninas indo ao encontro de suas bonecas no evento chá de bonecas. Essa objetivação naturaliza a menina numa suposta representação de feminilidade, estabelecendo hierarquia entre os sexos já na infância.

O lugar de passividade dado à mulher lhe acarretará sanções quando não submetida ao destino proposto socialmente para ela. Sendo que a mãe é uma das responsáveis pela construção social da filha, seguindo a manutenção das ordens estabelecidas e dos papéis determinados socialmente. O que pode ser conferido no evento chá de bonecas, na exigência da obediência diante das normas sociais impostas a elas, que uma vez cumprida, lhes remeteria a recompensa do manuseio de suas bonecas, seu destino último. Justamente o que Beauvoir situa na relação dos sexos em que é na superioridade do homem que se define o destino de ser mulher, que a resigna ao mistério da feminilidade, isto é, do cuidado, da maternidade e dos afazeres domésticos.

Os contos reforçam na menina a construção de identidade passiva e a necessidade de salvação, trabalhando seu imaginário (BEAUVOIR, 2009, pp. 373-378). Os meninos, entretanto, são estimulados em sua virilidade desde muito cedo, negando sua vivência infantil e propondo uma inserção ao mundo,

ao âmbito público. Com a puberdade, a realidade antagônica se intensifica ainda mais entre os sexos, onde, para o menino, o futuro se inicia com o anúncio da liberdade. Ao passo que, para a menina, o anúncio é inverso. Na puberdade se dará seu enclausuramento, pois ela estaria pronta para ser esposa e mãe (BEAUVOIR, 2009, pp.417, 418, 429).

É o que evidenciamos no evento encontro de boys através do discurso da pregadora e de todo o cenário que supõem uma vocação natural do menino como futuro gestor da sociedade, da igreja, e da menina, legitimado por imperativo divino. Assim, será no casamento que a mulher atingirá sua dignidade social, realização sexual e o papel de ser mãe. Por isso, o casamento é o maior empreendimento para ela e para aqueles que a cercam. No homem, o interesse pela mulher e o casamento também acontece, embora “ela será apenas um elemento de sua vida: não resume seu destino” (BEAUVOIR, 2009, pp. 431-432). Machado atribui a matriz social dos pentecostalismos à influência pietista e subjetiva que prioriza as necessidades espirituais, pessoais e morais restringindo-se ao cotidiano individual e às relações interpessoais entre o grupo, impossibilitando ações coletivas na ordem social. Isso se daria de forma mais atenuada para as mulheres, devido à construção de sua identidade baseada no casamento e na maternidade, na busca de manutenção da prole e reprodução de valores e crenças, exigindo abnegação pessoal como o evento indica em relação às meninas (MACHADO, 1996, pp. 62-87).

Ela reconhece ainda no pentecostalismo assim como na sociedade brasileira as assimétricas nas relações de gênero, predominando as disparidades entre os papéis dos sexos, reservando à mulher o âmbito privado dos afazeres domésticos e cuidado das crianças e ao homem o âmbito público do mercado e política, que resultam em valorização do mesmo. Além da dubiedade da moral sexual, em que a cultura brasileira valoriza as múltiplas relações sexuais do homem com associação de virilidade, ainda que na oficialidade se estabeleça a monogamia, antagonicamente da mulher se espera a fidelidade e submissão ao esposo, aproximando-a mais ao padrão moral cristão, sendo a família a temática mais importante para reforçar essa moralidade e tônica central de apoio das instituições religiosas cristãs, do qual percebemos tanto no evento das meninas

quanto dos meninos o exercício de manutenção da família tradicional (MACHADO, 1996, pp. 89,114, 115).

Articulação do conceito de gênero por grupos religiosos à ideologia de gênero

Gênero foi inicialmente promovido pela ONU na Conferência de Pequim de 1995. E tudo indica ter sido o estopim para líderes religiosos católicos que atribuíram a uma “campanha” de difusão de gênero que colocaria em cheque “a visão tradicional de família, os direitos sexuais e reprodutivos, bem como a visão religiosa de mundo” (COELHO; SANTOS, 2016, p. 28), passando a articular o termo gênero, de forma pejorativa, por ideologia de gênero, expandindo-se de forma mais abrangente na sociedade a partir das tramitações em torno do Plano Nacional de Educação brasileiro (PNE) de 2014-2024, segundo sustenta Coelho e Santos. As autoras afirmam ainda que, estrategicamente, buscou-se “combinar desde o seu início, ativação do pânico e instrumentalização de conhecimentos científicos no combate às políticas de igualdade de gênero” (COELHO; SANTOS, 2016, p. 34).

Nunes pontua que possivelmente o uso ideologia de gênero foi referido pela hierarquia católica pela primeira vez na Conferência Episcopal do Peru, de abril de 1998, onde alertava para as consequências danosas que a ideologia marxista e ateia causaria, e que já em seu título se lia “La ideología de género: sus peligros y alcances”, o que resultou em seu uso posteriormente por vários outros grupos religiosos (NUNES, 2014, p. 134).

Coelho e Santos analisaram o discurso de Mons. Revoredo na apresentação a nota da Comisión ad hoc de la mujer e Comisión Episcopal de Apostolado Laical na Conferência Episcopal Peruana, em que em seu discurso deprecia as teólogas feministas de gênero, denominadas assim por ele, ao mesmo tempo em que classifica o conceito de gênero como uma ideologia, contrapondo-se à perspectiva feminista de gênero como uma construção social, questionando, inclusive, os papéis de representações dos sexos na sociedade, em resposta à vinculação de um panfleto que circulou na reunião do Comitê Preparatório de Pequim pela ONU, substituindo por vocação, a fim de criar a ideia de uma suposta identidade natural dos sexos e da coerência com a orientação sexual heteronormativo (COELHO; SANTOS p. 31).

Reforçando ainda a natureza humana da mulher voltada para a maternidade e ao âmbito privado em citação ao Papa João Paulo II, que reconhecia ser esse o destino último da mulher, provindo de uma ordem divina, Mons. Revoredo reforça ainda sua argumentação com viés científico de que a heterossexualidade é a única forma de reprodução humana, sendo que não há outra orientação sexual entre o homem e a mulher, posicionando-se, desde aí, contra o aborto em qualquer circunstância e a concepção por inseminação artificial, além da recusa de adoção por casais homossexuais. As autoras percebem a preocupação de Mons. Revoredo na desconstrução social de uma natureza feminina e masculina binária que os estudos de gênero, como categoria, podem ocasionar, possibilitando uma revolução (COELHO; SANTOS, 2016, p. 32- 35).

Todo o discurso de Mons. Revoredo na apresentação da Conferência Episcopal Peruana, segundo as autoras, buscou alimentar o pânico moral, alegando que gênero visava à promoção da “homossexualidade, do lesbianismo, e qualquer outra forma de sexualidade fora do matrimônio”, logo, qualquer pessoa ou grupo que divulgasse algo contrário ao que a igreja defende quanto à constituição humana de ser homem e ser mulher e seu desejo sexual, em reciprocidade à família natural, deve ser banido e tido como uma ameaça social dos valores cristãos. O discurso de Mons. Revoredo foi reproduzido por diversos religiosos católicos e sites, inclusive durante as tramitações do PNE 2014-2024 (COELHO, SANTOS, p. 36).

Isto deixa clara a relevância de gênero enquanto categoria política, o que está preocupando religiosos conservadores desde a década de 90, o que repercutiu nas tramitações do Plano Nacional de Educação no Brasil, a ponto de, por meio de articulações conflituosas de grupos religiosos católicos e evangélicos, tanto no campo político em pressão aos parlamentares, quanto à sociedade em redes sociais, que o PNE 2014-2024 foi aprovado pela presidenta Dilma Rousseff em abril de 2014:

Em sua passagem pelo Senado, em dezembro de 2013, o senador Vital do Rêgo, da Paraíba que havia assinado a Emenda nº 4-PLN, em substitutivo ao PLC 103 que explicitava os termos “igualdade racial, regional, de gênero e de orientação sexual” no referido Plano como forma de especificar as discriminações já presentes no cenário educacional brasileiro. Fortemente combatida por setores conservadores da Igreja Católica e de grupos evangélicos, tal cláusula rapidamente ganhou, aqui também, a alcunha de “ideologia de gênero” que culminou com a retirada do substituto pelo senador (COELHO, SANTOS, 2016, p.37).

Souza argumenta que essa relação de força pelos grupos religiosos no Congresso Nacional brasileiro se articula a partir de uma agenda moralista com apoio de agentes religiosos do Brasil e no exterior, sobre o argumento de rejeição à ideologia de gênero que, segundo eles, colocaria em risco a família natural por meio da subversão sexual. A estratégia desses setores, na opinião da autora, é apostar “fortemente nos sentidos objetivados, portanto, dominantes, de sexo e família, para encobrirem sua luta contra a discriminação das desigualdades de gênero e de orientação sexual”, como também “contra a discriminação das desigualdades étnico-raciais e regionais” (SOUZA, 2014, p. 189-197). Para esses fins, parlamentares que se popularizam pelas mídias atuam por meio de uma “agenda moralista e moralizante”, encontrando reciprocidade em vários setores sociais e religiosos. “Organizações católicas e evangélicas, com seus clérigos e lideranças leigas conservadores, têm encontrado vários parceiros políticos na defesa da obstaculização de direitos para as mulheres e para população LGBT” (SOUZA, 2014, p. 190), propagando seus discursos por meio das redes sociais, como Facebook, Instragram e blogs, pressionando, corpo a corpo, políticos sob alegação de que, enquanto católicos, representam a maioria brasileira segundo o Censo do IBGE de 2010, que se autodeclararam católicos. Souza reconhece nos discursos de lideranças religiosas católicas e evangélicas “que, no processo de recepção, os sentidos hegemônicos inviabilizam outras possibilidades de significação”. Para autora,

esse tem sido o recurso recorrente das várias manifestações de grupos conservadores católicos e evangélicos que objetivam a imposição de um modelo único de família à sociedade como um todo e tem mobilizado, inclusive, parlamentares, como os da bancada evangélica, cuja pauta inclui obstaculização e revisão dos direitos reprodutivos das mulheres e dos direitos da população LGBT. O modelo de família reivindicado por esses grupos, referido sempre como “modelo natural”, responderia aos objetivos divinos para criação do ser humano. A família só seria legítima se acompanhasse o modelo homem, mulher e filhos, sendo descartado outras composições. Para isso, é preciso vigiar os corpos e regular a sexualidade, e um dos meios mais eficaz para isso tem sido o da produção do pânico moral por meio da construção do inimigo: as feministas (SOUZA, 2014, p. 200-201).

Porém, Souza reconhece também que nem sempre a estratégia dos discursos das instituições e líderes religiosos alcançam todos os religiosos quanto à regulamentação dos corpos e da moralidade de cunho cristão, o que equivale perceber “suas fissuras ou grandes rachaduras, explicitando polifonias que teimam em questionar a aparente monofonia e monotonia religiosa sobre a

família e sexualidade” (Fonte?). Citando o exemplo das Católicas pelo Direito de Decidir (CDD), que ainda que seja excluída como católicas pela instituição, fazem questão de manterem-se católicas, a fim de explicitar que há dissonâncias entre os fiéis, apesar da insistência da Igreja Católica em afirmar uma hegemonia nesse sentido.

Ameaça à democracia e direitos sociais por visão exclusivista e excludente

Recíproca com Souza, Flávia Biroli afirma que o boicote à ideologia de gênero esconde a intenção de grupos religiosos na atuação de impedir que se consolide no Brasil “valores básicos da democracia, como o tratamento igual aos indivíduos independentemente do que os singulariza e a promoção, no ambiente escolar, do respeito à pluralidade e diversidade que caracterizam as sociedades contemporâneas”.

Segundo Biroli, estamos presenciando uma ameaça à democracia e os direitos individuais pelo investido uso à chamada ideologia de gênero, que nada mais é que uma “ação retrógrada, orquestrada de alguns grupos religiosos na política”. Do qual esses grupos veem atuando em Assembleias Legislativas e Câmaras de Vereadores, buscando eliminar diretrizes educacionais que orientam, em vista “da valorização e respeito à diversidade sexual e para a superação das desigualdades de gênero”. Para tanto, investem na eliminação radical da palavra gênero, a exemplo do deputado Izalci Lucas (PSDB), membro da Comissão Especial na Câmara dos Deputados para análise do Plano Nacional de Educação (PNE) que, em maio de 2015, solicitou esclarecimento ao MEC, ao que caracterizou como a “manutenção da ideologia de gênero como diretriz obrigatória para o PNE”, desrespeitando a determinação já apreciada no Congresso Nacional, insistindo, em âmbito nacional, em manter o primeiro texto vencido, que incluía de forma descritiva “o preconceito e discriminação racial, por orientação sexual ou identidade de gênero”.

Biroli relembra que a democracia ocidental, em meados do século XX, se articulou e se desenvolveu a partir de movimentos sociais que lutaram pelos direitos individuais e denunciaram as arbitrariedades das sociedades em favor da cidadania.

Movimentos feministas, movimentos de gays e lésbicas e movimentos antirracistas foram responsáveis pela inclusão, na agenda política, do

entendimento de que a garantia formal de direitos iguais universais para os indivíduos não foi suficiente para reduzir a exclusão, marginalização e estigmatização de parte da população. As democracias conviviam, ainda, com preconceitos e arranjos sociais discriminatórios, mesmo quando a lei determinava que os indivíduos eram cidadãos iguais independentemente do sexo, da cor, do estilo de vida. A noção de gênero se define no contexto dessas lutas, na interface entre a atuação dos movimentos sociais feministas e de gays e lésbicas, como um dispositivo para a compreensão e a superação de formas de violência e opressão baseadas na recusa à diversidade das vivências e experiências dos indivíduos. Os estudos de gênero, presentes em diferentes universidades e países do mundo, expõem não apenas essa diversidade, mas o caráter autoritário e coercivo de códigos morais baseados no que seria a realidade incontornável da natureza humana – nesse caso, do sexo biológico. Esses códigos permitem colocar os indivíduos em hierarquias, fazendo com que alguns mereçam respeito, outros não. As experiências de tantas pessoas, seus afetos e os valores que fazem delas quem são concretamente são diminuídos e estigmatizados por não coincidirem com o que teria sido determinado como correto pela “natureza” e/ou por textos de caráter religioso.

Biroli enfatiza que a laicidade do Estado traz a solução histórica para as diversidades e pluralidades religiosas, sendo a mesma “um princípio fundamental da democracia porque permite que essa diversidade se apresente sem que o Estado assuma e promova a superioridade de um grupo relativamente a outro”. Logo, quando a religião assume o papel político do Estado, a igualdade e valor dos indivíduos ficam comprometidos em relação aos que comungam daquele sistema de crenças e valores, classificados como eleitos, subalternizando outros grupos contrários, inutilizando o papel da democracia, que perde sua relevância diante de uma visão exclusiva e excludente. Isto, conseqüentemente, produz a intolerância e justificativa das desigualdades e todo tipo de violência aos indivíduos que não compartilham a mesma cosmovisão.

Para Biroli, os movimentos sociais que atuam com base no conceito de gênero explicitam as arbitrariedades sociais que partem de características de indivíduos para justificar as assimetrias, violências e humilhações. Como, por exemplo, a suposta superioridade do homem sobre a mulher que justificaria a violência

quando essa não se submete ao seu controle; a violência contra LGBT que, por não se ajustarem ao relacionamento afetivo tido como correto, admite-se o estupro, a tortura, sem que fira a democracia; a violência racista que justificaria a superioridade do branco em relação à cor da pele. “Assim como, nos exemplos anteriores, o de não se ser homem ou homossexual – justificaria desrespeitos e violências contra quem é circunscrito como “outro”, como portador de uma diferença que ameaça em vez de uma humanidade comum”.

Essas arbitrariedades que geram a violência e a intolerância, segundo a autora, se objetivam no ambiente escolar justificando o preconceito, discriminação, o estupro, quando as diferenças não são percebidas como um fato, diante da diversidade de corpos, de valores, de experiências de vidas de tantas pessoas. E “esse fato está na base de ideias que visam orientar a construção de sociedades mais justas, e não o contrário”, pois a tolerância, fruto do pensamento liberal, surge por causa das diversidades e pluralidades sociais. Isto equivale dizer que “a diversidade permanece mesmo quando não há tolerância: o resultado de ações retrógradas como as que estão sendo aqui discutidas é que os “outros” estarão mais expostos ao sofrimento, à opressão e à violência”.

Biroli considera, por fim, que todo o empenho de agências internacionais pela “promoção da igualdade de gênero e do respeito à diversidade sexual”, os “estudos em diversas universidades a respeito da construção social das identidades de gênero, seja parte de uma disputa ideológica e sejam, também eles bem situados”.

Sim, em todos esses casos não se trata de registrar desígnios da natureza ou de assumir uma posição de neutralidade: assume-se neles uma posição a favor da igualdade, do respeito à diversidade e da superação da opressão. Essa posição fere os privilégios daqueles que talvez se sintam superiores, e que certamente obtêm vantagens, ao desvalorizar os “outros” e exercer controle sobre aqueles, e em especial aquelas, que lhes seriam inferiores.

Portanto, segundo Biroli, o que está em voga, tanto na questão do PNE, em relação às diretrizes educacionais, quanto na democracia, é a nossa capacidade de garantir o respeito aos direitos individuais, tendo em vista a fundação da ideia de superioridade, que ocasionam em visões exclusivistas e excludentes.

Chá de Bonecas



O evento religioso para crianças da igreja evangélica Assembleia de Deus, Taboão. Ministério Madureira, realizado no dia 19 de maio de 2018, com o tema *chá de bonecas*²³⁴ se deu em reação pejorativa ao conceito de gênero, tratado de forma estratégica como *ideologia de gênero*.²³⁵ O evento realizou-se apenas com as meninas da igreja local e de algumas mulheres membros da igreja, responsáveis pelo grupo de crianças e da pregadora infantil convidada. Aparece apenas um único homem nas fotos sem interação com as demais, provavelmente o marido da palestrante, já que nos agradecimentos a ela em rede social se estende a ele. O espaço reservado da igreja foi decorado com tons de rosa e, entre os objetos expostos, havia flores, bonecas, caixinhas surpresas e doces. A palestrante vestia um vestido rosa e fita no cabelo²³⁶.

²³⁴ O evento foi divulgado e postado na página de *Facebook* da igreja AD Taboão. Disponível em:

https://www.facebook.com/pg/adtaboao.sbc/photos/?tab=album&album_id=1560311904066557. 03/08/2018. Acesso 03/08/2018.

²³⁵ Um dia depois do evento, eu estive no culto da Assembleia de Deus, Taboão, onde uma das organizadoras passou fotos do evento *chá de bonecas* por um aparelho de projeção assistido por toda a comunidade, onde ela pejorativamente criticava o termo *gênero*, expressando como *ideologia de Gênero*, e convidando os pais das crianças a estarem atentos a essa ideologia condenável, assim como convidando a trazerem os meninos para o evento do sábado, posterior ao das meninas, denominado como *encontro de boys*.

²³⁶ Na divulgação em sua página pessoal do *Facebook*, a pregadora convidada expressou-se, entre outras frases, a que situei em interesse a essa pesquisa: *menina nasce menina, ideologia de gêneses, enfatizando o reforço as representações dominantes de gênero em rechaço aos estudos de gênero*.



Cada criança foi orientada a trazer de casa sua boneca particular e a pregadora discursou com sua boneca em mãos. Houve orações, o discurso da convidada do evento, que alternava com as dinâmicas envolvendo as crianças, danças e o uso de um espelho que era posto à frente do rosto de cada criança por um momento, estimulando-as a uma reação, sugerindo para a criança que ela, de fato, é uma *menina*. Além de uma grande mão de borracha de E.V.A. usada pela palestrante com a imagem da família nuclear, representada pelos pais e filhos em cada dedo. As bonecas foram depositadas em um espaço próximo à palestrante que, posteriormente às dinâmicas realizadas, permitiram que as crianças fossem ao encontro das mesmas, deixando-as entusiasmadas! Na página da pregadora infantil com as fotos do evento da igreja AD Taboão da qual foi convidada, é possível ter uma ideia do seu conteúdo, uma vez que ela dá dicas de como se dá o planejamento e os temas a serem abordados com crianças conforme o desejo de cada igreja. No caso da igreja AD Taboão, fica claro que o tema escolhido na abordagem foi *ideologia de gênero*, já que conferi na fala de uma das responsáveis pelo evento no culto que estive presente, já referido em nota de rodapé.

CHÁ DE BONECAS - AD - TABOÃO - AMEI ...AMEI ...AMEI ...

#tiakatiabarros #chadebonecas #identidadedamenina #Deusmefezfeminina
#familiaprojetodedeus #meninacrista #infânciaprottegida #ideologiadegenesis
#prevençãooabusoinfantil #osegredodetartanina #oespelhoeu Cada pessoa chama de um jeito: Chá de Bonecas, Chá de princesas, Encontro de Princesas... Mas o objetivo é o mesmo: Falar de maneira lúdica coisas sérias e resgatar infância. A ordem do que fazer primeiro, você pode escolher, mas é FUNDAMENTAL que não deixem de: ORAR e ter um momento de MINISTRAÇÃO com o apelo. O QUE FAZER? É um encontro de tias e meninas. Neste dia, devemos ensinar que existe um tempo para cada coisa, assim como diz na Bíblia em Eclesiastes 3.1. Existe tempo de ser criança, de ser adulto, de estudar, de trabalhar etc. Você pode chamar profissionais para abordar alguns temas, como psicólogas, dentista, nutricionista, enfermeira ou pediatra para dar uma "palestrinha", podemos abordar assuntos como: Ideologia de gênero, Pedofilia, como cuidar e conhecer nosso corpo, higiene de menina, beleza, receita

ISSN 2179-0019

etc. FAIXA ETÁRIA Normalmente, este encontro é de 4 anos até 12 anos, mas cada uma sabe a sua necessidade. O CONVITE Faça um convite como se fosse para uma festa. Você pode pedir para que cada menina leve uma amiga que não é da igreja (maneira de evangelismo). QUAL ROUPA USAR?? Se você optar pelo de PRINCESAS, peça para que cada uma se vista de princesa. Agora, se for de BONECAS, cada uma deverá levar uma boneca para brincar com as outras meninas no momento certo. O LANCHE Bom, chá é chá...rsrs Brincadeira, qual criança toma chá hoje? Seria bem legal, servir algo em xícaras (mesmo de plásticos, aquelas bonitinhas)... Sirva biscoitos, sanduíches, sucos, chocolate quente ou gelado, frutas, etc²³⁷ (A grafia original foi mantida).

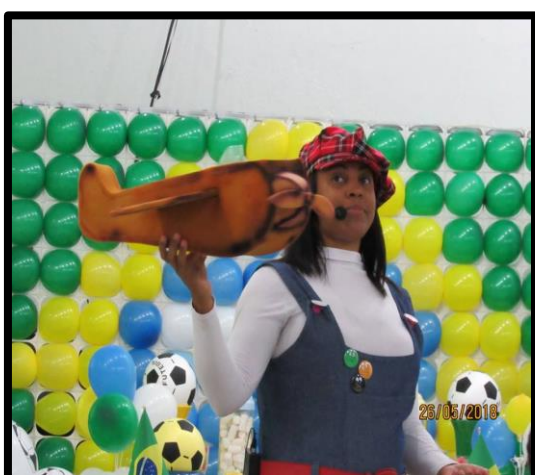


Tarde dos Boys



²³⁷ Página da pregadora infantil convidada para os eventos de crianças contra a *ideologia de gênero*. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/TiaKatiaBarrosPreletoraInfantil/photos/?tab=album&album_id=1002127923273744. Acesso no dia 03/08/2018.

O evento *tarde dos boys*²³⁸ realizou-se uma semana após o evento das meninas *chá de bonecas*, no dia 26 de maio. Assim como no primeiro evento, em que participaram apenas meninas, na clara intenção dos responsáveis de separar as crianças conforme o sexo, só participaram os meninos. Mas diferentemente do evento das meninas, em relação aos adultos participantes, houve a contribuição de um grupo de homens membros da igreja no evento dos meninos, de mulheres que, anteriormente, organizaram o evento, entre outras e a palestrante. A decoração partiu de tema pátrio, com a bandeira do Brasil decorada em bexigas plásticas, bolas, cornetas pequenas com as cores da bandeira brasileira, doces e comes.



Assim como no primeiro evento, buscou-se depreciar os estudos de gênero denominando-o de *ideologia de gênero* e fixando as representações de gênero entre os sexos, pois, segundo a pregadora, em sua postagem na página do *Facebook*, em referência ao evento do encontro de boys, em que trouxe uma prévia do que foi abordado, deu a entender que há uma *essência e fixidade* dos sexos, fazendo analogia a uma pipa que queria ser um avião. Defendeu a família nuclear, entendida como natural, conforme se propôs no uso de uma mão gigante de borracha de E. V. A, contendo em cada dedo um membro da família tradicional em dinâmica com os meninos, como havia feito com as meninas. Postagem da pregadora no *Facebook*:

²³⁸ O evento foi divulgado e postado na página de *Facebook* da igreja AD Taboão. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/adtaboao.sbc/photos/?tab=album&album_id=1566397516791329. Acesso no dia 03/08/2018.

ENCONTRO DE BOYS - AFIRMANDO O PLANO DE DEUS NA VIDA DO MENINOS!!
#tiakatiabarros #bullying #encontrodemeninos #encontrodeboys #meninocristão
#identidadedomenino #Deusmefezmasculino #familiaprojetodedeus #infânciaprotégida
#ideologiadegenesis #prevençãoaabusoinfantil #opipaqueriaserumaviao
#obediencia #meninosegundocoracaodedeus #parabénstia²³⁹ (A grafia original foi mantida).



Conclusões finais:

Ideologia de gênero foi uma estratégia articulada por líderes religiosos católicos e posteriormente evangélicos para boicotar os estudos de gênero em reforço as representações dominantes de gênero, suas principais alegações era de que gênero se tratava de uma *campanha* que colocaria em cheque a visão tradicional de família, os direitos sexuais e reprodutivos, além da visão religiosa do mundo. Sua atuação mais abrangente se deu nas tramitações em torno do PNE 2014-2024, que buscou, desde seu início, provocar pânico e ser instrumento de

²³⁹Disponível:https://www.facebook.com/pg/TiaKatiaBarrosPreletoraInfantil/photos/?tab=album&album_id=1006723269480876. Acesso no dia 03/08/2018.

conhecimentos científicos no combate às políticas de igualdade de gênero por meio das redes sociais, corpo a corpo com políticos.

O evento religioso para crianças da igreja evangélica Assembleia de Deus, Taboão, Ministério Madureira, realizado no dia 19 de maio de 2018, com o tema *chá de bonecas*, e no dia 26 de maio de 2018, sobre o tema *encontro de boys*, se deu em reação pejorativa ao conceito de gênero tratado de forma estratégica como *ideologia de gênero*. Sua ação se deu a partir de fixação de papéis sociais atribuídos aos sexos, sacralizado como imperativo divino, ou seja, reforçar as representações dominantes de gênero.

Ficou claro que atuação de grupos conservadores religiosos em reforçar sua visão de mundo de cunho moralista a partir de conceitos religiosos colocam em xeque direito democrático básico, e a garantia do respeito aos direitos individuais, afetando grupos sociais de minorias, sobretudo mulheres e LGBTIs.

Referências

BEAUVOIR, Simone de. *Segundo Sexo*. 2. Ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. 2v.

BIROLI, Flávia. O que está por trás do boicote religioso à “ideologia de gênero”. Revista Forum, 2015. Disponível em: <<http://www.revistaforum.com.br/2015/06/30/o-que-esta-por-tras-do-boicote-religioso-a-ideologia-de-genero/>>. Acesso em: 10/08/2018.

MACHADO, Maria das Dores. *Carismáticos e Pentecostais*: adesão religiosa na esfera familiar. Campinas, SP: Autores Associados, 1996.

SANTOS, Naira Pinheiro dos e COELHO, Fernanda Marina Feitosa. A mobilização católica contra a “ideologia de gênero” nas tramitações do Plano Nacional de Educação Brasileiro. *Religare*, v. 13, n.1, 2016, pp. 27-48.

SCOTT, Joan. *Gênero*: Uma Categoria Útil Para Análise histórica. In: *Mulher e Realidade: mulher e educação*. Porto Alegre: Vozes, v. 16/n.2, 1990.

SOUZA, Sandra Duarte de; LEMOS, Carolina Teles. *A Casa, as Mulheres e a Igreja* – gênero e religião no contexto familiar. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. Sandra Duarte de. “Não à ideologia de gênero”. A produção religiosa da violência de gênero na política brasileira. *Estudos de Religião*, v. 28, n. 2, 2014, pp. 188-204.

_____. Sandra Duarte de; SANTOS, Naira Pinheiros dos. *Estudos feministas e religião: tendências e debates*. Curitiba: Prismas, 2015.

WOODHEAD, Linda. *As diferenças de gênero na prática e no significado da religião*. Estudos de Sociologia, vol. 18, no. 34. Araraquara, UNESP, 2013, pp. 77-100. Disponível em: <http://seer.fclar.unesp.br/estudos/article/view/5974>.

Disponível: https://www.facebook.com/pg/TiaKatiaBarrosPreletoraInfantil/photos/?tab=album&album_id=1006723269480876. Acesso no dia 03/08/2018.

IgrejaADTaboão. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/adtaboao.sbc/photos/?tab=album&album_id=1560311904066557. 03/08/2018. Acesso 03/08/2018.

IgrejaADTaboão. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/adtaboao.sbc/photos/?tab=album&album_id=1566397516791329. Acesso no dia 03/08/2018.

GT 15. HINDUÍSMOS – TRADIÇÕES, RELIGIOSIDADES E INFLUÊNCIAS

Hinduísmo e hinduísmos: introdução ao Sanātana Dharma

Lúcio Valera ²⁴⁰

Introdução

Hinduísmo não é apenas a religião da Índia, mas sim a pluralidade de tradições religiosas, culturais e filosóficas que se identificam com as diferentes matrizes de escrituras védicas²⁴¹. Isso incluiria a maioria da população da Índia e do Nepal, bem como os membros de comunidades espalhadas pelo mundo, que se identificam como 'hindus' ou com outras denominações relacionadas, como 'vaiṣṇavas', 'śaivas', 'smartas', etc. Mas, há religiões autóctones da Índia – como o Budismo, Jainismo e o Siquismo –, ou que ali se estabeleceram – como os Parsis (Zoroastrismo) – que não podem ser classificadas dentro do conceito

²⁴⁰ Doutor em Ciência da Religião, UFJF. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8459029116051070>. Endereço eletrônico: lokasaksi@gmail.

²⁴¹ Os Vedas, como literatura e tradição oral, são as mais antigas escrituras da Índia, senão da humanidade, que foram reveladas aos ṛṣis (sábios ou videntes).

amplo do Hinduísmo, por não seguirem ou, de alguma forma, contestarem a autoridade das escrituras védicas (RESNICK, 2009, p. 321).

Contudo, as denominações 'Hinduísmo' e 'hindu' não são nativas da Índia, elas foram inicialmente utilizadas por estrangeiros. Gavin Flood explica que:

“O termo 'hindu' primeiramente foi usado como um termo geográfico persa que indicava as pessoas que viviam do outro lado do rio Indus (Sânscrito: *sindhu*). Em textos árabes, Al-hind é um termo usado para as pessoas da Índia contemporânea e 'hindu', ou 'hindoo', era utilizado nos fins do século XVIII pelos britânicos para indicar o povo do 'Hindustão', a área da Índia setentrional. Eventualmente 'hindu' tornou-se praticamente equivalente a um 'indiano' que não era muçulmano, sique, jaina ou cristão. O '-ismo' foi acrescentado ao 'hindu', por volta de 1830, para indicar a cultura e religião dos brâmanes de alta casta em contraste com as outras religiões e o termo logo foi apropriado pelos próprios indianos no contexto de estabelecer uma identidade nacional em oposição ao colonialismo. (FLOOD, 2005, p. 6).

Algumas tradições ortodoxas bem como modernas do que nos é conhecido como Hinduísmo, independentemente de sua denominação, às vezes, preferem identificar Hinduísmo com *Sanātana-Dharma* (a religião ou dever eterno) ou *Vaidika Dharma* (a religião dos *Vedas*).

Sanātana Dharma e a pluralidade do Hinduísmo

Gavin Flood questiona o fato de que quando falamos sobre o Hinduísmo estaríamos lidando com uma única religião, cuja essência se manifesta em formas diferentes. Ou seria o Hinduísmo uma diversidade de tradições distintas que partilham de certos traços comuns com nenhum traço único sendo partilhado por todas elas? Ou estaríamos lidando com uma realidade cultural fragmentada de crenças e práticas variadas, erroneamente classificadas como uma única religião? (FLOOD, 2005, p. 1).

Na realidade, constata-se que não há apenas um tipo de Hinduísmo, mas sim vários Hinduísmos. Para Angelika Malinar

“O conceito 'Hinduísmo', como categoria teológica ou científico-religiosa não está assegurado, pois não se encontra presente nos textos clássicos e tradições considerados testemunhos dessa religião” (MALINAR, 1995, p.16).

Malinar também pondera sobre a dificuldade de se explicar e compreender o Hinduísmo, pois: “Quando queremos falar da religião na Índia nos deparamos com tradições que são explicadas por uma conceituação filosófico-teológica

diferente”. Para ela “a grande variedade de tradições religiosas e de sistemas teológicos torna difícil uma apresentação sistemática” (MALINAR, 1995, p.16).

Neo-hinduísmo

Neo-Hinduísmo, segundo Paul Hacker, refere-se à interpretação do Hinduísmo, por hindus em resposta aos interesses do Ocidente não-hindu, e usando a terminologia e as suposições do Ocidente. Por exemplo, Hacker afirma que Willian James influenciou Radhakrishnan, e Vivekananda foi influenciado por Paul Deussen, um discípulo de Schopenhauer. Hacker contrasta o ‘Neo-hinduísmo’ com o ‘Hinduísmo tradicional sobrevivente’, que se opõe a qualquer interpretação ocidental do Hinduísmo (HALBFASS, 1995, p. 232).

Quanto à questão da identidade das tradições hindus, Paul Hacker critica a pretensa ‘unidade do Hinduísmo’. Para ele,

“[...] a unidade do Hinduísmo é um postulado moderno, um produto do Neo-Hinduísmo. Ela é ‘inspirada essencialmente por apologias e nacionalismos’ proclamadas pelos ‘líderes do Neo-Hinduísmo’ e adotada até certo grau fora da Índia. Na verdade, a unidade do Hinduísmo tradicional é só uma unidade geográfica; e o próprio Hinduísmo equivale basicamente a um grupo de religiões que coexistem na mesma região geográfica e exibem várias características em comum, mas com muito mais sinais de divisão e antagonismo” (HALBFASS, 1995, p. 12).

Apesar do Neo-Hinduísmo não ser um sistema de pensamento unificado, ele nos dá a ideia de que a verdadeira natureza do Hinduísmo seria o ‘universalismo’. O Hinduísmo tomado como um todo pode ser observado em “duas formas de pensar, a neo-hinduista e a tradicionalista”. Paul Hacker esclarece ainda mais:

“Utilizei o termo ‘formas de pensar’. Na verdade, o Neo-Hinduísmo e o Hinduísmo tradicionalista não são sistemas precisos, mas sim duas atitudes mentais distintas. Pode até mesmo acontecer que uma mesma pessoa combine os elementos das duas formas de pensar. O Hinduísmo tradicional assimila e absorve elementos externos de uma forma bem diferente do Neo-Hinduísmo. Diferentemente deste ele mantém uma continuidade viva com o passado. Mesmo no passado, grupos hindus já absorviam elementos do estrangeiro. Eles certamente mudaram a aparência da religião desses grupos. Mas ao mesmo tempo as maiorias de seus antigos valores se mantinham vivos como antes” (HACKER, 1995, p. 232).

Hacker afirma que o pensamento neo-hindu recebeu influência do Ocidente e que seus seguidores se caracterizam como tal pelo fato de

“[...] sua formação intelectual ser principalmente ou predominantemente ocidental. É a cultura europeia, e em muitos casos até mesmo a religião cristã, que os levaram a adotar determinados valores religiosos, éticos, sociais e políticos. Mas, depois eles

articularam esses valores como sendo parte da tradição hindu” (HACKER, 1995, p. 231).

Podemos identificar suas origens no *Brahma Samaj* de Ram Mohan Roy, o seu fortalecimento no *Neo-vedānta* de Vivekananda e a conquista de sua respeitabilidade em Radhakrisnam e em outros acadêmicos neo-hindus. Sua influência também pode ser encontrada em Gandhi, Rabindranath Tagore, Sri Aurobindo e outros.

Pode-se constatar que há uma distinção bem clara entre os Hinduísmos tradicionais e o Neo-Hinduísmo. Os primeiros não aceitam serem rotulados como Hinduísmo, mas sim a designação de sua própria tradição. Para eles não há ‘um Hinduísmo’, mas sim ‘vários Hinduísmos’. Portanto, teologicamente falando, eles seriam *vaiṣṇavas*, *śaivas*, *śāktas* ou *smārtas*, mas não ‘hindus’²⁴².

Os neo-hindus, contudo, enfatizam que a unidade filosófica e teológica do *Sanātana Dharma* só pode ser encontrada em um Hinduísmo unificado e não sectário (que na verdade seria o Neo-Hinduísmo). Eles aceitam se identificar com o Hinduísmo sem qualquer dificuldade. Segundo Hacker:

“O Neo-Hinduísmo de fato afirma ser o Hinduísmo. Mas é um Hinduísmo singular. Sua identidade substancial com o Hinduísmo antigo é questionável. Até mesmo compará-lo com as características gerais do renascimento europeu é questionável. Poderíamos dizer que como sinônimo para ‘neo-hindu’ utilizo às vezes a palavra ‘modernista’. Essa palavra também tem o sentido do prefixo ‘neo’” (HACKER, 1995, p. 230).

Tradições védicas dos *Nigamas*: *Śrutis* e *Smṛtis*

A palavra *veda* significa conhecimento e o *Veda* é considerado, pela tradição hindu, como não tendo origem, nem autor (*apauruṣeya*), ou como uma revelação de Deus (FLOOD, 1996, p. 35). Pedra fundamental da civilização indiana e a personificação das regras ou leis que regem todo o universo (*ṛta*), eles são relatos do que foi ‘visto’ pelos *ṛṣis* ou, os mais bem-dotados poetas, videntes e profetas da civilização.

Segundo Gavin Flood,

“o termo *veda* é utilizado em dois sentidos. Ele é sinônimo de ‘revelação’ (*śruti*), que foi ‘ouvido’ pelos sábios, e então pode denotar todo o corpo de textos revelados, mas é também utilizado com um sentido restrito para se referir às camadas mais antigas de literatura védica” (FLOOD, 1996, p. 36).

²⁴² Certamente podemos constatar que na Índia a maioria hindu da população se identifica como ‘hindus’. Mas isso se deve mais às razões culturais, éticas ou políticas. Pois com a emergência do nacionalismo hindu (*Hindutva*), as religiões hindus uniram-se ecumenicamente para salvaguardar suas identidades.

Mas, como há outras categorias de escrituras reveladas entre os hindus, que existem paralelamente com a tradição védica arcaica dos *śrutis* e suas literaturas complementares adotaremos a denominação de *Nigamas*²⁴³ para a literatura védica e de *Āgamas* para essas outras revelações, aparentemente mais recentes, que são utilizadas também como autoridade nas tradições religiosas do Hinduísmo.

Smārtismo, juntamente como o Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo, constitui uma das quatro grandes divisões do Hinduísmo tradicional. Os termos Smārtismo e *smārta* (que indica os seus seguidores) vem da palavra *smṛti* (memória) que significa princípios de conduta e deveres evocados e derivados dos *Śrutis* ou textos do conhecimento revelado nos *Vedas*. Mas o *ethos* e a classificação do Smārtismo não podem se confinar apenas à comunidade dos *brāhmaṇas smārtas*,²⁴⁴ com quem é frequentemente identificado. Apesar de não haver nele nenhuma divisão formal, ou escolas oficialmente reconhecidas, podemos observar algumas particularidades distintivas que constatarem a existência de diferentes enfoques no Smārtismo.

Quando a ortodoxia do Brāhmaṇismo Smārta foi impugnada pelas tradições heterodoxas, como o Budismo e o Jainismo, que contestavam a própria ideia de sacralidade e validade dos *Vedas* e dos sacrifícios e princípios védicos (FLOOD, 2003, p.5), os sacrifícios (*yajñas*) védicos começaram a perder sua importância. Consequentemente, a degeneração das tradições védicas milenares acarretou o surgimento de cultos violentos e seitas imorais, algumas em nome de Śiva e Śakti, que se digladiavam em busca de supremacia uma sobre as outras. Foi no contexto desse período turbulento, no século IX d.C., que o grande filósofo Śaṅkara apareceu e reformou a tradição védica *smārta*.

Śaṅkara, para consolidar as diferentes tradições religiosas de origem védica, propagou o Vedānta Advaita por toda a Índia, desenvolvendo um Hinduísmo védico monista e eclético. Isto ele fez escrevendo extensos comentários sobre

²⁴³ Outro nome dos *Vedas*, ou *Śrutis* e *Smṛtis* védicos.

²⁴⁴ Um *brāhmaṇa smārta*, ou seguidor da lei tradicional, é aquele que além de pertencer à casta dos *brāhmaṇas*, é um seguidor estrito das injunções dos *Vedas* e das escrituras (*śāstras*) que neles se baseiam (*ENCYCLOPEDIA OF HINDUISM* 2010, Vol. IX, p. 551). Além disso, a estratificação social tradicional da Índia, além dos *brāhmaṇa*, também inclui mais três divisões: os *ksatriyas* (governantes), os *vaisyas* (comerciantes e agricultores) e os *sudras* (servos e operários). Estes últimos, entretanto, não recebem iniciação védica.

as *Upaniṣads*, o *Brahma-sūtra* e a *Bhagavad-gītā*, além de sistematizar o conhecimento das antigas tradições proto-hinduístas e agâmicas dos *vaiṣṇavas*, *śaivas* e *śāktas*, nos termos e sua filosofia *vedānta advaita*.

Sendo considerada como o Hinduísmo resultante da reforma do Brāhmanismo arcaico, a tradição Smārta (*smārta sampradāya*) assume uma postura liberal ou não sectária, pois aceita todas as principais deidades hindus, sem priorizar nenhuma delas, como sendo todas elas apenas formas manifestas e temporárias de uma realidade que as transcende, que é o Brahman único (*eka*), eterno (*nitya*), sem qualidades (*nirguṇa*) e não manifesto (*avyakta*). Isso contrasta com o ensinamento das outras três grandes tradições do Hinduísmos, onde há identidade entre a divindade prioritária e Brahman, que concilia em seu ser as diferenças intrínsecas sem perder a plenitude. O Vaiṣṇavismo considera Viṣṇu, ou Kṛṣṇa, como a Divindade suprema eterna e capaz de conceder a libertação última (*mokṣa*) para a humanidade. Similarmente, muitos *śaivas* têm crenças similares sobre Śiva, e outros acreditam que a adoração da Śakti leva à obtenção de Śiva, que para os Śāktas é o Absoluto impessoal. No Śāktismo dá-se ênfase no feminino manifesto, pelo qual Śiva, o masculino não manifesto, pode ser realizado.

Unificando a adoração e popularizando o conceito das cinco deidades védicas – Ganeśa, Sūrya, Viṣṇu, Śiva e Śakti –, ao qual se acrescentou mais outra, Kumāra, os *smārtas* desenvolveram um tipo de adoração conhecido como *Pañcāyatana-pūjā*. Dentre essas deidades, os devotos podem escolher sua ‘deidade preferida’ (*iṣṭha-devatā*). Cada deus é nada mais que um reflexo de um único Absoluto impessoal (*saguṇa brahman*).

A tradição *smārta* de Śaṅkara é um desenvolvimento relativamente novo no Hinduísmo. Muito hindus, inclusive os neo-hindus, talvez não se identifiquem estritamente como os *smārtas*, mas, por aceitarem os princípios do Vedānta Advaita, como fundamento do universalismo não sectário, podem ser considerados como seus seguidores indiretos.

Tradições tântricas dos Āgamas

A palavra *āgama* vêm da raiz verbal *gam*, ‘ir’, mais a preposição ‘ā’, ‘em direção a’, e se refere às escrituras como ‘aquilo que conduz’ (GRIMES, 1996, p.14) e

tem sido utilizada para indicar a tradição continuamente transmitida de mestre para discípulo. Os *Āgamas*, que são considerados tão importantes quanto os *Nigamas*, são classes de literaturas sagradas que estabelecem as crenças e práticas relacionadas com Viṣṇu, Śiva e Śakti²⁴⁵. Elas lidam com o conceito da Divindade, a disciplina da vida religiosa, os modos de adoração, a construção de templos e monastérios, a consagração de imagens, *yoga*, cosmologia e filosofia (VIVEKJIVANDAS, 2010, p. 102). Os termos *sam̐hitā* e *tantra* geralmente são utilizados como sinônimos de *āgama*.

Os *Āgamas* prescrevem a adoração exclusiva de uma deidade em particular, Viṣṇu, Śiva e Śakti, e por isso recebem a denominação de *Āgamas vaiṣṇavas*, *śaivas* e *śāktas*, respectivamente. Podemos então constatar que, com exceção do Smārtismo – que se baseia fundamentalmente nos *Nigamas* –, as principais religiões do Hinduísmo tradicional baseiam fundamentalmente as suas doutrinas e rituais nos seus respectivos *Āgamas*, sem, contudo, rejeitar as raízes e autoridade dos Vedas. Esse é o caso das tradições do Vaiṣṇavismo, Śaivismo e Śāktismo.

Vaiṣṇavismo

A palavra *vaiṣṇava* indica um adorador de Viṣṇu ou de suas numerosas manifestações. Viṣṇu é uma das principais deidades védicas e também é conhecido pelos nomes de Nārāyaṇa, Vāsudeva ou Puruṣottama. O Vaiṣṇavismo forma a maior de todas as denominações teístas do Hinduísmo. Por teísmo queremos indicar a ideia de um Deus supremo e distinto (ou uma deusa, no caso do Śāktismo) que é o criador, mantenedor e destruidor do Universo, e que tem o poder de salvar as pessoas do ciclo de nascimentos e mortes, concedendo a salvação por sua graça (VIVEKJIVANDAS, 2010, p. 162-163). O Vaiṣṇavismo tem Viṣṇu, em suas diferentes formas, como o objeto supremo de devoção e como Divindade suprema, dotada de opulências e atributos infinitos. Segundo Srinivasa Chari, o Vaiṣṇavismo é:

“[...] um sistema monoteísta que se baseia na teoria de que Viṣṇu é a Realidade última, a Deidade suprema (*paratattva*) e idêntico ao Brahman das *Upaniṣads*. Ele acredita que a adoração exclusiva e devotada de Viṣṇu levará à obtenção da meta espiritual mais elevada. E também enfatiza a observância de uma forma de vida ética e religiosa com o propósito da realização de Viṣṇu” (CHARI, 2005, p. xxvi).

²⁴⁵ Também podemos encontrar textos denominados *āgamas* no Budismo e Jainismo.

Um dos traços característicos e determinantes do Vaiṣṇavismo é o conceito de *avatāra*,²⁴⁶ onde o ‘aparecimento’ ou ‘descida’ da Divindade está inserido no contexto da sua função como mantenedor do *dharma*, ou seja, da ordem ou princípios que mantêm a criação; função que é exercida por Viṣṇu. Kṛṣṇa também descreve o propósito de tal manifestação: “Em me manifesto de tempos em tempos para a proteção dos virtuosos e destruição dos malfeitores e para o estabelecimento do *dharma*” (*Bhagavad-gītā*, 4.8; PRABHUPĀDA, 1994, p. 217). Logo depois, as diferentes tradições (*sampradāyas*) do Vaiṣṇavismo tiveram suas bases filosóficas e teológicas sistematizadas pelos cinco grandes *ācāryas* (mestres) *vaiṣṇavas* de acordo como diferentes hermenêuticas do Vedānta: (1) Rāmānuja (1017-1137 d.C.), e sua filosofia *viśiṣṭādvaita*, ‘não dualismo qualificado’; (2) Madhva (1238-1317 d.C.) e sua filosofia *dvaita*, ‘dualismo puro’; (3) Nimbārka (1125-1162 d.C.), e sua filosofia *svābhāvika-dvaitādvaita*, ‘dualismo e não dualismo inerente’; (4) Vallabha (1473-1531 d.C.), e sua filosofia *śuddhādvaita*, ‘não dualismo puro’; e (5) Caitanya Mahāprabhu (1486-1533 d.C.), e sua filosofia *acintya-bhedābheda*, ‘dualismo e não dualismo inconcebível’.

As diferentes escolas teológicas do Vaiṣṇavismo, mesmo tendo conceitos filosóficos e religiosos particulares, partilham de princípios fundamentais comuns, tais como: (1) Paramātmā (o ‘si mesmo’ supremo) ou Parameśvara (o Senhor supremo), que é conhecido como Viṣṇu, Nārāyaṇa, Vāsudeva, Nṛsiṃha, Rāma ou Kṛṣṇa, é a Pessoa Suprema (*puruṣottama*); (2) ele possui qualidades (*saguṇa*) e forma (*sākāra*); (3) ele, e unicamente ele, é a causa de todas as causas, inclusive da manifestação, manutenção e destruição do universo; e (4) ele se revela por meio de encarnações (*avatāras*), escrituras sagradas (*śāstras*), deidades (*mūrtis*) nos templos e mestres (*gurus*) autorrealizados.

Śaivismo

A segunda grande tradição do Hinduísmo de origem tântrica é o Śaivismo que segue os ensinamentos de Śiva (*śivāśāsana*), enquanto divindade suprema. A palavra sânscrita *śiva* é um adjetivo que significa ‘bondoso’, ‘amistoso’,

²⁴⁶ A palavra *avatāra*, segundo Pāṇini (III.3.120), tem o sentido de ‘descida’, indicando a manifestação da Divindade ou de um ser divino na Terra (STUTLEY, 1977, p. 32).

'auspicioso', 'gracioso' e 'auspicioso' (APTE, 1965, p. 919). Essa tradição tem como foco a adoração de Śiva e sua consorte, considerada sua *śakti*, ou potência (FLOOD, 1996, p. 149). A adoração de Śiva é uma tradição pan-hindu, praticada por toda a Índia, Sri Lanka e Nepal (FLOOD, 1996, p. 17; 149). Também podem ser encontrados vestígios da adoração de Śiva em Java, Bali e outras regiões bem distantes da Índia. Gavin Flood afirma que “a formação das tradições Śaivas como as compreendemos começou a acontecer de 200 a.C. até 100 d. C.” (FLOOD, 2005, p. 205).

Śāktismo

A terceira grande tradição do Hinduísmo de origem agâmica é o Śāktismo. O Śāktismo considera Devī, 'a Deusa', como o Brahman Supremo, o 'um sem um segundo', e todas as outras formas da divindade, femininas ou masculinas, como sendo meramente suas diferentes manifestações. Nos detalhes de sua filosofia e prática, o Śāktismo lembra em muito o Śaivismo. Contudo, os seguidores do Śāktismo, focam a maior parte de sua adoração na *śakti*, como o aspecto feminino dinâmico da Divindade Suprema. Śiva, o aspecto masculino da divindade, é apenas uma entidade transcendente, cuja adoração é relegada a um papel auxiliar (SUBRAMUNIASWAMI, 1999, p. 1211).

Considerações

Muitos afirmam que o Hinduísmo não é uma religião, mas sim um “modo integral de vida”, cujos preceitos cobrem uma vasta extensão de atividades humanas, fora do alcance da maioria das religiões modernas. A complexidade das tradições do hinduísmo, de suas visões aparentemente conflitantes, portanto, nos impede de ter e fornecer uma visão panorâmica genuína do universo religioso e cultural que é o Hinduísmo. Com o acréscimo de nossos preconceitos acabamos gerando uma compreensão precária da sua realidade.

Contudo, podemos constatar a existência de uma realidade universal, atemporal e transcultural que tem conduzido o Hinduísmo em sua evolução histórica, sempre numa dimensão conciliatória de sintetize, onde, apesar de transformações conjunturais sempre ocorrer, a essência sempre se mantém.

Também o respeito pela pluralidade, não constitui apenas um princípio de tolerância, mas sim uma apreciação genuína pela forma com que a jornada humana pode ser feita em diferentes caminhos, e da melhor maneira, se for conduzida com consciência e exercício da liberdade.

Referências

CHARI, S. M. Srinivasa. *Vaisnavism: Its Philosophy, Theology and Religious Discipline*. Delhi: Motilal Banarsidass, 2005.

ENCYCLOPEDIA OF HINDUISM. RAO, K.L. Seshagiri (edit.); KAPOOR, Kapil (edit.), 11 Vols. New Delhi: Rūpa & Co., 2010.

FLOOD, Gavin. *An Introduction to Hinduism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

_____. (edit.). *The Blackwell Companion to Hinduism*. Malden: Blackwell Publishing Ltd. 2005.

HACKER, Paul. Aspects of Neo-Hinduism as Contrasted with Surviving Traditional Hinduism. In: Wilhelm Halbfass. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1995.

HALBFASS, Wilhelm. *Philology and Confrontation: Paul Hacker on Traditional and Modern Vedanta*. Albany: State University of New York Press, 1995.

MALINAR, Angelika. Deus, deuses e divindade na tradição hinduísta do Pancaratra. In: *As múltiplas faces do Divino - Revista Concilium* n. 258 – 1995/2, Petrópolis: Vozes, p. 16-25.

PRABHUPĀDA, A.C. Bhaktivedanta Swami. (trad.) *O Bhagavad-Gita como ele é*. São Paulo: Bhaktivedanta Book Trust, 1994.

RESNICK, Howard Jay. For Whom Does Hinduism Speak? *ISKCON Communications Journal*, v.7, n. 1, Junho 1999, p. 45-53. Traduzido para o português em: Por quem o Hinduísmo fala? In: Arilson Oliveira, *Max Weber e a Índia: o vaishnavismo e seu yoga social em formação*. São Paulo: Blucher Acadêmico, 2009, p. 321-334.

STUTLEY, James; STUTLEY, Margaret. Seshagiri (edit.). *A Dictionary of Hinduism: Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.- A.D. 1500*. Bombai: Allied Publishers Private Limited, 1977.

SUBRAMUNIASWAMI, Satguru Sivaya, *Merging with Siva: Hinduism's Contemporary Metaphysics*, Hawaii: Himalayan Academy, 1999.

VIVEKJIVANDAS, Sadhu. *Hinduism: An Introduction - Part 1*, Ahmedabad: Swaminarayan Aksharprith, 2010.

George Harrison e Prabhupada: religiosidade, contracultura e mercado fonográfico

Marcelo Henrique Violin²⁴⁷

Introdução.

O objetivo desse artigo foi o de identificar na letra da música My Sweet Lord de George Harrison elementos da filosofia do movimento Hare Krishna, e também analisar e interpretar essa letra de música que expressa uma relação com o Vaishnavismo. Conhecido também como movimento Hare Krishna ou consciência de Krishna, sendo considerado uma ramificação do hinduísmo, o qual engloba práticas religiosas diversas.

O movimento Hare Krishna está inserido dentro da tradição religiosa denominada GaudyaVaishnava de origem indiana. Ficou conhecido popularmente como Hare Krishna devido ao fato de os devotos estarem sempre cantando Hare Krishna. O movimento ficou conhecido mundialmente pela atuação de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada, que primeiramente foi aos Estados Unidos em 1965 pregar a filosofia Vaishnava e a espalhou praticamente por todo o mundo. Prabhupada utilizou o termo consciência de Krishna para caracterizar o processo de serviço devocional a Krishna, considerado como a Suprema Personalidade de Deus. Basicamente a ideia é que os seres vivos são almas espirituais eternas, partes integrantes de Krishna e que estão sofrendo no mundo material através do ciclo de nascimentos e mortes, reencarnando em diferentes corpos. A verdadeira felicidade então está no relacionamento pessoal

²⁴⁷ Graduado em História, especialista em Religiões e Religiosidades e mestre em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvia Martins de Souza. Currículo Lattes:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4323970H5>

eterno com Krishna. Esse relacionamento pode ser atingido por meio da consciência, do serviço devocional, na medida em que se adquire a capacidade de enxergar tudo como uma manifestação da energia de Krishna e de utilizar os sentidos para servi-lo com amor e devoção.

Ao analisarmos a influência da filosofia da Consciência de Krishna na composição selecionada de George Harrison, levaremos em consideração as letras dessas canções que expressam similaridades com os preceitos Vaishnavas. George Harrison, depois de viajar para a Índia e conhecer o guru²⁴⁸ Maharishi Mahesh Yogi, passa a se interessar pela espiritualidade indiana e a praticar meditação. No final da década de 1960 conhece o mestre indiano Bhaktivedanta Swami Prabhupada, que fundou o movimento Hare Krishna em 1966 quando foi para os Estados Unidos. A partir desse encontro George Harrison passou a se aprofundar nos ensinamentos de Prabhupada e expressou isso em muitas letras de suas composições. Diante disso, se faz necessário uma breve reflexão acerca das implicações entre história e música.

Segundo Vinci de Moraes (2000), a canção popular, nas suas diferentes formas, é a que mais move e acompanha as diversas experiências humanas. Desse modo, as canções e a música popular poderiam ser tratadas como uma importante fonte para a compreensão de certas realidades da cultura popular e trazer à tona a história de segmentos da sociedade muitas vezes esquecidos pela historiografia.

No entanto, são muitas as dificuldades em se trabalhar a música popular como fonte. No campo das histórias cultural e social, o trabalho investigativo que tem a música popular no centro ainda é incipiente devido a uma série de questões como dispersão das fontes, desorganização dos arquivos e escassez de apoio institucional. A bibliografia da história da música quase sempre reflete uma postura conservadora atrelada a uma história tradicional, privilegiando a biografia do artista, a centralização do foco nas obras de arte, desconsiderando suas implicações sociais e concentrando suas explicações nos estilos, gêneros ou escolas artísticas, distantes do tempo histórico em que está o homem comum (VINCI DE MORAES, 2000).

²⁴⁸ Nas tradições religiosas do hinduísmo o termo é empregado para designar um mestre espiritual.

Um outro problema que se apresenta ao historiador e que deve ser superado em relação às investigações sobre música diz respeito aos códigos e à linguagem musical. Segundo o autor, essa dificuldade não pode ser um empecilho para o historiador assim como não foram as línguas desconhecidas, as representações religiosas, mitos e histórias e os códigos pictóricos. Sendo assim, o historiador pode compreender aspectos gerais da linguagem musical e ter seus próprios critérios, direcionamentos e limites ao trabalhar com a documentação, mesmo não sendo músico ou musicólogo com formação específica. Devemos levar em consideração também que as estruturas organizativas da música também presumem e impõem relações entre a criação, a reprodução, as formas de difusão e recepção, que são construídas pelas experiências humanas. (VINCI DE MORAES, 2000).

Outra questão significativa para a nossa pesquisa levantada por Vinci de Moraes (2000) em relação à análise interna do documento musical é o estabelecimento de duas instâncias diferentes [...], a da linguagem poética e a da linguagem musical. Nesse sentido, e em acordo com as propostas de Vinci de Moraes, é preciso ponderar que muitas vezes a poesia fornece mais indicações e caminhos aos historiadores que trabalham com músicas, do que as formulações especificamente musicais, que podem não sair das mesmas estruturas, formulações melódicas, ritmos e gêneros conhecidos. Para se compreender a poesia da canção, de acordo com este autor, é necessário entender sua forma toda especial, assumindo uma outra característica e solicitação interpretativa em que o distanciamento relativo entre ela e a estrutura musical deve ser realizado apenas com intenção analítica, pois os elementos poéticos fornecem caminhos e indícios importantes para se entender não somente a música, mas também parte da realidade em torno dela. Deve-se levar em consideração também o contexto histórico mais amplo, relacionando o documento e seu produtor com seu tempo e espaço, além da criação, produção, circulação e recepção da obra, elementos associados ao mercado.

O método aplicado nesta pesquisa consiste basicamente em interpretar e buscar relações entre as fontes escolhidas, a letra de música de George Harrison selecionada intencionalmente e suas relações com o contexto histórico em que foram produzidas e com a filosofia da consciência de Krishna em particular,

presente nos livros de Prabhupada, que escreveu cerca de oitenta obras de traduções e comentários da literatura védica. Essas obras contêm a teologia do movimento Hare Krishna e são as principais fontes para compreender a filosofia do movimento e sua relação e influência nas composições de George, especialmente o *Bhagavad-Gita Como Ele É*, que contém as bases filosóficas que sustentam a doutrina Vaishnava. Prabhupada repete alguns temas em momentos diversos em seus vários livros, o que pode ter sido uma estratégia para estabelecer as principais ideias do Vaishnavismo no Ocidente. Prabhupada também fundou uma editora, a Bhaktivedanta Book Trust, que publica seus livros até os dias atuais, o que facilitou o acesso às ideias presentes em sua religião. Tais livros também serão utilizados neste trabalho como mais um instrumento para ajudar a entender de que forma Harrison transformou a filosofia da consciência de Krishna em fonte de inspiração para sua criação musical. Os livros selecionados foram: *Upadesamrta - O néctar da instrução* (1975), *Srimad Bhagavatam* (1995), *Elevação à Consciência de Krishna* (1980), *Cante e seja feliz* (1983), *Além do nascimento e da morte* (1989), *Ensinos do Senhor Caitanya: um tratado sobre a genuína vida espiritual* (1990), *Vida Simples, Pensamento Elevado* (1991), *A ciência da auto-realização* (1995), *Karma, a justiça infalível* (2010) e *Bhagavad-Gita Como Ele É* (2009).

Paz, amor e Hare Krishna

Prabhupada, o mestre fundador do movimento Hare Krishna, veio para o Ocidente incumbido da missão espiritual, recebida de seu mestre, de propagar os ensinamentos de Krishna e o maha-mantra Hare Krishna. Desembarcou nos Estados Unidos em 1965, em Boston, com alguns trocados e seus livros, indo depois para Nova Iorque e São Francisco, onde em pouco tempo fundou sua instituição. (GOSWAMI, 1995)

Na época em que Prabhupada chegava aos Estados Unidos, o país vivenciava o movimento da contracultura e é sintomático que as primeiras pessoas que se aproximaram de Prabhupada tenham sido jovens ligados ao universo contracultural. O ideal libertário e questionador da racionalidade ocidental presente na contracultura dos anos 1960 já vinha se afirmando nos Estados Unidos nos anos 1950 através de uma geração de poetas, a beat generation,

expressada principalmente por Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs. Ainda nessa época surge o rock`n`roll, que vai ter seu apogeu entre os anos de 1956 e 1968, resumido na figura desafiadora de Elvis Presley, reunindo um público jovem que começava a expressar seu descontentamento e rebeldia através deste tipo de música, tornando inerente a música e o comportamento. (PEREIRA, 1986)

É nos anos 1960 que essa efervescência política-cultural adquire uma força máxima. Na música, os Beatles e Bob Dylan começavam a aglutinar um público que crescia cada vez mais e se tornava significativo frente à opinião pública. Na segunda metade da década, os concertos e festivais de rock tem grande importância, como o de Monterrey, em 1967, Woodstock e Altamont, em 1969. Toda essa agitação na música era acompanhada de perto pelo movimento hippie; em torno de 1967 surgia o Partido Internacional da Juventude, que apresentara a figura do yippie (hippie politizado). Outra questão importante sobre a época são as revoltas nos campi universitários que resultam na radicalização do movimento estudantil internacional, resumida pelo maio de 68, na França. (PEREIRA, 1986)

A contracultura dos anos 1960 teve focos de manifestação em diversas partes do mundo ocidental, mas apesar da relevante função que a Europa desempenhou na construção dessa nova ideologia da juventude, o berço por excelência da contracultura é os Estados Unidos, devido a certos aspectos únicos de sua sociedade. A juventude estadunidense, ao contrário da europeia, não carregava uma tradição de luta política de esquerda bastante institucionalizada e vai ser onde as novas formas de contestação irão ter seu campo mais fértil de surgimento e desenvolvimento. O aparecimento da tradição boêmia dos beatnicks mostra uma forte presença da noção de antiintelectualismo na sociedade estadunidense dos anos 1950. Os beatnicks representavam um anarquismo romântico, cujo a maneira própria de contestação e agitação estava baseada em noções e crenças, como precisar do “desengajamento em massa” ou da “inércia grupal”. A poesia beat surge dentro desta geração de rebeldes marginalizados dos bairros boêmios dos Estados Unidos. (PEREIRA, 1986)

O poema de Allen Ginsberg, *Uivo*, inaugura um momento em que uma cultura de hipsters e beats marginais já existente se abriu para o mundo. Os hippies são descendentes diretos dessa cultura de êxtase visionário e alienação apocalíptica da cultura reprimida da época que os meios de comunicação de massa popularizaram quase que repentinamente. As raízes da contracultura, que predominantemente era composta pelos filhos da classe média branca, estavam em grande parte nos estilos culturais e nas estratégias dos filhos afro-americanos dos escravos, pois a cultura dos Estados Unidos por muito tempo enfrentou o confronto entre as posturas puritanas de seus colonos rurais e o liberalismo cultural de seus fundadores revolucionários mais urbanos; no início do século XX, a sensibilidade de milhões de ex-escravos e seus descendentes começou a promover um choque na cultura americana como um todo. (GOFFMAN; JOY, 2007)

Um grupo que se formou nos anos 1950 e que vai influenciar os hippies e toda a contracultura dos anos 1960 são os hipsters, que podem ser definidos como “negros brancos”, na expressão de Pereira (PEREIRA, 1986). O “hipsterismo” desabrochou num momento em que havia a ameaça de uma guerra nuclear e essa possibilidade proporcionava a busca por novas formas de vida; portanto, não tinha nexos construir uma carreira, uma família, uma reputação, se havia certo grau de incerteza em relação ao futuro.

Havia um pequeno grupo de amigos que viviam à margem da vida hipster nos Estados Unidos, os “hipsters literários”, que começou com o encontro de Jack Kerouac, Allen Ginsberg e William Burroughs ainda nos anos 1940. No final dos anos 1940 e início dos anos 1950, eles se esquivaram de participar ativamente nos desregramentos desesperados de seus conhecidos hipsters. Apesar de andar com hipsters, esses escritores estavam desenvolvendo uma identidade distinta destes. No início dos anos 1950, Kerouac e Ginsberg apresentavam um crescente interesse pelas filosofias orientais, principalmente pelo budismo. (GOFFMAN; JOY, 2007) Segundo Pereira (1986), o fascínio pelas doutrinas orientais é um ponto fundamental de encontro entre eles (beats) e os hippies dos anos 1960. A contracultura sem dúvida teve seus efeitos na religião, rompendo com o predomínio das religiões cristãs e permitindo a entrada de religiões orientais, como o movimento Hare Krishna e outras. Desse modo, como observa

Theodore Roszak, “ a cultura ocidental começa a se assemelhar profundamente com o prostíbulo religioso do período helenístico, onde toda espécie de mistério e impostura ritual e rito misturavam-se com espantosa indiscriminação.”. (1972, p.147)

Das diversas estratégias que Prabhupada colocou em prática para impulsionar seu movimento no Ocidente, merece destaque a importância de sua relação com o músico George Harrison para a divulgação do movimento Hare Krishna. Quando Prabhupada chegou aos Estados Unidos alguns cultos provenientes da Índia já eram conhecidos no meio espiritualista contracultural, como a Ramakrishna Mission de Vivekananda e a Self- Realization Fellowship, de Yogananda. A concepção de hinduísmo que circulava nos Estados Unidos era aquela disseminada por Vivekananda e seus seguidores, a filosofia de Shankara. Se este conhecimento de certa forma favorecia os objetivos de Prabhupada, por outro lado ele o colocava diante de um desafio: angariar adeptos para o personalismo vaishnava, algo bem diferente da filosofia impersonalista.²⁴⁹

A atuação de Prabhupada foi fundamental para o sucesso de seu movimento, pois ele inseriu o vaishnavismo no ocidente, adaptando-o a outro ambiente. Neste movimento de adaptação, somente o canto congregacional de Hare Krishna estabelecido por Caitanya chegou pronto aos Estados Unidos (Silveira, 2003) e muitos elementos foram resignificados para que ganhassem sentido neste contexto.

O movimento de Prabhupada começou a crescer e a se expandir mundialmente e “de uma pequena loja de frente, em Nova Iorque, e com alguns “hippies” como seguidores no ano de 1966, se transforma numa grande confederação mundial com 108 templos, comunidades rurais e escolas antes da metade da década de setenta.” (GOSWAMI, 1986, p. 117)

Nesse sentido é de extrema importância esse interesse, tanto dos Beatles e depois especificamente de George, pela religiosidade indiana no que se refere à

²⁴⁹ Os termos personalismo e impersonalismo são aqui usados para facilitar a compreensão acerca da concepção de divindade presente nas diferentes correntes espirituais. Prabhupada utiliza a expressão personalista em vários livros seus para identificar a concepção Vaishnava de Deus como uma pessoa, Krishna, que possui uma personalidade transcendental. No entanto, utiliza também o termo impersonalismo para caracterizar outras concepções de Deus presentes em outras linhas e para destacar a superioridade de sua própria visão religiosa ao mesmo tempo em que, de certa forma, desqualifica as correntes que divergem de seu ponto de vista nesta questão.

sua divulgação no ocidente. De certa forma, eram considerados porta-vozes da contracultura na medida em que compunham canções que respondiam aos anseios da juventude e iam ao encontro das visões de mundo desses jovens. A relação de George Harrison com Prabhupada foi fundamental para a disseminação do movimento Hare Krishna no mundo, foi também crucial para a espiritualidade de George Harrison.

O primeiro encontro de George Harrison com Prabhupada foi na quinta de John Lennon na ocasião de sua hospedagem a convite do músico. Prabhupada viveu por um tempo na propriedade em Tittenhursk Park, num prédio que antes era usado como uma sala para recitais de música de câmara. Muitos discípulos do mestre residiam com ele numa parte da casa de hóspedes da propriedade e haviam instalado um pequeno altar para a deidade de Krishna e um pódio para Prabhupada. Após a chegada de Prabhupada, o prédio passou a ser chamado “o Templo”, como é chamado até hoje.

Posteriormente Prabhupada se mudou para o prédio que os devotos haviam alugado e que seria o templo Hare Krishna de Londres (Radha Krishna Temple). Houve uma cerimônia de instalação das deidades, Prabhupada nomeou-as Sri Sri Radha London-Ishvara (Radha e Krishna, os controladores de Londres). A Apple Records contratou um florista profissional para decorar o templo e uma equipe de televisão da BBC foi cobrir o evento. George continuou se relacionando com Prabhupada até sua partida deste mundo em 1977 e a amizade com os devotos durou até o fim da sua vida em 2001.

George além de escrever um texto no livro *Krishna, a Suprema Personalidade de Deus*, de Prabhupada, doa dezenove mil dólares para a sua publicação. Prabhupada no prefácio do livro escreve: “Fico muito agradecido a Sriman George Harrison, que agora canta Hare Krishna, por sua contribuição liberal de dezenove mil dólares para saldar o custo total da impressão deste volume. Que Krsna conceda a este bom rapaz mais avanço na consciência de Krishna.” (PRABHUPADA, 1977, p.15).

George Harrison, além de ter sido o fiador do aluguel do prédio que os devotos transformaram no primeiro templo de Londres, comprou para a ISKCON em 1973 um pedaço de terra que ficou conhecido como Bhaktivedanta Manor, onde foi construído um templo. Depois do primeiro encontro na quinta de John Lennon,

George e Prabhupada se encontraram muitas outras vezes, algumas conversas durante esses encontros foram gravadas em Bhaktivedanta Manor.²⁵⁰ George e Mukunda conversam sobre Bhaktivedanta Manor.

Mukunda: A mansão e a quinta Tudor que você nos doou nos arredores de Londres tornou-se um dos nossos maiores centros internacionais. Como você se sente quanto ao sucesso do Bhaktivedanta Manor na propagação da consciência de Krsna? George: Ah! É incrível. E também se relaciona com a produção do disco Hare Krsna ou qualquer um de meus envolvimento. Na verdade, isso me dá muito prazer, a ideia de que tive a fortuna de poder ajudar em algum momento. Todas essas canções com temas espirituais são como pequenas tomadas – “My Sweet Lord” e as outras. E agora sei que as pessoas são muito mais respeitadas e receptivas quando veem os devotos nas ruas e tudo o mais. Já não é mais um bicho de sete cabeças. Também tenho dado muitos livros de Prabhupada a muitas pessoas, e quer eu as veja de novo, quer não, é bom saber que elas os receberam, e se elas os lerem, suas vidas poderão mudar. (PRABHUPADA, 1983, p. 14-15)

Para George, portanto, suas doações eram feitas com a clara intenção de divulgar o movimento. Mas esta intenção não elimina o fato de que ele era um devoto com características bastante interessantes para o movimento, e que, em função disto, merecesse mais “consideração” que outros.

My Sweet Lord: George Harrison e o movimento Hare Krishna.

A composição a ser analisada e interpretada é *My Sweet Lord*.²⁵¹

My sweet Lord

My Sweet Lord
My Lord

²⁵⁰ Conversas entre George Harrison e Prabhupada disponíveis em <http://www.prabhupada-books.de/happy-chant/son-of-hari.html>.

²⁵¹ Tradução nossa. *Meu Doce Senhor*. Meu doce Senhor/Meu Senhor/Meu Senhor/Eu realmente quero vê-lo/Realmente quero estar com Você/Realmente quero vê-lo, Senhor/Mas isto vai levar muito tempo, meu Senhor/Meu doce Senhor/Meu Senhor/Meu Senhor/Eu realmente quero conhecê-lo/Realmente quero ir com o Senhor/Realmente quero mostrar-lhe, Senhor/Mas isto não vai levar muito tempo, meu Senhor (aleluia)/Meu doce Senhor (aleluia)/Meu Senhor (aleluia)/Meu doce Senhor (aleluia)/Realmente quero vê-lo/Realmente quero vê-lo/Realmente quero vê-lo, Senhor/Realmente quero vê-lo, Senhor/Mas isto vai demorar muito, meu Senhor (aleluia)/Meu doce Senhor (aleluia)/Meu Senhor (aleluia)/Meu, meu, meu Senhor (aleluia)/Eu realmente quero conhecê-lo (aleluia)/Realmente quero ir com o Senhor (aleluia) Realmente quero mostrar-lhe, Senhor Mas isto não vai demorar muito, meu Senhor (aleluia)/Meu doce Senhor (aleluia)/Meu, meu, meu Senhor (aleluia)/Meu Senhor (Hare Krishna)/Meu, meu, meu Senhor (Hare Krishna)/Meu doce Senhor (Krishna, Krishna)/Meu senhor (Hare Hare)/Realmente quero vê-lo (Hare Rama)/Realmente quero estar com o Senhor (Hare Rama)/Realmente quero ver o Senhor/Mas isto vai levar muito tempo, meu Senhor (aleluia)/Meu Senhor (aleluia)/Meu, meu, meu Senhor (Hare Krishna)/Meu doce Senhor (Hare Krishna)/Meu doce Senhor (Krishna Krishna)/Meu Senhor (Hare Hare) (Gurur Brahma)/(Gurur Vishnu)/(Gurur Devo)/(Maheshwara)/Meu doce Senhor (Gurur Sakshaat)/Meu doce Senhor (Parabrahman)/Meu, meu, meu, meu Senhor (Tasmayi Shree)/Meu, meu, meu, meu Senhor (Guruve Namah)/Meu doce Senhor (Hare Rama)/(Hare Krishna)/Meu doce Senhor (Hare Krishna)/Meu doce Senhor (Hare Krishna)/Meu Senhor (Hare Hare)

My Lord

I really want to see you
Really want to be with you
Really want to see you Lord
But it takes so long, my Lord

My sweet Lord
My Lord
My Lord

I really want to know you
Really want to go with you
Really want to show you Lord
But it won't take long, my Lord (hallelujah)

My Sweet Lord (hallelujah)
My Lord (hallelujah)
My Sweet Lord (hallelujah)

Really want to see you
Really want to see you
Really want to see you Lord
Really want to see you Lord
But it takes so long, my Lord (hallelujah)

My sweet Lord (hallelujah)
My Lord (hallelujah)
My, my, my Lord (hallelujah)

I really want to know you (hallelujah)
Really want to go with you (hallelujah)
Really want to show you Lord (hallelujah)
But it won't take long, my Lord (hallelujah)

My sweet Lord (hallelujah)
My, my Lord (hallelujah)

My Lord (Hare Krishna)
My, my, my Lord (Hare Krishna)
My sweet Lord (Krishna Krishna)
My Lord (Hare Hare)

Really want to see you (Hare Rama)
Really want to be with you (Hare Rama)
Really want to see you, Lord
But it takes so long, my Lord (hallelujah)

My Lord (hallelujah)
My, my, my Lord (Hare Krishna)
My sweet Lord (Hare Krishna)
My sweet Lord (Krishna Krishna)
My Lord (Hare Hare)

(Gurur Brahma)
(Gurur Vishnu)
(Gurur Devo)
(Maheshwara)
My sweet Lord (Gurur Sakshaat)

My sweet Lord (Parabrahman)
My, my, my Lord (Tasmayi Sri)
My, my, my Lord (Guruve Namah)
My sweet Lord (Hare Rama)
(Hare Krishna)
My sweet Lord (Hare Krishna)
My sweet Lord (Krishna Krishna)
My Lord (Hare Hare)

Nessa composição identificamos uma concepção personalista de Deus e a devoção de George por Krishna. Para o movimento Hare Krishna, Deus é uma pessoa transcendental, possui uma forma, um corpo espiritual, portanto, Krishna é considerado a Suprema Personalidade e Deus. Esta mesma concepção é possível de ser identificada nos versos em que George Harrison expressa amor e devoção à Krishna: “Meu Doce Senhor, eu realmente quero vê-Lo, realmente quero estar com Você, realmente quero ir com você, realmente quero conhecê-Lo. ”

No Bhagavad- Gita, encontramos o preceito fundamental do movimento Hare Krishna, a Bhakti-yoga, a união com Deus através do serviço devocional transcendental amoroso. (Bhagavad-Gita 18.55, PRABHUPADA, 2009, p. 780) George expressa estas mesmas concepções em versos da música citada quando diz “Mas isto não vai levar muito tempo” e “Mas isto vai demorar Senhor”. George Harrison expressa aqui sua devoção no desejo de estar com Krishna pessoalmente no mundo espiritual, ideia que faz parte da doutrina Hare Krishna, a volta ao mundo espiritual ou liberação. Quando diz que “não vai levar muito tempo”, é provável que tenha aludido ao fato de ter aderido ao movimento e ter se tornado um devoto, o que resultará no objetivo pretendido, ao menos mais rápido do que antes da “conversão”. No outro verso em que diz “vai demorar”, possivelmente se refere ao ensinamento de que são necessárias várias vidas no ciclo de reencarnação para alcançar Krishna no mundo espiritual, ou ainda, somente após o fim desta vida, após a morte.

George Harrison não estabeleceu uma separação entre a ideia de Deus no cristianismo e a concepção de Deus como Krishna no Vaishnavismo. Talvez o músico criticou o modo como o cristianismo tradicional aborda a relação com Deus. Como se pode ver por meio destas palavras, a perspectiva Vaishnava atualizou e redefiniu o modo como George expressava sua espiritualidade.

Segundo Vinci de Moraes, “[...] a canção é uma expressão artística que contém um forte poder de comunicação, principalmente quando se difunde pelo universo urbano, alcançando ampla dimensão da realidade social” (VINCI DE MORAES, 2000, p.204). Essa ideia se encaixa na pesquisa no sentido de que as letras de músicas de George proporcionaram a muitas pessoas o contato com o movimento Hare Krishna, algo novo para eles, quando o músico utilizou uma estratégia em relação à recepção deste “novo” ao associar o misticismo presente na palavra “Aleluia”, conhecida dos cristãos, ao misticismo do “Hare Krishna”, como que encurtando o caminho para a compreensão deste último.

George também parece querer expressar na letra da canção que Jesus Cristo é um mestre autêntico e que seus ensinamentos não destoam da consciência de Krishna, o que novamente deixa transparecer que ele reformulou sua crença agregando a ela a concepção Vaishnava.

Apresentar aos cristãos numa canção pop, o mantra “Hare Krishna”, principal forma de conexão com Deus dentro deste movimento, procurando persuadi-los sem ofendê-los, é, sem dúvida, uma estratégia interessante que envolve não apenas o aspecto do misticismo, mas também de marketing, pois, afinal, não devemos esquecer que George perguntou a seus amigos devotos se a canção *Something*, que era sobre Krishna, ia vender, o que, ao que parece, também o preocupou em relação à *My Sweet Lord*. Desta forma pode-se dizer que ele se utilizou de estratégias de mercado, partindo de um conhecimento prévio do seu público de uma determinada tradição religiosa, para apresentá-lo a outra procurando eliminar as possíveis tensões que poderiam emergir deste encontro. Segundo Prabhupada (1983), este mantra (Hare Krishna) vem da plataforma espiritual e supera os níveis inferiores de consciência - o nível sensorial, mental e intelectual. Não é necessário entender o idioma do mantra, especular mentalmente ou realizar ajustes intelectuais para cantá-lo. A palavra Hara é a forma de se dirigir à energia do Senhor, e as palavras Krsna e Rama são formas de se dirigir ao próprio Senhor. Tanto Krsna quanto Rama significam o “prazer supremo”, e Hara é a suprema energia de prazer do Senhor, que muda para Hare no vocativo. Dito com outras palavras, e levando em conta esta explicação de Prabhupada, George parece tê-la levado ao pé da letra ao considerar que o

mantra podia ser sentido como espiritualidade e dispensava maiores explicações intelectuais, e desta maneira o utilizou em suas canções.

No final da música, além do maha-mantra, o coro canta *Gurur Brahma Gurur Vishnu Gurur Devo Maheshwara Guru Sakshaath Parabrahman Tasmai Shri Gurave Namaha*, presente no *Guru Stotram*, que reverencia o guru, o mestre espiritual, de autoria de Adi Shankaracarya, que viveu na Índia há cerca de 2.500 anos. Sua aparição é prevista na escritura védica *Padma-Purana*, onde se encontra a afirmação de que é uma encarnação do semideus Shiva, que é tido pelos Vaishnavas como um grande devoto de Krishna, e que aparece para um propósito específico, estabelecer a autoridade das escrituras védicas que foi perdida com a filosofia budista.

O Senhor Caitanya admitiu que Shankaracarya era uma encarnação do Senhor Siva, e sabe-se que o Senhor Siva é um dos maiores devotos (um mahajana) da escola Bhagavata. Há doze eminentes autoridades sobre o serviço devocional, e o Senhor Siva é uma delas. Por que então, então, ele adotou o processo da filosofia mayavadi? A resposta encontra-se no Padama Purana, onde o Senhor Siva declara: [...] “A filosofia mayavadi é budismo disfarçado” Em outras palavras, a filosofia niilista de Buddha é mais ou menos a filosofia mayavadi do impersonalismo, embora a filosofia mayavadi alegue ser dirigida pelas conclusões védicas. O Senhor Siva, porém, admite que ele criou essa filosofia na era de Kali para desorientar os ateístas. “De fato, a Suprema Personalidade de Deus tem um corpo transcendental”, afirma o Senhor Siva. “Porém, eu descrevo o supremo como impessoal. Também explico o Vedanta-sutra segundo os mesmos princípios da filosofia mayavadi.” [...] Com efeito, Shankaracarya pregou a filosofia mayavadi para confundir certa classe de ateístas. Na verdade, ele jamais considerou que o Senhor Supremo, a Personalidade de Deus, é impessoal ou não tem corpo nem forma. (PRABHUPADA, 1990, P.183, 184 e 185)

As palavras de Prabhupada indicam uma tensão entre as filosofias indianas “impersonalistas” e “personalistas” naquele contexto, tendo à frente respectivamente a linha de Shankaracarya e a de Prabhupada. Segundo Prabhupada (1980), Shankara reconhecia Krishna como a suprema Personalidade de Deus. Em seu livro *A ciência da auto-realização*, Prabhupada explica os comentários de Shankara em relação ao Bhagavad-Gita no capítulo III, intitulado *Examinando as bases culturais: O maior impersonalista da Índia meditava no Senhor Krsna e no Bhagavad-Gita* e demonstra a devoção de Shankara pela forma pessoal de Deus, Krishna. No final de sua vida Shankara compôs doze versos explicitamente devocionais, o primeiro começa com a frase *Bhaja Govindam* (adore Govinda, Krishna).

Provavelmente, George Harrison tinha conhecimento da forma como Prabhupada via a filosofia de Shankara, e isto parece estar indicado na entrevista

já citada e em várias de suas músicas. Ao que parece, George considerava a concepção pessoal de Deus superior à concepção impessoal, sobre a qual já havia tido contato com o guru Maharish, que seguia a linha impersonalista de Shankara. No entanto, e isto é importante sublinhar, George Harrison sempre se manteve aberto a diferentes perspectivas espirituais, não se tornou um fundamentalista e nem almejou exclusividade em nenhuma linha religiosa.

Retornando ao verso no final da canção, ele se inicia com *Gurur Brahma*, que significa o guru é Brahma. Brahma é um semideus e os semideuses são partes do Senhor assim como as entidades vivas. (PRABHUPADA, 2009).

Segundo Prabhupada (2009), Brahma conclui no Brahma-Samhita que o senhor Krsna é a Suprema Personalidade de Deus e cita um verso dessa escritura em um comentário do Bhagavad-Gita: “Há muitas personalidades que possuem as qualidades de Bhagavan, mas Krsna é supremo porque ninguém pode superá-IO. Ele é a Pessoa Suprema, e Seu corpo é eterno, cheio de conhecimento e bem-aventurança. Ele é o Senhor Govinda primordial e a causa de todas as causas.” Brahma, por sua vez, é o semideus responsável pela criação material, mas age de acordo com a vontade de Krishna.

Depois é cantado *Gurur Vishnu*, o guru é Vishnu e Vishnu é o próprio Krishna. O verso continua com *Gurur Devo Maheshwara*, que se refere ao semideus Shiva e *Gurur Sakshaath Parabrahman Tasmai Shri Gurave Namaha*, traduzido como o guru personificado pelo espírito supremo, a esse guru minhas respeitadas reverências. Ao colocar esses versos do *Guru Stotram* na canção, George enfatizava um outro elemento da Consciência de Khrisna: a importância do mestre espiritual, da relação guru-discípulo e da sucessão discipular presente no movimento Hare Krishna, conforme já foi exposto anteriormente. Parece que por ter colocado esses versos de Shankaracharya, George demonstra não ter deixado para trás a filosofia “impersonalista” que conheceu primeiro com Maharishi, que seguia a linha de Shankara.

Referências

BHAGAVAD-GITA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Bhagavad-gita Como Ele é*. São Paulo BBT, 2009.

BHAGAVATA PURANA. Tradução e comentários de A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. *Srimad-Bhagavatam*. São Paulo: BBT, 1995, 19 volumes.

GOFFMAN, Ken e JOY, Dan. *Contracultura Através dos Tempos – Do Mito de Prometeu à Cultura Digital*. Rio de Janeiro, 2007.

GOSVAMI, Satsvarupa dasa. *Plantando a semente*. São Paulo: BBT, 1986.

GREENE, Joshua. *Here Comes The Sun: a jornada espiritual e musical de George Harrison*. Pindamonhangaba: Sankirtana Books, 2015.

PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. **A ciência da auto-realização**. São Paulo: Editora B.B.T, 1995.

_____. *Além do nascimento e da morte*. São Paulo:1989.

_____. *Cante e Seja Feliz*. São Paulo: Editora B.B.T., 1983. Entrevista concedida a Mukunda Goswami.

_____. *Civilização e Transcendência*. (Tradução de Robson Guia Cheikasoff). Pindamonhangaba, Bhaktivedanta, 1991.

_____. *Elevação à Consciência de Krishna*. São Paulo: Editora B.B.T., 1980.

_____. *Em busca da liberação*. São Paulo: BBT, 1981.

_____. *Ensinamentos do Senhor Caitanya: um tratado sobre a genuína vida espiritual*. Pindamonhangaba, SP. Bhaktivedanta, 1990.

_____. *Krishna, a Suprema Personalidade de Deus*. São Paulo: BBT, 1977.

_____. *Karma, A Justiça Infalível*. São Paulo: Editora B.B.T., 2010.

_____. *Sri Isopanisad*. 1977. São Paulo: Editora B.B.T., 1977.

_____. *Upadesamrta - O néctar da instrução*. São Paulo: Editora BBT, 1975.

_____. *Vida Simples, Pensamento Elevado*. São Paulo: Editora BBT, 1991.

PEREIRA, Carlos Alberto Messeder. *O que é contracultura*. São Paulo: Nova Cultural: Braziliense, 1986.

ROSZAC, Theodore. *A Contracultura*. Petrópolis: Vozes, 1972.

SILVEIRA, Marcos Silva da. Max Weber e o Movimento Hare Krishna. In: SIQUEIRA, D.; Lima, R. B. de. *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro, 2003.

TILLERY, Gary. *A Biografia Espiritual de George Harrison: O místico entre os trabalhadores*. São Paulo: Madras, 2012.

VINCI DE MORAES, José Geraldo. *História e Música: Canção Popular e conhecimento histórico*. Revista brasileira de História, vol.20, n.39. São Paulo, 2000.

GT 16. INQUISIÇÃO E RESISTÊNCIAS NA AMÉRICA PORTUGUESA

Inquisição e Reformas pombalinas no Grão-Pará: considerações sobre as Questões Apologéticas do mercedário Manuel da Penha do Rosário (1773)

Aurélio Miguel Toassi Sanchez Fernandes ²⁵²

Juliana de Mello Moraes ²⁵³

Introdução

Em 1773, durante o governo pombalino, o padre Manuel da Penha do Rosário foi processado pelo Santo Ofício. As acusações focavam seu trabalho missionário entre os indígenas no Grão-Pará, mais especificamente o uso da língua geral na catequização. Tal atitude contrastava com as determinações do Diretório dos Índios (1757), o qual indicava a obrigatoriedade tanto na educação quanto no trabalho catequético do emprego do português. Ao afrontar as disposições estabelecidas pelas reformas pombalinas, o frade tornou-se réu da Inquisição.

Nesse sentido, as mudanças efetivadas no império português pelo Marquês de Pombal ultrapassaram o âmbito político-administrativo, afetando também as instituições religiosas e seus membros. O caráter iluminista adotado pelo ministro

²⁵²Graduando em História pela Universidade Regional de Blumenau. E-mail: aurélio_fernandes_@hotmail.com

²⁵³ Doutora em História e docente de Departamento de História na Universidade Regional de Blumenau. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0103009525381966>. E-mail: jmmoraes@furb.br

português abalou a relação entre o Estado e a Igreja ao longo da segunda metade do século XVIII. Na época, Portugal carregava uma imagem de local supersticioso, característica pejorativa para parte da Europa. Contudo, através das reformas, Pombal passou a centralizar o poder, numa tentativa de amenizar os fortes traços que as instituições religiosas tinham na sociedade portuguesa tanto em território europeu quanto nas colônias.

Uma das facetas dessas reformas consistiu na alteração dos membros mais relevantes da Inquisição, pois Pombal atribuía à presença dos jesuítas o excesso de autonomia adquirida pelo tribunal do Santo Ofício. Desse modo, ao invés de dissipar essa instituição, Pombal realizou reformas no intuito de garantir o poder no interior da Inquisição, reprimindo paralelamente seus opositores políticos (OLIVEIRA, 2009, p. 08). Já em 1760 o Santo Ofício estava submetido ao Marquês (OLIVEIRA, 2009, p. 09). Os novos encarregados do tribunal eram forjados no pensamento antijesuítico e tinham como principal objetivo expurgar do tribunal a influência inaciana (FRANCO; TAVARES, 2007, p. 88). Assim, verifica-se que o governo pombalino inseriu pessoas de confiança em posições estratégicas antes de proceder as reformas (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 334).

Nesse contexto, de ampliação do controle do Estado sobre as instituições religiosas e de acirramento contra a autonomia das ordens regulares e mendicantes nos territórios portugueses, que ocorreu o processo inquisitorial contra o missionário Manuel da Penha do Rosário. Tal cenário instiga algumas questões, tais como: O que a vivência deste padre pode nos dizer sobre as atividades dos missionários na América portuguesa durante o período pombalino? Como as reformas do Marquês de Pombal afetaram as configurações estabelecidas na região do Grão-Pará?

Inicialmente, é fundamental destacar que o Padre Manuel da Penha do Rosário pertencia a diferentes configurações sociais, as quais incluíam tanto aquelas estabelecidas entre os religiosos e os indígenas, outra envolvendo a Coroa expressa por meio da administração pombalina, e finalmente os agentes inquisitoriais. Essas configurações estão imbuídas de linguagens sociais, as quais Norbert Elias chama a atenção para que não venhamos a cair no perigo de “partir de um indivíduo a-social”, e nem para “postular um “sistema”, um “todo”, [...] uma sociedade humana que existiria além do ser humano singular”

(ELIAS, 2006, p. 26). Identificar as racionalidades ²⁵⁴, na análise da relação entre contexto e o indivíduo, nos ajuda a reconhecer as dinâmicas das personalidades dos sujeitos, que criam espaços dentro dos papéis sociais predeterminados, através de brechas e/ou confrontos, tornando as relações mais dinâmicas. Estas racionalidades podem formar estratégias que não devem ser tomadas de maneira suspensa ao seu meio, já que as escolhas individuais não são contraditórias a social, mas englobam diferentes formas, relações e organizações que em seu conjunto dão corpo às diversas configurações sociais. Nesse sentido, o objetivo dessa pesquisa consiste na análise das relações entre o missionário e a Inquisição no contexto pombalino. A partir da defesa do padre Manuel da Penha do Rosário, intitulada de *Questoens Apologeticas*, avaliam-se as tensões entre os distintos poderes na época, bem como seu impacto na atividade missionária na região. Finalmente, destaca-se a relevância dessa temática, pois os mercedários ainda possuem um espaço pouco significativo na historiografia brasileira.

A fonte privilegiada nesta pesquisa é a defesa do mercedário transcrita por José Pereira da Silva ²⁵⁵, que lançou três edições do documento. A primeira em 1987, resultado de seu trabalho de mestrado; a segunda edição na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no mesmo ano, a qual apresenta algumas alterações para “melhor compreensão” (SILVA, 2015, p. 154). Enquanto a edição utilizada nesta pesquisa, editada pela Eduerj, foi lançada em 1995 e apresenta o texto atualizado em sua grafia, com pequenas alterações na pontuação (apenas nos casos em que isto dificultava a compreensão na versão original) e raras notas editoriais (SILVA, 1994, p. 19).

Sobre o missionário Manuel da Penha do Rosário não há muitos dados biográficos (QUADROS, 2007, p. 419). Sabe-se que fez parte da Ordem de Nossa Senhora das Mercês fundada em Barcelona, no ano de 1218, entrando em decadência a partir de 1504, por serem poucos os seus membros e escassas as esmolas que conseguiam para a sua missão. Entretanto, a partir de finais do

²⁵⁴ Entendemos aqui por racionalidade o conceito utilizado por Levi: “esta racionalidade pode ser bem mais descrita [...] empregada na obra de transformação e utilização do mundo social e natural.” Ver em: LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

²⁵⁵ Mestre e Doutor em Filologia e Linguística pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986).

século XVI, a Ordem se desenvolveu em Portugal, período em que missionários foram enviados para a América Portuguesa. Entre as ações dos membros desta Ordem no ultramar constam a edificação de um convento no Pará em 1640 e outros dois no Maranhão, respectivamente em São Luís, em 1654, e em Alcântara, em 1659 (MUNIZ, 2012, p. 119). Quanto às atividades relacionadas ao missionário são exíguas as informações, embora o seu maior registro seja a sua defesa perante o Tribunal do Santo Ofício. Na historiografia sobre o Padre Manuel do Rosário, Eduardo Gusmão de Quadros é um dos poucos que pesquisaram as *Questões Apologéticas*, assim como o filólogo José Pereira da Silva, que transcreveu paleograficamente o documento original, e afirma que as poucas informações que se tem sobre o frei mercedário são as de que

o missionário chegou à Amazônia durante o governo de Mendonça Furtado. Em 1767, teria iniciado seu paróquio, exercendo também funções administrativas nos conventos e hospícios da Ordem de Nossa Senhora das Mercês. Deve ter falecido por volta de 1790. (SILVA, 1994, p. 19).

Contudo, a presença e o desenvolvimento das ordens religiosas na América sofreram durante a administração pombalina. Esta se caracterizou pela crescente perseguição aos religiosos, com destaque para os jesuítas. Com um discurso baseado no *mito jesuítico*, que consistia na ideia de um poder que os membros da Companhia de Jesus tinham sobre diversas atividades do reino de Portugal, inclusive sobre o Tribunal do Santo Ofício e da independência que conquistaram na América Portuguesa (FRANCO; TAVARES, 2007, p. 81).

As principais ações de Pombal contra as ordens religiosas ocorreram entre 1759 e 1761, quando foram expulsos do reino e ultramar jesuítas e franciscanos, permanecendo, entretanto, mercedários e carmelitas nas missões americanas. Os franciscanos da província de Santo Antônio continuaram presentes na região, mas sem trabalhar diretamente com a evangelização dos nativos (QUADROS, 2007, p. 419).

Além da expulsão, em 1757, foi instituído o Diretório dos Índios que tinha como principal objetivo reformular e controlar o trabalho educativo com os indígenas no Grão-Pará e Maranhão. As atividades religiosas e educativas nessa região eram dominadas pelos missionários, os quais dispunham de uma variedade de vantagens e controle sobre os nativos. Os religiosos controlavam a maioria das aldeias da região, além de fazendas, engenhos, gado, bem como exploravam as

riquezas naturais exportando-as para a Europa. Contudo, o clero regular não pagava impostos, provocando um grande contraste com a pobreza dos colonizadores (QUADROS, 2007, p. 418). No intuito de diminuir o controle que os missionários possuíam no Grão-Pará, as determinações do Diretório dos Índios afetaram tais benefícios dos religiosos nessa região da América Portuguesa. Dentre as determinações, destaca-se a proibição do uso da língua geral, por ser um idioma híbrido entre o português e a língua dos povos nativos, situação considerada desadequada pela Coroa portuguesa (QUADROS, 2007, p. 422).

Quando Pombal assumiu papel de destaque, após o terremoto em Lisboa (1755), ele iniciou suas reformas que envolviam diferentes âmbitos, sendo um deles a questão da língua. O *nheengatu*, assim como todas as línguas gerais, era comum na América portuguesa, passando a ser considerado como um entrave para o controle dos nativos na colônia. Principalmente no Maranhão e Grão-Pará, onde os missionários dispunham de diversos benefícios. Entretanto, um dos objetivos da proibição da língua geral pode ser compreendida como uma busca por legitimar a posse da colônia, impondo o português.

Mesmo diante deste cenário, o Padre Manuel da Penha continuou a fazer uso da língua geral nos momentos de evangelização, mesmo que o Diretório proibisse. Prática que o levou a ser denunciado e a ser tornar réu por infringir a legislação da época, a qual destacava que

“[...] o uso da Língua, que chamarão geral; invenção verdadeiramente abominável, e diabólica, para que privados os Índios de todos aqueles meios, que os podiam civilizar, permanecessem na rústica, e bárbara sujeição, em que até agora se conservavam. Para desterrar este perniciosíssimo(sic) abuso, será um dos principais cuidados dos Diretores, estabelecer nas suas respectivas povoações o uso da Língua Portuguesa, não consentindo por modo algum, que os meninos, e meninas, que pertencem às escolas, e todos aqueles índios, que forem capazes de instrução esta matéria, usem da Língua própria das suas Nações, ou da chamada geral; mas unicamente da Portuguesa.” (DIRECTÓRIO, 1758, p. 4).

Entretanto, desde o século XVI os catecismos aconselhavam o uso da língua nativa durante a catequização, sendo o português pouco utilizado em algumas regiões da América Portuguesa por conta da indianização dos colonos portugueses, bem como pela presença de outras línguas europeias na colônia. Com o tempo, as *línguas gerais* se formaram e se incorporaram ao cotidiano colonial como instrumento civilizador (VILLALTA, 1997, p. 334). A princípio, a

língua geral foi uma codificação do tupi feita pelos jesuítas, porém, ao longo do tempo, tomou proporções maiores (VAINFAS, 2000, p. 146). Na região amazônica, onde se encontrava o Pe. Manuel do Rosário havia uma diversidade linguística muito grande, devido a distintos grupos que se localizavam na região. No estado do Maranhão, no Pará, e no vale amazônico, a partir do século XVII desenvolveu-se uma língua geral mais específica desta área, chamada de *nheengatu*, numa relação entre a língua de missionários, caboclos e indígenas (VILLALTA, 1997, p. 337).

A imposição da língua portuguesa indica que o falar português era compreendido enquanto elemento constitutivo da identidade. Contudo, compreende-se que as identidades são múltiplas. Elas partem do sujeito, singular, até os diversos recortes sociais, em que este mesmo indivíduo superponha e acumule diferentes perfis identitários (PESAVENTO, 2004, p. 90). Suas modalidades variam. Podem ser territoriais, linguísticas, de gênero, raciais, religiosas, sociais, étnicas, renda/classe e até temporais, no sentido de valorizar o que é antigo, clássico, moderno ou contemporâneo. Nesse sentido, o objetivo centralizador de Pombal por meio da supressão das línguas gerais – com características regionais de diferentes tribos, línguas europeias e indianizações – evitasse a transformação da identidade dos colonos naquilo que a Coroa considerava como “bárbaro”.

A questão identitária na época estava relacionada com as políticas de Pombal. As fronteiras que demarcavam a separação entre a América portuguesa e a espanhola estavam em disputa, por isso elas estiveram entre as principais preocupações do Marquês. O uso da língua portuguesa reforçava as diferenças entre os povos, no intuito de defender, delimitar, além de preservar as regiões limítrofes contra a América espanhola. Um dos métodos utilizados para defender o território foi tornar os indígenas livres da subordinação religiosa e incentivar a miscigenação, fomentando o crescimento populacional para que os espaços do território da América Portuguesa fossem ocupados, tomando o controle das fronteiras através do interior do território. Esta estratégia foi escolhida devido ao fato de que era mais fácil “europeizar” os nativos do que uma emigração europeia pudesse efetivar este objetivo (MENARDI; AMARAL, 2006, p. 4).

Na defesa do Padre Manuel do Rosário, intitulada *Questões Apologeticas* por fazer referência às questões apologeticas de Sócrates e Santo Agostinho

(ARAÚJO, 2007, p. 128), o religioso aborda questões que vão além das questões linguísticas, tornando possível a compreensão de aspectos do trabalho missionário da época, bem como das configurações sociais que envolviam o religioso. Essa fonte consiste nas suas respostas diante das acusações feitas pelo Tribunal da Inquisição, sendo pertinente para analisar os aspectos políticos, cotidianos e religiosos do período, revelando o posicionamento crítico do réu em relação às ações tanto da Igreja quanto da administração portuguesa (SILVA, 1994, p. 21). O documento é composto por 19 questões, sendo que as respostas do missionário englobam 73 pontos distintos.

Desse modo, as *Questões Apologéticas* contêm um dialogismo – embora seja a parte do processo dedicada unicamente à defesa do réu -, pois o próprio acusado faz perguntas para si, sendo tais questões elaboradas através das acusações do Tribunal da Inquisição (ARAÚJO, 2007, p. 128). As respostas são esclarecimentos quanto a sua posição, além de críticas a respeito das ações da Igreja e da administração pombalina na América Portuguesa. O dialogismo é implícito ²⁵⁶, uma vez que há apenas um autor e é ele quem dá voz para os acusadores, além de outros indivíduos que insere nos argumentos, tais como indígenas e colonos.

Ao comentar sobre a sua acusação, o mercedário assume ter falado a língua dos nativos,

“o conhecimento divino e o dos sacramentos e preceitos de Deus e da Igreja, além de lhes explicar, *em a mesma língua*, o evangelho de cada missa, também nela lhes explico os mistérios da Santíssima Trindade e os da Encarnação Divina” (ROSÁRIO, 1995, p. 23).

Nesse sentido, o mercedário aponta a importância de falar na língua geral, atuando, porém, “conforme ao Concílio Tridentino” (ROSÁRIO, 1995, p. 23), uma vez que sua prioridade era, sobretudo, a salvação dos povos nativos, o que não poderia ser considerado pecado, inclusive venial.

Outro ponto, mais pragmático, destacado pelo religioso era o fato dos indígenas simplesmente não compreenderem o português, impossibilitando o processo de

²⁵⁶ Sobre fontes dialógicas, ver em: BARROS, José D'Assunção. Fontes Históricas. In: _____. A expansão da história. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 83-134.

evangelização. Ele defendia que o idioma português deveria ser ensinado para que a lei fosse cumprida, como se verifica no documento:

Útil é também que saibam a nossa língua, para a fácil e cômoda comunicação e amizade conosco. E santo, finalmente, é que entendam a mesma língua, para com ela se constituírem capazes das nossas artes, ciências, livros e das demais cousas que ao bem temporal e eterno deles pertencem, dos quais, certamente, se privam, não sabendo a nossa mesma língua. (ROSÁRIO, 1995, p. 31-32)

A língua tinha significados diferentes para Manuel da Penha do Rosário e para o Estado (GODOI, 2011, p. 61). Enquanto para o religioso a língua era um instrumento de catequese, para o Estado havia o conflito da língua dos nativos, considerada bárbara, em contraposição a língua civilizada, dos portugueses. O mercedário, em sua defesa, relaciona o temporal com o religioso, ao afirmar que “[...] os príncipes seculares deviam ser admoestados do seu ofício, [...] como católicos aos quais Deus quis fossem protetores da santa fé e da Igreja [...]” (ROSÁRIO, 1995, p. 35), homogeneizando os discursos do Estado e da Igreja já que não se pode haver discordância entre a Igreja de Deus e o rei, eleito por este mesmo Deus.

Este panorama de tensão entre as ordens religiosas e a administração portuguesa gerou um cenário em que as atividades dos missionários e dos indígenas passavam a ser controladas de maneira mais rígida pelo Estado (FRANCO; TAVARES, 2007, p. 81). Novas dinâmicas surgiram e as ações do mercedário o demonstram. O posicionamento do frei Manuel da Penha ao escolher falar a língua geral, descumprindo com a proposta do Diretório, se constituía não apenas uma infração, mas uma forma estratégica ²⁵⁷ de atingir seu propósito catequético, ainda que afrontasse a legislação imposta por Pombal.

É perceptível que o discurso do Pe. Manuel da Penha do Rosário não se opõe diretamente nem à Igreja nem a Coroa Portuguesa, mas procura brechas para

²⁵⁷ Os conceitos de racionalidade e estratégia tomados aqui são baseados no que Levi define não só uma resistência à sociedade ou alguma forma de organização presente nela, mas também como “obra de transformação e utilização do mundo social e natural”. Ver em: LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 33.

que, mesmo na crítica, as opções e articulações de possibilidades e alternativas não contrastassem com o que lhe fora imposto, evitando um enfrentamento que poderia lhe custar um final mais trágico.

Considerações Finais

Pouco estudada, as atividades dos mercedários não têm destaque na historiografia brasileira, sendo que os principais estudos sobre as *Questões Apoloéticas* focam a questão linguística. Todavia, a defesa de Manuel da Penha do Rosário documenta o seu posicionamento diante das instituições que representava, sendo perceptível as tensões entre os distintos poderes no contexto das reformas pombalinas.

Tais conflitos foram contornados pelo padre Manuel do Rosário por meio de estratégias no intuito de encontrar brechas nas configurações sociais. Desde o falar a língua geral, com a justificativa de promover a salvação das almas, de acordo com as determinações do Concílio de Trento, até as propostas para que o cumprimento da legislação do Diretório dos Índios pudesse ocorrer de fato, foram as justificativas alegadas para as suas ações, as quais não se opunham diretamente às reformas pombalinas. Apesar das suas atitudes desviantes, sua defesa parece ter resultado, isso porque ao fim do processo, o mercedário foi absolvido, tornando-se ainda responsável por um hospício. Ele faleceu antes da virada do século, na América Portuguesa, sendo a sua defesa aclamada pelo seu inquisidor, o qual sublinhou que

elas contêm matérias de suma importância e de admirável disciplina eclesiástica, e toda bem fundamentalmente estabelecida, sendo dignas de irem às mãos de todos, para com elas ficarem instruídos (SILVA, 2015, p. 156).

Portanto, o próprio tribunal inquisitorial, apesar de exercer suas funções em consonância com as disposições pombalinas, reconheceu na defesa do religioso argumentos cabíveis para perdoá-lo. O desfecho do processo indica que o missionário conseguiu desenvolver estratégias consideradas adequadas para ultrapassar as tensões entre o Estado e as ordens religiosas.

Referências

Anais da Biblioteca Nacional. Vol 66 (1994), p. 19 – 60. – Rio de Janeiro.

ISSN 2179-0019

ARAÚJO, Anne F.C. Língua e identidade: reflexões discursivas a partir do directório dos índios. UFAL, 2007.

AZEVEDO, Carlos Moreira (dir.). Dicionário de história religiosa de Portugal. Lisboa : Círculo de Leitores, 2000.

BARROS, José D'Assunção. Fontes Históricas. In: _____. A expansão da história. Petrópolis: Vozes, 2013.

DIRECTORIO, que se deve observar nas povoaçoens dos indios do Pará, e Maranhão: em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. Lisboa: Na Officina de Miguel Rodrigues, Impressor do Eminentíssimo Senhor Cardeal Patriarca. 1758. p. 04. <http://www2.senado.gov.br/bdsf/handle/id/518740>. Acessado em: 06/09/2018.

ELIAS, Norbert. Escritos & Ensaio;1: Estado, processo opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zaliar Ed, 2006.

FRANCO, José Eduardo; TAVARES, Célia Cristina. Jesuítas e Inquisição: cumplicidades e confrontações. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2007.

GODOI, Gileade. O Tribunal da Inquisição na trama discursiva. fragmentum, N. 29, parte I. Laboratório Corpus: UFSM, Abr./Jun. 2011.

LEVI, Giovanni. A herança imaterial. Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MARCOCCI, GIUSEPPE; e PAIVA, JOSÉ PEDRO, História da Inquisição Portuguesa 1536-1821. Lisboa: Esfera dos Livros, 2013.

MENARDI, A. P. S.; AMARAL, T. C. I. . Marquês de Pombal e a Reforma Educacional Brasileira. Campinas - SP: Graf. FE; HISTEDBR, 2006

OLIVEIRA, Maria Olindina Andrade de. Olhares inquisitoriais na Amazônia portuguesa e os desvios os costumes (XVII/XVIII). ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – Fortaleza, 2009.

PESAVENTO, Sandra. Em busca de um método as estratégias do fazer História. In _____. História & História Cultural. 2004.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. As 'questões' do Frei Manuel do Rosário: Um confronto da Amazônia Pombalina. Caminhos, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 417-431, jul./dez. 2007.

ROSÁRIO, Pe. Manuel da Penha do. Língua e inquisição no Brasil de Pombal – 1773. [1ª edição]. Introdução e notas do Prof. José Pereira da Silva. Rio de Janeiro: Eduerj, 1995.

SILVA, José Pereira da. Uma introdução às Questões Apologéticas do Pe Manuel da Penha do Rosário .Revista Philologus, Ano 21, N° 62. Rio de Janeiro: CiFEFiL, maio/ago.2015

VAINFAS, R. Língua geral. In: VAINFAS, R. . Dicionário do Brasil colonial. 1. ed. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000. v. 1

VILLALTA, L. C. . O que se fala e o que se lê: língua, instrução e leitura. In: SOUZA, Laura de Mello e. (Org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. 1ed.São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v. 1

Inquisição portuguesa e a vida privada do cristão-novo em terras brasílicas: política, criptojudaísmo e resistência.

Pablo Rodrigo Barreto Coelho²⁵⁸

Rafael Noschang Buzzo²⁵⁹

Introdução

Nossa proposta pretende-se uma revisão bibliográfica para sondagem da viabilidade de uma pesquisa maior, tratando sobre a relação da vida privada e os crimes julgados pelos inquisidores no Brasil, não sendo estes necessariamente relacionados apenas aos grupos judaizantes, o recorte temporal proposto para a abordagem analítica do desenvolvimento das ações da vida privada é o da primeira visita inquisitorial no Período Filipino, este compreendido entre o último quartel do século 16 (1591 – 1595). Para isso, o trabalho baseou-se em uma abordagem de natureza básica e de uma produção direta de conteúdo sobre o tema. O procedimento utilizado foi de revisão bibliográfica e análise documental das fontes, buscando auxílio em autores como Anita Novinsky, Toby Green, Bruno Feitler e Ronaldo Vainfas.

Raízes da Inquisição

A inquisição tem suas origens no século XII, no terceiro Concílio de Trento no ano de 1179. Procurava orientar as paróquias a estipularem penas mais duras, não somente aos hereges, mas a todos que trouxessem algum prejuízo a fé cristã. A igreja precisava manter sobre controle os fiéis, para que os desvios, que estavam cada vez mais recorrentes, não trouxessem confusão e dispersão dos fiéis em um mundo carregado de teocentrismo.

A inquisição que se instala na Espanha, depois em Portugal, nos séculos XV e XVI é diferente das anteriores da Idade Média. Possuindo cunho proeminentemente mais político do que a anterior - que buscava repressão anticristã - revela um abuso de poder

²⁵⁸ Graduando em História – Faculdade Porto-Alegrense – FAPA
– <http://lattes.cnpq.br/7732722572974282>; pablorodrigo.bc@gmail.com

²⁵⁹ Pós-graduando em História e Cultura Afro-brasileira – UNIASSELVI –
<http://lattes.cnpq.br/1380326098437307>; rnbuzzo@gmail.com

que forja razões para perseguir os não-cristãos e alcançar fins políticos, como afirma Green (2007, p. 28),

É evidente que a Inquisição acreditava que o medo era a melhor forma de alcançar fins políticos [...] uma armadura político-institucional destinada a propagar o terror na população, cujos interesses supostamente deveria defender. O medo transformou-se em mito com o emprego da tortura e da fogueira.

Espanha e Portugal estão intimamente ligados na instituição da inquisição, apesar da diferença temporal, os espanhóis viam com frequência as fogueiras, repetidas por todo o século XIV, com curtos intervalos (HERCULANO, 2009, p. 46). O resultado levou a um árduo ódio aos judeus por parte dos Espanhóis que ressoou nos vizinhos. O casamento e a perseguição fazem parte deste contexto.

Entrementes, a perseguição dos judeus na península ibérica data do período da reconquista, aproximadamente nos anos 1000, quando cresceu a ideia de que os judeus eram os causadores da morte de Cristo. Durante a ocupação muçulmana havia relativa paz entre as diferentes religiões que ali ocupavam. Judeus e católicos, desde que pagasse os impostos por pertencerem a outras crenças, poderiam viver em paz e até galgar postos elevados em qualquer governo de Al Andaluz.

Espanha e a (re)criação do mito

As ascendências da inquisição espanhola estão relacionadas com a perseguição dos convertidos²⁶⁰, como eram chamados os judeus iniciados a força ou por vontade própria ao cristianismo, abrigando as reais intenções políticas do evento. Para justificar o ato de perseguição cria-se o mito do mal convertido ou do praticante as escondidas do judaísmo o criptojudeu.

Uma série embustes por parte dos moradores de Toledo, cidade do norte espanhol, no ano de 1449 levam ao desfecho conhecido da perseguição. Conforme Green (2011, p. 27),

Luna [dom Álvaro de Luna] estava a caminho para apoiar João II na luta contra os aragoneses, que recentemente haviam feito um ataque. Ao cruzar o rio Tejo e subir as

²⁶⁰ Estima-se que no ano de 1391 um violento tumulto levou a morte 5 mil judeus, como o pretexto foi a religião, houve uma corrida para as igrejas e cerca de 100 mil famílias judaicas converteram-se ao cristianismo. Quando o ódio esfriou, alguns anos depois, muitos convertidos voltavam secretamente aos ritos judeus. (HERCULANO, 2009, p. 52)

íngremes encostas que partiam das planícies amareladas em direção à Plaza de Zocódober, ele exigiu de Toledo a taxa de um milhão de morabitanos para a campanha. Os toledanos ficaram furiosos; suspeitando de que o rico convertido Alonso Cota, coletor de impostos, houvesse instigado a exigência da taxa, uma multidão se reuniu no dia seguinte, após a partida de Luna, e saqueou Magdalena, área em que os convertidos mais abastados viviam. A busca por bodes expiatórios começara.

Para justificar o acossamento dos convertidos, o prefeito da cidade escreve um *Sentencia-Estatuto*, revelando que os novos-cristãos mantinham hábitos judeus. Mas todas as explicações soam vazias, as razões políticas se revelam quando observamos o ressentimento que recai sobre uma parcela de convertidos que conseguiu alcançar poder e riqueza, mesmo dentro da própria igreja católica. A grande diferença que separa os judeus dos convertidos é sua posição social, enquanto os primeiros ocupam os cargos rurais de agricultores e viviam em povoados menores, os convertidos moravam nos grandes centros urbanos onde concentravam poder e abastança. (GREEN, 2011, p. 27)

Após esse evento, a aversão contra os convertidos se espalhou rapidamente por todas as vilas e cidades, os bairros onde estes moravam foram saqueados. Porém era um ódio construído, não enraizado, muitas famílias possuíam judeus no seu seio, não havia ressentimento genuíno. Poucos extremistas criavam a ilusão que deveria ser um mal a ser extirpado, que a inquisição deveria limpar a sociedade cristã dos convertidos.

Outra razão pode ser apontada, a financeira. Havia um antigo privilégio onde a terça parte dos confiscos dos hereges ficariam com os juízes do santo ofício, o que era muito lucrativo. A maioria das riquezas das cidades e vilarejos espanhóis encontrava-se nas mãos dos judeus ou dos convertidos. Condenando os judeus, seus bens seriam confiscados, frei Felipe de Berberis tratou de convencer o rei do lucro de instaurar um tribunal permanente na península, o que foi aceito (GREEN, 2011, p. 27)

Os anos que seguem servem para aglutinar as justificativas que os convertidos seriam as mazelas da população. E todos esses anos culminarão com a ida dos Reis Católicos, Isabel I de Castela e Fernando II de Aragão, para Sevilha no ano 1478, pois pairava ainda sobre a região uma guerra civil que vinha desde 1471. Na ocasião os Reis Católicos eram acompanhados por pessoas ligadas a igreja e a inquisição, que insistia e queriam demonstrar que os convertidos mantinham hábitos judeus,

A ideia de uma Inquisição circulava na corte havia alguns anos, desde os escritos do frei franciscano Alonso de Espina, nos anos 1450. Dessa vez, as ideias de Espina foram acolhidas. Conta-se que os Reis Católicos foram apresentados ao panorama da cidade em uma sexta-feira à noite: não saía fumaça de nenhuma chaminé no bairro dos convertidos. Significativamente, a religião proibia os judeus de acender fogos no sabá, que dura da noite de sexta-feira à noite de sábado. (GREEN, 2011, p. 31)

Papa Sixto IV em 1º de novembro de 1478, através da bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus*, funda a inquisição na Espanha a pedido dos Reis Católicos. A bula faz referência a heresia dos convertidos, voltando aos hábitos judeus e que devido a este crime era justo a inquisição (HERCULANO, 2009, p. 54).

O que fica evidente é o direcionamento das forças violentas para os convertidos, não se trata de punir pelo crime religioso, as razões são outras, As forças modernizadoras que impulsionavam a urbanização e, mais tarde, a expansão em direção à América criaram discórdia e lutas sociais que precisavam ser deslocadas. [...] a violência seria desviada e dirigida aos convertidos por meio da Inquisição. Isso, aliado a um novo ataque aos muçulmanos em Granada — financiado em parte pelos bens confiscados dos convertidos “judaizantes” — serviria para unir os cristãos e curar as feridas das disputas que então os dividiam. (GREEN, 2011, p. 32)

A violência seria justificada pela religião, os convertidos eram mal cristãos, mas os fins são políticos, ou seja, a classe dos convertidos, principalmente urbana e bem-sucedida nas finanças, tomava lugar de uma classe social cristã.

Assim, fica evidente que a inquisição, mesmo que incentivada por representantes da igreja católica, tomou proporções de extrema violência condenadas por esta, e que os Reis Católicos utilizavam a Santa Sé como ferramenta para conseguir a implementação da inquisição, após implantaram suas próprias regras inquisitoriais. Verifica-se também que as justificativas de perseguição dos convertidos, ou novos-cristãos, são fictícias tendo fundo político, consumiria a classe urbana competidora direta dos interesses da classe cristã e da expropriação de seus bens financiaria as lutas contra os muçulmanos da Granada.

A inquisição que invade Portugal

A inquisição parecia longe do reino português, muitos judeus e novos-cristãos que fugiram, antevendo os malogros espanhóis, estabeleceram residência nos cortiços do país. As fugas de 1480 e a expulsão de 1492 traziam muitos semitas diretamente para Portugal. Entretanto, não haveria muitos períodos de paz para os fugitivos, pois eram sempre vistos com desconfiança pelos autóctones, as pestes, por exemplo, eram sempre culpa dos convertidos. A relação que os cristãos tinham com os hebreus na Espanha, estende-se também em Portugal²⁶¹. (HERCULANO, 2009, p. 69)

O mesmo pretexto espanhol serviu muito bem aos intentos portugueses. Antes de sua morte Joao II deu um prazo de um ano para os judeus chegados ao reino se retirem. Muitos não saíram e acabaram escravos. Juntando ao fato de um crescente número de escravizados africanos estarem sofrendo um aumento significativo de violência e estrangeiros estarem experimentando formas de discriminação, os judeus e muçulmanos que ali estavam, viam as oportunidades se esvaindo, mas muitos não tinham uma alternativa a não ser ficar. Portugal experimentava a formação de sua identidade nacional, reconhecendo os que eram alheios a sua cultura, nascia o sentimento da nação. (GREEN, 2011, p. 46).

Quando Manuel I assumiu o trono no ano de 1495, desfez a ordem de escravizar os judeus. Entretanto, no ano de 1496, Manuel I pediu a mão de Isabel, filha dos Reis Católicos e que estava viúva na ocasião. A condição primordial para o casamento seria a expulsão de todos os judeus de Portugal. A notícia era nefasta para os judeus, em dezembro foi assinado o decreto que dava dez meses para os seguidores da Tora sair do país.

Manuel I, deu-se conta que os judeus correspondiam a 10% da população, sua expulsão representaria uma perda enorme o recolhimento dos impostos. A saída do monarca foi a conversão forçada de todas as crianças menores de 14 anos, as enviando para aldeias, onde estudariam o cristianismo. 20 mil judeus rumaram para Lisboa, onde foram mantidos presos até o prazo expirar, a maioria dos judeus foram convertidos e permaneceram no país, reavendo a guarda dos filhos.

²⁶¹ Os judeus portugueses sofriam uma pressão institucionalizada para abandonar a crença mosaica, as leis manifestavam a intolerância. Uma série de restrições legais e obrigações, com levar uma identificação pregada na roupa (estrela vermelha de seis pontas) ou não poder deixar suas vilas (judiarias) após o anoitecer, entre outras tantas leis, constrangiam os judeus. (HERCULANO, 2009, p. 74)

A farsa Portuguesa

Muitos não se convenciam da qualidade da fé que os novos convertidos possuíam, a ocorrência de pestes e males a população anda recaiam na culpa dos cristãos-novos. O pretexto usado na perseguição destes foi semelhante ao espanhol. Deveria haver em quem recair a culpa, novamente sobre os cristãos-novos.

Um frade incitou a população da cidade e outros frades a impor sua própria inquisição. Percorreram a cidade, agarrando e espancando todos os convertidos que eram encontrados, em seguida levados a fogueira, 500 pessoas perderam a vida naquele dia. O outro dia foi pior, aproximadamente 1900 crianças, mulheres e homens foram queimados. Quando Manuel I ficou sabendo do ocorrido mandou queimar os frades que provocaram a situação. Assim, manteve-se relativa paz até sua morte.

O ressentimento e preconceito sempre rondavam os cristãos-novos, quando em 1521, João III assumiu o trono, a paz dos convertidos estava por acabar. Após uma investigação sobre o verdadeiro costume dos convertidos que residiam em Lisboa. Muitos convertidos realmente mantinham o criptojudaísmo como prática, estes eram, em sua maioria, os judeus que haviam fugido da Espanha em 1492.

Há, também em Portugal, uma questão política e financeira muito forte. Muitos judeus e cristãos-novos que vieram fugidos de Castela detinham muitas posses, já havia se espalhado e estabelecido certo rancor, e talvez ódio, genuíno pelos judeus. Ao chegar em Portugal esses judeus adquiriam comércios e indústrias, o que fazia proeminentes nas localidades onde residiam (HERCULANO, 2009, p. 75), despertando ainda mais a cobiça e inveja dos locais, como cristãos sentia-se humilhados pelo poder adquirido dos judeus, Essa malevolência crescente não ardia só no ânimo da plebe: existia, também, entre o clero e entre indivíduos acima do vulgo. Resta-nos uma carta de um frade de S. Marcos, que ignoramos quem fosse, mas que dela se vê privava com Afonso V, onde transluz o ódio contra os judeus e, ao mesmo tempo, se manifestam as causas econômicas que o inspiravam. [...] «Agora, senhor, — diz o gratuito conselheiro — com a cobiça de obter maior rendimento acha-se a cristandade submetida à jurisdição judaica, e os estranhos ao país levam a substância das mercadorias do vosso reino, ao passo que os mercadores nacionais perecem de miséria. (HERCULANO, 2009, p. 76)

Com apoio popular, João III instaurou a inquisição em Portugal. A bula que autorizava o tribunal foi emitida em maio de 1536. Porém, o Papa não queria cometer o

mesmo erro que na Espanha, dando grandes poderes aos Reis Católicos. O Papa indicava três inquisidores e o rei apenas um.

Fuga

Os judeus ou convertidos que conseguiam escapar recorriam a qualquer lugar longe da Espanha e de Portugal. As ilhas Canárias, Cabo Verde, Veracruz, México, Holanda e Brasil foram alguns dos destinos procurados. Tendo o Brasil a característica da demora na chegada da inquisição, tendo relatos desde 1540 da vinda de judeus e muitos fugidos da inquisição Portuguesa se refugiava nestas terras.

A falta de tribunais permanentes no Brasil se, principalmente, devido ao caráter secundário que tinha esta colônia e a falta de recursos em quantidade suficiente. Somente com o aumento do lucro das minas de ouro e dos engenhos de açúcar é que, em 1591, Heitor Furtado de Mendonça é enviado para Bahia e Pernambuco. Furtado de Mendonça recebeu 285 denúncias de todos os tipos na Bahia e 271 em Pernambuco.

O fim do judaísmo ibérico e o surgimento do criptojudaísmo brasileiro

Depois da Conversão, em 1497, aboliram-se todas as diferenças entre judeus e cristãos e passou a haver uma só religião para todos os portugueses; demoliram-se os muros das Judarias que separavam judeus e cristãos, os judeus tiveram que abandonar sua identidade e o judaísmo foi eliminado de Portugal. (NOVINSKY, 2016, p. 93)

A Inquisição estava sujeita as especificidades de cada lugar em que se fazia presente, por isso, para entendermos o contexto em que o Brasil se via inserido, em primeiro lugar devemos compreender como se encontrava a península ibérica, visto que o Brasil respondia ao tribunal do Santo Ofício português. Encontramos em Vainfas (1989, p. 195) uma breve explicação sobre o caráter único da Inquisição portuguesa,

Duas grandes distinções marcariam, em princípio, as Inquisições ibéricas em relação à congênere medieval e à Inquisição papal: a primeira, já mencionada, reside em que o Santo Ofício Ibérico se organizou como tribunal eclesiástico *diretamente subordinado à Monarquia*; e a segunda repousa em sua conhecida *obsessão anti-semita*, razão ou pretexto da própria instalação dos tribunais em Espanha e Portugal.

Ainda, a Inquisição de maneira geral visava disciplinar o homem, de forma que ele servisse para a glorificação de Deus e do Rei. Logicamente, esses objetivos eram presentes na península e foi observada sua execução nos territórios ultramarinos.

Os acordos políticos executados na península ibérica foram cruciais para por à marginalidade o judaísmo, em nenhuma parte do território português ou espanhol foi permitida a presença do povo judeu ou a execução de sua fé. Assim, o judaísmo tradicional ibérico encontra, momentaneamente, o seu fim. Com esta política de termino da fé judaica, o governo filipino forçou a conversão dos judeus. Tornou-os cristão, os “cristãos-novos”. É cristão-novo aquele que se converte à fé por imposição ou depois de maduro, não sendo de “sangue cristão puro”. Mas ressaltemos que, se surge um grupo novo, deve existir um grupo velho, assim, surge a imagem do “cristão-velho”, este, nada mais é, do que o cristão de tradição, de linhagem, o “cristão puro”, de “sangue puro”.

Mas há aqueles que não aceitam a conversão, esse grupo de cristãos-novos buscava viver a tradição judaica. Temos em Ângelo Assis (2002, p. 48) a definição,

Criptojudéus – Subgrupo envolvendo aqueles que, por não concordarem em abandonar as tradições de seus antepassados, continuavam a praticá-las em segredo, embora procurando disfarçar publicamente a permanência na antiga fé ao demonstrar, na prática do cotidiano, bom comportamento e sincera devoção cristã perante a sociedade.

Com o banimento da religião bane-se, também a cultura, a língua, os nomes e a forma judaica de ver o mundo, ao menos de forma aberta e segura.

Ainda no campo político, houve disputas de poder entre a coroa e a Igreja para ver se seria válido ou não a criação de um Tribunal Inquisitorial no Brasil. Mas, deixando de lado essas questões, pensemos qual seria a função para as visitas inquisitoriais no território brasílico. Existem duas possíveis causas para Anita Novinsky, as visitas serviram para a observar os cristãos-novos no Brasil e para Sonia Siqueira, a função era integrar o Brasil no mundo cristão. Assim, as duas hipóteses têm respaldo, uma vez que as terras brasílicas possuíam vastidão e uma certa liberdade. Portanto, a manutenção da Igreja católica se une ao projeto filipino de expansão e controle.

O Criptojudeu e a cultura do segredo

O criptojuzeu é produto de uma política alheia a sua vontade, de uma causa externa a sua fiel crença, por tanto, ele é totalmente condicionado pelo meio em que se vê inserido. Uma vez conscientes dessa realidade, podemos remeter ao pensamento de Rivair Macedo (2000, p. 192) ao desenvolver o seu pensamento de “máscara” no mundo literário medieval “Por trás de uma intenção explícita e revelada, fundada numa trama extraída supostamente de uma situação cotidiana, o autor constrói um enredo imaginário, como uma máscara para o real.”

O ponto de partida de identidade é o sentimento de pertencimento, esse sentimento é trabalhado e construído pelos vínculos familiares, pela cultura da sociedade em que se está inserido e, num nível macro, pelo Estado. Por imposição da Coroa o judaísmo foi apagado e por falta de identificação o então judeu, agora cristão-novo, não se reconhece. Essa colocação ganha força em Novinsky (2016, p. 96),

O novo “status” que os judeus adquiriram depois de convertidos mergulhou-os num conflito mental, pois, dispersos entre a população global como cristãos, desenvolveram um sentimento de “não pertencer” muito mais forte do que aquele que tinham como judeus.

Ou seja, o criptojuzeu é desfigurado, não possui identidade real, está perdido entre duas personas que não é. Portanto, o criptojuzeu não é um cristão devoto, ele pode, até mesmo, nem conhecer os aspectos elementares da fé cristã, algo que faz todo o sentido tendo em vista que ele não a prática de verdade. Assim ele adentra no “mundo do segredo”, onde somente em segredo ele pode expressar sua verdadeira vontade ou crença, esse mundo é composto pelos seus pares. Assim ele adentra no “mundo do segredo”, onde somente em segredo ele pode expressar sua verdadeira vontade ou crença, esse mundo é composto pelos seus pares, familiares e simpatizantes.

No anseio por alguma liberdade religiosa e oportunidade de expansão de suas condições de vida, alguns dos cristãos-novos e criptojuzeus buscaram outras terras para prosperar, um dos principais destinos era o Brasil açucareiro, com um mercado produtor consolidado e em expansão. Entrevias, esse destino é uma colônia sob a tutela do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, toda e qualquer ação judaizante era proibida em seu território.

Adaptação judaizante e ineficiência católica

É clara perseguição aos judeus, toda forma de expressão e propagação do judaísmo se faz proibida, assim, rabinos, sinagogas, festas judaicas e até mesmo os escritos sagrados tornam-se proibidos e condenáveis. Pensemos então como seria feita a resistência e manutenção da fé judaica.

Dentre uma das principais formas de se manter viva a tradição, foi a adaptação do Antigo Testamento Bíblico, a tradição oral e a mudança de tradições como circuncisão por vigílias de oração, bem como as datadas das festividades (ASSIS, 2002, p.55). O judaísmo acabara perdendo a pureza da sua religião dos tempos ibéricos.

Mas outro grupo ainda vê deficitário no suprimento de suas necessidades religiosas, os católicos. Apesar de ser a religião oficial e hegemônica, o Brasil passa por uma grave falta de igrejas e padres, até mesmo chegando ao ponto dos poucos padres serem malformados ou pouco interessados em manter a manutenção do se rebanho.

O despreparo dos párocos é ressaltado por Feitler (2007, p. 49)

[...] o desleixo dos párocos em doutrinar sus paroquianos e seu pouco zelo em relação á ‘salvação das almas que lhes estão encomendadas’. Segundo o arcebispo, os párocos fazem somente o mínimo necessário: a celebração das missas aos domingos e dias santos nas matizes e administração dos sacramentos, e isto não só pelos tamanha das paróquias e falta de coadjutores, mas também pela pouca motivação dada as limitadas cômguas que recebiam.

Ou seja, a precariedade judaica e católica eram um fator elementar na construção cultural/social. De um lado um grupo que busca manter viva a sua fé proibida, do outro, um grupo que não recebe de forma adequada as instruções da sua fé hegemônica. Assim, fica a cargo da própria sociedade o surgimento quase espontâneo de uma cultura comum, onde se tem o reconhecimento do que se é através das práticas que ele não realiza, mas o seu próximo sim.

A soma dos fatores “proibição” e “adaptação” cria confusões notáveis ao longo do tempo. Uma das principais formas de resistência e manutenção da fé é a propagação oral e a adaptação de textos cristãos. Somemos isso a falta de peritos cristãos e judaizantes encontramos confusões que, para as pessoas minimamente informadas, seriam totalmente errôneas, e até mesmo sincréticas.

Depois de duas, três gerações após as conversões, mudaram-se as representações do mundo, os gostos e os valores dos cristãos-novos, que adquiriram, na colônia, uma

especificidade genuinamente brasileira. Ao marronismo da população rural, mais carente e analfabeta, foram acrescentadas superstições e crendices, sobretudo sincréticas. Muitas vezes Moisés era confundido com Jesus, e a rainha Estar com Nossa Senhora.

A origem de muitas das acusações de judaísmo dá-se por essa falta de conhecimento em ambos os lados, assim, qualquer prática que era fora do comum poderia ser condenada. Nesse ponto, reforçamos a nossa postura de cultura popular, tendo em vista que as ações estão no campo da tradição, muitas vezes sendo realizadas apenas por costume familiar e sem conotação religiosa, pois comumente os atores de tais atos desconheciam a origem religiosa dos costumes.

Dentre as adaptações mais notáveis, encontramos o papel de destaque da mulher na pregação e manutenção do criptojudaísmo. No recorte temporal estudado, o judaísmo impunha à mulher um papel secundário, ela não estava apta a professar a fé, a ler a Torá ou ter uma vida ativa fora da casa²⁶², segundo Kochmann, a mulher era (e em certos casos ainda é) “dispensada” de algumas obrigatoriedades da religião, estando assim somente os homens aptos a viver a fé em sua totalidade. Entretanto, no território brasílico, elas desempenharam um papel sem igual na manutenção do judaísmo.²⁶³

As mulheres atuaram como detentoras das tradições, costumes e fé judaica dentro de suas casas, a salvo do mundo cristão que lhes era ofensivo. Assim, comumente passou a existir dois mundos para o cristão judaizante, o mundo “portas à dentro” e o “portas à fora”. Dentro de casa mudavam-se os paradigmas, os nomes e a forma de ver o mundo, Novinsky (2016, p. 96) ilustra bem esse momento onde a “máscara” é deixada de lado por um descuido, “Sobre sua dualidade, há um exemplo curioso no Brasil: registra-se que quando um menino foi indagado pelos professores sobre seu nome, respondeu: “o de dentro ou o de fora?”, assim, por um imperícia, o garoto acabou mostrando que dentro (de casa) ele é um, fora (de casa) é outro e possui consciência dessa realidade.

Relação entre cristãos-novos e cristãos-velhos

²⁶² Para maior compreensão sobre as transformações em relação a mulher no judaísmo recomendamos o artigo “O Lugar da Mulher no Judaísmo” da Rabina Sandra Kochmann na Revista de Estudos Religiosos - REVER

²⁶³ Sobre o tema, recomendamos a obra: Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial — Nordeste, séculos XVI-XVII. Uma das fontes principais desse ao abordar o papel feminino, Assis adentra no papel feminino de forma mais incisiva.

O contexto social que se vivia era o da açucarocracia, ou seja, o exercício do poder local pelos senhores de engenho, desenvolveu uma elite local que passou a ver na chegada das famílias neoconvertas uma oportunidade: o casamento com mulheres brancas, de origem europeia. Para Ângelo Assis (2002, p. 56) é uma troca, ele aponta que o cristão novo buscava uma esposa branca, tanto quando a neoconverta, judaizante ou não, ansiava por “purificar” o seu sangue e se livrar do estigma da conversão, unindo-se com um cristão puro. Se colocarmos essa hipótese apenas no campo pragmático, não encontramos uma relação religiosa para a união, portanto a mistura entre a cultura dos dois tipos de cristão dá-se de maneira mais livre, o neoconverta, por costume e tradição vive algumas das práticas do cotidiano à maneira judaica com o cristão-velho, e este, em contrapartida vive as práticas cristãs com o cristão-novo, ainda sem grande domínio da fé. Aqui entramos em divergência com o Ângelo, ele afirma que essa mistura matrimonial cria uma “fé popular”, aos nossos olhos acontece uma união de costumes, muitas vezes existentes apenas a tradição familiar e não necessariamente a um pensamento religioso, ou seja, surge uma “cultura popular” com pontos cristãos e judaicos.

Pegemos o caso de Branca Dias. Judia vinda de Portugal teve em sua família quatro gerações de julgados pelo Tribunal do Santo Ofício, desde sua mãe até os seus netos. Vivendo no Brasil com seu marido senhor de engenho, ela possuía uma casa para ensinar boas maneiras às moças. Quando os inquisidores chegam, Branca já é morta, mas as delações sobre ela são grandes, dentre pontos que remetem diretamente ao judaísmo como resguardar o sábado, nos concentraremos em outras questões, os atos que em si não são questões de prática de outra fé, mas sim de desdém para o cristianismo. Segundo uma de suas aprendizes, Branca teria em sua casa uma toura sem chifres sobre a cama, a toura era uma relação direta com a Torá, não respeitaria a fé oficial negando-a, além de possuir em suas terras uma “esnoga”.

Outra mulher muito acusada de práticas judaicas é Ana Rodrigues, moradora do Matoim, Recôncavo Baiano. Nos momentos que em encobria sua verdadeira fé, Ana, dizia ser devota de Nossa Senhora. Fora acusada de desrespeito à fé hegemônica, como maldizer à Cristo, repudiar Nossa Senhora e ter horror a crucifixos. Essas são as principais acusações, contudo, o fato dela possuir uma “esnoga”, não entra diretamente na lista de seus crimes. Aproveitando-se da sua idade incerta, contudo avançada, ela alega esquecimentos e até mesmo insanidade, mas sempre afirma que teve os ensinamentos judaicos presente na sua juventude, aproximadamente até os 14 anos, em Portugal, assim,

essas práticas judaicas já seriam interiorizadas no seu ser, sendo muito difícil não as reproduzir. Tais ensinamentos ela fez questão de passar aos filhos e netos.

Enviada à Portugal, Ana morre antes mesmo do seu julgamento, fato que não a “[...] livraria da de ser processada pela Inquisição, condenada ao “braço secular”²⁶⁴ e relaxada em efígie, tendo sua memória amaldiçoada e os ossos desenterrados, “queimados e feitos em pós e detestação de tão grande crime.”. (ASSIS, 2002, p. 63). Ana, ainda foi retratada em quadro, onde numa fogueira e entre chamas e demônios é castigada pelos crimes. Esse quadro foi pendurado na igreja do Matoim. Por ordem de um cristão-velho, seu genro, interessado em preservar os laços familiares e evitar a difamação entre os membros neoconvertos de sua família e a sociedade, o quadro é retirado.

Percebemos que as questões familiares como práticas culturais da vida-privada possuem forte valor no juízo dos grupos judaizantes, uma vez que esta vida privada gera uma cultura popular híbrida meio cristã e meio judaizante. Observamos até aqui acusações pautadas na negação do cristianismo, prática de costumes antigos e atividades que permeiam a vida privada não necessariamente relacionada diretamente com a prática de outra religião. Entretanto, as ações de Branca Dias e de Ana Rodrigues possuem alguma ligação direta com o judaísmo, mesmo que ressalte aos inquisidores as denúncias de renúncia ao cristianismo e acusações de possíveis práticas judaicas.

Considerações Finais

Podemos verificar que as raízes da inquisição moderna e os Autos de Fé nas colônias tiveram cunho político e financeiro, visto a recriação do mito do cristão-novo como um mal cristão. Na Espanha, posterior a reconquista cristã, cristãos-novos ocupavam lugar de destaque nos estratos sociais, antigamente absolutos aos cristãos-velhos, possuíram também uma riqueza que gerava inveja em muitos juízes do santo ofício. A invenção do mito representava interesse de uma classe específica da sociedade espanhola, as mais abastadas, que via sua hegemonia questionada por uma classe exógena em crescimento, com fundo religioso, escondia os interesses de expropriação dos cristãos-novos.

Na colônia, podemos perceber que as questões da vida privada estavam sob total observância dos diferentes “estratos cristãos”, cristãos-velhos poderiam defender o nome

²⁶⁴ O “braço secular” era a forma de a Igreja entregar o condenado ou culpado à execução, geralmente na fogueira.

de cristãos-novos, mostrando que a realidade cultural e social era partilhada e imbricada na vida dos diferentes tipos cristãos. A “máscara” criada pelo criptojudeu de viver a fé cristã aos olhos da sociedade é deixada de lado ao se viver “a religião portas à dentro”. Adaptações litúrgicas, apoio entres os tipos cristãos e sincretismo religioso e cultural entre o mundo cristão e judaico ratificam a dualidade comum da vida na colônia.

Referências

ASSIS, Angelo Adriano Faria de. Inquisição, religiosidade e transformações culturais: a sinagoga das mulheres e a sobrevivência do judaísmo feminino no Brasil colonial - Nordeste, séculos XVI-XVII. **Revista Brasileira de História: Tempos do Sagrado**, São Paulo, v. 22, n. 43, p.47-66, ago. 2001.

BETHENCOURT, Francisco; HAVIK, Philip. A África e a Inquisição portuguesa: novas perspectivas. **REVISTA LUSÓFONA DE CIÊNCIA DAS RELIGIÕES**, Portugal, n. 5, p. 21-27, jan. 2004. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/286457011/download>>. Acesso em: 12 jan. 2018.

FEITLER, Bruno. **Nas malhas da cosniência: Igreja e Inquisição no Brasil**. São Paulo: Alameda: Phoebus, 2007.

GREEN, Toby. **Inquisição: O reinado do medo**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2007. 314 p.

HERCULANO, Alexandre. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal**. 9 ed. Lisboa: Bertrand, 2009.

MACEDO, José Rivair. **Riso, Cultura e Sociedade na Idade Média**. São Paulo: Unesp, 2000.

NOVINSKY, Anita. **Os Judeus que construíram o Brasil: Fontes inéditas para uma nova visão da história**. 2. ed. São Paulo: Planeta, 2016.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e Capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx**. Porto Alegre: Edipucrs, 2001. (Coleção Filosofia).

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos Pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1997.

As Leis Anti-Judaicas do Reino Português

Priscilla da Silva Góes²⁶⁵

A Inquisição espanhola iniciou-se em 1478, com isso, muitos judeus fugiram para Portugal e outras regiões. O auge da perseguição no reino espanhol ocorreu em 1492, quando a coroa assinou o Decreto de Alhambra, por meio do qual expulsava todos os judeus desse país. A partir de então, os que quisessem lá permanecer, deveriam aceitar o batismo e tornarem-se cristãos. Uma parte dos judeus decidiu aceitar o catolicismo e permanecer na Espanha. Os que decidiram sair, tiveram como principal destino Portugal, Itália e países muçulmanos.

Os judeus foram aceitos em Portugal mediante pagamento. Entretanto, a situação dos judeus castelhanos em Portugal não foi tranquila. O rei português D. João II decidiu que os refugiados mais desprovidos de posses deixassem Portugal durante o inverno entre 1492-93, porém dificultou-lhes a saída deles, exigindo que deixassem seus bens nos navios e, ainda, prometeu isenções fiscais aos que decidissem aceitar o cristianismo.

Após a morte do rei português D. João II²⁶⁶, assumiu o rei D. Manuel, que inicialmente abrandou a perseguição aos judeus. Entretanto, os reis católicos da Espanha, Isabel de Castela e Fernando de Aragão, fizeram uma proposta ao rei português D. Manuel, de casarem sua filha Isabel com ele e em troca, o mesmo deveria expulsar todos os judeus do território português, tal qual haviam feito os espanhóis. A decisão final veio, e o rei aceitou a proposta espanhola, vindo a assinar o decreto de expulsão dos judeus de Portugal em 05 de dezembro de

²⁶⁵ Professora do Núcleo de Ciências da Religião – UFS; Mestra em Ciências da Religião – PPGCIR/UFS; Licenciada em História – UFS; <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4294723H0>. E-mail: priscillahistoria@yahoo.com.br

²⁶⁶ Foi rei de Portugal de 1481 a 1495.

1496, dando-lhes dez meses para a partida, não podendo os mesmos permanecer no reino após esse prazo. Como já foi dito, os que não quisessem sair do reino deveriam aceitar o batismo e renunciar sua antiga religião, assim como aconteceu na Espanha (ROTH, 2001: 56).

Como se não fosse suficiente o decreto de expulsão, o rei tomou uma decisão a qual nem mesmo o Conselho de Estado nem o bispo aprovaram, a saber, a de batizar à força²⁶⁷ crianças judias (ROTH, 2001: 57). O autor ressalta ainda que outras crianças retiradas dos pais foram enviadas para povoarem à Ilha de São Tomé na Costa Africana, onde grande parte morreu. Em meio a toda essa agonia, houve alguns cristãos portugueses que procuraram aceitar os filhos de vizinhos judeus para, posteriormente, ajudá-los a fugirem (ROTH, 2001: 56, 57). Ou seja, antes mesmo de acabar o prazo para a saída dos judeus de Portugal, o rei proibiu suas orações públicas e se apoderou das sinagogas com tudo o que havia dentro, dando-as de presente a membros da nobreza. Os livros dos judeus também foram confiscados e os cemitérios judaicos transformados em pastos (WILKE, 2009: 64).

Tanto na Metrópole, quanto nas Colônias, os judeus convertidos, chamados a partir de então de cristãos-novos, ou conversos, eram vistos com desconfiança pelos cristãos-velhos, pois, sempre havia suspeitas de que eles poderiam voltar à prática de sua religião primeira, o que não seria tolerado pelo catolicismo.

Em 1531, o rei D. João III²⁶⁸ solicitou ao papa a instauração da Inquisição em Portugal. O papa Clemente VII²⁶⁹ estabeleceu o tribunal com a bula *cum ad nihil magis* em dezembro do mesmo ano. Em 07 de abril de 1533, o mesmo papa concedeu o primeiro perdão geral após uma grande quantia paga aos prelados romanos pelo diplomata Duarte da Paz (WILKE, 2009: 82). Tal atitude garantia o abono dos feitos considerados desviantes da fé católica. Em 1536, o papa Paulo III²⁷⁰ voltou a autorizar o estabelecimento do tribunal em Portugal, porém, de uma forma restrita, não podendo, por exemplo, confiscar bens durante dez anos. Inicialmente, a inquisição esteve limitada, sendo que, em 1539, o rei D

²⁶⁷ Sobre o batismo forçado, a professora Renata Sancovsky (2010: 26) salienta que tal prática foi adotada desde o ano de 616 na Península Ibérica, fazendo parte do seu cotidiano do século VII.

²⁶⁸ Reinou em Portugal entre 1521-1557.

²⁶⁹ Exerceu o papado entre 1523 e 1534.

²⁷⁰ Foi papa entre 1534 e 1549.

João III²⁷¹ concedeu ao seu irmão D. Henrique o cargo de inquisidor. A partir do seu comando, tal tribunal passou a agir mais violentamente, tendo sido o primeiro auto-de-fé realizado em 1540. Outros tribunais foram instaurados no Reino português nas cidades de Évora, Coimbra, Lamego, Porto e Tomar, sendo os cristãos-novos os mais perseguidos.

O papado, no entanto, não satisfeito com os desmandos dos tribunais portugueses proibiu as atividades de tais tribunais em 22 de setembro de 1544, sendo que, em 16 de julho de 1547, a Inquisição em Portugal foi reinstalada e um novo perdão geral foi concedido aos cristãos-novos, promovendo-se a libertação de todos os acusados. A Inquisição portuguesa passou a ser dividida em duas partes: Lisboa que comandava o Centro-Norte, e Évora, o Sul do Reino. Outros tribunais foram criados depois, um em Goa na Índia, em 1560; outro em Coimbra, no ano de 1565. No ano de 1568, por meio de uma carta papal, todas as graças concedidas aos cristãos-novos foram desfeitas, e a Inquisição Portuguesa passou a agir com menos restrições de Roma. Sobre a preferência desta Inquisição portuguesa aos judeus, Carten L. Wilke (2009) ressalta:

A missão essencialmente antijudaica da Inquisição Portuguesa, manifesta na sua actividade e na sua propaganda quando dos auto-de-fé, era evidentemente um poderoso factor de estigmatização dos cristãos-novos enquanto grupo social. Nesse clima de perseguição, os judeo-portugueses deixaram completamente de ocupar posto na administração política do reino. Assim se deu igualmente o fim do século de ouro da ciência neo-cristã. Em 1564, o cardeal infante D. Henrique exigiu a exclusão dos cristãos-novos do Colégio de São Paulo da Faculdade de medicina de Coimbra (Wilke, 2009: 85).

Assim, passou a ser algo muito difícil aos cristãos-novos, tanto de Portugal quanto da Espanha, atuarem em cargos públicos, pois, foram exigidos dos candidatos que comprovassem a “pureza” do seu sangue, ou seja, teriam que comprovar não terem antepassados judeus e mouros, principalmente.

O último caso de pessoa relaxada ao braço secular²⁷² em Portugal pela prática do judaísmo foi em 1760, pelo tribunal de Évora. Cinco anos depois aconteceu em Portugal o último auto-de-fé com judaizantes. Nas reformas do Marques de Pombal, os registros genealógicos capazes de qualificar cristãos-novos e velhos foram destruídos, sendo que as distinções legais só foram abolidas em 1773.

²⁷¹ Rei português de 1521 a 1557.

²⁷² Ou seja, sentenciado à fogueira.

Porém, afirma Wilker (2009: 159), que essas medidas não foram suficientes para proclamar a liberdade religiosa no solo português.

1. O Manual do Inquisidor

O primeiro documento que devemos conhecer quando falamos de Inquisição é o Manual do Inquisidor. Ele foi escrito por dois dominicanos, Nicolau Eymerich (século XIV) e Francisco Peña (século XVI), que compilaram ideias da Igreja concernentes a questões de heresias e de como combatê-las. Trata-se não somente um manual prático, mas também hermenêutico, pois engloba questões teológicas da Patrística e interpretações do Antigo e do Novo Testamento, que são postos como argumentos para justificar todas as práticas utilizadas pelo tribunal. Assim como o *Malleus Maleficarum*, conhecido em português como Martelo das Feiticeiras, foram os manuais com grande abrangência na Europa para a luta da Igreja frente a qualquer traço de religiosidade considerada desviante.

Conforme o Manual, os cristãos que aderiram ao judaísmo ou os judeus que foram convertidos ao catolicismo e depois tentavam voltar ao judaísmo, eram considerados hereges. No caso de Portugal, esse foi o principal motivo da instauração da inquisição. O judaísmo era posto como “seita execrável” pela Inquisição, e todo cristão que ajudasse um judaizante era preso também como herege (EYMERICH, 1993: 59). Além disso, o judeu que fosse pego tentando ajudar, de alguma forma, a conversão ou a volta de alguém ao judaísmo recebia algumas penas, tais como: “[...] Proibição de conviver com cristãos, multa, prisão e surra [...]”, em casos mais graves, era levado ao braço secular, ou seja, a pena máxima que era a morte na fogueira (EYMERICH, 1993: 60).

Judeus convertidos teriam a obrigatoriedade de trocar o nome, devendo possuir um nome cristão. De acordo com o Manual, essa foi uma norma estabelecida pelo rei Felipe II da Espanha. É possível perceber essa prática nos judeus, que após os editos de expulsão da Espanha e de Portugal aceitaram o catolicismo. Outro ponto curioso que observamos é o fato de que o Papa, chefe supremo da Igreja Católica, teria, segundo o manual, o poder não só sobre os cristãos, mas também sobre os considerados infiéis. Ademais, teria autoridade para julgar os judeus, caso fizessem algum rito fora dos parâmetros do próprio judaísmo. A ideia

da Igreja era de que os ritos judaicos autenticam o cristianismo. Faz-se interessante notar que, pelo Manual, alguém que fora batizado à força era considerado cristão, devendo obedecer a todos os preceitos da Igreja. Se não o fizesse, era considerado culpado, pois, havia recebido o símbolo da fé cristã. Se eles fossem modificados estariam “[...] profanando um testemunho válido da fé cristã [...]. Os judeus acusados de cometerem heresia contra a própria fé serão, então, condenados” (EYMERICH, 1993: 63). Em virtude disso, vários livros judaicos que, para a Igreja continham heresias, foram queimados. A única mudança que um judeu poderia fazer era aceitar o cristianismo.

A importância maior em relação aos hereges era impedir que as suas ideias não “corrompessem” o cristianismo. E, não obstante não fossem obrigados à conversão, os mesmos deveriam ser afastados da Igreja e até mesmo isolados e/ou perseguidos. As festas judaicas não poderiam ser públicas, na verdade eram proibidas e reprimidas pelo próprio poder civil, que se não cumprisse com seu dever, a Igreja o faria, podendo, inclusive, condenar o judeu à morte (EYMERICH, 1993: 64 e 65).

Diante do exposto, podemos apresentar um panorama de como era incisiva a pressão contra o judaísmo e como a Igreja Católica. Isto é, ao mesmo tempo, em que reconhecia sua importância para o cristianismo, no sentido em que “prezava” pela pureza dos seus ritos, se impunha para que os argumentos judaicos não fossem de encontro à sua doutrina, usando para isso, todos os métodos disponíveis de coerção. Nesse sentido, Eymerich demonstra que:

Foi em 1230 que Gregório IX mandou queimar o Talmude, depois de saber que esse livro estava cheio de afirmações heréticas e ultrajantes aos olhos da religião cristã. A sentença do pontificado foi executada pela chancelaria da Universidade de Paris. Inocêncio IV, sucessor de Gregório IX, confirmou a sentença e estendeu-a a todos os livros com estilo e conteúdo semelhantes ao Talmude. O livro está incluído em muitos lugares, no Índice dos livros proibidos (EYMERICH, 1993: 66).

Essa citação do Manual mostra como a literatura rabínica era vista pela Igreja, e como o combate a ela ocorreu muito antes do *Index Librorum Prohibitorum*²⁷³, que foi estabelecido na Contra-Reforma. No capítulo do Manual que aborda como devem ser os interrogatórios, há uma parte específica para tratar dos “rejudaizantes”. Esses seriam os judeus que aceitaram o catolicismo, mas

²⁷³ Índice dos Livros Proibidos, promulgado pela primeira vez pelo papa Paulo IV em 1559, no Concílio de Trento, realizado no período da Contra-reforma católica de 1545 a 1563.

continuavam fiéis ao judaísmo. Em virtude de não poderem expressar sua religiosidade na totalidade de seus rituais, eles tentavam realizar alguns ritos mais caseiros. Os principais apontados pelo Manual, e que veremos se repetir no Monitório do Inquisidor Geral são:

Vão raramente a igreja, freqüentam a comunidade judia. Fazem amizade com judeus e evitam contato com cristãos. Nas festas judias, comem com os judeus. Não comem carne de porco. As sextas-feiras, comem carne. Guardam o sábado. E, escondidamente, trabalham em suas casas nos dias de festa (EYMERICH, 1993: 132).

Já na América Portuguesa, as denúncias mais comuns referiam-se a guardar os sábados e as festas judaicas, principalmente a da rainha Esther, a Lua Nova e o jejum de YonKippur. Eram acusados por não comerem carne de porco, coelho, peixes sem escamas e sangue, também por não observarem os jejuuns católicos nem a guarda do domingo.

Para iniciar os trabalhos da Inquisição em alguma região, o Inquisidor apresentava-se ao governante, que deveria dar-lhe todas as condições para o trabalho e todos os servidores do rei deviam-lhe obediência. O governante ainda teria que dar salvo-condutos para o inquisidor e todos os que trabalhassem com ele. O arcebispo e os bispos locais deveriam conhecê-lo antes dos trabalhos começarem. Tanto as credenciais de Roma quanto as que o rei lhe dera deveriam ser apresentadas a eles. Além disso, as autoridades civis também deveriam contribuir em tudo para o bom funcionamento da Inquisição e, se o inquisidor achasse necessário, poderia obrigar as autoridades civis a prestar-lhe juramento de defesa da Igreja contra as heresias (EYMERICH, 1993:87-89).

O tempo de duração de um processo variava de acordo com a “colaboração” do réu. Se o réu negasse, o processo se estenderia para que ele tivesse “tempo de refletir”. Caso fosse advertido a confessar e não o fizesse, era enviado para o tormento. Se passasse todo o tormento e permanecesse dizendo que não tinha “culpas que confessar”, e não tivessem provas suficientes para uma condenação de delito grave, a sentença dada geralmente era o hábito penitencial que deveria usar sempre ao sair de casa e, as penitências espirituais. Tal penalidade era comum nos casos dos acusados de judaizantes ao qual não se tinham “muitas provas”. Se após as torturas o réu continuasse sem confessar e não fosse encontradas maiores provas que o incriminasse, ele receberia a sentença da absolvição (EYMERICH, 1993: 154, 155).

Quanto às sentenças, estas variavam entre: o relaxamento ao “braço secular”, que era a morte na fogueira – garroteado ou vivo; o trabalho pesado nas galés das embarcações, onde a expectativa de vida não era grande; o degredo para um lugar inóspito, muitos tiveram essa sentença para o Brasil; e o uso do sambenito, que era uma vestimenta especial, variando-se o seu uso entre alguns anos ou perpetuamente, consistindo em uma pena humilhante e vexatória.

Além do processo sofrido, a sentença do hábito penitencial constituía-se em humilhação para os sentenciados pelo Tribunal do Santo Ofício, pois, durante determinado tempo, teriam que usar tal vestimenta sempre que saíssem de casa, mostrando que foram condenados pela Inquisição.

Se uma pessoa morresse durante o processo inquisitorial, este não pararia. Se, ao final do processo ela fosse condenada a fogueira, seu corpo era exumado e seus ossos queimados. Havia também a “queima em efígie”, ou seja, quando uma pessoa não era encontrada ou conseguia fugir, era feito um boneco para representá-la, o que servia para a humilhação pública de seus parentes. Se após a queima a pessoa fosse encontrada, não sendo relapsa, ou seja, se não tivesse sido julgada anteriormente, o seria agora. Caso fosse relapsa, seria enviada ao braço secular.

Outro problema que acusados pela Inquisição enfrentavam era o confisco dos bens. Nos acusados de judaísmo, o confisco era feito junto com a prisão dos mesmos. De acordo com Léon Poliakov (1996), a retirada dos bens era justificada, pois, Adão e Eva foram castigados por sua desobediência sendo expulsos do paraíso. Eles são considerados os primeiros hereges, sendo suas vestes usadas após a queda um exemplo de sambenito (POLIAKOV, 1996: 160).

1.1.2 O Regimento Inquisitorial Português de 1640

Os Regimentos da Inquisição Portuguesa foram responsáveis pela normatização da Inquisição neste país. Neles, encontramos as recomendações de como deveria proceder cada funcionário do Santo Ofício nas mais diversas situações. Eles regiam os pagamentos dos funcionários da inquisição, o modo como deveriam ocorrer as prisões, os interrogatórios, os tormentos. Especificam também os critérios para a ocupação de cada cargo no Tribunal. Os Regimentos sofreram algumas modificações durante os anos. Temos, portanto, os

Regimentos dos anos: 1552, 1613, 1640 e 1774. Nesse trabalho analisaremos o Regimento de 1640.

O Regimento de 1640 foi escrito ao final da União Ibérica, tendo como principal articulador o inquisidor-geral D. Francisco de Castro. Segundo o artigo de Afrânio Jácome e Carlos Cavalcanti (2013), tal inquisidor era favorável ao governo da coroa espanhola em solo português, o que acarretou na sua prisão por dois anos, por tentativa de regicídio. Após tal período, D. Francisco retornou ao seu posto de inquisidor no Reino, contrariando inclusive o Regimento, que não permitia atuar como funcionário da Inquisição quem tivesse sido preso.

No que tange ao tormento²⁷⁴, o Regimento em questão impõe que seja acompanhado por médico e cirurgião, para que a pena aplicada não leve o indivíduo a morte. Caso o falecimento ocorra, o documento é enfático ao dizer que a culpa seria do réu, pois não confessou antes de ir ao tormento. Quando houvesse a confissão durante o tormento, após vinte e quatro horas, o réu era questionado novamente para ratificar sua confissão. Em casos considerados muito graves, o réu voltaria a ser torturado. Depois da tortura, o processo voltaria à mesa para encerrar o caso. Se morresse no cárcere, o processo continuaria, e, sendo condenado por um crime que necessitasse de sequestro de bens, seus parentes eram notificados e a sentença cumprida. Se fosse relaxado ao braço secular, seria queimado em efígie.

O Título II do terceiro livro do Regimento aborda a questão dos hereges negativos, ou seja, daquelas pessoas que negam ter feito algo contra a fé católica, porém, há muitas provas de seu “crime”. Um dos pontos mais abordados nesse título é com relação aos observantes da lei de Moisés, além de outros tipos de heresias. Tendo a Mesa Inquisitorial considerado suficientes suas culpas, mesmo o réu as tendo negado, seria relaxado ao braço secular.

E todas as sobreditas penas haverão os negativos, que forem convictos em algumas cerimônias heréticas que se provem serem feitas por atos reiterados, como são, judaísmo, a guarda das Páscoas dos Judeus, que vem na Lua de Março, ou os jejuns do Thaniz²⁷⁵ das segundas, e quintas feiras, ou do Quipur, que vem no seu dia grande do mês de Setembro, ou na observância da guarda dos Sábados.

²⁷⁴ Livro II, Título XIV do Regimento do Santo Ofício Português de 1640. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/108071-revista-ihgb-volume-392.html>.

²⁷⁵ Sobre esse jejum, acreditamos que se refira ao jejum “17 de Tamuz”, que é celebrado no mês de julho, e faz referência a destruição do Templo de Jerusalém pelos romanos. É uma data que também marca a quebra das Tábuas da Lei por Moisés.

E sendo os negativos Heresiarcas, ou Dogmatistas levarão ao Auto da fé carocha, com o título de Heresiarca ou Dogmatista, e as casas, em que se provar, que faziam sinagoga, e ajuntamento para ensinarem seus erros, serão arrasadas, postas por terra, e salgadas, no chão, que ficar delas, se levantará um padrão de pedra, com letreiro, no qual se declare a causa porque se mandarão arrasar, e salgar (Livro III, Título II do Regimento do Santo Ofício Português de 1640).

Quanto aos que já haviam sido liberados da inquisição e que voltavam aos cárceres, eram considerados relapsos, e sua pena seria o relaxamento ao braço secular, como já mencionamos anteriormente. Os que também apoiavam de alguma forma os hereges, acobertando-os ou encobrendo suas culpas, sofreriam as mesmas penas destes.

Tal regimento ensinava aos inquisidores que o sentimento de ódio ao crime da “gente de nação²⁷⁶” devia ser expandido para a pessoa que mostrasse apoio a eles e que não se poderiam conversar particularmente com os suspeitos, nem aceitar presentes²⁷⁷. Outra característica do antijudaísmo português manifestado no Regimento, se dava quando algum judeu estrangeiro fosse realizar negócios ou visitar o Reino. No Título III, § 38 encontramos a seguinte ordem:

Vindo a este Reino algum judeu de sinal, os Inquisidores o mandarão chamar à mesa e lhe ordenarão, com graves penas, que tragam sempre chapéu amarelo, e não se comunique em segredo com a gente da nação, e só fale com aquelas pessoas, com que tiver negócio, e tanto que for noite se recolha a sua casa, e ordenarão a um familiar de confiança que o acompanhe, e faça cumprir o sobredito, e por este trabalho lhe assinarão o salário que parecer, que o judeu mesmo lhe pagará (Livro I, Título III, § 38 do Regimento do Santo Ofício Português de 1640).

Vale ressaltar que o “familiar” a que o texto se refere corresponde a um cargo da Inquisição e consistia em pessoas escolhidas por terem bom procedimento perante as questões de fé, devendo possuir também uma boa renda, que lhe permitisse viver abastadamente. Sua função consistia em observar e denunciar ao Tribunal, atos contra a fé, e denunciar quando algum penitenciado não estivesse cumprindo as penas que lhe haviam sido impostas pelo Tribunal. O judeu que visitasse o Reino teria que ser acompanhado por tal pessoa e ainda seria exposto com um sinal distintivo, no caso, o uso do chapéu amarelo, tendo ainda que pagar por esse “serviço”.

²⁷⁶ Outro temo aplicado aos judeus.

²⁷⁷ Livro I, Título I § 8 do Regimento do Santo Ofício Português de 1640. Disponível em: <https://ihgb.org.br/publicacoes/revista-ihgb/item/108071-revista-ihgb-volume-392.html>. Acesso em 26.04.2016.

Percebemos, portanto, que os Regimentos feitos por Portugal constituíram-se numa compilação das ideias do Manual do Inquisidor, não obstante tenham sido acrescentadas normas práticas para o funcionamento do Santo Ofício português.

1.1.3 O Monitório do Inquisidor Geral

Sobre as visitas da Inquisição a América Portuguesa, a historiadora Sônia Siqueira (2011) comenta que os trabalhos inquisitoriais tinham início no domingo com muita pompa na igreja principal, onde a população era estimulada a confessar e denunciar os desvios da fé que eram lidos. No caso da América Portuguesa, o documento usado para que as pessoas conhecessem os atos que deveriam denunciar ou confessar era o Monitório do Inquisidor, que denunciava os desvios da fé dos hereges. Os editos eram espalhados pelas igrejas e praças. Essa época era chamada de “Tempo da Graça” e quem se confessasse ou denunciasse as práticas heréticas ou os desvios de condutas nesse período receberia misericórdia. Acabado tal período, os processos passavam a serem formados; as testemunhas ouvidas e, após todos os tramites, as sentenças dos réus eram lidas no auto de fé, em uma procissão que ia da igreja à praça principal.

O Monitório do Inquisidor Geral era, portanto, o documento lido e afixado na igreja principal do local onde a Inquisição iria começar a atuar. Ele é um resumo dos considerados delitos contra a fé que deveriam ser denunciados e/ou confessados. O documento utilizado no Brasil encontra-se transcrito no livro de Capistrano de Abreu, *Ensaios e estudos*, 2ª série.

Como principais condutas relacionadas ao criptojudaísmo o documento elenca: varrer a casa sem passar o lixo pela porta da frente; não comer carne de porco, coelho, lebre e peixes de pele; arrumar a casa nas sextas-feiras e fazer um jantar especial; usar roupas limpas nos sábados; dentre outros.

O documento ainda relata outros modos de pensar e agir que deveriam ser denunciados, a saber: pessoas que seguiam a religião muçulmana, que praticavam algum tipo de protestantismo, feitiçarias, os relapsos, quem tinha posse de livros proibidos e os bígamos. Porém, os detalhes dados às questões judaicas são muito mais contundentes do que os outros “crimes” que o Tribunal procurava encontrar no Brasil.

Muitos dos ritos citados pelo Monitório foram denunciados na América Portuguesa e por meio dos processos arrolados é possível compreender algumas das características do judaísmo que tentava sobreviver na Colônia. Trataremos posteriormente das questões específicas de tal religiosidade.

1.1.4 As Ordenações Filipinas

O governo atuava juntamente com a igreja, sendo, portanto, as Ordenações Portuguesas as leis que tratavam das regras gerais, também regiam o comportamento da Igreja e o funcionamento da Inquisição. Foram elas: As Ordenações Afonsinas (1500 – 1514), Manuelinas (1514 – 1603) e Filipinas²⁷⁸(1603 – 1774). Analisaremos brevemente como os judeus e/ou judaizantes eram tratados na última ordenação.

No Segundo Livro das Ordenações Filipinas, encontramos duas questões envolvendo os judeus. A primeira trata-se da imunidade da Igreja, no sentido do que aconteceria caso alguém perseguido pela justiça secular tomasse abrigo em alguma igreja. Era proibido que a pessoa fosse morta dentro do recinto considerado sagrado, o culpado deveria ser retirado da igreja para cumprir sua pena. No caso do judeu ou mouro que se abrigasse em tal local, a ordem seria:

E se algum Judeu, ou Mouro, ou outro infiel fugir para a Igreja, acoutando-se a Ella, não será per Ella defendido, nem gozará de sua imunidade, porque a Igreja não defende os que não vivem debaixo de sua Lei, nem obedecem a seus mandamentos. Porém se elle se quizer logo tornar Christão, e de feito for tornado á Sancta Fé de nosso senhor JESU CHRISTO, antes que parta da Igreja, poderá gozar da immunidadedella, assi e tão cumpridamente, como se ao tempo, que se aconteceu á Igreja, fora já Christão(Ordenações Filipinas; Livro II. Título V; § 1).

Diante do exposto, fica clara a importância dada aos que fossem cristãos, a esses eram ofertadas certas benesses, as quais não eram oferecidas aos fugitivos de outras religiões. Outra questão importante pode ser identificada no tocante a quem poderia ser testemunha. As Ordenações seguiam o mesmo padrão dos Regimentos portugueses e do Manual do Inquisidor, rejeitando-se, portanto, quem tivesse o “sangue infecto” de judeu ou de mouro. Havia ainda uma lista de outras pessoas que não poderiam testemunhar, como os escravos

²⁷⁸ Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/filipinas/ordenacoes.htm>>. Acesso em 26 de abr. 2016.

e os familiares dos réus. A preferência também era dada aos homens em detrimento das mulheres (Ordenações Filipinas; Livro III. Título LVI; § 4).

O Quinto Livro das Ordenações Filipinas contém várias leis para reger a religião dos súditos portugueses, tocando em pontos como feitiçarias, heresias, apóstatas, e várias questões de práticas que não eram aceitas pela fé e costumes católicos. Uma das questões abordadas que nos chamou a atenção diz respeito ao casamento ou ao “ajuntamento carnal”, que proibia, nos dois casos, a união entre cristãos e os infiéis, principalmente os mouros ou judeus, aplicando-se a pena de morte para ambos envolvidos (Ordenações Filipinas; Livro V. Título XIV).

Em relação aos judeus ou mouros que visitavam o Reino, a lei era a mesma do Regimento de 1640, sendo obrigatório o uso dos sinais distintivos, no caso, uma carapuça ou chapéu amarelo e para os mouros, uma lua de pano vermelho costurada na capa. Caso não fosse obedecida, a lei ordenava que fosse preso, tendo o réu que pagar fiança para poder ser liberado.

A saída dos cristãos-novos do Reino sem permissão também não era aceita, principalmente se seu destino fosse para “terra alguma de mouros”. Acreditamos que isso se deva ao fato de que em outras épocas, no próprio território português, havia a tolerância entre judeus e muçulmanos e muitos judeus quando foram expulsos da Península Ibérica dirigiram-se para reinos muçulmanos. Caso eles conseguissem fugir, perderiam toda sua fazenda. E se ficasse provado que alguém os ajudou a ir para terras de mouros, tal pessoa teria pena de quatro anos de degredo para a África. Caso tivesse ajudado a irem para outro lugar cristão, perderia a fazenda.

Estatuto de pureza de sangue e seu reflexo na América Portuguesa

Os Estatutos de Pureza de sangue iniciaram na Espanha, em 1449, e em Portugal o processo discriminatório foi paulatino, tendo-se iniciado, sobretudo, nas ordenações religiosas (SARAIVA, 1994: 113). Sobre esse tema, a professora Maria L. Tucci Carneiro (1988) nos apresenta um panorama das leis portuguesas nas quais se excluía a participação de cargos públicos e de ordens religiosas, pessoas que tivessem em sua ascendência familiar algum tipo de “sangue infecto”, ou seja, mouro, judeu, cigano, negro, indígena, mulatos e

cristão-novos. A autora fez a análise de documentos oficiais do Estado português e religiosos, mostrando a institucionalização do racismo (CARNEIRO, 1988: 12). O foco do seu trabalho foi a questão dos cristãos-novos e das leis portuguesas. Segundo a autora, os Processos ou Autos de Habilitação de Genere tinham os inquéritos iniciados quando:

[...] determinado indivíduo formalizasse o seu pedido de admissão em uma determinada ordem religiosa ou Instituição assistencial. Exigido também por entidades laicas, deveria ficar provado, através de minuciosas investigações sobre a vida da pessoa e seus ascendentes, que ela não possuía vestígios de mulato, negro, mouro, judeu ou cristão-novo. Só após essa comprovação é que o indivíduo poderia ocupar cargos públicos, freqüentar universidades ou colégios religiosos, ingressar nas ordens Sacras e Menores, participar como irmão das Casas de misericórdia ou desfrutar de situações honoríficas (CARNEIRO, 1988: 13).

Tanto os judeus quanto os mouros já tinham sido expulsos de Portugal na época do Brasil Colônia e, portanto, não poderiam fazer parte de ordens religiosas ou terem cargos no governo. Porém, o que queremos ressaltar é que mesmo o judeu converso, o cristão-novo, também ficava fora de tais cargos, mesmo sendo cristão. As questões éticas e religiosas foram colocadas por muito tempo como um estigma para afastar o homem ideal do que deveria ser separado, o imundo. Tais estatutos serviram, então, para dividir a sociedade entre os homens de famílias cristã-velha, de um berço com boa base religiosa, sendo, portanto, “bons cidadãos” estando o poder sempre em suas mãos, tanto na religião ou no Estado, e os “outros”, ou seja, os infectos, que, legalmente nunca atingiriam na sociedade portuguesa cargos de prestígios, continuariam sendo vistos como párias. Tais leis mantiveram, portanto, separação legal entre os grupos sociais por muitos anos (CARNEIRO, 1988: 19).

O mito da pureza de sangue, segundo Tucci Carneiro (1998) afirmava a linhagem pura como sendo a linhagem de Jafé, um dos filhos de Noé e a linhagem impura a dos descendentes de outro filho de Noé, Sem, dando origem a linhagem semítica (CARNEIRO, 1988: 20). Por isso, os cristãos-novos estavam incluídos na linhagem impura, pois, mesmo tendo aceitado o cristianismo, continuavam semitas, ou seja, impuros. Sendo assim, os Estatutos de pureza de sangue na Metrópole e na Colônia:

- Serviu de instrumento para a nobreza e a burguesia mercantil cristã-velha preservarem a estrutura social do Antigo Regime;
- Gerou uma legislação amplamente discriminatória, com a ajuda de uma terminologia cristã;

- Justificou as medidas de segregação racial e social impostas aos cristãos-novos. (CARNEIRO, 1988: 27).

Em detrimento dos outros grupos marginalizados, os judeus, eram duplamente discriminados no mundo português. O fim da diferenciação legal entre cristão-novo e cristão-velho só veio ocorrer no governo do ministro português Sebastião José de Carvalho e Melo conhecido como Marques de Pombal²⁷⁹, sendo essa atitude considerada “o primeiro passo da tolerância em terras portuguesas” (CARNEIRO, 1988: 189).

Mesmo na época em que os estatutos de limpeza de sangue funcionavam, por várias vezes os cristãos-novos tentaram burlar as leis, principalmente tentando fraudar sua genealogia. No livro de José Gonçalves Salvador (1976), Os cristãos-novos, povoamento e conquista do solo brasileiro (1530-1680), há um capítulo onde fala sobre tais estatutos, e traz vários exemplos onde aqui na Colônia eles não foram usados ou, foram burlados. Vejamos o comentário de Salvador (1976):

Havia, por conseguinte, maneiras várias para contornar a exigência legal: subornando o responsável pelas inquirições, ou a testemunhas, ou conduzindo o processo pelo costado que convinha; ou solicitado que os trâmites corresse no lugar onde residia o pretendente e não no dos pais e avós (SALVADOR, 1976: 27).

É importante ressaltar que na América portuguesa, devido a pouca quantidade de homens brancos, principalmente no início da colonização, e, sendo muitos os cristãos-novos a virem para a Colônia, os estatutos de pureza de sangue não foram implantados com tanta força quanto em Portugal (CARNEIRO, 1988: 196). No entanto, o preconceito aos cristãos-novos existia, contudo, a depender da necessidade e do interesse, eles diminuía.

Considerações finais

Por meio da nossa pesquisa, procuramos identificar as principais leis acerca dos judeus e cristãos-novos no Reino Português, tendo por objetivo, entender a perseguição inquisitorial imputada a eles. A partir das análises do Manual do Inquisidor, do Regimento Inquisitorial de 1640, das Ordenações Filipinas e do Monitório do Inquisidor Geral, é possível compreender a amplitude do sentimento anti judaico que permeou a sociedade portuguesa.

²⁷⁹ Foi secretário de Estado português do rei D. José I (1750-1777).

Referências

- CARNEIRO, Maria L. T. *Preconceito racial Portugal e Brasil - Colônia*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- EYMERRICH, Nicolau e LA PEÑA, Francisco. *Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores*. Tradução de Maria José Lopes da Silva. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- Feldman, Sergio Alberto. *Exclusão e marginalidade no reino de Castela: O judeu nas Siete Partidas de Afonso X*. Disponível em: <https://goo.gl/5zcrJu>. Acesso em: 01/04/2016.
- Feldman, Sergio Alberto. *Os judeus na legislação castelhana do séc. XIII e início do sec. XIV*. Disponível em: <https://goo.gl/aFA5zg>. Acesso em: 01/04/ 2016.
- GREEN, Toby. *Inquisição: O reinado do medo*. Trad. Cristina Cavalcanti. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.
- NAZARIO, Luiz. *Autos-de-fé como espetáculos de massa*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas: FAPESP, 2005.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *A inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 2007.
- NOVINSKY, Anita Waingort. *Cristãos-novos na Bahia: A inquisição*. 2ª Ed. São Paulo: Perspectiva S.A., 1992.
- OMEGNA, Nelson. *Diabolização dos Judeus: Martírio e presença dos Sefardins no Brasil Colonial*. Rio de Janeiro: Record, 1969.
- ROTH, Cecil. *História dos Marranos*. Porto: Livraria Civilização Editora, 2001.
- SANCOVSKY, Renata Rozental. *Inimigos da fé: Judeus, conversos e judaizantes na Península Ibérica séc. VII*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Imprinta Express, 2010.
- SARAIVA, Antônio José. *Inquisição e Cristãos-Novos*. 6ª Ed. Editorial Estampa, 1994.
- SIMMEL, Georg. *A sociologia do segredo e das sociedades secretas*. Tradução Simone Carneiro Maldonado. In: Revista de ciências humanas. Florianópolis, EDUFSC, Vol. 43, Número 1, p. 219-249, 2009. Disponível em: <https://goo.gl/kF1RdR>. Acesso em 18/04/2016.
- WACHTEL, Nathan. *A fé na lembrança: Labirintos Marranos*. Trad. Mary Amazonas Leite de Barros. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- WACHTEL, Nathan. *La lógica de las hogueras*. Tradução: Julia Bucci y Ada Solari. Cidade autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura economia, 2014.
- WILKE, Carsten L. *História dos judeus portugueses*. Lisboa:Edições 70, LDA, 2009.

GT 17. LAICIDADE, DECOLONIALIDADE E ENSINO RELIGIOSO NÃO CONFESSIONAL

Importância da História das Ciências, Ciências, Religião e Direitos Humanos.

Ana Maria Dietrich²⁸⁰

Fátima Aparecida Kian²⁸¹

Introdução

As ciências contemporâneas são muito mais presentes na cosmologia, neurociência, biologia, física entre outros, sendo consideradas como algo importante e também transformadora por alguns autores e estudiosos dentro da ciência moderna.

Já os países do ocidente, trata a relação entre religião e a ciências de forma bem tradicional que tem como indicativa forma de conflitos entre outras religiões. Torna-se importante fazer uma relação que tenha a religião com união com as ciências, pois já foi constatado que o campo de ciência e religião ganha força pelas críticas levantadas pelas feministas entre outros.

Ambas tem o mesmo propósito, ou seja, buscar a verdade e tem outros requisitos semelhantes, além de serem persistentes também são autocríticas. Atualmente existe uma preocupação global e ampla em construir esta ponte entre a religião e a ciências tanto devido à natureza como os interesses.

E a cultura religiosa sempre foi marcante na história e isso não deve ser desprezado pelos historiadores de ciências, outro motivo relevante para esta união. Deixa se de aproveitar muito cientificamente por causa desses desprezos e a oposição entre a ciência e a religião, partindo do princípio que a religião é

²⁸⁰ Atualmente Professora da UFABC (Universidade Federal do ABC) - Professora Doutora formada pela USP com Pós Doutorado na Alemanha – orientadora – lattes – disponível em <<http://lattes.cnpq.br/3587596581384196>>

²⁸¹ Mestranda em Ensino e Historia das Ciências e da Matematica – UFABC (Universidade Federal do ABC) lattes disponível em (<http://lattes.cnpq.br/2166030243251692>.)>

um dos fatores mais poderosos da vida cultural desde o início do surgimento da ciência moderna.

Para que isso acontecesse foi preciso romper com o liame da história tradicional para que pudessem enxergar claramente personalidades, textos científicos e técnicos, e até mesmo instituições científicas, exatamente pelo pensamento das pessoas sobre como a religião influenciava em seu modo de ver a natureza, ou seja, a ciência.

Nossos estudos tem o liame entre acadêmicos das Ciências e a Religião e Direitos Humanos, como contribuição para as pesquisas e formação de conceitos, dos paradigmas da ciência, do tempo e dos Fenômenos Religiosos, bem como contribuir para a educação em Direitos Humanos na Religiosidade/Laicidade, intolerância e Diversidade em um ensino religioso proposto.

Ensino Religioso no Brasil

A importância da religião tornou-se tão relevante para sociedade que virou até em ensino religioso pelas escolas brasileiras, já à algum tempo fora incluído pelo artigo 33 na nova lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, lei nº 9.393/96, fazendo com que houvesse uma superação do antigo catequismo, fora inclusive, averiguado que até mesmo na Europa já estava mudando esta ideia de compreender o porquê deste novo contexto cultural e partir daí entender a contribuição do novo enfoque no ensino religioso.

Segundo COSTELLA (2011. P. 131) :

“Três fatores, dois de caráter geral e outro relativo à cultura ocidental, ajudam-nos a entender o novo enfoque do Ensino Religioso. Em primeiro lugar, vivemos numa sociedade pluralista, que se expressa no Estado não confessional, laico, que garante a Carta Magna os direitos fundamentais da liberdade religiosa e de expressão. A globalização da comunicação atinge todos os domínios da vida humana, afetando também as crenças, as religiões: estamos vivenciando um policentrismo cultural e religioso. O segundo fator diz respeito a própria maneira de entender o conhecimento, em virtude das profundas transformações ocorridas no campo da epistemologia, da educação e da comunicação multimedial. O terceiro fator, traço característico da cultura ocidental, mostra uma profunda reviravolta nas concepções fortes do século XIX.”

No pensamento de Costella (2011) tudo isso acontece por causa da intolerância religiosa, e também do fenômeno humano, que na concepção do autor é ambivalente, que a religião tem uma nova situação, justamente por causa dos conflitos étnicos e a expansão do Império e da forma que há proclamação da paz

americana e também dos fundamentalismos religiosos que tem sido propagados e praticados em nome da fé moderna.

Continuando no raciocínio de Costella (2011) que existe uma contribuição feminina, para que haja reciprocidade como parametro de interpretar a complexidade do real e proposta de viver relações interpessoais, porque não existe uma única verdade, mais diferentes verdades que podem ser reconhecidas por todos num novo cenário revolucionário de hábitos mentais e sociais com a inclusão das novas tecnologias e comunicação multimedial, e também da gestão de informação como uma forma de pré-condição para continuidade numa sociedade cognitiva e sem idade para aprender, aprender cada vez mais e sobre todos os assuntos e aspectos, condição básica para permanecer na realidade social.

Esta reciprocidade citada precisa urgentemente de uma redefinição, e com um novo entendimento dos conceitos de cidadania e comunidade, com princípios de igualdade e também de inclusão, deixando de lado a forma de ver o cidadão como algo somente nacional, mais como pertencente ao todo, a uma pertença humana e esta é uma das tarefas que a escola tem, ou seja, fornecer ferramentas para um melhor entendimento da realidade e proporcionar formas de convivência melhor entre os seres humanos por meio de conhecimento e também do diálogo.

Nem sempre foi assim, houve época que existia aversão ao ensino religioso o que hoje é contestado por parte de alguns autores quando estudiosos da história expressaram críticas a historiografia tradicional que colocava separação entre cultura religiosa e o pensamento científico.

História das Ciências, Religião e Direitos Humanos

Ciência e Religião têm sido um binômio precário na cultura moderna na exposição de PAIVA (2002, p.561) e na sequencia:

...ciência e religião têm sido relacionadas como entidades em conflito. No entanto, as relações entre ambas não foram sempre conflituosas, nem na área acadêmica nem na área religiosa. Lembre-se a palavra sempre citada de Galileu relacionando o estudo natural dos corpos celestes e a doutrina bíblica: a Bíblia não nos diz como são feitos os céus, mas o que devemos fazer para chegar até lá. Recorde-se também que foram muitos os religiosos que propugnaram pela liberdade acadêmica (Marsden & Longfield, 1992).

Causou tantas controvérsias que houve manifestações e até mesmo associações que se dedicou ao tema entre ciência e a religião, tamanha importância da questão, pois existem algumas ciências, como a psicologia, que são debatidas estas relações entre a ciência e religião em prol do ser humano. Atualmente acredita-se que tanto cientistas como teólogos buscam uma interconexão chamada “buscar para o sentido”, porque segundo estes cientistas, na concepção de PAIVA (2002, p.565) as religiões tradicionais fornecem algo que abarca o sentido, e as ciências acreditam em algo que abarca a causalidade, mesmo sendo distintas e convergentes, até mesmo discrepantes, academicamente existe o interesse de arranjar alguma forma de articulá-la, mesmo assim consegue-se distinguir as trajetórias na interconexão entre ciência/religião.

PAIVA (2002) prega que em relação a algumas ciências e a religião existe sim várias formas, mesmo cada uma tendo a sua justaposição mais perto de uma ou de outra ciência, todas tem a sua conexão com as ciências históricas e hermenêuticas. Não podendo uma ser separada da outra.

Ja no entendimento de LATOUR (2004):

a fluência característica da ciência e da religião, transformamos a questão das relações entre elas numa oposição entre 'conhecimento' e 'crença', oposição que então julgamos necessário superar, ou resolver polidamente, ou ampliar violentamente. O que sustentei nesta conferência é bem diferente: a crença é uma caricatura da religião, exatamente como o conhecimento é uma caricatura da ciência. A crença é modelada por uma falsa idéia de ciência, como se fosse possível propor a pergunta "você acredita em Deus?" segundo o mesmo modelo de "você acredita no aquecimento global?". Ocorre que a primeira questão não traz nenhum dos instrumentos que permitiriam o prosseguimento da referência, e que a segunda conduz o locutor a um fenômeno ainda mais invisível do que Deus ao olho desarmado, uma vez que para chegar a ele devemos viajar por imagens de satélite, simulação computacional, teorias de instabilidade da atmosfera terrestre, química da alta estratosfera...

Ou seja, o autor acredita que crença não é uma sinônimo de quase-conhecimento e conhecimento não significa quase-crença, e isso podemos averiguar olhando diretamente em nosso redor e o que esta em nossa volta e alcance raciocinando coeremente e racionalmente, sem nenhum outro tipo de sentimento a não ser o bom senso.

O que na verdade LATOUR (2004) quer dizer em relação a ciência quanto a religião é que se congelar um, e isolar o outro, impede a transmissão da verdade, verdade esta que corresponde entre as palavras e as coisas, no caso da ciência,

ou entre o que é original e a cópia, no caso da religião, LATOUR (2004) argumenta com bom senso.

Sabe-se que sempre foi citado como exemplos a história europeia e norte americana, que ambas foram marcadas por uma cultura religiosa que também fora totalmente desprezada pelos historiadores das ciências, justamente porque ambas, na época, pareciam opostas ou inexplicáveis e os historiadores não davam a devida importância e vários trabalhos científicos deixaram de ter a consagração merecida na concepção de SILVA (*et al.*, 2008).

Foi preciso romper com este pensamento para que houvesse textos científicos e técnicos, ou mesmo instituições científicas entre outros, emergindo com novas formas de estudos, esta separação não se sabe ao certo quando aconteceu, e também uma separação radical entre a religião e a ciência é questionável, justamente porque a religião sempre foi um algo muito intenso na vida cultural das sociedades, e no Brasil não foi diferente e é ainda mais complicado, pelo episódio da cultura religiosa ser tão acentuada como ensina SILVA (*et al.*, 2008). Quando a sociedade desenvolveu-se com a afirmação das liberdades democráticas e também com a defesa de direitos individuais aclamados pelos direitos humanos, período difícil de assimilação pelas instituições religiosas, segundo NUNES (2008), houve uma participação com relevância política partindo da ação eclesial católica e que mais de 20 anos após a liberação do regime e restauração de práticas democráticas no país.

Com esta abertura da democratização, tornando-se a sociedade civil brasileira mais aparelhada em se tratando de instrumentos políticos-sociais adequados para suas necessidades e obter resguardados seus direitos, nasce a partir daí a cidadania e a sociedade torna-se mais forte deixando de lado a tutela da instituição religiosa, que conforme NUNES (2008) e com isso há grandes mudanças na Igreja católica, instalando uma crise na instituição, mais deixando a sociedade brasileira mais fortalecida.

Mais sem esquecer que o fato espiritual é algo compatível com o ser humano na busca de uma transcendência e o fato religioso é considerado a resposta a este pensamento, acrescentando que não podemos negar o aspecto social e que existe uma desestruturação familiar e atualmente tem-se transmitido a escola esta responsabilidade na formação das crianças, no pensamento de DOMINGOS

(2009) a neutralidade em face das religiões e igualdade perante os cidadãos, faz com que o ensino religioso seja também para formar estes cidadãos dentro do respeito a diversidade, seja ela qual for, principalmente a religiosa, e deve ser considerada não a ausência da fé mais a importância das diversas religiões na formação, principalmente, deste educando dentro da escola ou fora dela.

Considerações finais

Apesar das várias discussões no texto remetem a uma análise infundável, sempre existirão conflitos de idéias liberais e a religião ou concepções religiosas, porque sempre haverá oposição das instituições religiosas relacionadas a vários seguimentos da sociedade e as mudanças de comportamento sociais, motivo que o ensino religioso torna-se imprescindível nas escolas, é um dos motivos.

Analisando as pesquisas referente a relação entre a ciência e a religião, acreditamos que seja prudente, inicialmente, entender que trata-se de um assunto complexo, atual, importante, e que a história das ciências mostra que muitos dos desentendimento entre a religião e a ciência na verdade são disputa entre poderes, qualquer que seja este poder, poder político, intelectual, e até mesmo social.

Em razão disso, tecer considerações sérias a respeito desta relação é realmente algo muito difícil, e o foco não deve ser a compatibilidade ou incompatibilidade entre elas, mas sim tentar concilia-las em benefício da maioria, principalmente em se tratando de alunos, em função de acelerar a inclusão da diversidade em prol da pertença humana.

Referências

COSTELLA, Domenico. *O Ensino religioso no Brasil*. Coleção Educação Religiosa, 5. Organizadores Sérgio Azevedo Junqueira e Raul Wagner. Editora Champagnat – PUCPR. 2ª edição revista e ampliada. Curitiba, 2011.

DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. *Revista de Estudos da Religião* setembro / 2009 / pp. 45-70

ISSN 1677-1222 – disponível em <
https://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf > acesso em: 10 dez.2018.

LATOURE, Bruno. “*Não congelarás a imagem*”, ou: como não desenteder o debate ciência-religião. *Print version* ISSN 0104-9313 *On-line version* ISSN 1678-4944

Mana vol.10 no.2 Rio de Janeiro Oct. 2004 dispon
<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132004000200005> acesso em: 10 dez.2018.

NUNES, Maria José Rosado. *Direitos, cidadania das mulheres e religião. versão impressa* ISSN 0103-2070 *versão On-line* ISSN 1809-4554

Tempo soc. v.20 n.2 São Paulo nov. 2008 – disponível em
<http://dx.doi.org/10.1590/S0103-2070200800020000>> acesso em: 10 dez. 2018.

PAIVA, Geraldo José. *Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e comportamento*. Psicologia: Reflexão e Crítica, 2002, 15(3), pp. 561-567 – disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/%0D/prc/v15n3/a10v15n3.pdf>> acesso em: 10 dez.2018.

PETER Ted; BENNETT, Gaymon. *Construindo pontes entre a Ciência e a Religião*. Subtítulo. Tradução Luis Carlos Borges, edição Loyola. Cidade: São Paulo, Editora Unesp, ano 2003.

SEPULVEDA, Cláudia. HANI, Charbel Niño El-Hani. *Analisando as relações entre educação científica e educação religiosa: II. O uso de casos históricos de Cinetistas com Crenças Religiosas como Ferramentas na formação de professores*. Disponível em <<https://www.unl.edu.ar/iberoextension/dvd/archivos/posters/redes/resumen/analizando-asrelacoes-entre-educ.pdf>> acesso em 10 dez. 2018.

SILVA, Clarete Paranhos. FIGUEIROAS, Silva Fernanda. NEWERLA, Vivian Branco. MENDES, Maria Izabel Porazza. *Subsídios para o uso da história das ciências no ensino: exemplos extraídos das geociências*. Revista Ciência &

Educação, v. 14, n.3. p. 498-517. 2008 – Disponível em <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/26887>> acesso em 10 dez.2018.

A Lei nº 10.639/03 e o Ensino Religioso Não Confessional: o desafio do cientista da religião para desconstruir preconceitos

Patrícia Perdigão²⁸²
Anderson Ferreira²⁸³

Introdução

As religiões afro-brasileiras são comumente denominadas de *macumba*²⁸⁴, um termo pejorativo que desqualifica a importância dessas religiões para os seus adeptos e as contribuições que o pensamento africano, ainda preservado por elas, pode oferecer à sociedade brasileira. A preservação da natureza, o respeito aos mais velhos, o senso de coletividade, a revisitação ao passado como uma

²⁸² Licenciada Plena em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA); Bacharela em Ciências Econômicas pela Universidade Federal do Pará (UFPA); Especialista em Educação para as Relações Étnico-raciais, História e Cultura Afro-brasileira e Africana pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA); Mestranda em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA). Professora Efetiva da disciplina Ensino Religioso Escolar da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC) e da Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC). Endereço do Curriculum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4247352Y8>. Endereço eletrônico: ptrc.perdigao@gmail.com.

²⁸³ Licenciado Pleno em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará (UEPA); Especialista em Metodologia do Ensino Religioso pela Faculdade Internacional de Curitiba (FACINTER). Professor Efetivo da disciplina Ensino Religioso Escolar da Secretaria Municipal de Educação de Belém (SEMEC) e da Secretaria Municipal de Educação de Ananindeua (SEMED). Presidente da Associação de Cientistas da Religião do Estado do Pará (ACREPA).
Endereço do Curriculum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4255455P6>. Endereço eletrônico: andersonferreiracosta@yahoo.com.br.

²⁸⁴ Segundo Fonseca Júnior (1995), “macumba” é uma palavra originária do idioma africano Bantu ou Nbunda que significa um instrumento chamado reco-reco e que não tem relação com o significado que lhe foi dado, o de designar uma religião africana ou de matriz africana no Brasil. Cacciatore (1988) acrescenta que este termo é sinônimo de “feiticeira” e “despacho de rua”, para os leigos. O instrumento macumba não é utilizado nos rituais tocados das religiões de matriz africana no Pará.

possibilidade de explicar o presente e o futuro, a musicalidade vibrante que faz exercitar o corpo e a compreensão de que toda pessoa possui força interior capaz de superar as dificuldades que a vida impõe são alguns desses valores. Dar o devido reconhecimento a essas religiões no âmbito escolar, como expressões da cultura africana, é favorecer a implantação da Lei nº 10.639/03 e ampliar o modo de pensar dos alunos para a percepção e reconhecimento das outras matrizes culturais que formaram o povo brasileiro, tal como a cultura indígena que merece o mesmo cuidado e empenho em ser estudada e levada à escola, conforme conclama a Lei nº 11.645/08.

Este trabalho objetiva contribuir para a implementação da Lei sem a pretensão de esgotar a discussão sobre o tema e surgiu da necessidade de dar alguma contribuição, de indicar possíveis caminhos para falar sobre a fé, a cultura africana e afro-brasileira aos professores que esbarram na insegurança em fazer a abordagem do tema por falta de conhecimento.

Os desafios do Ensino Religioso Não Confessional e a perspectiva adequada à abordagem das religiões afro-brasileiras em sala de aula

A cultura negra encontra fortes barreiras para ter reconhecidas as suas contribuições ao povo brasileiro e isso se deve ao preconceito historicamente construído em relação ao negro que, por chegar ao Brasil colonial de maneira compulsória e ter sido desprovido de seus direitos humanos, passou a ser inferiorizado.

O preconceito sofrido pelas religiões de matriz africana na sociedade brasileira também tem origem nas representações sociais racistas²⁸⁵ construídas ao longo da história para o enaltecimento dos valores europeus, que serviram para justificar a exploração da mão de obra escrava e a invasão territorial, em detrimento dos valores culturais africanos e indígenas.

Essa inferiorização da cultura e religiosidade africanas se constitui em uma barreira, quase um tabu, para abordar o tema das religiões afro-brasileiras no

²⁸⁵ Segundo Alencar (2015), são imagens socialmente construídas no cotidiano, por meio das comunicações interpessoais, que servem como referência para a compreensão da realidade. No caso das representações sociais racistas, são conceitos que estereotipam o negro classificando-o em escalas inferiores, configurando um estigma social para a população negra mesmo após a abolição da escravatura. Essas representações sociais tentam invisibilizar as influências africanas na cultura brasileira, especialmente naquilo que se refere à religiosidade.

âmbito educacional. Dificuldade essa que é superada com o esforço didático e a persistência para buscar conhecimento sobre o universo afro-brasileiro, uma vez que há escassez de material didático na disciplina de Ensino Religioso Escolar Não Confessional que contemple a rica diversidade de significados e práticas desse universo religioso, especialmente de acordo com a realidade paraense. É mister começar a discussão sobre as religiões de matriz africana presentes no Pará a partir da desconstrução de preconceitos historicamente construídos e isso só acontece quando há a proposição de entender tais religiões como elas são, compreendendo que suas práticas têm um sentido maior e, muitas vezes, completamente diferente daqueles colocados pelo senso comum. Remonta a uma matriz cultural e seu universo simbólico que foram trazidos e disseminados pela maneira de pensar, agir e falar de vários povos africanos diante de uma nova realidade geográfica e social. Portanto, comparar essas religiões à cultura cristã é assumir o risco de cair no discurso etnocêntrico²⁸⁶. Destarte, a abordagem didática das religiões afro-brasileiras, sem prejuízo de seus conteúdos, não é possível pelo viés teológico. As barreiras a serem transpostas são muitas, a intolerância e o racismo já transformam essa abordagem quase em um tabu, e, fazer isso do ponto de vista da teologia, ainda que seja em uma perspectiva de demonstrar a pluralidade de crenças, acaba servindo para fortalecer a ideia de superioridade e inferioridade já bastante sedimentadas na sociedade. Se a formação de professores para o Ensino Religioso não for adequada aos princípios da não confessionalidade, fundamento principal dos licenciados em Ciências da Religião, o lugar das religiões afro-brasileiras como conteúdo do Ensino Religioso estará em risco. Não apenas aos temas próprios, mas à capacidade didática dos professores de ensinarem sobre esses temas, alia-se o fato de que os materiais didáticos dialogam com disciplinas como História e Português, mas que inexistem ou são raros para o Ensino Religioso Não Confessional, daí cabe ao professor preparar o próprio material. Esse preparo exige pesquisa, fontes bibliográficas, iconografia, transposição didática dos conteúdos, conquanto, se isso partir de uma formação com base na teologia, a

²⁸⁶ Pensamento de quem acredita que haja superioridade de um grupo étnico ou nação.

produção dos conteúdos seguirá essa lógica para um assunto cujos termos e conceitos não são capazes de empreender a originalidade das informações, pois partem de uma *régua cristã* que não dá conta de explicar outras religiões a partir do seu próprio universo simbólico.

É problemático, por exemplo, analisar a teogonia afro-brasileira a partir do conceito de sagrado de Rudolf Otto, pois para este autor, o sagrado é:

Para toda e qualquer ideia teísta de Deus, sobretudo para a cristã, é essencial que ela defina a divindade com clareza, caracterizando-a com atributos. [...] Trata-se, no caso, de conceitos claros e nítidos, acessíveis ao pensamento, à análise pensante, podendo, inclusive, ser definidos. Se chamarmos de racional um objeto que pode ser pensado com essa clareza conceitual, deve-se caracterizar como racional a essência da divindade descrita nesses atributos. E a religião que os reconheça e afirme é, nesse sentido, uma religião racional. Somente por intermédio deles é possível “fé” como convicção com conceitos claros, à diferença do mento “sentir”. (OTTO, 2007, p. 33, grifo do autor).

Essa conceituação, de base teológica para comparar as religiões, tem a intencionalidade de preservar uma como sendo a verdade e as outras para serem observadas e julgadas como boas ou ruins. Obviamente, não serve para tratar em sala de aula do tema afro-brasileiro no Ensino Religioso Não Confessional. É uma forma de repensarmos os conceitos usados em sala de aula, pois nem sempre eles dão conta de explicar a diversidade das religiões. Utilizar o discurso do sagrado nessa perspectiva é propalar uma visão colonialista da religião.

No sentido de mostrar didaticamente as diferenças entre as religiões, a história comparada é a melhor metodologia para demonstrar às crianças as diferenças entre as religiões, mas não no sentido do discurso colonialista do sagrado e sim o da comparação entre os significados de uma e outra. Tomemos como exemplo o Círio de Nazaré, uma festa da igreja católica, mas que pertence à religiosidade do paraense de uma forma em geral. Evangélicos se unem para almoçar, sem importância religiosa; católicos acompanham a procissão; umbandistas e candomblecistas também são vistos pagando promessas ou acompanhando o Círio. Para este grupo religioso, a festa tem uma importância religiosa, por isso, se compararmos o Cristianismo Católico à Umbanda, é possível ministrar uma aula em cuja exposição não seja por meio de uma crença, mas de duas crenças com significados diferentes sobre um mesmo fenômeno.

Além dessas indagações, é necessário refletir sobre quais conceitos estão sendo expostos aos educandos acerca da religião, das denominações religiosas e de

fenômeno religioso. Durante anos, o Ensino Religioso foi construído sobre a base da teologia cristã, daí que, para a incorporação de outros temas como os das religiões afro-brasileiras, foi preciso adequá-los à metodologia vigente, um erro grave que gerou uma leitura “cristã” de outras religiões o que, de fato, não é o objetivo de uma disciplina voltada à cidadania.

Diante disso, todos os temas precisavam ter uma leitura científica, especialmente aqueles postos à margem, por dois motivos principais: o primeiro, tendo em vista que os conceitos criados a partir da teologia cristã por vezes se confundem com os das Ciências da Religião. Há que se levar em consideração que o método empírico de investigação das religiões, proposto por Max Muller, é enquadrado de forma significativa para a investigação inicial de qualquer elemento religioso, tendo em vista a não oferta de um livro sagrado e do caráter ritualístico dessas religiões (STERN; COSTA, 2017, p. 4). O segundo, porque a investigação empírica é importante para observar e refletir, mas não sem a consideração sobre quais resultados devem ser gerados a partir desse processo.

Portanto, as pesquisas precisam ser transpostas didaticamente para o Ensino Religioso isentas de *verdade religiosa*, resultantes de uma investigação necessariamente agnóstica, remetendo-nos ao agnosticismo como método investigativo mais adequado (STERN; COSTA, 2017).

Sobre a formação de professores de Ensino Religioso Escolar

Antes da década de 90, essa formação era integralmente feita por instituições religiosas, com destaque para as experiências do Curso Superior em Ensino Religioso no Pará, de Pedagogia Religiosa no Paraná e de Aprofundamento para Professores de Ensino Religioso em Santa Catarina (JUNQUEIRA; FRACARO, 2011). Os professores formados nesses cursos deram uma identidade ao Ensino Religioso, mas que não atendeu às demandas de uma educação voltada ao reconhecimento das alteridades, tendo em vista que é preciso criar condições para que os grupos humanos vivam em paz.

A educação escolar deve atender a esta demanda e não estar a serviço de fortalecer preconceitos e sentimentos de superioridade que, utilizando valores religiosos, foram construídos para oprimir ou alienar. Utilizar a disciplina para

propagar ideias proselitistas ou dúbias, como ecumenismo, é insistir no erro de uma disciplina para valores religiosos que não fazem sentido a todos, que não respeita a liberdade de crença.

Os cientistas da religião que atuam em salas de aulas pelo país referem já estarem saturados psicologicamente das citações ao seu cargo, com atribuições produzidas por achismos de gestores e coordenadores de escolas, algo como: *você é responsável pela religiosidade dos alunos; hoje os alunos perderam seus valores, o ensino religioso deve resgatar; esses meninos estão sem Deus, eles precisam respeitar a palavra*. Essas são situações comuns, muitos estão acostumados a ouvir e, por isso, o ambiente se apresenta hostil ao novo e tenta impedir as mudanças.

A Lei nº 10.639/03 torna obrigatória a abordagem da história e cultura africana e afro-brasileira em sala de aula e suscita uma nova postura dos coordenadores e, principalmente, dos professores de todas as áreas do conhecimento. Implementar esses conteúdos em uma realidade proselitista e avessa ao novo e suas transformações esbarra nas resistências do corpo docente e técnico, o que não deveria existir, que reproduzem o pensamento etnocêntrico europeu em detrimento a uma perspectiva libertadora da educação para o reconhecimento e respeito às diversidades étnico-raciais e religiosas, para a superação do racismo e da intolerância religiosa, o que se constitui um serviço muito útil à convivência em sociedade.

Os ataques às religiões de matriz africana e a resistência aos conteúdos afro-brasileiros e africanos na escola são assuntos bastante frequentes em jornais, revistas e mídias digitais. Não são raras as notícias de conflitos na escola que têm como pano de fundo os conteúdos afro-brasileiros. A história dos grupos africanos no Brasil, quando contada de outra perspectiva, na versão dos oprimidos, parece incomodar quem sempre aprendeu a versão dos opressores, pois narra o protagonismo daqueles que nunca tiveram voz. Para muitos, isso é tirar as coisas do lugar e, seja por uma questão de conformismo ou não, é sempre difícil pensar em mudar o *status quo*, principalmente para aqueles que entendem a religião como uma verdade única e imutável. Há casos em que os responsáveis pelos alunos questionam e até proferem ameaças, seja à gestão da escola, seja aos professores diretamente.

Devido a essas discussões acerca da disciplina, o debate sobre quem deveria ministrá-la cresce e as exigências por um profissional que seja preparado para amenizar essas polêmicas e estar em consonância com os pressupostos da educação laica se fazem sentir. A habilitação do profissional em Ciências da Religião não custou a ser implementada em várias universidades, abrindo o espaço acadêmico e utilizando as ferramentas científicas para discutir os conteúdos do Ensino Religioso na escola. As instituições de ensino superior criaram cursos de habilitação para a disciplina, gerando demandas dentro das secretarias de educação e abrindo o mercado do serviço público para esses profissionais.

O Estado do Pará foi pioneiro na criação do curso de Licenciatura Plena em Ciências da Religião em uma instituição de ensino superior pública. O curso foi criado para graduar os habilitados pelo curso livre de formação de professores de Ensino Religioso oferecido pela Arquidiocese de Belém e os demais profissionais que atuavam na disciplina. Antes disso, os primeiros cursos existentes eram de pós-graduação, principalmente os da PUC e UMESP (MARQUES; ROCHA, 2007).

Os cursos de Ciências da Religião foram criados para que o fenômeno religioso pudesse ser analisado emancipado da Teologia, de uma natureza confessional.

Assim descreve Teixeira (2013) sobre esse novo campo de estudo:

[...] o processo de configurar o seu caráter “científico” ou “isento de motivos apologéticos”, esse novo campo de estudos buscou uma perspectiva diferenciada. Assim ocorreu com a afirmação da Ciência da Religião na Alemanha, com as Ciências Religiosas ou História das Religiões (França e Itália) e também com os chamados “Estudos da Religião” nos departamentos universitários da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos. Na dinâmica de libertação de uma “feição confessional” ou normativa, os departamentos dedicados aos estudos religiosos reagem à presença da Teologia”. (TEIXEIRA, 2013, p. 176, grifo do autor).

No entanto, a criação de uma formação específica para os profissionais de Ensino Religioso Escolar não encerra o dilema entre aquele de ordem Confessional e o Laico ou Não Confessional. Numa posição que parece ignorar os prejuízos causados por fanatismos religiosos que se traduzem em violências físicas, psicológicas, verbais ou até mesmo em guerras pelo mundo afora, observam-se, no Brasil, decisões judiciais que parecem retroceder diante do pouco que se avançou.

Um caso recente foi o julgamento da ADI 4439, no qual a Procuradoria Geral da República pedia ao Supremo Tribunal Federal que interpretasse o Art. 33 da Lei de Diretrizes e Bases como Ensino Religioso Não Confessional, ou seja, uma leitura em que fosse proibida a prática de contratação de professores baseados em convicção religiosa. Essa ADI se referia, de forma subjetiva, à prática adotada pelo Rio de Janeiro de contratar professores de ensino religioso baseados na religião dos alunos, regulamentada por instituições religiosas (RJ, Lei nº 3459, de 14 de setembro de 2000). A decisão do STF foi de impugnar o pedido da Procuradoria da República, abrindo espaço para o proselitismo nas escolas públicas.

Apesar do engajamento dos primeiros cientistas da religião em torno da construção de uma disciplina desvinculada dos compromissos religiosos, a Teologia insiste em tornar-se acadêmica e lograr os espaços da formação universitária dos professores. Essa tentativa foi evidenciada em 1999 pela Igreja Luterana por meio do Processo nº 23000.006032/97-39, que pedia o reconhecimento do Curso de Licenciatura em Teologia, o qual foi negado pelo MEC, por meio do Parecer nº 269/99.

Atualmente existem concursos públicos que pedem a formação em Teologia para ministrar a disciplina de Ensino Religioso. Em Sussuapara, no Piauí, pelo edital nº 002/2015, no município de Friburgo, em Santa Catarina, em seu extrato de seleção ACT – nº 0030, e na Bahia, no município de São Francisco do Conde, no edital 001/2012, que pedia vaga não para professor de Ensino Religioso, mas para Teologia, o que é bem mais grave porque a própria disciplina havia se transformado nesse município em “Teologia”, contrariando completamente o Art. 62 da LDB, que diz: “O acesso de professores das redes públicas de educação básica a cursos superiores de pedagogia e licenciatura será efetivado por meio de processo seletivo diferenciado”.

Embora hoje o esclarecimento sobre isso esteja muito maior e seja mais difícil encontrar essas situações em concursos públicos, as instituições religiosas ainda se movimentam para lograr ao Ensino Religioso o *status* de uma disciplina confessional, como é o caso do Rio de Janeiro, que conseguiu, por meio do governador da época, Antony Garotinho, a assinatura da Lei Estadual de nº 3459/2000 estabelecendo o Ensino Religioso Confessional.

Diante dessas situações, o espaço acadêmico é, por vezes, invadido por uma Teologia que busca formar professores. O maior prejuízo são as produções acadêmicas embasadas em doutrinas que elaboram materiais e metodologias de caráter duvidoso os quais, inclusive, para um cientista da religião menos atento, são uma armadilha para perpetuar os sistemas de pensamento teológico em sala de aula, causando ainda mais prejuízos às abordagens sobre as religiões afro-brasileiras pois, dessa forma, imputa uma lógica que não lhes cabe e desfavorece.

Racismo e intolerância religiosa: a importância da desconstrução dos preconceitos para a efetivação da Lei nº 10.639/03

A Lei nº 10.639/03 que alterou a Lei nº 9394/96 – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – surge para colocar em prática a educação étnico-racial como política reparadora, de reconhecimento e valorização e de ações afirmativas. Ela torna obrigatória a inserção de conteúdos sobre a história da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional em todo o currículo escolar e institui o dia 20 de novembro como o “Dia da Consciência Negra”. Em 2008, a Lei nº 10.639/03 foi alterada pela Lei nº 11.645, incluindo a temática indígena.

Não é fácil abordar a cultura africana da forma preconizada pela Lei, pois o racismo limita ou impede o reconhecimento dos africanos como um povo colonizador do Brasil, uma vez que durante muito tempo nos materiais didáticos a “versão dos vencidos” nunca foi contada e o discurso de que os europeus descobriram e trouxeram a civilização para o Brasil foi a única difundida. Esse discurso único caracterizou um desserviço para a história do Brasil e seus efeitos continuam sendo sentidos, pois sem a consciência de que os padrões da sociedade foram historicamente construídos com base na pretensa supremacia dos povos europeus, os alunos não se interessam em reconhecer, ou pior, envergonham-se de suas características físicas e culturais que remetem aos povos africanos e indígenas.

Segundo Santos (2014), essa visão deturpada da diversidade e da riqueza cultural do continente africano e dos povos de lá trazidos para o Brasil é reforçada pela pedagogia tradicional e refletiu negativamente na educação dos

jovens da educação básica, acentuando ainda mais a discriminação no ambiente escolar, pois gerou impactos: esse tipo de educação tenta *desafricanizar* o aluno que não quer se ver vinculado a essa história de sofrimento, perdas, negações, selvagerias e atraso, pois bonito era ser branco e admiráveis e inspiradoras eram as realizações dos europeus, sua religião, civilização e conquistas; as crianças negras não eram estimuladas a desenvolver autoestima, autorrespeito e autoimagem positiva; e o fracasso escolar de crianças negras visto como falta de capacidade e responsabilidade para com os estudos e não encarado como resultado dos problemas socioeconômicos presentes na realidade da população negra brasileira.

Ressaltando a importância da Lei nº 10.639/03 e o fomento que esta representou para a construção de uma literatura alinhada aos seus objetivos, Ferreira e Santos (2014) apontam direções para os docentes no trato das relações étnico-raciais, afirmando que a literatura produzida a partir da Lei reforça o pertencimento racial e reafirma as diferenças, pois acredita-se que a igualdade social não precisa ser alcançada às custas da anulação da identidade racial.

Sob o paradigma do multiculturalismo, defendem a assunção das identidades como forma de promover a diferença étnico-racial, especialmente dos grupos historicamente excluídos e, conseqüentemente, uma sociedade menos discriminatória e racista. É convivendo com a diversidade e promovendo a diferença como uma realidade de todos que esses educadores compreendem a escola e a sociedade contemporânea. (FERREIRA; SANTOS, 2014, p. 190).

A resistência intensifica-se quando as religiões de matriz africana são abordadas em sala de aula. É bastante comum os alunos fazerem comentários jocosos utilizando o termo *macumba* e desviarem a atenção em conversas e risos, parecendo não ter interesse em debater e contribuir para a discussão e superação dos preconceitos.

Se o docente se dispuser a levar adiante a discussão a contento, precisa estar munido de argumentos que confrontem a visão demonizada amplamente difundida sobre essas religiões, especialmente pelo segmento protestante pentecostal e neo-pentecostal (FERRETI, 2005; PRANDI, 2004, 2013). Mas, isso só acontecerá se ele, antes, buscar conhecer àquelas religiões como faria com qualquer outra que não carregasse o ônus do preconceito e da intolerância. De posse do conhecimento necessário, todos os comentários negativos advindos dos discentes tornam-se oportunidades de esclarecer o verdadeiro universo

simbólico das religiões de matriz africana, tornando a aula uma oportunidade de abordar dignamente a cultura africana e contribuir efetivamente para a superação do racismo e da intolerância religiosa.

Segundo Cunha Júnior (2009), falar sobre as religiões de matriz africana não é doutrinar os alunos para essa fé, já que não se propõe à inclusão de símbolos sagrados e rituais no cotidiano escolar. Trata-se de esclarecer sobre as crenças que norteiam práticas religiosas e que refletem, ainda hoje, o universo africano transplantado no Brasil. O autor aponta alguns motivos que justificam essa temática em sala de aula: respeito à diversidade religiosa da sociedade brasileira; alinhamento à Constituição e aos Direitos Humanos que preconizam a liberdade religiosa e de expressão; efetivação da Lei nº 10.639/03, uma vez que a religião é um dos principais elementos da cultura de um povo e através dela é possível conhecer a cosmologia que permeia o pensamento africano e que serviu de alicerce para as contribuições feitas à sociedade brasileira; reconhecimento dos valores nelas presentes e de todo o esforço que fizeram para preservar a mentalidade africana apesar de todos os dissabores já contados pela História; e como conhecimento necessário à superação do racismo e da intolerância religiosa no ambiente escolar.

As religiões afro-brasileiras remetem à forma como as etnias africanas viam e se relacionavam no mundo e oferecem uma alternativa para pensar e agir de maneira mais respeitosa com as pessoas e a natureza, questões que se tornam cada vez mais importantes em uma sociedade consumista que compromete os recursos naturais. Para fazer frente ao individualismo que torna as relações humanas cada vez mais superficiais, que fomenta a competição entre as pessoas na busca por ascensão material e gera frustração naqueles que não alcançam o gozo de necessidades outras, que não sejam as de mera subsistência e que costuma não respeitar a diversidade de gênero e de crença, as religiões afro-brasileiras estão de portas abertas para acolher a pluralidade existente na sociedade brasileira.

Conclusão

Macumba não se trata de uma religião, mas de um termo pejorativo que desqualifica a fé dos praticantes do Candomblé, da Umbanda, do Tambor de Mina e de outras vertentes de culto de origem africana no Pará. Uma tentativa de ignorar as contribuições das várias etnias africanas para a sociedade brasileira, pois essas religiões se tornaram redutos de resistência e preservação dos valores africanos e, por isso mesmo, um campo fértil para a implementação da Lei nº 10.639/03.

Tais religiões são frutos de reelaborações feitas pelos africanos numa nova realidade geográfica, cultural e social e que sobreviveram graças à oralidade em um esforço coletivo de resistência de africanos e, depois, de brasileiros afrodescendentes, o que deve ser reconhecido, uma vez que não foram poucas as dificuldades enfrentadas no passado, e ainda hoje, para manter viva essa cultura no Brasil. São reminiscências africanas que devem ser resgatadas, no sentido de reparar as injustiças cometidas no passado, apresentando o significado próprio dessas práticas. Essa atitude, certamente, contribuirá para uma sociedade mais justa e mais fraterna, deixando para trás as atitudes de intolerância, tributárias de um passado do qual não se deve ter orgulho.

Em sala de aula, um assunto tão complexo não deve ser exposto à falta de formação adequada. Os professores da disciplina precisam ter formação nas Ciências da Religião, pois não é possível dar conta de um objetivo tão importante quanto o respeito, com uma formação de natureza confessional, mesmo aquela disfarçada, que muitas teologias fazem, como no caso de Rudolf Otto. Por isso, o profissional de Ciências da Religião é o mais adequado para suprir essa necessidade, pois sua formação não parte de uma crença para outras, mas do compromisso da análise de todas, uma por uma, considerando conceitos e significados próprios. Além disso, ainda há a transposição didática desses conhecimentos para o Ensino Religioso, algo tão importante quanto a escolha da formação desse professor para que ela seja feita de forma eficaz, respeitando a faixa etária de cada série.

O Brasil tem a oportunidade de fazer a diferença entre tantos países que ainda não encontraram uma solução para a polêmica que envolve o Ensino Religioso. A diversidade cultural ajuda os pesquisadores brasileiros a saírem na frente, mas falta vontade política para os avanços necessários a uma educação pluralista.

Portanto, os cientistas da religião, e não os teólogos, são os profissionais preparados para o ensino das religiões numa perspectiva laica, favorecendo a construção de uma sociedade mais justa e igualitária. As Ciências da Religião possuem a metodologia mais adequada à análise e ao ensino sobre as religiões afro-brasileiras e é nessa perspectiva que elas poderão ser mais bem compreendidas, respeitadas e seus praticantes deixados em paz para exercerem seu direito.

Referências

- ALENCAR, Breno. *Representações sociais do racismo*. Belém: IFPA, 2015 (Coleção do curso de especialização em educação para as relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e africana).
- BRASIL. *Ação Direta de Inconstitucionalidade 4439*. Brasília, DF, 2018
- BRASIL. *Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional*. 20 dez. 1996. Estabelece as Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Brasília, DF, 1997.
- BRASIL. *Lei 10.639*. 09 jan. 2003. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira" e dá outras providências. Brasília, DF, 2003.
- BRASIL. *Lei 11.645*. 10 mar. 2008. Inclui no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". Brasília, DF, 2008.
- CACCIATORE, Olga. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CARVALHO, José. *Bases legais de educação para as relações étnico-raciais e o Projeto Político Pedagógico*. Belém: IFPA, 2015 (Coleção do curso de especialização em educação para as relações étnico-raciais: história e cultura afro-brasileira e africana).
- CUNHA JÚNIOR, Henrique. Candomblés: Como abordar esta cultura na escola. *Revista Espaço Acadêmico*, Maringá, n. 102, p. 97-103, 2009.
- FERREIRA, Maria Cláudia; SANTOS, Márcio André. O mito da democracia racial, o ensino de História e culturas afro-brasileiras. In: COELHO, Wilma; SANTOS, Raquel dos; SILVA, Rosângela; SOUZA, Simone (Orgs.). *A Lei 10.639/2003: pesquisas e debates*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2014. p. 45-66 (Coleção Formação de Professores & Relações Étnico-raciais).
- FERRETI, Sérgio. Perspectivas das religiões afro-brasileiras no Maranhão. Trabalho apresentado na Mesa Redonda Perspectivas das Religiões Afro-indígenas e Populares. *XVII Semana Acadêmica e II de Ciências Religiosas*. São Luís: IESMA, 20/10/2005, 11p.
- FONSECA JÚNIOR, Eduardo. *Dicionário antológico da cultura afro-brasileira*. São Paulo: Maltese, 1995.
- JUNQUEIRA, Sérgio; FRACARO, Edile Maria. Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. *Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*. Maringá, 2010. p. 1-16.
- MARQUES, Ângela Cristina; ROCHA Marcelo. Memórias da fase inicial da Ciência da Religião no Brasil - Entrevistas com Edênio Valle, José J. Queiroz e Antonio Gouvêa Mendonça. *Revista de Estudos da Religião*, p. 192-214. Mar. 2007.
- MURPHY, Timothy. Religionswissenschaft as colonialist discourse: the case of Rudolf Otto. Tradução de Fábio L. Stern. *Revista de Estudos da Religião*, n. 1, p. 329-349, 2018.
- OTTO, Rudolf. *O sagrado: aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Tradução de Walter O. Schlupp. Petrópolis: Vozes, 2007.
- PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004.
- _____. As religiões afro-brasileiras em ascensão e declínio. In: TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). *Religiões em movimento: O censo de 2010*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 213-218.

RIO DE JANEIRO. *Lei 3459*. 14 set. 2000. Dispõe sobre Ensino Religioso Confessional nas escolas públicas. Rio de Janeiro, RJ, set 2000.

SANTOS, Marcio André de Oliveira dos. Por uma Pedagogia antirracista na Educação. In: COELHO, Wilma; SANTOS, Raquel dos; SILVA, Rosângela; SOUZA, Simone (Orgs.). *A Lei 10.639/2003: pesquisas e debates*. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2014. p. 45-66. (Coleção Formação de Professores & Relações Étnico-raciais).

STERN, Fábio; COSTA, Matheus. Metodologias desenvolvidas pela genealogia intelectual da ciência da religião. *Revista Sacilegens*, v. 14, n. 1, p. 70-89, 2017.

TEIXEIRA, Faustino. Ciência da Religião e Teologia. In: PASSOS, J. D.; USARSKI, F. (Orgs.). *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013. p. 175-183.

GT 18. LEONARDO BOFF, LIBERTAÇÃO, POLÍTICA E DIVERSIDADE – EM BUSCA DO NOVO PARADIGMA PÓS- ANTROPOCÊNTRICO

As hortas urbanas orgânicas da cidade de São Bernardo do Campo: impactos sobre a Educação Ambiental local

Dione Marta de Mesquita Costa¹

Ana Maria Dietrich²

Problemática

Atualmente, compreende-se a temática ambiental dentro de um universo complexo e amplo. Compreender e administrar este universo requer harmonia entre um olhar técnico e uma visão socioambiental, dada sua inter e multidisciplinaridade.

Desde a década de 1980 quando a chamada Revolução Verde coincidiu principalmente com um arsenal de desvantagens e destruição ao meio ambiente e ao pequeno produtor rural como “a erosão, a contaminação de solos, dos alimentos e dos mananciais de água e o homem, devido ao uso em grande escala, aliado à mecanização pesada, o uso de fertilizantes altamente solúveis e de agrotóxicos, da irrigação, entre outros” (VALARINI et al, 2005, p. 1), em atendimento às demandas socioeconômicas presentes no sistema capitalista, diversos esforços

dos vários atores da sociedade são realizados para reverter e ou mitigar de forma sistêmica e efetiva os efeitos da mesma.

De acordo com Kamiyama (2011, p. 11) o modelo produtivo que caracterizou a chamada Revolução Verde “e que vem sendo praticado nas últimas décadas é, também, chamado de agricultura convencional”. A mesma autora continua destacando que, a Revolução Verde trouxe alguns benefícios para a sociedade como o aumento da produção de alimentos em escala mundial e a diminuição dos custos de produção dos mesmos, porém, salienta que os resultados em relação ao meio ambiente e a sociedade não foram os melhores.

Neste mesmo final de século e início do século XXI, o desenvolvimento das Ciências do universo Agrário, - bem como de segmentos não institucionalizados - mais precisamente na área da Agricultura, movimenta-se alinhado à ideia de junção entre a própria agricultura e o meio ambiente, de forma a possibilitar cada vez mais a compreensão de que ambos podem caminhar juntos.

Deste modo, o tema ecológico, presente em vários segmentos da sociedade contemporânea, vem enriquecendo e impulsionando projetos de cunho ambiental e sustentável. Quando se olha para essas questões com um olhar singelo, me vem analogia a um tipo de *chamamento* da mãe Terra. Um convite a imitar sua sapiência, um bate papo retornando aos primeiros passos (e) nos impulsionando à transição daquilo que agride para aquilo que equilibra. Assim, entre ensinamentos, leis, debates, experiências, frustrações, ousadias, tensões e coragem as relações que envolvem a problemática ambiental criam possibilidades, e novos caminhos são vislumbrados:

Quando o agricultor familiar Valdir Manuel de Oliveira resolveu fazer, em 2007, a transição agroecológica no sítio Vida Verde, no Núcleo Rural Boa Esperança, a 49 quilômetros de Brasília (DF), ele sofreu preconceito. Agricultores vizinhos, descrentes de que a mudança renderia produtividade, zombaram da iniciativa do produtor. Até que Valdir procurou o acompanhamento da Emater-DF e fez o curso de transição agroecológica. Hoje, ele é referência e escola a campo aberto para outros produtores. Valdir também é um reflexo do atual cenário de produção orgânica no Brasil. (LLEDÓ, 2017)

Exemplos como o do Sr. Valdir alimentam esperanças em investimentos cada vez mais significativos por parte dos diversos atores envolvidos, inclusive do Governo, na ampliação de práticas econômicas sustentáveis. E esse sentido de equilíbrio entre atividade econômica e conservação do ambiente natural, no que se refere à agricultura familiar embasada na produção orgânica está, conforme

pondera o Ministério do Desenvolvimento Agrário, contemplado quando observamos que:

No manejo das unidades de produção agroecológicas e orgânicas, os agricultores familiares se valem do enfoque sistêmico, privilegiando a conservação ambiental, a biodiversidade, os ciclos biológicos e a qualidade de vida. Nele, os produtos agroecológicos e orgânicos são cultivados como um sistema vivo e complexo, em que coexistem vários tipos de plantas, animais, microrganismos e minerais. (LLEDÓ, 2017)

E no âmbito urbano, como pontua Rocha (2002 apud MACHADO, 2002, p. 7):

A prática da agricultura urbana que compreende o exercício de diversas atividades relacionadas à produção de alimentos e conservação dos recursos naturais dentro dos centros urbanos ou em suas respectivas periferias, surge como estratégia efetiva de fornecimento de alimentos, de geração de empregos, além de contribuir para a segurança alimentar e melhoria da nutrição dos habitantes das cidades.

Com relação à produção de alimentos e dos recursos naturais no âmbito urbano, o mesmo torna-se mais significativo quando somado às práticas de produção orgânica e ou transição agroecológica. Com relação à essa alimentação cada vez mais saudável alinhada à sustentabilidade, a discussão é mais aprofundada e tratada em Políticas Públicas emergentes da esfera federal como por exemplo o Pnapo - Política Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica (Decreto 7.794, de 20 de agosto de 2012) e Planapo (2016-2019) – Plano Nacional de Agroecologia e Produção Orgânica.

Diante destas possibilidades, cabe aqui ressaltar o fluxo de constantes mudanças da dinâmica social, pois, na trajetória de seu desenvolvimento, a humanidade foi na medida de suas necessidades, inventando e reinventando meios de sobreviver dentro do seu contexto político, social e econômico. Numa relação de interdependência, o homem simultaneamente constrói o meio cultural, tendo que, para isso alterar a natureza, num processo de interação/intervenção com o meio ambiente. A esse respeito corrobora-se com Massei quando afirma que:

Meio ambiente, portanto, é uma construção histórica ao mesmo tempo material e simbólica. Material, porque sua composição física pode ser modificada pela técnica, eminentemente humana. Simbólica, porque se constroem e se reconstroem representações da natureza, ou seja, formas de pensá-la que mudam ao longo do tempo. (MASSEI, 2007 apud MARTINEZ, 2007, p. 228)

Considerando que o pensamento orienta grande parte de nossas ações, nos relacionamos com a natureza com base no que ela representa para nós. E assim, a história se faz presente, se traduz em fatos, levando o ser humano, no

momento histórico atual, a uma grande preocupação: a degradação da natureza e o desequilíbrio ambiental. Diversos fatores resultantes da dinâmica dos segmentos da sociedade vêm contribuindo ao longo do tempo para o processo degradante da natureza, entre eles a industrialização, uma das maiores propulsoras do processo de consolidação do cotidiano urbano/industrial, reduto de antagonismo. Reverter ou mitigar o processo degradante da natureza envolvendo todo o complexo sistema social está para além do reconhecimento de sua importância. É necessário um investimento maior na harmonia da relação homem/natureza/sociedade.

A esse respeito, Cunha e Coelho (2012) contribuem salientando a possibilidade de identificação de três tipos de políticas ambientais, sendo as que regulam, estruturam e induzem comportamento. Todas elas constituem alicerces para essa reflexão, pois, respectivamente, dizem respeito à [...] “elaboração de legislação específica para estabelecer ou regulamentar normas e regras”; [...] “implicam intervenção direta do poder público ou organismos não governamentais”; e por último [...] “referem-se a ações que objetivam influenciar o comportamento de indivíduos ou grupos sociais”. Ainda sobre esta questão, destaca-se que “foi somente no século XX que a preocupação com o meio ambiente resultou no Brasil, na elaboração e implementação de políticas públicas com carácter marcadamente ambiental, especialmente a partir da década de 1970” (CUNHA e COELHO, 2012 apud CUNHA; GUERRA 2012, p. 45).

Presente no âmbito nacional e internacional, a preocupação com o meio ambiente cria conexões ao longo do desenvolvimento das relações que envolvem os debates. Atualmente, é perceptível o estabelecimento de elo importante com os Direitos Humanos. Acerca dessa relação estreita existente entre os dois temas, Souza (2017) nos ajudar a entender que:

O meio ambiente como direito reconhecido no âmbito internacional e consagrado no direito pátrio no art. 225 da Constituição Federal é compreendido como direito fundamental e, por via de consequência, também um dos Direitos Humanos relacionados diretamente à qualidade de vida do ser humano.

Neste sentido, quando diversos atores e segmentos da sociedade trazem as consequências negativas dos desdobramentos das práticas inseridas na Revolução Verde, apontados por Kamiyama (2011) como por exemplo a

contaminação do meio e dos alimentos; a intoxicação de agricultores, trabalhadores e consumidores e a concentração de renda e exclusão social, estão - mesmo quando não abordados - salientando problemas de negação e violação dos Direitos Humanos.

Assim, fundamenta-se cada vez mais a necessidade de compreender que a vida e sua manutenção não repousa no campo das escolhas e possibilidades, não escolhemos e sim necessitamos, e essa necessidade está para todos no sentido mais amplo da expressão. Este estar para todos não cabe nenhum tipo de tratamento por nenhuma categoria que venha distanciar os seres e seus diversos ambientes da efetividade da vida. Assim para afirmar e reafirmar esta fala, os Direitos Humanos vêm cobrando e tentando impor sua presença na história da justiça e da igualdade. Tais considerações, estão colocadas no Tratado de Educação Ambiental para Sociedade Sustentáveis e Responsabilidade Global de 1992 em seu Artigo 6º sobre os princípios da educação: “A educação ambiental deve estimular a solidariedade, a igualdade e o respeito aos direitos humanos, valendo-se de estratégias democráticas e interação entre as culturas” (BRASIL, 1992).

Este mesmo elo deve manter conexão continua com a Educação Ambiental ampliando a área de abrangência e compreensão dos diversos eixos humanos que envolvem a problemática ambiental, conforme aponta Guimarães (2012) quando propõe uma ruptura de paradigmas por meio de uma educação crítica, e afirma: “portanto, para haver mudanças significativas, não bastam apenas transformações individuais (partes), mas se necessita também de transformações recíprocas na sociedade (todo)” (GUIMARÃES, 2012 apud CUNHA; GUERRA 2012, p. 102).

A Política Nacional de Educação Ambiental (PNEA), aprovada pela Lei nº 9.795/99, ao dispor sobre a Educação Ambiental, também trabalha no seu artigo 5º, a compreensão integrada do meio ambiente em suas múltiplas e complexas relações, assim como, a importância do “estímulo e o fortalecimento de uma consciência crítica sobre a problemática ambiental” como um dos objetivos fundamentais dessa educação (BRASIL, 2005).

No âmbito de ação, e ainda de acordo com a PNEA, a Educação Ambiental deve estar presente também na informalidade, entendida em seu artigo 13º como

todas as ações e práticas educacionais alinhadas ao compromisso de sensibilizar o coletivo para as questões ambientais. À essa educação não-formal também será garantido o tratamento do poder público em suas diversas esferas no sentido de incentivar a difusão e a participação dos diversos segmentos da sociedade a qual pertence (BRASIL, 2005). Portanto, compreende-se e almeja-se, seja na formalidade ou na informalidade, que a Educação Ambiental perpassa e penetre nos diversos espaços desta sociedade que agregam valor ambiental, e que podem ser percebidos para a apropriação por parte dos indivíduos de uma prática e consciência crítica, como por exemplo as Hortas Urbanas Orgânicas. Neste sentido, indaga-se a questão central do projeto: *Quais são os impactos das hortas urbanas orgânicas da cidade de São Bernardo do Campo em relação à educação ambiental da população local.*

Conforme dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas – IBGE, São Bernardo do Campo, fundada em 1553, conhecida como a capital do automóvel e da indústria, atualmente tem mais de 800 mil habitantes, com o Índice de Desenvolvimento Humano Municipal – IDHM de 0,805, tendo a indústria e o comércio com participação em maior percentual do Produto Interno Bruto – PIB do município que é superior a alguns estados do país (BRASIL, 2018).

Com relação às hortas urbanas orgânicas da cidade de São Bernardo, e de acordo com Ciclo Vivo (2014) a Prefeitura de São Bernardo do Campo: “dobrou o número de hortas urbanas. Em 2009, quando o projeto começou, havia quatro espaços de plantios coletivos mantidos pela administração municipal e, atualmente, o município abriga nove terrenos com o cultivo de hortaliças e sementes livres de agrotóxicos. ” De acordo com Gragnani (2017):

O projeto dá oportunidade para que essas famílias possam tirar seu sustento, em ação que tem importância social e ambiental. [...] esta é a sétima Horta Urbana instalada na cidade. A estimativa é que o projeto beneficie cerca de 70 famílias, que mantêm na ação sua maior fonte de sustento. O projeto é baseado em quatro pilares: a terapia ambiental, sustentabilidade, promoção de relações humanas e na geração de renda.



Figura 1: Horta urbana - S.B. Campo – (Foto: Lucas Alencar/Ed. Globo Rural)

A base de projetos em áreas urbanas, de fato deve estar bem sustentada, pois, de acordo com Love (1989) no início do século XX,

[...] o desenvolvimento industrial não diminui o processo de apropriação dos recursos naturais. Pelo contrário, é mais um elemento a potencializar a degradação. No caso de São Bernardo, a região tinha forte setor moveleiro, com indícios de grande extração de madeiras. Somem-se a esse fato as questões ligadas à poluição do ar e das águas, resultantes da atividade econômica industrial, que, no tocante da motivação foi muito maior do que o da agricultura.

Contudo, segundo Alvarez, “não houve, ao mesmo tempo, a preocupação em criar e executar uma política ambiental que pudesse impor limites ao crescimento rápido e dependente de aporte externo e de investimentos estatais” (ALVAREZ, 2007 apud MARTINEZ, 2007, p. 266).

Assim, essas cidades industrializadas, como é o caso de São Bernardo do Campo, vão ao longo do seu processo de industrialização se distanciando cada vez mais da importância da agricultura e do meio ambiente como produto essencial à manutenção da vida. De forma que, sua carência de inserção deste universo clama por uma educação ambiental cada vez mais pertinente e envolvida com a atualização das discussões ambientais, em grande parte, fruto do amadurecimento da compreensão da história da ação predatória humana.

Para entender o processo de transição e consolidação de regiões industriais é muito esclarecedora a colocação de Martinez (2007) ao tratar da mudança de estilo de vida e moradia promovida pela industrialização: “uma nova concepção

do ato de morar e de viver traduziu-se na crescente procura por prédios e edifícios, afastando cada vez mais, a família e os indivíduos dos elementos naturais que compunham a moradia do passado, como os pomares, jardins e quintais” (MARTINEZ, 2007 apud MARTINEZ, 2007, p. 67-68).

Vivo ainda está em minha memória, o tempo de infância. Na década de 1970, morávamos no subúrbio de São Bernardo do Campo com um pequeno quintal aos fundos. Minha mãe sempre me pedia para regar as plantas e pegar salsa e cebolinha. Ela me ensinava como pegá-las, advertindo para não mexer naquela que tinha flor. Pude, na prática, interagir com a natureza, recebendo lições, preservando-a, respeitando os seus ciclos, conciliando com o aprendizado na escola. Revela-se aqui, no meu entender, um processo de educação ambiental informal com fundamento na sustentabilidade, ocorrido no âmbito familiar e característico da sociedade rural. Minhas vivências pessoais fazem parte de um grande mosaico de relações que compõem a sociedade, revelam inclusive, o elo da terra na educação não-formal mesmo em épocas de rupturas do campo/cidade.

Este grande mosaico, em alusão à sociedade, é palco de correlações de forças políticas, econômicas e sociais. E vão segundo Rodrigues (1987, p. 251), configurando os projetos de sociedade dominante em cada período histórico, sendo tais projetos representados principalmente pela figura do Estado.

Rodrigues (1987, p. 205 e 206), destacou a desarmonia em que se constituiu o modelo institucional brasileiro voltado à pesquisa, principalmente no setor agrário, na primeira metade do século XX. Discorre que desde o primeiro período da república até o “pós-guerra” estava presente a tendência do domínio estatal atendendo a um padrão de acumulação de capital, fundado nas bases ora agrária, ora industrial respectivamente.

Evidencia-se a noção de que conforme se altera a realidade econômica, altera-se também a estratégia do Estado, objetivando atender à demanda econômica da qual se beneficia. A essa demanda expressa de tempos em tempos no processo evolutivo da humanidade, Alberto Carvalho Silva (2000) dá sua contribuição em uma época mais recente:

As metas do desenvolvimento científico não mais se limitam à acumulação acadêmica de conhecimento sobre as leis da natureza ou à busca de soluções para problemas específicos; elas se caracterizam como capacidade de formar e usar o conhecimento

como nova forma de 'capital' para que cada nação possa manter a sua autonomia e sua competitividade no equilíbrio dos seus pares. (SILVA, 2000, p. 61)

Observar e compreender a complexidade da sociedade, contribui para o exercício do entendimento da dinâmica social e dos conflitos que nela se manifestam, principalmente dos seus diversos âmbitos ora dissociados, Guimarães (2010) destaca a citação de Edgar Morin: “A história do mundo e do pensamento ocidental foi comandada por um paradigma de disjunção, de separação” (GUIMARÃES, 2012 apud CUNHA; GUERRA, 2012, p. 88).

O modelo de disjunção citado por Morin dialoga com a ideia de que foi sendo construída também na sociedade urbano-industrial uma dissociação daquilo que a princípio deveria ser um par indissociável: o homem e a natureza.

Cabe acrescentar a toda discussão elencada aqui, as contribuições de Leonardo Boff ao discorrer sobre as três crises mundiais, do qual bem sugere uma ética mundial desobstruindo paradigmas que imperam e impedem avanços no modo de pensar e agir sustentável da espécie humana na Terra (BOFF, 2009, p. 13-18). Avanços que permitam perpassar pelas reflexões que elegem a compreensão do todo:

Trata-se de manter, conscientemente, unido aquilo que sempre vem unido. Trata-se de entender a Terra como totalidade físico-química, biológica, socioantropológica e espiritual, una e complexa; numa expressão: nossa casa comum. [...] não há diferença entre Terra e humanidade. Elas formam um todo orgânico e sistêmico. (BOFF, 2009, p. 24)

Compreender esse todo sistêmico, é adotar um olhar de análise global alinhado às ações locais, algo essencial para uma Educação Ambiental de viés sustentável. Boff (2009, p. 13), ao tratar das três grandes crises: “a crise social, a crise do sistema de trabalho e a crise ecológica” abre caminhos para reflexões em diversas áreas direta ou indiretamente relacionadas ou correlacionadas, educar para esta compreensão também pode ser um desafio e um convite aos amantes da Educação Ambiental. Entre tantas considerações abordadas pelo autor, a ética ganha maior destaque e ao mesmo tempo dimensões das quais o dinamismo social e a participação de todos são essenciais, assim:

Ethos se traduz, então, por ética. É uma realidade da ordem dos fins: viver bem, morar bem. Ética tem a ver com fins fundamentais (como poder morar bem), com valores imprescindíveis (como defender a vida, especialmente a do indefeso), com princípios fundadores de ações (dar de comer a quem tem fome) etc. (BOFF, 2009, p. 30)

O convite do Ethos Mundial de Boff, bem como a atuação de diversos atores alinhada às interfaces das áreas da Ecologia, Educação Ambiental, Educação não-formal e Direitos Humanos têm mantido a esperança do árduo processo travado nesta luta, presente também na proposta do projeto de pesquisa aqui apresentado, que espera contribuir cada vez mais por meio deste estudo científico para os avanços no campo da educação.

Objetivos

Como objetivo central, o projeto irá investigar os impactos das hortas urbanas orgânicas da cidade de São Bernardo do Campo em relação à educação ambiental da população local. Compreendendo a relação e a interação dos elementos e dos atores envolvidos nestas hortas com a Educação Ambiental.

Nos objetivos específicos, busca-se compreender a caracterização e a estrutura das hortas urbanas orgânicas; Compreender a relação das Políticas Públicas ambientais implantadas pelo Governo local com as hortas urbanas orgânicas; Compreender a transparência e veiculação de informações dos projetos do Governo local relacionados às hortas urbanas orgânicas; Traçar o perfil do público produtor e consumidor das mesmas; Compreender a relação das hortas urbanas orgânicas com a Agricultura Familiar; Conceder visibilidade às memórias e lembranças dos produtores rurais.

Metodologia

A metodologia será composta por pesquisa documental e de campo, priorizando o constante diálogo entre as mesmas.

A pesquisa documental, de acordo com Sá-Silva et al (2009, p. 5) “é um procedimento que se utiliza de métodos e técnicas para a apreensão, compreensão e análise de documentos dos mais variados tipos”. Conforme pontua Gil (2008) os documentos podem ser escritos que evidenciam e esclarecem, como também podem ser objetos que de um certo modo contribuirá para a investigação de fatos ou fenômenos. De todo modo: “a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetivos da

pesquisa” (GIL, 2008, p. 51). Portanto, no caso da pesquisa que ora se propõe, será fundamental para a análise buscar dados em documentos oficiais. Uma das fontes consultadas será: Arquivo Histórico Municipal, atas da Câmara, mapas, fotos, Leis e projetos municipais de São Bernardo do Campo.

A pesquisa de campo ou estudo de campo, que segundo (RODRIGUES, 2007, p. 42), "Trata-se de um procedimento baseado na observação direta do objeto de estudo no meio que lhe é próprio, sem a interferência do pesquisador, ou sem que esta interferência modifique substancialmente os acontecimentos.". Nesta direção estar em campo permitirá um contato direto com os sujeitos da pesquisa onde terei possibilidades realizar a coleta de dados. Segundo Gil (2008) o estudo de campo permite que as questões propostas sejam mais aprofundadas por meio da observação que o mesmo proporciona, assim, temos "como consequência, o planejamento do estudo de campo apresenta muito maior flexibilidade, podendo ocorrer mesmo que seus objetivos sejam reformulados ao longo do processo de pesquisa" (GIL, 2008, p. 57). Outra característica importante levantada ainda por Gil, é que no estudo de campo "estuda-se um único grupo ou comunidade em termos de sua estrutura social, ou seja, ressaltando a interação de seus componentes".

O universo a ser investigado será composto por nove hortas urbanas orgânicas das comunidades de São Bernardo do Campo, das quais três serão pesquisadas, representando assim, um percentual de 30% em relação ao universo total, tendo seus produtores, gestores e usuários como os sujeitos que farão parte da pesquisa de campo. Cabe ressaltar aqui que a quantidade expressa acima, é baseada em informações extraídas do site da prefeitura, portanto, requer uma averiguação oficial frente ao Governo local. De todo modo, caso haja mudanças, o percentual de hortas a serem pesquisadas com relação ao universo total, será mantido nos 30%. Serão realizadas entrevistas visando ao alcance dos objetivos propostos nesta investigação. Aos produtores rurais, o foco das entrevistas visa a reelaboração das narrativas dos mesmos, dando mais visibilidade às suas lembranças e memórias apagadas dentro da sociedade industrial de São Bernardo do Campo. Para tanto a entrevista em história oral será utilizada com os mesmos, o que possibilitará a manifestação do documento oral, como pontua Meihy e Holanda (2018, p. 14): "muito do que é verbalizado

ou integrado à oralidade como gesto, lágrima, riso, silêncios, pausas, interjeições ou mesmo as expressões faciais, pode integrar os discursos que devem ser trabalhados para dar dimensão física ao que foi expresso em uma entrevista de história oral”. Deste modo, ocorre a possibilidade de se obter por meio dessa técnica informações importantes ao objeto de pesquisa englobando o cotidiano e as relações dos envolvidos tais como suas sensações, crenças, expectativas, valores, conhecimentos, pretensões. Neste sentido, Gil (2008, p. 109) salienta a importância das entrevistas como técnica: “a entrevista é, portanto, uma forma de interação social”. Outro dado corroborado com Gil (2008) é a questão de que por se tratar de um estudo de campo estar localizado em áreas de populações carentes e ou administrado por economia solidaria familiar de populações de baixa renda, podemos encontrar sujeitos que não dominam a escrita e a leitura de forma suficiente ao preenchimento de questionários, assim, a entrevista evitaria este tipo de constrangimento.

Será utilizado também a observação participante com o uso de um diário de campo, no intuito de uma aproximação sucessiva com os agentes envolvidos, principalmente no sentido de conhecer a rotina e vislumbrar significados implícitos e muitas vezes não revelados em entrevistas, bem como, para formulação das perguntas das entrevistas, visando uma maior aproximação da compreensão das mesmas por parte dos entrevistados. Corroborase novamente com Gil: “a observação desempenha papel imprescindível no processo de pesquisa. É, todavia, na fase de coleta de dados que o seu papel se torna mais evidente. A observação é sempre utilizada nessa etapa, conjugada a outras técnicas ou utilizada de forma exclusiva” (GIL, 2008, p. 100).

Na análise dos dados da pesquisa documental será observado a composição estrutural das hortas, como por exemplo identificar o proprietário da área; a permissão do uso da mesma; a caracterização da produção orgânica; a obtenção do selo orgânico, bem como a manutenção e o envolvimento de Governo local na elaboração, na visibilidade e na manutenção das mesmas. Busca perceber também o alinhamento das atividades e dos atores envolvidos nestes espaços com a preservação ambiental e demais elementos da educação ambiental. Para aprofundar a compreensão da relação e inter-relação com a temática ambiental, outra análise de dados se dará pela transcrição das entrevistas o que permitirá

traçar o perfil do público local. Para os moradores do entorno, será utilizado um questionário com vistas a compreender a relação que essa vizinhança tem com as hortas por meio de três perguntas: 1) há quanto tempo reside no bairro?; 2) você conhece algum local de venda de produtos orgânicos aqui no bairro?; 3) você consome produtos orgânicos? Onde?

No caso do produtor, será por meio de um diálogo descontraído com a introdução do questionamento no sentido de saber suas experiências laborativas e ou de apoio familiar anteriores às atividades na horta, no intuito de compreender a relação com o sustento familiar e suas principais sensações, crenças, expectativas, valores, conhecimentos, e pretensões guardados em sua história de vida e sobretudo a valorização de uma educação ambiental não formalizada, porém rica no papel desempenhado por muitos cidadãos do campo que comungam com a natureza valores que a mantem viva.

Resultados e discussões

A pesquisa documental ainda não foi iniciada de forma a coletar dados oficialmente, as informações documentais obtidas até o momento são resultados de busca em sites da Prefeitura Municipal de São Bernardo do Campo e de jornais regionais também em sites. De forma que não está claro uma série de informações pertinentes ao projeto, como por exemplo a quantidade de hortas implantadas e ou regulamentadas pelo Governo local. Com relação aos consumidores e produtores, as informações em sua maioria, são de visitas às hortas num período anterior ao projeto como consumidora, já como pesquisadora, as entrevistas foram iniciadas, porém, não finalizadas e nem transcritas. Demandando, portanto, mais prazo para a obtenção e análise mais precisa e confiável. De todo modo, nestes poucos dados obtidos, percebe uma satisfação por parte dos produtores em atuarem nestes espaços configurados mais saudáveis, como também, uma preocupação com o meio ambiente, o que sugere elementos de educação ambiental em uma análise bem superficial.

Frente ao exposto, e diante de poucos dados obtidos até o momento, tem como expectativa que existe uma necessidade cada vez mais latente de se pensar e refletir com mais seriedade e comprometimento às questões ambientais que suscitam por ações que efetivam a qualidade de vida e a preservação ambiental,

principalmente quando as mesmas habitam regiões industrializadas. Entende-se também, que a Educação Ambiental alinhada ao Direito, ampara ainda mais a dignidade de viver. E, fazê-lo em ambiente preservado é algo que todos os cidadãos e poder público devem promover a apropriação.

Referências

ALVAREZ, Isabel Aparecida Pinto. Nos meandros da planície: industrialização e meio ambiente em Cubatão. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (Org.). **História ambiental paulista: temas, fontes, métodos**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2007. p. 259-274.

BOFF, Leonardo. **Ethos Mundial: um consenso mínimo entre os humanos**. Rio de Janeiro: Record, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. Tratado de Educação Ambiental para Sociedades Sustentáveis e Responsabilidade Global. Brasília: 1992. Disponível em: < http://www.mma.gov.br/port/sdi/ea/deds/pdfs/trat_ea.pdf>. Acesso em: 29 junho 2018.

_____. IBGE. Cidades. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/sp/sao-bernardo-do-campo/panorama>>. Acesso em: 29 junho 2018.

_____. Ministério da Educação. Coordenação Geral de Educação Ambiental. Ministério do Meio Ambiente. Diretoria de Educação Ambiental. Programa Nacional de Educação Ambiental – ProNEA. 3.ed. Brasília: MEC, MMA, 2005. 102p. Disponível em: <<http://www.mma.gov.br/estruturas/educamb/arquivos/pronea3.pdf>>. Acesso em: 29 junho 2018.

CICLO VIVO. Meio Ambiente. Reportagem: São Bernardo do Campo (SP) dobra número de hortas orgânicas urbanas (16 setembro 2014). Disponível em <http://ciclovivo.com.br/noticia/sao-bernardo-dobra-numero-de-hortas-organicas-urbanas/>. Acesso em: 10 setembro 2017.

CUNHA, Luís Henrique; COELHO, Maria Célia Nunes. Política e Gestão Ambiental. In: CUNHA, Sandra Batista da; GUERRA, Antonio José Teixeira (Orgs.). **A Questão Ambiental: Diferentes Abordagens**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 43-79.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.

GRAGNANI, Carla. Prefeitura de São Bernardo inaugura Horta Urbana na Vila Vivaldi (15 ago 2017). Disponível em: <http://www.saobernardo.sp.gov.br/web/sbc/home/>

[/asset_publisher/YVwaH6UgAMbt/content/prefeitura-de-sao-bernardo-inaugura-horta-urbana-na-vila](#) Acesso em: 15 setembro 2017.

GUIMARÃES, Mauro. Sustentabilidade e Educação Ambiental. In: CUNHA, Sandra Batista da; GUERRA, Antonio José Teixeira (Orgs.). **A Questão Ambiental: Diferentes Abordagens**. 8. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 81-105.

KAMIYAMA, Araci. São Paulo (Estado). Secretaria do Meio Ambiente/ Coordenadoria de Biodiversidade e Recursos Naturais. **Agricultura Sustentável**. Cadernos de Educação Ambiental 13. São Paulo: SMA, 2011.

LLEDÓ, Maria Júlia. Transição agroecológica: uma mudança possível e produtiva. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Disponível em: <<http://www.mda.gov.br/sitemda/noticias/transi%C3%A7%C3%A3o-agroecol%C3%B3gica-uma-mudan%C3%A7a-poss%C3%ADvel-e-produtiva>> Acesso em: 15 setembro 2017.

LOVE, Joseph L. **A Locomotiva: São Paulo na Federação Brasileira 1889-1987**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. Coleção estudos brasileiros: v. 57.

MARTINEZ, Claudia Eliane P. Marques. A natureza dentro da casa. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (Org.). **História ambiental paulista: temas, fontes, métodos**. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2007. p. 51-68.

MASSEI, Roberto Carlos. Argila: a difícil relação com a natureza. In: MARTINEZ, Paulo Henrique (Org.). **História ambiental paulista: temas, fontes, métodos**. São Paulo: SENAC São Paulo, 2007. p. 227-243.

MEIHY, José Carlos Sebe B.; HOLANDA, Fabíola. **História Oral: como fazer, como pensar**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2018.

ROCHA, Carlos Magno C. da. Apresentação. In: MACHADO, A. Toledo; MACHADO, Cynthia T. de Toledo. **Agricultura Urbana**. DF: Embrapa Cerrado, 2002. p. 7.

RODRIGUES, Cyro Mascarenhas. A pesquisa Agropecuária no Período do Pós-Guerra. **Cadernos de Ciência & Tecnologia**. Vol.04, n.3, pág. 205-254, dez 1987.

RODRIGUES, Rui Martinho. **Pesquisa acadêmica: como facilitar o processo de preparação de suas etapas**. São Paulo. Atlas, 2007.

SÁ-SILVA, Ronie; ALMEIDA, Cristóvão Domingos; GUINDANI, Joel Felipe. Pesquisa documental: pistas teóricas e metodológicas. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**. Ano 1, número 1, p. 1-15, julho de 2009. Disponível em: <<https://www.rbhcs.com/rbhcs/article/viewFile/6/pdf>>. Acesso em: 02 julho 2018.

SILVA, Alberto Carvalho da. Descentralização em Política de Ciência e Tecnologia. **Estudos Avançados USP**. Vol. 14, n. 39, pág. 61-73, 2000.

SOUZA, Márcia Maria dos Santos. Meio Ambiente e Direitos Humanos. Revista Âmbito Jurídico o seu portal jurídico na internet. Disponível em: http://www.ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=527. Acesso em: 13 setembro 2017.

VALARINI, Pedro José. et al. Diagnóstico da Agricultura Orgânica no Brasil. Disponível em: <<https://www.embrapa.br/busca-de-publicacoes/-/publicacao/1015717/diagnostico-da-agricultura-organica-no-brasil>> Acesso em: 19 abril 2018.

Leonardo Boff: o 'cuidado' e os demais *ethos* como paradigmas éticos no relacionamento humano e com a Terra

Graciela Márcia Fochi²⁸⁷

Introdução

Às dívidas históricas que já tínhamos e que ainda estão para ser quitadas com a experiência de colonização das américas, a exploração do trabalho escravo, as guerras mundiais, a dominação das mulheres, a perseguição à judeus, ciganos, gays, os números de desmatamentos, a poluição urbana, nascentes contaminadas, rios secado, entre outros, consistem em processos históricos que possibilitaram as circunstâncias para que capacidade da natureza esgota-se em termos de renovação/reposição. É provável que as próximas gerações, os nossos filhos, netos, bisnetos não usufruam de água potável, ar puro e solo seguro/fértil, e diante destas condições poderão amaldiçoar e não perdoar as gerações de antepassados e ancestrais imediatos.

Com este artigo almeja-se apresentar as implicações da instrumentalização extremada do paradigma da 'conquista' e da 'competição' e arguir em

²⁸⁷ Graduada em História/UPF-RS. Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade-UNIVILLE-SC. Docente do curso de História/EAD e Arquitetura e Urbanismo-UNIASSELVI. Este texto foi elaborado para a comunicação oral feita junto ao GT Leonardo Boff: libertação, política, e diversidade: em busca do novo paradigma pós-antropocêntrico.

Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/3683103831654119>

E-mail: graf_306@hotmail.com

favorecimento do paradigma do 'cuidado'; para tanto utilizou-se os escritos de Leonardo Boff, contidos no livro 'Ética e Moral: a busca dos fundamentos' de 2003, pela editora Vozes. Quer-se sensibilizar para o eminente risco e poder de autodestruição com o qual tem-se convivido, à necessidade de salvaguardar o que foi herdado/adquirido e responsabilizar e zelar pelo que ainda resta para ser legado/transmitido.

Diante deste cenário faz-se elogios às noções às noções de 'desapego' e a 'compaixão' presentes no pensamento milenar oriental, praticado nas tradições do budismo e do hinduísmo e a dieta alimentar praticada pelos povos originários, em especial as populações indígenas, que por sua vez representam alternativas aos modelos de colonização, exploração e dominação que foram praticados pelas populações europeias e norte-americanas às populações ao sul da linha do Equador, também conhecidos como 'sub-desenvolvidos'.

O momento contemporâneo encontra-se permeado pelas práticas oriundas do modelos e paradigmas depredadores, espoliadores; tem-se diante de nós movimentações eminentes de novas guerras, de autodestruição em massa, o que por sua vez pode ser entendido também como ameaças em escala cósmica. Adverte-se que não é prudente que nos tornemos indivíduos reféns, impotentes ou niilistas; estamos diante de grandes desafios e ao mesmo tempo de oportunidades fundamentais; mesmo em meio à mortes e o renascimentos de ideologias e filosofias, os horizontes da esperança, da utopia e dos sonhos ainda encontram-se abertos.

Como chegamos até aqui

O que tem sido muito louvado na experiência humana é a capacidade de explorar, conhecer e dominar a natureza. Tanto adeptos do criacionismo como do evolucionismo consideram que a criação e a formação do Universo, da Terra tenha se dado primeiro pela composição da natureza, por meio de rochas, águas, a floresta, seres como anfíbios, répteis, e por último os mamíferos -o homem, as aves. Tal ordenamento nos informa da relação de ascendência e sucessão, que transcorreu, existe e deveria imperar entre seres e as espécies. Os seres e as coisas existem por si só, por si mesmas. A terra não precisa necessariamente

da presença humana; diante deste aspecto é salutar repensar nossa postura e nosso dever enquanto ser que existe e habita o planeta, a mãe terra.

Boff (2003) nos explica que se passaram muitos anos até que as condições ideais ao nosso surgimento, assim como de aprimoramento e superação dos primitivos estilos de vida se configurassem. A revolução agrícola que ocorreu no período neolítico, aproximadamente 10 mil anos antes do presente, foi responsável por nos revelar a face maldita do latifúndio, da monocultura, a fome, o trabalho escravo, o esgotamento do solo; na época moderna e contemporânea a revolução industrial das linhas de produção, do trabalho em série, o trabalho infantil, a alienação, a produção e o consumo em massa; mais recentemente o discurso da revolução verde, o uso deliberado de agrotóxicos, a maquinização, a pobreza no campo, o êxodo rural; a urbanização sem planejamento.

As experiências civilizatórias pautadas nos paradigmas e *ethos* da conquista, da dominação e o exercício do poder da matriz colonial foi responsável por estabelecer relações de dominação e assujeitamento baseadas nas oposições hierárquicas racistas, o que foi que dispôs os indivíduos e os grupos humanos em relação de inferiorização populações negras, indígenas, mulheres, homossexuais e os não cristãos.

Como ilustradores de tais experiências podem ser mencionados Alexandre Magno na antiguidade clássica, Tomás de Torquemada na Espanha medieval, Hernán Cortés no México colonial, Napoleão Bonaparte na Europa imperialista, Raposo Tavares e demais bandeirantes no interior do Brasil, Adolf Hitler na Europa do século XX, Francisco Franco na Espanha, Fulgêncio Batista em Cuba, Augusto Pinochet, no Chile, George W. Bush nos E.U.A entre outros.

A revolução tecnocientífica foi marcada entre outros feitos pela corrida espacial, a pílula anticoncepcional, a inseminação artificial, os enxertos, a nanotecnologia e a reprodução assistida e controlada, os transplantes e a comercialização de órgãos; a revolução na ciência da comunicação com o aumento da velocidade, o encurtamento das distâncias e do tempo, as mídias virtuais e em contrapartida a perda da privacidade, exposição pública, o vazamento de dados pessoais, *spoilers*, *fake news*; a revolução humana marcada pelo sedentarismo, indiferença, a formação de mônodas e nichos, o autoexílio, a desumanização

das relações humanas, o desmantelamento das relações sociais, a secura espiritual, o suicídio, entre outros sintomas e adoecimentos.

Nas palavras de Boff(2003, p. 25.) tem-se que:

“Vimos de um ensaio civilizatório, hoje mundializado, que realizou coisas extraordinárias, mas que é materialista e mecânico, linear e determinístico, dualista e reducionista, atomizado e compartimentado. Separou matéria e espírito, ciência e vida, economia e política, Deus e mundo”.

Por outro lado, convive-se com o perigo de que os avanços alcançados, dentro do contexto da racionalidade econômica e da instrumentalização política, reforcem ainda mais as posturas racismo, determinismos, práticas de eugénias, pirotécnicas, colonialismos, piratarias, escravismos sem precedentes na história da humanidade.

Morin (2007) corrobora no debate descrevendo que as iniciativas e projetos científicos como a decodificação do genoma, a exploração do cérebro, as primeiras manipulações genéticas, celulares, embrionárias, cerebrais e os clones inicialmente constituem os prelúdios de uma possibilidade de controle pelo interesse do lucro e eventualmente através do interesse dos Estados em criar exércitos humanos, prolongar a vida dos seres, o que não se sabe com segurança sobre as consequências e os impactos para o equilíbrio da vida na terra.

Diante deste contexto Morin (2007, p.175) explica que:

“o bom uso das ciências, a supressão dos seus usos perversos, tudo isso depende da consciência dos cientistas, dos políticos, dos cidadãos, os quais dependem dos processos econômicos, políticos, sociais, culturais, que dependem dos progressos das quatro reformas mais salutares, que poderiam desenvolver as consciências: sociedade, educação, vida e moral.”

O encontro Founex, de 1971, a conferência das Nações Unidas sobre o Ambiente Humano, de 1972, em Estocolmo, o Encontro da Terra, no Rio de Janeiro em 1992, o protocolo de Kyoto de 1997, a Carta da Terra de 2000 colocaram a dimensão do meio ambiente na agenda internacional, porém perpetua-se a matriz de sobrevivência pautada na obtenção de energia a partir de combustíveis fósseis e demais fontes de energia não renováveis, aliado à isso, no campo político e institucional observa-se uma forte onda de conservadorismo (neonazismo e neofascismo) e extremismos, apelo ao armamentismo, intolerâncias entre diferentes, em especial perseguições à minorais, à imigrantes, à homossexuais entre outras.

Boff (2003) enfatiza que diversos analistas, vindos da biologia, das ciências a Terra e da nova cosmologia, nos advertem que o tempo atual se assemelha às épocas de ruptura no processo de evolução, épocas de extinções em massa, ponto de saturação e ponto de metamorfose. Algo precisa ser feito, mesmo que não vejamos frutos imediatos, que não desfrutemos ainda em nossa geração dos possíveis resultados.

As possibilidades de experiências ‘decoloniais’ e a sensibilização dos diferentes *ethos*

Boff (2003) discute que consciência coletiva surge quando nos deparamos com momentos críticos, para tanto enfatiza que de modo urgente é necessário que se cuide do que restou e que se regenere o que foi onerado. Como orientadores para este propósito, conta-se com as experiências de vida de Francisco de Assis, Gandhi, Madre Tereza de Calcutá, Nelson Mandela, Irmã Dulce, a experiência como do Fórum Social Mundial, o movimento da Via Campesina, os trabalhadores da agricultura familiar entre outros.

Sachs (2002) pode ser apontado como um dos principais teóricos a problematizar a hegemonia e a centralização das teorias e modelos oriundos do hemisfério norte; em especial para os padrões de consumo praticados pelas majoritariamente das populações do Norte, visivelmente dispendiosos, abastados e insustentáveis; faz-se necessário a busca de uma civilização de biomassa, cujos esforços serão direcionados em favor do desenvolvimento da química verde, como complemento ou até como substituto pleno da petroquímica, trocando a energia fóssil por biocombustíveis, que por sua vez são responsáveis por mobilizar outros valores e resultados. Sachs (2002) explica que a população não se omitiu, reagiu e criou inúmeras alternativas diante do cenário descrito, observe:

“De maior importância, pelo lado positivo, foi a intensa reflexão sobre as estratégias de economia de recursos (urbanos e rurais) e sobre o potencial para a implementação de atividades direcionadas para a ecoeficiência e para a produtividade dos recursos (reciclagem, aproveitamento de lixo, conservação de energia, água e recursos, manutenção de equipamentos, infra-estruturas e edifícios visando à extensão de seu ciclo de vida)”. Sachs (2002, p. 55).

Leff (2006) escreve que a partir da transgressão à cultura dominante e da desconstrução do pensamento dominador, apresenta-se a possibilidade de construir uma racionalidade ambiental que, para além da ecologização da cultura, dá curso a um movimento social pela reapropriação da natureza e pela construção de sociedades sustentáveis.

A noção de 'decolonialidade' se aproxima da ideia de 'transgressão à cultura dominante e da desconstrução do pensamento dominador', que por sua vez implica de maneira geral na reversibilidade dos processos de colonização e imperialismo empreendidos pelas nações europeias e/ou norteamericanas, e que foram aplicados principalmente às populações da África, da América e da Ásia, conhecidos e tidos como países 'subdesenvolvidos'. O pensamento decolonial propõe uma forma de conceber que implica em desprender-se e abrir-se às possibilidades encobertas e desprestigiadas pelo paradigma da conquista, da dominação e da racionalidade, que por sua vez às qualificou como tradicionais, bárbaras, primitivas, místicas, que por sua vez faziam parte do *ethos* de leigos, plebeus, camponeses, africanos, asiáticos ou indígenas.

A ética e a moral do cuidado, pois tudo que cuidamos dura muito mais. A compaixão presente na ética budista nasceram como posturas e práticas para superar o sentimento de sofrimento humano. Compaixão está para a ética budista como o amor e o perdão estão para o cristianismo.

Na filosofia budista a compaixão se torna sublime quando acompanhada do desapego. O desapego deve ser entendido como o distanciamento e renúncia à posse, à possessão, à propriedade, ao poder, pelas instituições, pelas pessoas e pelas coisas, em especial as coisas materiais e aos desejos de vaidade e de vulgaridade.

Movidos pela ética do cuidado nos aproximamos dos seres e as coisas compadecidos, dispostos à ficar em harmonia e comunhão com elas, responsabilizando-nos pelo bem-estar, pela sua continuidade e renovação, e em situação de fornecer socorro e aporte diante do imperativos riscos e sofrimentos. A compaixão requer que apresentemos a face da tolerância, do respeito, da responsabilidade e da benevolência, em contrapartida exige liberdade, altruísmo e amor.

O cuidado das mães e das mulheres que incluem as crianças na família, no mundo e na vida encontra-se muito próximo ao sentimento de compaixão que existe no budismo. Porém em muitas sociedades as mulheres e as mães são oprimidas em meio à hierarquizações sociais e da própria subjetividade. Elemento fundamental à prática de opressão de mulheres tem sido o patriarcado, que por sua vez se estende também as demais relações de afeto nos quadros familiares e sociais.

Bell Hooks (2017) defende que a rigidez dos papéis que são ensinados dentro do patriarcado são responsáveis por ferir tanto o feminino e o masculino. Para a autora é preciso recuperar a totalidade que habita em cada indivíduo, formado tanto pelo masculino como pelo feminino, e rechaçar o patriarcado que atua exaltando uma metade e desprezando a outra, impedindo que ambas as partes se desenvolvam, enriqueçam, complementem e floresçam.

Diante disto elogia-se o exemplo apresentado por Oyěwùmí (2004) que explica a sociedade dos lorubás, localizados no sudoeste da Nigéria, onde o princípio organizador da família é baseado na idade relativa e na consanguinidade, e não na relação conjugal, no tipo de corpo e na generificação dos papéis. Por sua vez o princípio da antiguidade é dinâmico e fluido; ao contrário do gênero, não é rígido ou estático, e os papéis sociais são situacionais e modificados conforme os contextos em que se apresentam.

Pensa-se também nas contribuições que as populações indígenas podem oferecer, pois as populações indígenas quando se encontravam menos afetadas e acessadas pelas populações brancas ainda realizam uma alimentação baseada na coleta de sementes, frutas, flores, folhas, raízes, tubérculos, legumes, larvas, insetos, caçam pequenas aves e pequenos animais; pescam em porção suficiente para as necessidades cotidianas sem fazer estoques, enxertos e confinamentos; tal diante uma vez associada ao baixo sedentarismo favorece uma maior qualidade de vida.

Por fim, associa-se o uso de dinâmicas de grupo nos espaços de convívio coletivos como forma de sensibilização de diferentes *ethos*, em especial na sugestão ao engajamento participativo e compartilhado diante de determinadas circunstâncias e situações que se impõem à um e ao todo. As dinâmicas de grupo consistem em ações de curta duração que, ao fazer uso de uma técnica

própria, localizada, específica em um contexto, circunstância e hipótese exigem e promovem motivação e envolvimento na superação do isolamento.

Trata-se de experiências de forte intensidade, que reque a presença da empatia, da ludicidade diante da superação de condicionantes, adversidades e obstáculos. Representam atividades de integração em que os participantes são convidados a se aproximarem, expressar predisposição, sensibilização, integração, envolvimento, acolhimento e inclusão.

Teixeira (1950) corrobora que por meio de dinâmicas de grupo o nível pessoal é mobilizado e sensibilizado, a partir do qual ocorrem libertação de forças, tendências e impulsos que se encontram latentes nos indivíduos e que poderá se equilibrar externamente, na experiência com o coletivo; e retornar refletido e ponderado à composição interna e reconhecimento da interdependência que este possui como indivíduo e como coletivo.

Silva (2008) defende que o trabalho grupal tem o condão de oferecer ao participante uma oportunidade de expressar-se socialmente, seja por meio de funções de comunicação, seja diante da necessidade de coordenação e liderança da atividade seja pelo escambo de interesses pessoais ou mesmo no exercício de convivência no momento em que estarão sendo expostos. Dito de outro modo, as dinâmicas de grupo atuam no campo da favorecem que o indivíduo projete, simule, vislumbre, antecipe-se diante de situações e desafios, e por sua vez, que ele se prepare, geste sua própria experiência; realize intervenções conjuntas e solidárias, que respeitem os valores humanos e a diversidade sociocultural.

Somando as experiências da compaixão e do desapego da tradição budista/hinduísta, o sistema de organização familiar e social a partir da idade relativa e da consanguinidade, as dietas alimentares das populações indígenas e as dinâmicas de grupo podem nos ajudar a recomeçar/refazer nossa história e reorientar nossa trajetória enquanto espécie, grupo, coletivo e sociedade. Como pensamento aglutinador destas três possibilidades encontra-se em Boff (2003) que o *ethos* que cuida é permeado pelo *ethos* que ama, no sentido de quem ama cuida, se reconhece, reconhece, se responsabiliza. O cuidado prevê a prevenção de danos futuros e a regeneração de danos passados.

O *ethos* que cuida e ama é terapêutico e libertador, exorciza medos e restaura esperança; permite resistir ao cinismo, a apatia e à omissão que são doenças de nossos tempos. Portanto, sugere-se o paradigma do 'cuidado' como ética mínima e universal; que pode ser manifestadas por um conjunto de ações e expressões humanas que se encontram contidos no *ethos* da religião e da compaixão, no *ethos* que ama e que cuida, no *ethos* que se responsabiliza e que se solidariza, no *ethos* que se compadece e que integra; como possibilidade de promover a regeneração do vulnerado, de venerar e sacralizar cada ser e cada forma de vida na Terra.

Considerações Finais

Os momentos de crise são potenciais às mudanças de comportamento, às metamorfoses, retomada dos valores e princípios universais, tais como os valores de liberdade, de solidariedade, de fraternidade, de economia solidária, dos saberes populares, ancestrais e culturais, forjados e experimentados em meio às localidades e comunidades, que foram transmitidos, herdados renovados, reforçados e ressignificados conforme os diferentes momentos e circunstâncias sociais, econômicas, políticas e históricas.

As experiências decoloniais pode ser uma oportunidade de reconciliação respeitosa com o outro, a compaixão e o desapego budistas, a sociedade lorubás, a alimentação indígena e as dinâmicas de grupo que não sejam experiências somente localizadas, mas que sejam possíveis novos ideais humanos, alinhadas com as virtudes antigas e já conhecidas como o *ethos* do cuidado, do bem comum, autocontenção e justa medida.

Nesse sentido Fromm (1987) contribui com a reflexão de que a sociedade deve favorecer surgimento de um novo homem, na circunstância de que o eu subjetivo deste homem estabelecido e alimentado pelas coisas imortais e indestrutíveis, como o ser, o amor ao próximo, a fraternidade, a felicidade, a liberdade, a verdade, o participar, o respeitar, o conviver etc.

Morin(2007) ainda propõem que se faz necessária a aceitação da condição humana do *homo complexus: sapiens/demens-ludens/economicus-mitologicus/faber-poeticus/prosaico-uno/múltiplo*, e seu destino trágico (a morte) realizando uma reforma profunda e com o estabelecimento de alguns valores

comuns, sustentado pela afirmação/decisão do viver na poesia, na re-ligação e no amor.

As situações de crise nas quais nos deparamos, precisam ser entendidas como favoráveis porém é preciso estarmos atentos, pois ao mesmo tempo, pode ser possível tomadas de consciência e realizar grandes reformas, e simultaneamente escorregar em soluções ilusórias e regressões de consciência, ou seja estamos diante de uma época cheia de oportunidades e perigos, de qualquer maneira, o caminho será duro, surpreendido por elementos do acaso e do aleatório e provavelmente longo.

Para tanto estejamos atentos ao bem comum pautados em valores da moral e ética que se responsabiliza e do cuidado, Boff (2003, p. 9) nos sugere que estejamos atentos, dispostos, pois “somos condenados à fazer o caminho caminhando, não raro em noite escura, sem ver claramente a direção e sem poder identificar os empecilhos. É preciso crer e esperar que o caminho nos conduza a algum lugar que seja bom para se morar e demorar nele”.

Referências

- BACHELARD, Gaston. *A poética do espaço*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Precedida de a noção de despesa. Rio de Janeiro: Imago Editoras, 1975.
- BOFF, Leonardo. *Ética e moral: a busca dos fundamentos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. 18ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- FROMM, Erich. *Ter ou Ser?* 4ª ed. São Paulo: LCT, 1987.
- HOOKS, Bell. *Compreendendo o patriarcado*. Disponível em: <https://transformativa.wordpress.com/2017/06/21/compreendendo-o-patriarcado-bell-hooks/> Acesso em: 09 out 2018.
- LEFF, Enrique. *Saber ambiental: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder*. 2ª Ed. Petrópolis; RJ: Vozes, 2001.
- LEFF, Enrique Zimmerman. *Racionalidade ambiental*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LUTZEMBERG, José. *Manual de ecologia: do jardim ao poder*. Vol. 1 e 2. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- MORIN, Edgar. *O método 6: ética*. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.
- OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. *Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas*. Tradução para uso didático de: OYĒWŪMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and

Paradigms. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

RAMOS, Alberto Guerreiro. *A nova ciência das organizações*. Rio de Janeiro: FVG, 1981

SACHS, Ignacy. *Caminhos para o desenvolvimento sustentável*. 3ª Ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

SANTOS, Baventura de Souza. *Pela mão de Alice*. 11ª ed. São Paulo: Cortez, 2006.

SILVA, Jorge Antonio Peixoto Da. *O uso de dinâmicas de grupo em sala de aula*. Um instrumento de aprendizagem experiencial esquecido ou ainda incompreendido? *Saber Científico*, Porto Velho, 1 (2): 82- 99, jul./dez.,2008.

TEIXEIRA, A. *Educação progressiva*. São Paulo. Companhia Editora Nacional,1950.

GT 19. INTERFACES DA RELIGIÃO NO ESPAÇO – FESTAS, TURISMO RELIGIOSO E PATRIMÔNIO CULTURAL

Turismo religioso global: reflexões sobre o Caminho de Santiago de Compostela

Ana Maria Cardachevski²⁸⁸

Introdução

Há um entendimento entre alguns autores de que os fluxos culturais atuais entre os países, as nações e as formas de consumo globalizado criaram novas oportunidades para o compartilhamento de identidades como nos indica Stuart Hall

“consumidores para os mesmos bens, clientes para os mesmos serviços, públicos para as mesmas mensagens e imagens. À medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas às influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas” (HALL, 1992, p.77).

²⁸⁸ Doutoranda (<http://lattes.cnpq.br/8600886189743590>) integra o Núcleo de Requalificação Urbana da Pós Graduação em Arquitetura e Urbanismo da PUC Campinas na orientação do Prof.Dr. Wilson Ribeiro dos Santos Jr.

Desse modo, pode-se entender que a mediação feita pelas mídias configura uma grande vitrine de estilos, lugares, gostos, imagens e destinos difundidos pelos sistemas tecnológicos de comunicação que convergem e se interligam; transformando e desalojando as identidades, os espaços-tempo, a memória e assumindo grande importância no significado e redefinição da noção de lugar. Mas as mudanças inevitáveis, não redundam necessariamente em destruição, pois o repertório cultural global acaba produzindo efeitos diferentes. Mais profundo em alguns casos e superficial em outros, pois nem sempre as crenças, comportamentos e valores pessoais, se ressentem igualmente. É o que Berger e Huntington (2002) definem como consumo “sacramental” e “consumo não sacramental”, sendo as diferenças marcadas pelo tipo de impacto e transformação nos estilos e comportamentos, tanto individuais como coletivos. De outro lado, no entanto, as diferenças que marcam a complexidade da globalização envolvem as distinções e interpenetrações do local com o global e segundo Stuart Hall devem ser vistas: 1) Como um reforço às identidades locais; 2) Como a globalização é um processo desigual, tem sua própria “geometria de poder”; 3) A globalização retém aspectos da dominação global ocidental, mas as identidades parecem mais relativizadas pelo impacto que advém da compressão espaço-tempo, do que pela influência de conteúdos culturais imperativos; que a exemplo de David Harvey encontra na atualidade a grande aceleração decorrente das inovações técnicas e da base material de novos modos de pensar e viver o espaço e o tempo. E tanto o tempo como o espaço são, segundo Hall, as coordenadas básicas de todos os sistemas de representação: a escrita, as artes, a pintura, a religião e os sistemas de telecomunicação tem traduzido seu objeto em dimensões espaciais e temporais. Nessa intersecção da vida contemporânea, buscamos o exemplo da peregrinação à Santiago de Compostela, no norte da Espanha, reunindo aspectos levantados separadamente por pesquisas recentes que apontam para a relevância simbólica, urbana e turística de tal destino religioso.

Redefinindo fronteiras?

Parte das mudanças na reprodução simbólica da vida está presente no sentimento da aceleração do tempo e na sensação de um devir sem sentido, de

um eterno tempo presente, sem história. Sem história, porque sem tradição e sem passado. E sem as memórias transmitidas coletivamente e sem o excesso de significados presentes nas grandes narrativas, ou como pondera Giddens, só pode haver o fim das “metanarrativas” e da ideia tradicional sobre “social” e “sociedade”. Nessa perspectiva ainda, o autor afirma que a atual intensificação da assimetria entre relações em escala mundial que se ligam às localidades distantes, sendo parte das transformações que advém da compressão espaço-temporal. Situações locais são modeladas à distância, o que parece semelhante à dialética que aproxima e distancia pela conexão social (co-presença ou ausência) as pessoas.

“A globalização se refere essencialmente a este processo de alongamento, na medida em que as modalidades de conexão entre diferentes regiões ou contextos sociais se enredaram através da superfície da Terra como um todo”. (GIDDENS, 1991, p.76)

Dito de outra forma, também, o cotidiano sob a influência inegável da globalização, com suas regras reprogramadas avança no contemporâneo facilitando o esquecimento, engendrando subjetividades, valores e aspectos ligados aos costumes, à família, à religião e à política, com consequências em todas as interfaces sociais e individuais.

A comunicação centralizada, vertical, de massa, transforma-se para atingir a comunicação das redes interativas e cooperativas, também chamada de comunicação pós-massiva. Essa mudança introduzida pela Revolução Informática implica no aparecimento de uma formalização da cultura mediada pelos dispositivos digitais, fruto da confluência entre a comunicação, as telecomunicações e a informática. No seio dessas mudanças, definições tradicionais de espaço, poder, estado e nação foram flexibilizadas ganhando redefinições. Até mesmo as noções de centro-periferia são reposicionadas de acordo com a importância regional em determinadas porções continentais, sendo moduladas de acordo com as condições e novos fatores competitivos.

No ambiente das competições culturais são encontrados exemplos de centros tradicionais ultrapassados por novos centros, em vista de fatores que despontam como atrativos regionais oferecidos ao público externo, como o caso de Manchester, referência histórica do trabalho industrial inglês, hoje cidade cultural europeia; cujas qualidades comunitárias foram contrapostas a Londres, na disputa que envolve essa, entre outras categorias do jogo. Ao lado disso,

destinos turísticos diferentes e menos convencionais também despontam como locais novos, caso de vilas ou eventos desconhecidos até recentemente, que tem se preparado inclusive com o resgate de costumes e tradições culturais para a garantia da coerência das identidades locais.

O fortalecimento das culturas locais adquire assim, o sentido inverso do que se previa em meados dos anos 1990. Como referido por Boaventura de Souza Santos (apud Nuno de Carvalho)

“Processos de difusão e imposição de culturas (...) definidos como universais, têm sido confrontados, em todo o sistema mundial, por múltiplos e engenhosos processos de resistência, identificação (...).”

A articulação de forças no cenário internacional pôde garantir maior poder às culturas locais, a exemplo das não-fronteiras econômicas entre os países da Comunidade Europeia, o que permitiu a formação de redes de cidades segundo diferentes tipos de cooperação social, cultural, artística e educativa. Como extensão a isso, as trocas e intercâmbios estimulados pelo turismo envolvem a cultura, a sociabilidade e as normas de convivência dos locais. A esse respeito, o estudo de Nicolosi e Rosa (2010) demonstra como as redes de cidades tem contribuído no desenvolvimento de políticas de turismo e como a articulação de informações estratégicas tem permitido a obtenção de padrões exemplares para destinos e serviços devido às trocas locais, regionais e mundiais na direção da fase do “pós turismo”.²⁸⁹

Mas as cidades tem se empenhado cada vez mais também porque dentre as disputas, obter o reconhecimento da UNESCO como chancela na valorização das identidades e do repertório simbólico no contexto do “patrimônio” e da paisagem cultural é o maior diferencial. Tal possibilidade cria diretrizes para o desenvolvimento sociocultural, econômico e educativo para o turismo internacional, sem precedentes. Com esse objetivo, as cidades se empenham e investem para oferecer espaços públicos, edifícios e lugares históricos com equipamentos culturais e atividades como feiras e festivais como atrações intermitentes de público.

²⁸⁹ Essa definição emprestada do teórico mexicano Sérgio Molina permite-nos o entendimento de uma possível superação do turismo de massa que marcou o século XX (fase industrial) a partir de configurações mais flexíveis das interfaces turismo-turista; questionando visões habituais e permitindo abordagens epistemológicas diferenciadas, com críticas pertinentes ao desempenho de um turismo responsável social e ambientalmente e, mais coerente aos princípios educativos, portanto.

Sobre os eventos religiosos e turísticos e a busca de qualidade, há formas de organização do território sobre as quais há estudos em diferentes países como a Espanha, Itália, França, Portugal. Assim, partir do tripé apresentado por Carvalho, do Festival de Avignon²⁹⁰; cuja análise se volta aos eventos e aos locais físicos onde são celebrados e levando-se em conta os impactos socioculturais nos lugares, ou como as festividades mudam para se adaptarem aos percursos e espaços em que são celebrados, a cidade de Santiago de Compostela acabou por tornar-se um bom exemplo.

A partir dos estudos de Steil e Carneiro (2008) observam-se como a organização do território e as interfaces da religião com o turismo tem reiterado os deslocamentos espaciais e a experiência de “tipos” sociais do turista-peregrino e como, a partir do início desse milênio surgiram, inspirados pela Rota Jacobea, caminhos de peregrinação no Brasil envolvidos pela busca espiritual, mas também por outros interesses estimulados pelo lazer e pela dimensão cultural, como se indicará adiante.

Esses locais “comunicativos” são referências regionais ou marcos da imagem urbana e do caráter distintivo tanto para turistas e visitantes, quanto para seus habitantes. No caso de Compostela, a partir dos anos 1980, depois de um longo período de ostracismo, desde o início da era cristã, teve início um renascimento, por assim dizer, do itinerário e de seus atrativos vigentes durante séculos. Dos espaços narrativos, reunidos a partir dos critérios citados, algumas pesquisas buscam lições que têm destacado o planejamento urbano local associado às escolhas funcional e culturalmente efetivas, como pesquisas e metodologias voltadas às singularidades locais e aos projetos de transformação urbana; análise empreendida a partir da articulação de alguns aspectos, como a participação comunitária, comercial e governamental e de “escuta” das populações, sejam turistas, viajantes ou habitantes.

Considerando portanto, a análise mais crítica da definição de “patrimônio” adotada pela UNESCO só a partir de 2003 - de proteção do patrimônio imaterial e intangível - há um novo eixo que legitima diferenças antropológicas expressivas entre os diversos grupos sociais e a importância desses para a

²⁹⁰ a) Atividades distribuídas em espaços não convencionais; b) Em Cidades pequenas; c) Reutilizando o patrimônio;

definição das referências de patrimônio cultural, nas diferentes partes do planeta. Distante disso e das identidades, dos saberes-fazer e da interação natural e histórica das comunidades, persistem estratégias normativas semelhantes replicadas em diferentes contextos por um lado, reiterando a dicotomia entre tangível e intangível e formalizando cisões que deveriam ser superadas pois, como lembra Arantes (FORTUNA, 2000,p.18)

“Lugares são espaços apropriados pela ação humana. São realidades a um só tempo tangíveis e intangíveis, concretas e simbólicas, artefatos e sentidos resultantes da articulação entre sujeitos (identidades pessoais e sociais), práticas (atividades cotidianas ou rituais) e referências espaços-temporais (memória e história). São realidades que desafiam a dicotomia estruturante das práticas patrimoniais e que indicam a necessidade de sua superação ...”

Assim, esse ensaio também pretende apontar aspectos que permitam flexibilizar as fronteiras que distanciam a análise do espaço físico da dimensão sociocultural. Sharon Zukin (ARANTES, 2000, p.108) lembra como as mudanças na estrutura social e espacial urbana da era global refaz relações entre a produção econômica e os novos produtos a oferecer. Nessa lógica, consumir “lugares” culturais com o apelo de uma experiência única, expressa o poder que tem serviços e informações, cada vez mais próximos pela escala regional e mundial e pela mobilidade no espaço-tempo global, de interferir nas decisões de seu público. Nesse sentido parecem oportunas as formas de reflexão e análise crítica que evidenciem pessoas, memórias-sociais e individuais, diferenças etnológicas e interlocução com os lugares.

O Caminho de Santiago – Memórias e hierofanias²⁹¹ para um mundodessacralizado

O Caminho de Santiago de Compostela em seu mais popular percurso ao norte da Espanha, unindo Roncesvalles, na fronteira com a França, à principal cidade de Corunha - Santiago de Compostela - cruza as comunidades autônomas de Navarra, d’Aragão, La Rioja, Castella e Leon, e Galícia. Nos 778 km desse percurso, o caminho passa por 54 localidades urbanas de dimensões diversas e montanhas como Pedrafita (1.109 m); Foncebadón (1.500m) e atravessa rios e

²⁹¹ A palavra **hierofania** vem de duas palavras gregas: “hierós” (santo, sagrado) e “fanein” (manifestar). **Hierofania** é então toda e qualquer manifestação do sagrado, que aqui não se busca problematizar, apenas sugerir por semelhança.

cruza paisagens naturais diferentes, o que condiciona a experiência da peregrinação, em aproximadamente 35 a 40 dias. O sentido original de Peregrinação (per aegrum – pelos campos) vem da preparação espiritual, das penitências desde a antiguidade, quando se podiam obter a graça dos Santos ou a Indulgência da Igreja Católica.

Nas memórias e narrativas tradicionais há vários aspectos desde a morte do profeta Cristo e após sua ressurreição, quando os discípulos deram início a um trabalho evangelizador que os levou até o “Fim do Mundo” (Finisterre na Galícia). Segundo a tradição, Tiago chegou à Espanha, deixando as marcas da fé em dois lugares: em Iria Flávia, posteriormente Santiago de Compostela e em Saragoza, a antiga Cesar Augusta. Thiago Maior, assim como seu irmão João Batista, junto com Pedro, foram os apóstolos mais próximos do Cristo. Depois de 40 anos pregando, Santiago retornou a Jerusalém e foi feito prisioneiro pelo Rei Herodes de Agripa, e decapitado. Os discípulos Teodoro e Atanasio retornaram com os restos do Apóstolo à região da Galícia guiados por anjos e pelas estrelas num navio de pedra, lá aportando em 7 dias.

No século IX o eremita Pelayo, guiado por um clarão de estrelas chegara a um campo, onde havia vestígios de sepulturas e arcas romanas e, em cujo local estariam o Apóstolo e seus discípulos. A partir de então, o “*campus stelae*” torna-se um destino de peregrinação, com os símbolos da Via láctea que orientava, à noite os peregrinos, da Vieira que simbolizava, todos os caminhos europeus que se unem em um e, do Cajado, que amparava o viajante.

Já o marco histórico para a consolidação do protagonismo do Caminho no Mundo Católico data do Século IX (833) quando o Bispo Teodomiro (de Padrón) é levado pelo eremita Pelayo para confirmar a existência do sepulcro de Santiago e de seus discípulos Teodoro e Atanasio, numa reminescente vila românica.

Do ponto de vista dos desdobramentos históricos o Caminho consolidou-se no início do século IX até o século XII. Para a Igreja foi uma boa forma de evangelização. Houve grande disseminação e intercâmbio religioso, profissional, cultural, artístico, social. O declínio histórico teve início no século XIV, com a Peste Negra e com as diferentes guerras no continente europeu, como a guerra dos cem anos. As populações da França e Inglaterra, que continham o maior número de peregrinos fora da Espanha, reduziram suas participações e com as

revoltas protestantes e guerras religiosas, o Caminho se ressentiria do declínio dos fiéis.

Durante 300 anos houve uma drástica redução de peregrinações, o que reunia anualmente 500 mil religiosos, tendo culminado, com as mudanças de costumes do século XIX, a contar no 25 de Julho de 1867, com apenas 40 peregrinos na Cidade de Compostela.

No entanto, há alguns marcos para o renascimento católico desse destino sagrado, como em 1878, quando o Papa Leão XIII emitiu uma bula reafirmando a autenticidade dos restos do Apóstolo, fazendo ressurgir os peregrinos devotos. Também a revelação da sepultura do Bispo Teodomiro em 1949, renovou o papel religioso cultural do Santuário; e nos anos 1970 com a visita do Papa Paulo VI à Catedral, teria se destacado ao mundo católico a importância do lugar e da peregrinação. Em 1982 o primeiro e único Papa, João Paulo II que cumpriu a rota da peregrinação, deu ao mundo visibilidade ao exemplo e confirmação da fé católica. Atualmente o roteiro é protagonista de outras experiências de peregrinação e ainda integra redes de cidades como a Organização de Cidades Patrimônio Cultural com sede no Canadá, em Quebec.

A malha urbana e os caminhos europeus

Toda a Europa inclusive países como a Polônia, República Tcheca, Romênia e Alemanha possuem caminhos principais e rotas secundárias que se uniam a outras e avançavam nas diferentes fronteiras levando à Santiago de Compostela. Essas rotas mantidas e ampliadas sobre alguns antigos caminhos criados pela expansão do Império romano são, a expressão física da importância das práticas religiosas da peregrinação para a configuração de vilas e cidades que nuclearam o início da vida social e urbana, os intercâmbios culturais e o fortalecimento de costumes e da economia. Assim, a rede de cidades ao longo do itinerário tem grande poder simbólico na configuração das identidades europeias. Além disso, atualmente o caminho tem sido precursor de iniciativas segundo o Conselho da Europa para itinerários culturais, desde 1987. Há rotas e circuitos rurais de produção de lã e vinho, caminhos de velhas ferrovias, antigas rotas de navegação por canais e rios, conjuntos de cidades berço do humanismo e de destaque para as artes, música e literatura.

Os espaços e a Cidade

Segundo a análise feita pelo LAB da Universidad Politécnica da Catalunya (2002) quanto aos espaços do caminho francês, a maior parte do trajeto é rural em vias de terra batida com largura de 2,5 metros e traçado romano mantido desde o período medieval. O caminho é repleto de referências para paradas, orações e orientações de proximidade com lugares de assistência.

Os povoados estão classificados em dois grupos: as Cidades espontâneas, que surgiram entorno de um estabelecimento eclesiástico-hospitalar e o segundo, as Cidades projetadas, como Estella (fundada pelo rei Sancho Ramirez) ou Santo Domingo de la Calzada, cuja origem seria um local coincidente com uma antiga rota romana.

Desde o início da idade média, para a entrada ou saída dos núcleos urbanos, havia portões, que serviam como controle. Isso levou à construção de hospitais fora dos muros, como os de Puente de la Reina ou Sahagún.

A cidade de Santiago é capital da comunidade autónoma da Galícia, faz parte da província de Corunha e da comarca de Santiago. O município tem 220 km² de área e, segundo dados do turismo local, em 2016 tinha 95 966 habitantes com densidade de 436,2 hab./km², o que a torna, para os padrões brasileiros, uma cidade de pequeno porte, mas com grande capilaridade urbana visto que o trajeto está intrinsecamente ligado à rotas nacionais e internacionais. Situa-se à 70 km ao sul de Corunha; 65 km ao norte de Pontevedra; 100 km ao noroeste de Ourense e 115 km ao norte da fronteira portuguesa de Valença. Como capital da Galícia, sedia o governo e o parlamento regionais galegos. É também uma importante e antiga cidade universitária, tendo registrado no ano letivo de 2011-2012 mais de 28 000 alunos inscritos e aproximadamente 2 164 docentes.

A importância das políticas locais

A economia das porções norte, nordeste e noroeste da Espanha estão ligadas ao Caminho e todas as transformações sociais e econômicas desde os anos 1980, também advém disso. Inúmeros equipamentos para suporte das atividades foram construídos nas últimas décadas.

O primeiro impulso para a formação das políticas turísticas foi o Plano Estratégico de Compostela, que previu a melhoria dos acessos de comunicação da cidade, a reforma do aeroporto, o plano de reabilitação do Casco Histórico, entre outros benefícios. Outros planos territoriais foram realizados, com objetivo de criar uma ordenação urbanística, reabilitar e configurar novos espaços, como foram o Plano Geral de Ordenação Urbana (PGOU) e o Plano Especial do Casco Histórico (PECH).

Diante disso é possível verificar a extensão das estratégias inovadoras de gestão, propostas por Vinuesa (apud Nicolosi e Rosa: 2002) com a inserção do planejamento urbanístico como instrumento de recuperação urbana, possibilitando conexões entre a política de recuperação e a política estratégica, além de um enfoque nas dimensões arquitetônicas, econômicas, urbanísticas, sociais e funcionais. Assim, para garantir a vitalidade dos centros históricos pareceu fundamental garantir sua multifuncionalidade de usos e sua recuperação social. A partir dos planos estabelecidos PGOU e o PECH desdobraram-se as políticas de recuperação e reabilitação urbana, incorporando determinados monumentos; o que possibilitou unificar o município numa mesma arquitetura, fomentando a variedade de usos e funções, tanto para a estada de turistas como para o cotidiano de seus habitantes. Mesclando a visão monumentalista do patrimônio arquitetônico com uma visada urbanística, adequando-se o patrimônio cultural como um recurso turístico de forma a preservar a memória e imagens coletivas e integrar medidas ambientais, turísticas, de comunicação entre outras; foi possível responder ao grande desafio para destinos turísticos, o que fez e faz de Compostela um exemplo a ser estudado conforme se indica pelos autores aqui citados.

Além dos planos locais, a reabilitação do centro histórico também foi impulsionada a partir do reconhecimento, em 1993, da UNESCO à Cidade como Patrimônio da Humanidade. Com esse aporte, monumentos foram restaurados e planos de recuperação ambiental puderam ser executados com o envolvimento das comunidades.

Quanto à organização dos espaços, segundo a Federação das Associações espanholas de amigos, no ano de 2004 Compostela registrou a presença de 200

mil peregrinos. Em 2014 esse número já foi quase 30% maior e em 2017 foi de 301.036 peregrinos, demonstrando o progressivo crescimento anual.

Além da Igreja e das Câmaras de Comércio as atividades e a manutenção de todo o traçado e rotas são organizadas pelas Associações de Amigos do Caminho de Santiago, mais de 40 em todo país e mais de 160 em todo o mundo; segundo dados do I Encontro Mundial das Associações de Amigos do Caminho de Santiago realizado em 2015. A federação do Caminho de Santiago reúne diferentes associações com aproximadamente cinco mil sócios espanhóis e mais de cinco mil nos demais países da Europa e tem a missão de divulgar a peregrinação como primeiro itinerário cultural europeu e patrimônio da humanidade. A difusão ativa sobre o caminho de Santiago também se dá pelos congressos, encontros, pesquisas, depoimentos nas mídias e publicação de livros sobre o percurso.

No que diz respeito à relação evento-espacos apontada pelo LAB da Politécnica da Catalunya (2002), há uma permanência do evento no território, portanto sem caráter temporário, excetuando-se as festividades de Julho (23, 24, 25). Cada transformação é definitiva e portanto, feita para melhorar o caminho em nome do patrimônio histórico²⁹².

Transformações culturais e nova religiosidade

Nos resultados da investigação *Discursos, Imagens e Práticas Culturais sobre Santiago de Compostela como meta dos caminhos*, Raquel Bello Vasquez (2014) apresenta alguns resultados da ampla pesquisada sobre as imagens prévias e subsequentes impactos nas práticas culturais de visitantes brasileiros à Santiago de Compostela, a partir da aplicação de 1600 entrevistas; que aqui apenas indico mas, sugiro aos interessados, contato com a íntegra. Diante da pesquisa, há três aspectos imediatos evidentes para o renascimento a partir das décadas de 1980 e 1990 dos “caminhos”, que são: a) Enfraquecimento do catolicismo (o que garantia certa exclusividade na motivação); b) Chancela UNESCO para o Itinerário como fundamentalmente cultural (reiterando o

²⁹² Como esclarece Francoise Choay (2000), o conceito de “Patrimônio Urbano” surge quatro séculos depois do conceito de “patrimônio histórico” e é uma atribuição da cultura europeia.

secularismo turístico da peregrinação); c) A cultura do caminho é determinante na visão que os turistas tem sobre a cidade (não há uma separação, ainda que apenas 10% dos caminhantes integre o público que visita Santiago). A partir dessa tríade os autores desenvolveram metodologia para abordagem dos visitantes brasileiros o que conferiu ao eixo religião-cultura-patrimônio-história 81% das respostas com repertório prévio acerca do Caminho e da própria cidade.

A partir disso, a investigação posterior da experiência dos viajantes manteve a percepção global da história e da religião como dominantes “ *com 66% das respostas vinculadas com o eixo religião-cultura-patrimônio-história, se bem estas sejam matizadas pela experiência direta, o que tem o seu reflexo numa maior concretização.*” (VASQUEZ, 2014, p.41). Como conclusão, tanto na abordagem prévia quanto subsequente a dupla Catedral-Santo ganham a maior expressão na visão dos viajantes brasileiros, sendo que a Catedral, tanto como patrimônio e como lugar “sagrado” se destaca na pesquisa da autora, que nos permitiria, outras tantas leituras que fogem do nosso escopo mas, podem sugerir, que há uma possível multiplicidade de repertórios e motivações a que se poderia investigar, de acordo com as nacionalidades, formações culturais e universo simbólico, ainda que todos os viajantes possam estar sob a mesma e múltipla influência cultural global.

De outra forma, o que se apresenta nos relatórios do LAB da Politécnica da Catalunya (2002) é que a adesão municipal aos eventos teve poder revitalizador, tanto na recuperação de núcleos antes degradados, como na fixação de habitantes nas localidades, evitando-se um maior esvaziamento em curso na década de 1990. Casos como os de Artieda, Ruesta ou Undués, com apoio governamental e atividades do Turismo conseguiram modernizar-se e estabilizar sua população. Santiago em 1999 tornou-se o local do Ano Jubilar Jacobeu Católico e em 2000 se tornou Capital da Cultura Europeia, eventos que fortaleceram regionalmente todo o caminho espanhol.

O poder transformador da rota Jacobea e a sua capacidade de integrar o território ao norte, nordeste e suas culturas demonstra potência especial. E com isso, colabora a força religiosa que marca seus símbolos, a memória e a identidade de diferentes etapas de seu trajeto.

O caminho criou uma infra-estrutura de hospitalidade com mais de 400 albergues ao longo dos 54 Núcleos, também estimulada pela conexão que fora estabelecida entre o turismo, o Plano de Ordenamento Urbano, de 1993 e o Plano Especial do Casco histórico. A estrada conecta muitos espaços diferentes e não só funcionalmente, mas também os liga historicamente e culturalmente, fazendo da peregrinação parte de uma paisagem cultural, com sinalização e criação de oratórios e mirantes. No entanto, para considerar os itinerários, nesse caso, que possui quase 800 km é revelador ponderar os sentidos que possuem as atividades do turismo religioso também a partir do conhecimento, da memória, do cotidiano de seus habitantes e das heranças diante disso. São comunidades muito diferentes, distribuídas em 54 cidades, inclusive falantes de 4 diferentes idiomas oficiais do Estado espanhol: basco, castelhano, catalão e galego, o que evidencia elementos antropológicos fundamentais às categorias de reflexão e pesquisa sobre a paisagem e o patrimônio cultural. Com essas abordagens transmuta-se o objeto hoje restrito ao sítio, ao monumento e ao traçado urbano, incluindo-se o sentido da vida e das mudanças socioculturais singulares dessas localidades; os contornos humanos na paisagem e os diversos saberes locais vivos e mantidos, pois a dimensão comunitária tem sido a alma dos lugares. O que move as incontáveis gerações de peregrinos²⁹³ a continuar a percorrê-lo, são também aspectos ampliados da cultura e da identidade atuais, que vão além das tradições religiosas europeias. É o que de certa forma propõe a fiel investigação antropológica de Steil e Carneiro

“Outra perspectiva que entendemos que deveria ser destacada, é a dimensão psico-pedagógica da moderna peregrinação como experiência de deslocamento, de movimento que permite a re-elaboração e transmissão da experiência pessoal e coletiva enquanto espaço mesmo de novas aprendizagens da dimensão humana. Nesse sentido, entendemos que toda peregrinação cria e re-cria um campo ou espaço de educação, que media e veicula a experiência do tornar-se, do vir-a-ser no processo de desenvolvimento e construção da identidade social da pessoa.” (2008, p.108)

Os amantes da natureza festejam as montanhas, os vales e os bosques. Os apreciadores de história se dedicam às cidades muradas, as igrejas românicas e góticas e as pontes medievais. Mas por tudo que a caminhada demanda,

²⁹³ Em 2014, segundo dados da Associação de amigos do Caminho espanhol, a maior parte dos peregrinos que concluíram o trajeto eram homens: 54,2%. Desses, 88,67% foram a pé, tinham entre 30 e 60 anos (55,39%) sendo os espanhóis a maioria entre estes (47,76%). Foram seguidos pelos italianos (16,29%), pelos alemães (13,15%) e pelos portugueses (9,38%) e norte-americanos (9,32%).

percorrer o Caminho de Santiago ultrapassa os atrativos turísticos. O desafio em percorrer com os recursos simples do próprio corpo é o que se busca vencer. Essa atitude se repete em depoimentos que se podem pesquisar nas mídias e motiva a busca transformadora de sentidos e significados para a existência.

A revitalização do Caminho e os significados que reforçam a missão do caminhar encontram conexões com alguns aspectos apontados tanto pela filosofia como pelas ciências da religião no que diz respeito às configurações que o “sagrado” vem adquirindo na pós-modernidade. Justamente pelo predomínio das coisas do profano, acentuado pela relação consumo-mercadoria como lógica no entendimento do Mundo, outros aspectos de ordenação simbólica parecem perseguidos na experiência do Caminho de Santiago, revelando uma hiper valorização do sagrado em face do mundo laicizado.

De alguns relatos de chegada dos peregrinos ao destino, percebem-se diferentes graus de reação e certa imprevisibilidade. Alguns choram muito, outros admiram a beleza da Catedral e há aqueles que além de chorarem, riem, agradecem a Deus pelo êxito e novamente a Catedral desponta como o último desafio a ser alcançado. A experiência de cada peregrino é única, dependente da sensibilidade individual e das motivações subjetivas da empreitada. O Caminho de Santiago para muitos peregrinos é um grande mistério. O caminhante se depara com paisagens naturais, obras de arquitetura medieval como castelos, mosteiros, capelas góticas, monumentos e sítios românicos, cidades amuralhadas e até vestígios de aldeias celtas, sendo camadas de história e lugares de memórias que revestem de hierofanias, o percurso.

Por isso, como uma narrativa repleta de símbolos, o Caminho de Santiago, pela experiência de seus viajantes parece readquirir todos os contornos do sagrado renovado. Por sagrado, pode-se entender a qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem, mas ligado a ele, em cujo poder se atribuem qualidades aos objetos da experiência. Objetos naturais ou artificiais, animais, homens, instrumentos, costumes. Essa mesma qualidade se pode atribuir ao espaço e ao tempo. E talvez se possa incluir, além de certas paisagens, como o caso aqui referido, odisseias, provas e desafios, entre outros lugares e tempos sacralizados. Tanto Berger quanto Eliade concordam que embora existam mudanças históricas nas manifestações do sagrado, transversalmente há muita

uniformidade (entre fases de manifestação do sagrado) independentemente, se provocada pela difusão cultural ou se pelo desenvolvimento interno da imaginação religiosa de pessoas em determinada época. O sagrado, nesse sentido

“é apreendido como algo que salta para fora das rotinas normais do dia a dia, como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas.” (BERGER, 1985, p.39).

A religiosidade ajuda a mostrar o lado de mistério da realidade e se propõe a corrigir de certa forma, o desencantamento e a secularização do racionalismo, haja vista a difusão de seitas e igrejas hoje no mundo. De uma forma semelhante, os teóricos afirmam que há uma eclosão do “sagrado” e com alguma reserva atestam como Libânio (apud Caliman,1999,p.61) que a dimensão da sacralidade tem trazido versões espiritualizadas até mesmo aos movimentos ecológicos e sociais pois, valorizando a mística, o ativismo tende a ser mais “humanizado” e mais apaixonado. Assim, talvez seja importante adicionar ao entendimento da busca ao espaço-tempo do sagrado, no Caminho de Santiago, a expressão de um princípio de ordenação simbólica e individual para o mundo real, ainda que isso não seja a busca fiel de uma experiência religiosa; configurando um dos aspectos a serem investigados para a nova sociedade no panorama do patrimônio, do turismo, da motivação humana por novos territórios e outras paisagens da pós-modernidade global.

Referências

Livros

ARANTES, A. (org) *O Espaço da Diferença*, 2000, Papirus Ed., Campinas, SP
BERGER, P. *O Dossel Sagrado – Elementos para uma teoria sociológica da religião*, Edições Paulinas, 1985, SP

BERGER, L P & Huntington, S. *Muitas Globalizações – Diversidade Cultural no Mundo Contemporâneo*, Record Editora, 2002 , RJ

CHOAY, F. *A Alegoria do Patrimônio*, Estação /UNESP, 2001, São Paulo
CALIMAN, C. Pe. , *A sedução do Sagrado – O Fenômeno Religioso na Virada do Milênio*, Editora Vozes, 1999, SP

Textos na internet

CARVALHO, Nuno Vieira de – *Cultura Urbana e Globalização* – 2005 disponível em www.bocc.ubi.pt

Anais de evento

CARVALHO, P. Património e Território: dos lugares às redes in *V Colóquio Hispano-Português de Estudos Rurais, Bragança, Portugal, 2003*, pp 1-16. (Pesquisador do Centro de Estudos Geográficos, Universidade de Coimbra)

Livros

FORTUNA, C. e LEITE P., R. (org) *Plural de Cidades*, 2009, Edições Almedina - CES, Coimbra, Portugal

ELIADE, M *O Sagrado e o Profano*, Martins Fontes, 1992 , SP

HALL, S, *A identidade Cultural na pós-modernidade*, DP&A Editora, 11ª Edição, 1992, SP

PEREZ, I *O Caminho de Santiago de Compostela* – Roteiro de um Peregrino, Ed Alfa Omega, SP (1999)

SABATÉ J., FRENCHMAN D., SCHUSTER J.M, LAB /UPC/MIT - LLOCS AMB ESDEVENIMENTS – *Event Places*- pp 37 – 48; Barcelona & Massachussets 2002

Revistas

STEIL, A. Carlos & CARNEIRO, S. de Sandra. *Peregrinação, Turismo e Nova Era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil*; Revista e Sociedade, Rio de Janeiro, 28 (1): 105 -124, 2008

ROSA, G. Lélío, NICOLOSI, M. Raquel, A contribuição das redes de cidades com excelência turística: o caso de Santiago de Compostela, Espanha; *Polytechnical Studies Review, Revista de Estudos Politécnicos*, 2010, Vol VIII, nº14, 209-233 – ISSN:1645-9911

VASQUEZ, B. Raquel, Discursos Religiosos, Recriação Histórica e “Cultura do Caminho” nos Caminhos de Santiago, *Revista Mosaico*, volume 7, nº 1, p.35-44, jan./jun.2014

O gênero discursivo carta *ex-votiva* como manifestação cultural e religiosa

Elvina Perpétua Ramos Almeida²⁹⁴

Isabel Cristina Alves da Silva Frade²⁹⁵

Introdução

A expressão *ex-voto*, é um termo latino que se refere a uma prática devocional bem antiga e bastante comum no Brasil, de oferecer um objeto ao santo, fazendo referência à promessa e ao benefício alcançado. O voto, segundo Silva (1981), caracteriza-se como ato anterior à graça alcançada, dirigido à divindade como tributo de fé.

Na Sala das Promessas do Santuário Bom Jesus, em Bom Jesus da Lapa -BA, há uma profusão de objetos *ex-votivos* (e também *votivos*) como fotografias, réplicas em cera ou em madeira de partes do corpo humano, muletas, miniaturas, fotografias, maquetes de casas, capacetes, quadros, esculturas de santos, além de bilhetes e cartas, entre outros. Por trás desses objetos há situações vividas, circunstâncias particulares de vida, que podem significar perda, sofrimento, tristeza, mas também alegria, conquista e realização.

Esses objetos revelam a prática de externar um agradecimento ao santo, como explicitado no *Dicionário de religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*, “quando entrega o *ex-voto*, o pagador de promessa dá testemunho de fé na forma de uma oferenda, deixada numa igreja ou ao pé de um cruzeiro, mas, sobretudo, na sala de milagres dos santuários de romaria” (VAN DER POEL, 2013, p. 390).

Destacamos as cartas *ex-votivas* como objeto de estudo deste trabalho que é parte integrante de uma pesquisa de doutorado em andamento, na Universidade

²⁹⁴ Doutoranda em Educação pelo Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social - FAE/ UFMG. Professora da Universidade do Estado da Bahia – UNEB, Campus

XVII. <http://lattes.cnpq.br/0170625163033191> E-mail:

elvinaramos@hotmail.com

²⁹⁵ Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG. Professora da UFMG. <http://lattes.cnpq.br/2572087438468943>. E-mail: icrisfrade@gmail.com

Federal de Minas Gerais - FAE Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social. Trata-se de uma pesquisa de natureza qualitativa, sob uma perspectiva da análise do discurso, com foco no letramento e na cultura escrita. A compreensão é de que as cartas são objetos de fé, devoção, misticismo e penitência, como elementos de leitura, de análise e de interpretação, são fontes importantes de cultura, fazem parte de um contexto religioso e envolvem uma cultura escrita.

Este artigo tem por objetivo analisar, por meio do referido gênero discursivo, as manifestações culturais e religiosas expressas nas cartas *ex-votivas*. A questão que propomos aqui é: que compreensões podem ser lançadas sobre o gênero discursivo carta *ex-votiva*, tendo em vista os aspectos culturais e religiosos envolvidos na sua produção e no contexto do Santuário Bom Jesus?

O Santuário Bom Jesus está situado em Bom Jesus da Lapa, município localizado no centro-oeste do estado da Bahia, cenário em que acontecem as romarias do Bom Jesus e tem um papel fundamental quando se pensa a ambiência em que essas cartas surgem.

Em Bom Jesus da Lapa é impossível desconsiderar os elementos religiosos do catolicismo imbricados nos contextos cultural, social e econômico, por sua condição histórica de lugar de romaria. São celebrações que contam mais de trezentos anos de romaria e movimentam a cidade em diversos aspectos, envolvendo até mesmo os não adeptos da religião católica. A evidência dessa realidade local leva a pensar nas reflexões de Prandi (2007):

É comum dar como certo que a religião não somente é parte constitutiva da cultura, mas que ela abastece axiologicamente e normativamente a cultura. E que a cultura, por sua vez, interfere na religião, reforçando ou favorecendo-a a mudanças e adaptações (PRANDI, 2007, p. 02).

Assim, a religião está integrada na cultura, como a cultura se interliga à religião, como vias de muitas entradas. Essa concepção se junta à ideia de que a religião é um campo de estudos vasto e complexo, de modo que não é possível falar sobre religiosidade sem falar em cultura. Para uma compreensão situada dessas cartas, apropriamos de um conceito de cultura em que o comportamento humano é visto como uma ação simbólica forjada no meio social (GEERTZ, 1989).

No âmbito dos estudos da linguagem, para uma compreensão dos gêneros discursivos, fundamentamos nas contribuições de Bakhtin (2011, 1986),

Foucault (1992, 1996) e Fairclough (2012); sobre cultura e religiosidade Geertz (1989), Prandi (2007), Castro (1994) e Silva (1981). Nesse sentido, para a análise proposta, dispomos de um *corpus* de 100 cartas que foram depositadas no Santuário Bom Jesus - acervo considerável para lançar compreensões sobre o referido gênero. Assim, além desta introdução, abordaremos os gêneros do discurso como construções ideológicas, os *ex-votos* tendo a carta como manifestação cultural e religiosa e, por fim, análise de algumas dessas cartas

Os gêneros do discurso como construções ideológicas

Compreender gêneros do discurso impõe desafios teórico-metodológicos neste artigo, tendo em vista que um gênero discursivo específico diz respeito às condições como ele é apresentado em um determinado contexto. Assim, partimos da compreensão sobre discurso, em Foucault (1996), presente na obra *A ordem do Discurso*, com foco na interação comunicacional que é resultado de um posicionamento do sujeito enquanto autor em um contexto:

O discurso nada mais é do que a reverberação de uma verdade nascendo diante de seus próprios olhos; e quando tudo pode, enfim, tomar a forma do discurso, quando tudo pode ser dito a propósito de tudo, isto se dá porque todas as coisas, tendo manifestado intercambiado seu sentido, podem voltar à interioridade silenciosa da consciência de si. (FOUCAULT, 1996, pág. 49).

Assim, o discurso compreende a expressão de uma realidade e a materialização de ideologias que podem se manifestar em todas as coisas. Foucault nos mostra a força do discurso e sua função nas relações sociais, que os significados são representados e compreendidos nas práticas discursivas, simbolicamente. Nesse processo, a visão é de que o discurso funciona por ordens estabelecidas e o que prevalece é a validade ideológica e social.

No uso da linguagem, para Foucault (1996), a *doutrina* é um dos processos para o emprego dos discursos e a pertença doutrinária liga os indivíduos a certos tipos de enunciados semelhantes, marcados por reconhecimento das mesmas verdades. Essa reflexão cabe perfeitamente à referência ao fenômeno religioso das cartas *ex-votivas* e, nessa analogia, a produção dos discursos é inerente ao sujeito do enunciado.

Essa noção parece central na teoria social do discurso de Fairclough (2012, p. 96), ao mostrar-nos que “os atores sociais, posicionados de forma diferente,

veem e representam a vida social de diferentes formas, em diferentes discursos”. Assim, o aspecto discursivo/semiótico de uma ordem social é compreendido como uma ordem do discurso. Uma característica desse ordenamento é a dominância, visto que alguns discursos são dominantes ou reguladores e outros são marginais – uma perspectiva contrastante em que o conceito político de *hegemonia* é benéfico na análise (FAIRCLOUGHT, 2012).

A compreensão bakhtiniana sobre os gêneros do discurso, a começar pelo entendimento de que a “interação verbal constitui assim a realidade fundamental da língua” (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 1986, p. 123), traz um entendimento que abrange a teoria dialógica da linguagem, um conceito bastante profícuo por enfatizar o processo interativo consolidado na comunicação discursiva.

Ao explicitar que o emprego da língua se efetiva em forma de enunciados (orais e escritos) articulados pelos integrantes dos diversos campos da atividade humana, Bakhtin (2011, p. 262) define os gêneros discursivos como “tipos relativamente estáveis de enunciados”, determinados pelas especificidades de cada campo de utilização da língua, por seu conteúdo temático, pelo estilo de linguagem e por sua construção composicional. Assim, o gênero discursivo é compreendido como um enunciado concreto, constitui-se calcado numa situação real de uso da língua, portanto, comporta um diálogo, um intercâmbio entre locutor e interlocutor. Para Bakhtin e Volochínov:

Essa orientação da palavra em função do interlocutor tem uma importância muito grande. Na realidade, toda palavra comporta duas faces. Ela é determinada tanto pelo fato de que procede de alguém, como pelo fato de que se dirige para alguém. Ela constitui justamente o produto da interação do locutor e do ouvinte. Toda palavra serve de expressão a um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade. [...] A palavra é território comum do locutor e do interlocutor (BAKHTIN; VOLOCHÍNOV, 1986, p. 113).

Com efeito, a carta *ex-votiva* mostra e põe em prática um diálogo entre o autor da mensagem e o seu interlocutor e, por meio do enunciado escrito, instaura-se um locutor que se define individualmente e no coletivo (uma vez que a carta é exposta no Santuário). Convém problematizar esse outro, tendo em vista que se trata de um discurso dirigido ao divino, ao mesmo tempo em que se torna público e disponível a outros, quando depositado no santuário. Comumente, na carta, como em qualquer situação comunicativa, a perspectiva dialógica considera de

fundamental importância o papel do outro, não como receptor passivo, mas devido seu lugar determinante na organização da estrutura discursiva.

Ainda para Bakhtin (2011, p. 300) “o enunciado é um elo da cadeia da comunicação discursiva e não pode ser separado dos elos precedentes que o determinam tanto de fora quanto de dentro, gerando nele atitudes responsivas”. Portanto, a carta *ex-votiva* é uma atitude ativamente responsiva do seu autor, por certo, é um discurso que leva em conta outros produzidos anteriormente enquanto dialoga com outros que poderão ser produzidos posteriormente.

Um ponto relevante é a quem se destina o enunciado e qual a influência do destinatário? No caso do objeto de estudo, trata-se de um discurso que envolve um campo ou esfera da comunicação com o sagrado, numa situação interlocutiva excepcional: a mensagem é dirigida ao santo. Entretanto, quem irá ler a carta? Outra questão é que o gênero carta, de modo geral, preceitua uma obrigação de resposta por parte de quem a recebe. Essas reflexões levam a pensar na heterogeneidade dos gêneros, de acordo com Bakhtin:

A riqueza e diversidade dos gêneros do discurso são infinitas porque são inesgotáveis as possibilidades da multiforme atividade humana e porque em cada campo dessa atividade é integral o repertório de gêneros do discurso, que cresce e se diferencia à medida que se desenvolve e se complexifica um determinado campo (BAKHTIN, 2011, p. 262).

A noção de campo envolve variados aspectos que contextualizam as situações discursivas no entendimento da vasta classificação dos gêneros, uma vez que os contextos diversos caracterizam perspectivas culturais bem acentuadas. Neste trabalho, embora as interfaces com os usos da escrita se deem no contexto religioso do catolicismo, há variadas formas de interlocução nesse campo religioso. A título de exemplo, existem as práticas letradas dos rituais e celebrações pela voz da Igreja Católica, dirigidas aos fiéis e participantes e, diferentemente, a carta *ex-votiva* representa a voz do devoto e tem o sagrado como interlocutor.

As cartas são escritas espontâneas e os procedimentos composicionais como as escolhas linguísticas e o estilo do enunciado têm a ver com as experiências históricas e sociais dos seus autores. Como *ex-votos*, destinam-se a anunciar agradecimento por graça já alcançada, enquanto a carta *votiva* é anterior ao

milagre e caracteriza-se pelos pedidos ao santo, por confiança e fé. Em ambas, a escrita ao sagrado é determinante.

Ex-votos: a carta como manifestação cultural e religiosa

Os ex-votos, de acordo com Castro (1994), foram usados desde a Antiguidade greco-romana, principalmente nos templos de Asclépio ou Esculápio, onde religião e medicina se mesclavam. Os doentes iam em busca de curas milagrosas e deixavam lápides com inscrições votivas como agradecimento. No ano 312 da era Cristã, o imperador romano Constantino reconheceu o cristianismo como religião oficial e um dos hábitos herdados foi a prática de oferecer *ex-votos* aos santos. Em seu percurso histórico, essa prática religiosa era comum tanto para as famílias reais como também para as do meio popular. Castro (1994) prossegue ressaltando que a prática dos ex-votos foi trazida de Portugal para o Brasil e, nesse cenário, novas motivações foram surgindo com as situações impostas em decorrência das demandas dos desbravamentos das terras desconhecidas e o enfrentamento de perigos das viagens marítimas. Em Bom Jesus da Lapa, a fé e a devoção dos peregrinos que passavam pela gruta, fortaleciam esses viajores que se dirigiam às minas de ouro descobertas no estado de Minas Gerais.

O uso de cartas também vem de longas datas e Bouvet (2006) considera sua origem por volta do final do quarto milênio antes de Cristo. Conforme destaca Emerson Tin (2005), a cultura de escrever cartas nasceu desde a Antiguidade Clássica e a obra *De elocutione*, de Demétrio, foi o primeiro texto escrito a expor regras teóricas sobre epistolografia, o que se deu provavelmente entre os séculos 1. a.C. e 1. d.C. Portanto, a tradição da carta é bem distante das práticas contemporâneas e considerar que ainda hoje as pessoas utilizam a carta é saber que o gênero vem passando por transformações.

É perceptível também que esse gênero vem, cada vez mais, sendo substituído por outras formas de escrita proporcionadas pela utilização das modernas tecnologias, aspecto que colabora para o fato das correspondências pessoais se tornarem relíquias em nossos dias, publicadas em estudos de epistolografias. No que diz respeito às características da carta sob os aspectos do autor e do

receptor da mensagem escrita, Foucault considera a carta como uma escrita de si:

A carta faz o escritor *presente* àquele a quem a dirige. E presente não apenas pelas informações que lhe dá acerca da sua vida, das suas atividades, dos seus sucessos e fracassos, das suas venturas ou infortúnios; presente de uma espécie de presença imediata e quase física [...]. Escrever é pois *mostrar-se*, dar-se a ver, fazer aparecer o rosto próprio junto ao outro. E deve-se entender por tal que a carta é simultaneamente um olhar que se volve para o destinatário [...]. De certo modo, a carta proporciona um face a face (FOUCAULT, 1992, p. 149-150, grifos do autor).

Sendo destinada a outrem, a carta é uma forma simbólica de aproximação por meio de uma mensagem que permite apresentar traços que mostra o seu autor. No nosso caso específico, estamos tratando da carta *ex-votiva*, uma prática de linguagem escrita do âmbito religioso do catolicismo popular. É um gênero discursivo que, embora seguindo as características da carta pessoal, assinalada por revelar assuntos íntimos e cotidianos, constitui-se a partir de atributos peculiares. Como um testemunho, apresenta diversas narrativas que carregam em si uma variedade de significados.

Dessa forma, por meio do estudo do gênero, é possível construir conhecimentos sobre linguagem, aspectos sociais e culturais do ser humano. Nas cartas são recorrentes os agradecimentos por uma graça alcançada e as rogativas, nelas se cruzam os fatores objetivos da vida social e as singularidades dos sujeitos. Em seu texto *Querido Santo Antônio: escrita vernácula e instabilidade social*, a pesquisadora mexicana Judith Kalman (2010) aborda a escrita de cartas dirigidas a Santo Antônio de Pádua. A exposição das cartas não se dá especificamente em um ambiente religioso, mas em um restaurante na cidade do México, em que foi organizado um ambiente denominado “O recanto das solteironas”, um cenário decorado com diversos objetos como imagens do santo, quadros, orações e exposição de cartas com o tema do amor e do romance, escritas por visitantes e comensais.

As cartas dirigidas a Santo Antônio, segundo Kalman (2010), foram escritas em um espaço híbrido, em que o sagrado e o profano se fundem. O sagrado se manifesta no aspecto religioso de dirigir ao santo e na confiança em seus poderes divinos e capacidade sobrenatural de solucionar problemas. Por outro lado, há também nessas práticas escritas um aspecto mundano, marcando o lado profano, que é a relação brincalhona com o santo e promoção do pitoresco,

aspecto que se liga à devoção popular e crença em Santo Antônio como o santo casamenteiro.

Assim, essas cartas, de modo geral, procedem da confluência de informações que são disponibilizadas no ambiente (O recanto das solteironas) e de como cada pessoa que escreve interpreta o contexto, a partir de suas experiências e também das ideias acerca da cultura escrita, uma vez que a ação de escrever sempre conduz à reflexão sobre como fazê-la. Nessa compreensão, um gênero discursivo é uma forma de representação em que os conhecimentos culturais e as relações de poder se compõem em textos.

As cartas ex-votivas no Santuário Bom Jesus

As cartas dos romeiros que são deixadas à mostra no Santuário Bom Jesus e são indicativas de suas práticas de escrita no contexto religioso, são provenientes de vários locais do Brasil e trazem mensagens que, em sua dignidade, são silenciosas e despojadas de destaques. Em si, elas evidenciam uma grande lucidez, pela capacidade de mostrar as lutas e as desigualdades sociais em seus discursos.

No interior do Santuário existe a Sala das Promessas, um espaço próprio para a exposição dos ex-votos e especificamente para acolher as cartas há um baú com a indicação: *Cartas ao Bom Jesus da Lapa*. Entretanto, os peregrinos criam outros espaços que acham convenientes para depositar seus textos, tais como no altar do Senhor Bom Jesus, no altar Senhor dos Passos, junto à imagem do Senhor Morto e aos pés da imagem de Nossa Senhora da Soledade, além de inseri-las nas cavidades das pedras, em direção à Sala das Promessas.

Nesse sentido, ao se fazerem presentes em vários espaços do Santuário, as cartas *ex-votivas* reverberam um lugar do peregrino no espaço religioso, não apenas de ouvinte, uma vez que utiliza o enunciado escrito para revelar realidades, mesmo não sendo da ordem dos discursos da Igreja, em seus cânones, mas numa ordem do religioso. Isso, dialeticamente, se caracteriza como uma forma de subversão, como afirma Gnerre (1998, p. 5): “as pessoas falam para serem *ouvidas*, às vezes para serem respeitadas e também para exercer uma influência no ambiente em que realizam os atos linguísticos”.

Assim, muitos objetos *ex-votivos* não estão anônimos, são acompanhados por um texto explicativo escrito em papel ou nos próprios objetos que representam e se relacionam com o pedido, a concessão e o agradecimento; são utilizados como suporte da escrita, de modo a revelar a graça alcançada e a experiência religiosa. Um exemplo é o *ex-voto* abaixo (Fig.1), um capacete de proteção em construção civil, na cor branca.

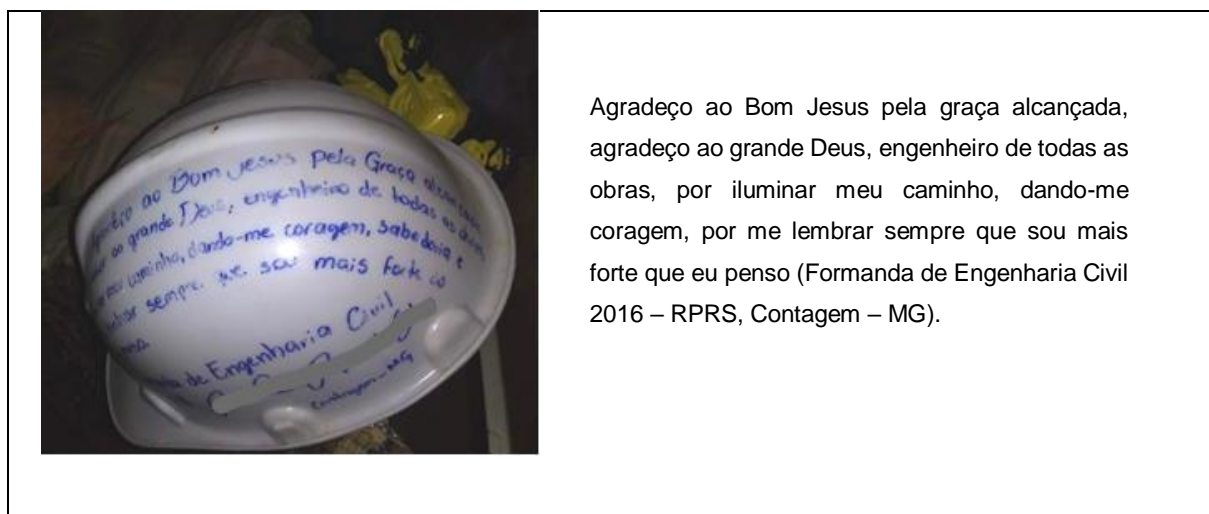


Fig. 1: *Ex-voto* capacete – Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA, Brasil, em 2018.

O discurso religioso pauta-se pelo agradecimento ao Bom Jesus pela conclusão da graduação em Engenharia Civil e agradecimento “ao grande Deus”, que é reconhecido como um engenheiro, contudo, de todas as obras. A estima a Deus é ampliada por iluminar, dar coragem e força. A autora desse *ex-voto* deixa explícito, em um objeto símbolo da profissão, que a realização do curso se deu em meio às dificuldades, embora não revele as condições adversas enfrentadas. A seguir, apresentamos 3 cartas (figuras 2, 3 e 4), selecionadas dentro do conjunto de 100 (cem) cartas *ex-votivas* que faz parte do material até então coletado e que compõe o acervo da pesquisa em andamento.

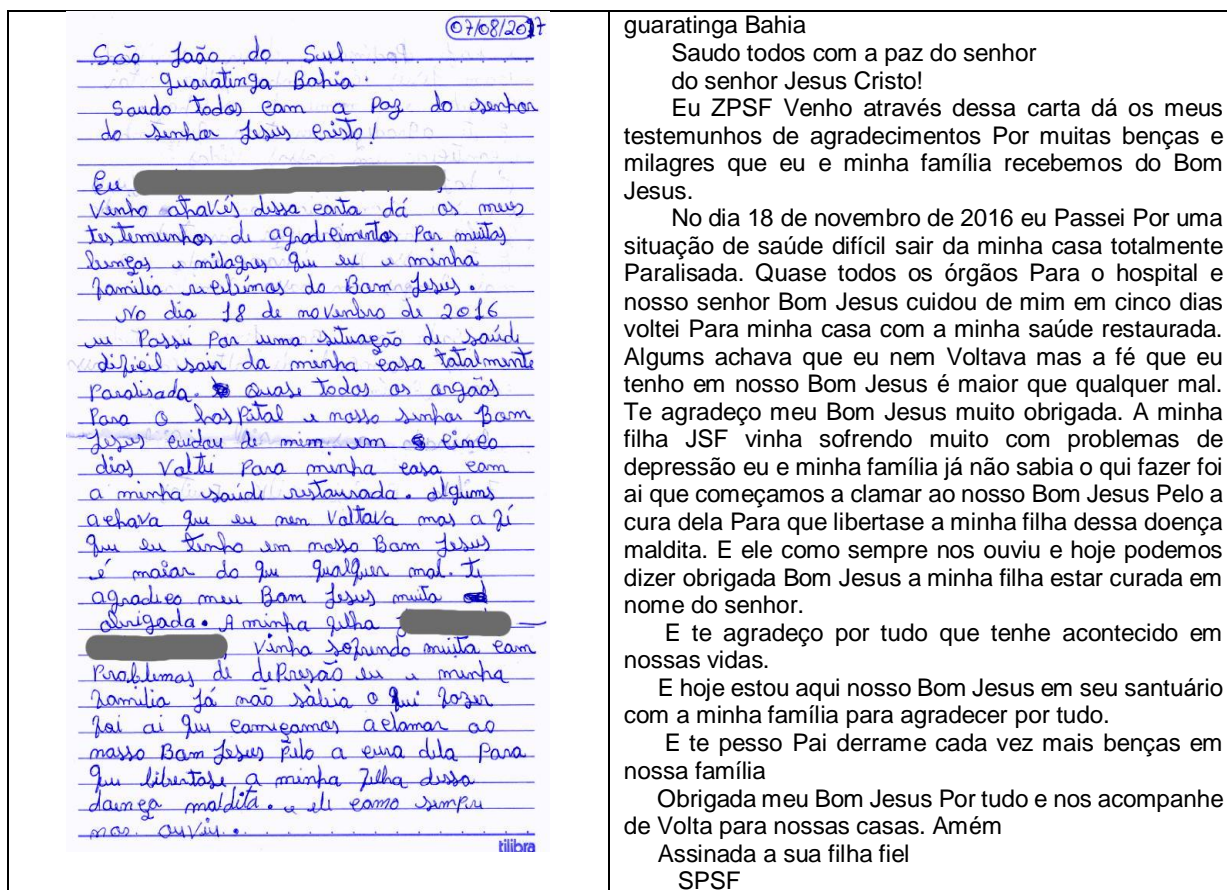


Fig. 2 – Ex-voto - carta. Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA, Brasil, em 2018.

A carta de SPSF inicia-se com uma saudação a “todos”, como interlocutores da mensagem, a intenção da própria autora é expor as benesses recebidas e embora mencione “com a paz do senhor Jesus Cristo”, o testemunho e agradecimento é a quem foi feito o pedido, isto é, ao Bom Jesus. No conjunto de textos analisados, de forma geral, as saudações são: “Ao Senhor Bom Jesus”, “Meu Bom Jesus da Lapa”, “Meu querido Bom Jesus da Lapa”, “Meu maravilhoso Bom Jesus da Lapa”, “Meu amado e querido Bom Jesus”.

A carta *ex-votiva*, mesmo sendo individual e subjetiva, torna-se um objeto público ao ser exposta no Santuário. A carta em análise, de forma explícita, revela a ampla possibilidade de acesso de leitores (“todos”). Seu discurso revela a experiência religiosa de fé e devoção da autora e de sua família que, mesmo indo ao Santuário, leva a carta onde registra as bênçãos e milagres recebidos. Nesse sentido, a carta parece reforçar a presença da autora no Santuário e caracteriza uma valorização da escrita na divulgação dos acontecimentos narrados.

A autora manifesta uma relação de proximidade com o santo que ouviu os pedidos dela e da família, como é possível observar nas expressões “nosso senhor Bom Jesus”, “meu Bom Jesus”, esses pronomes possessivos, encontrados em outras cartas também, insinuam um discurso que posiciona o locutor, a nosso ver, a se sentir em situação privilegiada. Após agradecer ao Bom Jesus por sete vezes e pedir mais bênçãos, ao final da carta, a autora assina, identificando-se como “a sua filha fiel”.

Nessa configuração, a carta se vincula a toda conjuntura em que ela se faz presente, pois há aspectos culturais, sociais e históricos que lhe dão significados em seu contexto, conforme podemos observar a seguir (Fig. 3).

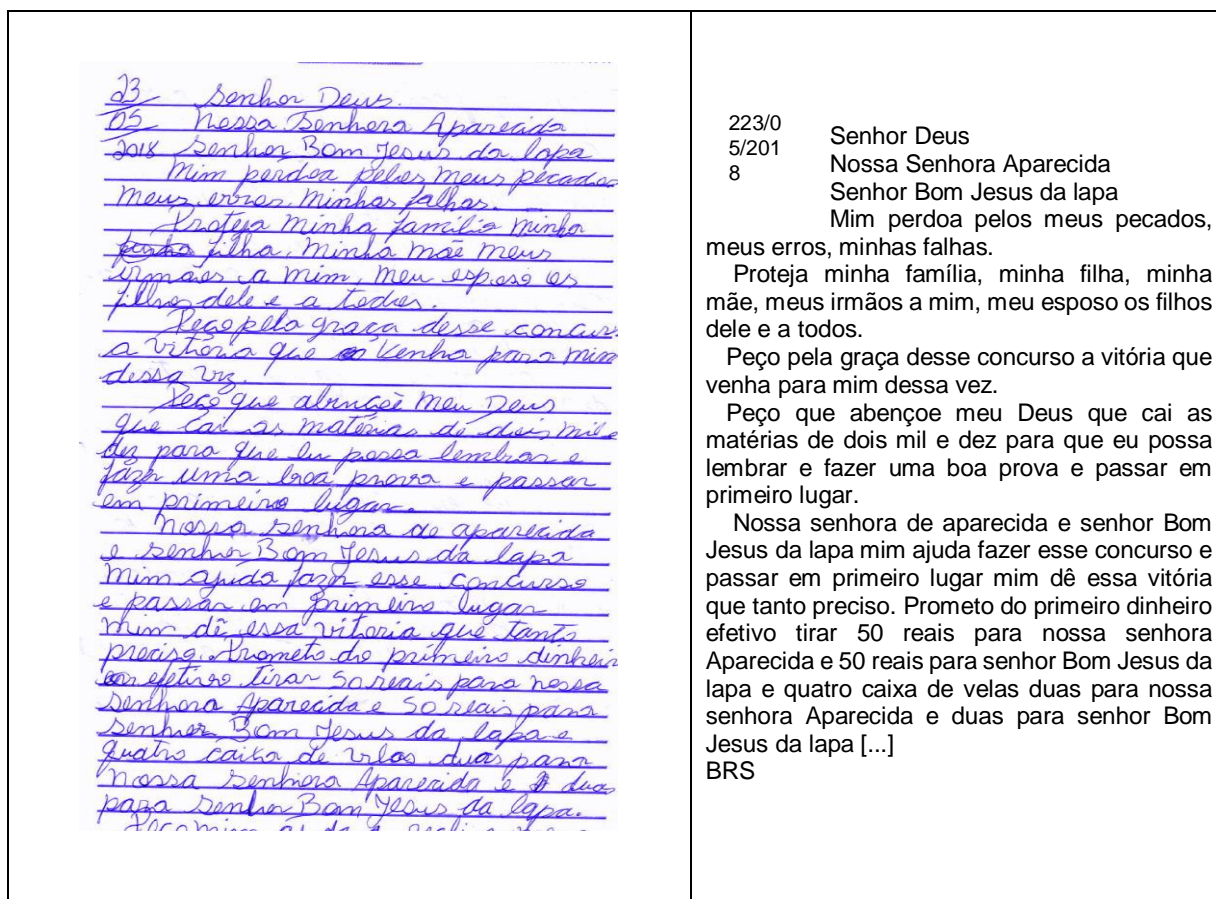


Fig. 3 – Ex-voto - carta. Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA, Brasil, em 2018

Em sua carta, BRS faz uma lista de súplicas encaminhadas a Deus, Nossa Senhora Aparecida e ao Bom Jesus da Lapa. A autora suplica por perdão dos pecados, por proteção à família e de forma intensa pela aprovação, em primeiro lugar, em um concurso. O gênero discursivo possibilita refletir a conquista do

emprego como fundamental para a auto-sustentabilidade. Quando a autora da carta menciona “que tanto preciso”, demonstra seu anseio por uma vaga no mercado de trabalho, sendo o desemprego uma realidade social que atinge grande número de brasileiros na atualidade. Assim, as cartas também refletem situações sociais de precariedade.

Embora a carta seja de 23/05/2018, para ter êxito, pede que os assuntos da prova sejam os mesmos de 2010, para que possa “lembrar e fazer uma boa prova”. A suposição é de que a autora tenha a prova de 2010 em mãos, com as respostas, que poderá facilitar a resolução no concurso.

Como em todas as cartas *ex-votivas*, há uma atribuição de poderes ao santo, nessa carta são dois: Nossa Senhora Aparecida e o Bom Jesus da Lapa, e o poder é de realizarem a avaliação em um concurso, de modo a favorecer a solicitante em relação aos demais participantes. A autora roga aos santos pela vitória, mas quer se desvencilhar do devido esforço do estudo e da concorrência. Há ainda no pedido uma condição explícita que é o compromisso de dar aos santos 50 reais e 2 caixas de velas para cada um. Seria uma tentativa de agrado? Uma recompensa? Um estímulo para selar o pacto?

Em termos gerais, ao observar os enunciados na materialidade do gênero discursivo em questão, no contexto do Santuário Bom Jesus, as cartas *ex-votivas* apresentam-se escritas em uma folha de papel comum, em sua grande maioria são manuscritas, sem envelopes, são dobradas e às vezes coladas ou grampeadas. Há as que incluem fotografias, desenhos e fios de cabelo. As motivações de escrita, além do agradecimento por uma graça alcançada, são as súplicas e envolvem, de modo geral, pedidos relacionados à conquista de emprego, estudos, conquista da casa própria, sorte no amor e questões relacionadas à saúde física e emocional, conforme caracterizado na carta a seguir (Fig. 3)

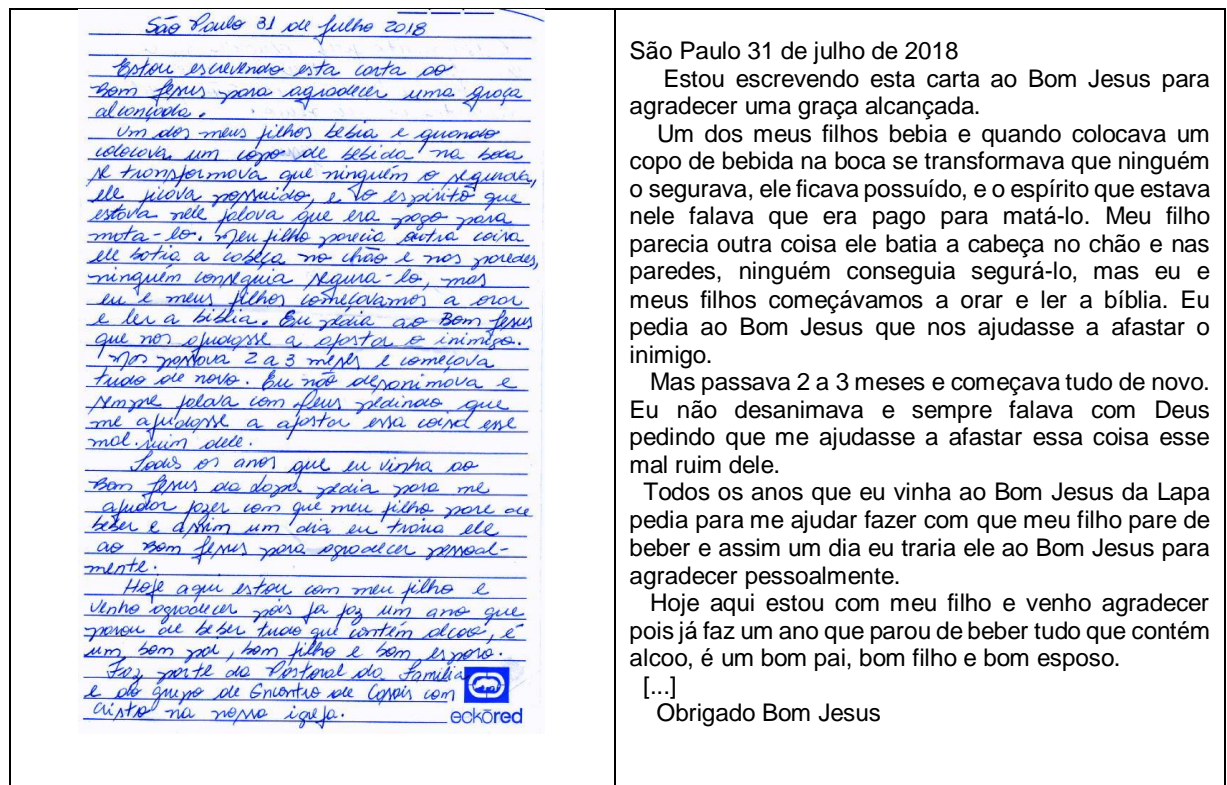


Fig. 3 – Ex-voto - carta. Santuário de Bom Jesus da Lapa, BA, Brasil, em 2018.

A carta *ex-votiva* acima tem como interlocutor o Bom Jesus. Escrita também em primeira pessoa, é identificada a localização de espaço e tempo (“São Paulo 31 de julho de 2018”), entretanto, de forma estratégica, o seu remetente não se identifica, preservando os nomes dos sujeitos da narrativa. Identificamos que o autor é um pai, por relatar fatos acontecidos com o filho e, ao final, utiliza a expressão de agradecimento no masculino: “obrigado”.

Como em outras situações, é o próprio autor quem expõe o *ex-voto* no Santuário e, no momento da entrega, está junto ao filho beneficiado. Na narrativa o espírito (maligno) foi vencido pela oração e a graça alcançada, está associada ao consumo de álcool e as reações do alcoolizado: “ele ficava possuído”.

Percebe-se que a crença na possessão mesmo não se adequando mais ao campo doutrinário do catolicismo, não ficou no passado. Assim, há uma imbricação das crenças provenientes de lugares diferentes, compondo o que Hervieu-Léger (2015) denomina de bricolagens da fé, que se caracteriza por uma fluidez dos conteúdos de crença.

Percebemos que o gênero discursivo carta *ex-votiva* é dinâmico e complexo, assim como são dinâmicas e complexas as realidades humanas, portanto, as pessoas se comunicam com o sagrado em diversas circunstâncias (Fig. 4).

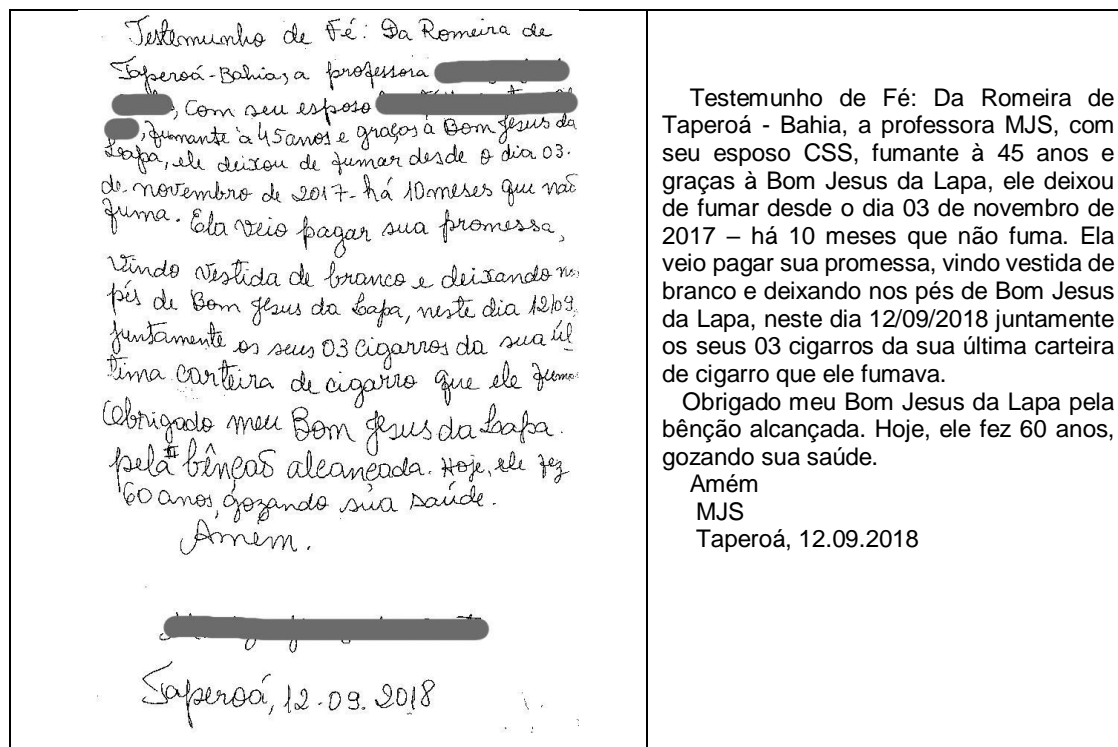


Fig. 4 – Ex-voto - carta. 2018. Santuário do Bom Jesus da Lapa, BA, Brasil.

A carta *ex-votiva* acima, escrita em 3ª pessoa, é assinada pela professora MJS. Fica explícita a intenção de dar um testemunho em relação ao seu esposo, conforme declara, fumante por 45 anos e deixou de fumar graças ao Bom Jesus da Lapa. No enunciado fica explícito que a promessa foi feita pela professora MJS para o esposo e a entrega da carta *ex-votiva* se atrelou a alguns rituais: ela vestida de branco, que simboliza a cor da luz, da paz e da espiritualidade; a carta foi deixada aos pés do Bom Jesus da Lapa (altar principal da gruta) juntamente com os 03 últimos cigarros, da última carteira que fumou; além de ser numa data simbólica, o aniversário de 60 anos do esposo. Há assim, uma série de atos e materialidades que os simbolizam envolvidos na escrita.

Escrever cartas ao santo é, portanto, uma atividade de linguagem que caracteriza o indivíduo, sujeito do seu discurso em experiências religiosas e, nesse processo de enunciação, as motivações se fixam na realidade social e

histórica. Assim, a prática religiosa de escrever ao santo, acaba tendo também um papel de aproximação dos indivíduos com a cultura escrita.

Considerações finais

O estudo discursivo da carta *ex-votiva* como manifestação cultural e religiosa traz em evidência um gênero dinâmico e complexo. Nas cartas familiares ou mesmo profissionais, de modo geral, podemos encontrar os elementos: autor/a, local, data, o destinatário e o assunto, entretanto nas cartas *ex-votivas* nem sempre todas essas informações estão explícitas. São recorrentes os agradecimentos por uma graça alcançada e os pedidos ou súplicas, envolvendo questões de cunho particular e subjetivo, que marcam as singularidades dos sujeitos, atravessadas por questões da vida social e cultural.

Entre as várias cartas do acervo da pesquisa, vemos refletida na realidade social e o propósito de cada destinatário, a exemplo das que apresentamos neste texto, mostrando que são muitos os objetos de agradecimento ou a experiência: a concretização dos estudos de uma jovem; a cura de doenças na família, a narrativa apresentada por uma mãe; o abandono de vícios ligados ao álcool e cigarro, que foram descritos por um pai e por uma esposa e uma súplica de uma jovem mãe em busca de emprego.

De um ponto de vista religioso, a carta *ex-votiva* envolve uma linguagem que mostra relações de pessoas conectadas às manifestações religiosas do catolicismo popular. O gênero discursivo se processa como experiência religiosa e social de subversão de uma realidade, uma vez que a carta narra sempre um processo de mudança, de conquista. Quando o objetivo é agradecer, são manifestadas as vitórias alcançadas e quando o objetivo é uma súplica ou rogativa, são criadas expectativas de melhoras, caracterizando positividade e confiança em si mesmo e no santo que vai intervir.

Esses enunciados, escritos em 1ª ou em 3ª pessoa, apresentam em seus discursos situações específicas, problemas que são confiados no poder sobrenatural de um santo. A condição de autoria da carta é estimulada também pela possibilidade de sua exposição no santuário cristão, portanto, escrever cartas ao santo é uma forma de conservação da religiosidade e uma ampliação da condição de peregrino, para a condição de um autor a ser lido por seus pares.

Referências

BAKHTIN, Mikhail; VOLOCHÍNOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. Tradução do francês por Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira. 3º ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso: In: _____ *Estética da Criação Verbal*. Tradução do russo por Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

BOUVET, Nora Esperanza. *La escritura epistolar*. Buenos Aires: EUDEBA, 2006.

CASTRO, Márcia de Moura. *Ex-votos Mineiros: as tábuas votivas no ciclo do ouro*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura. 1994.

FAIRCLOUGH, Norman. A dialética do discurso. In: MAGALHÃES, Izabel (Org.). *Discurso e práticas de letramento: pesquisa etnográfica e formação de professores*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2012.

FOUCAULT, Michel. A escrita de si. In: *O que é um autor?* Lisboa: Passagens. 1992. pp. 129-160.

_____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LCT, 1989.

GNERRE, Maurizio. *Linguagem, Escrita e Poder*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LÈGER_HERVIEU, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Tradução de João Batista Kreuch. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

KALMAN, Judith. Querido Santo Antônio: escrita vernácula e instabilidade social. In: MARINHO, Marildes; CARVALHO, Gilcinei Teodoro (Org.). *Cultura escrita e letramento*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

VAN DER POEL, Franciscus Henricus (Frei Chico). *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Arx, 1991.

PRANDI, Reginaldo. As Religiões e as Culturas: Dinâmica Religiosa na América Latina. Conferência Inaugural das *XIV Jornadas Sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Buenos Aires 25 a 28 de setembro de 2007. Disponível em: <http://web.fflch.usp.br/ds/prandi/> Acesso em 02 set. 2018.

SILVA, Maria Augusta Machado da. *Ex-votos e orantes no Brasil*. Rio de Janeiro: MHN; MEC, 1981.

TIN, Emerson (org.). *A arte de escrever cartas*: Anônimo de Bolonha, Erasmo de Rotterdam, Justo Lípio. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2005. P. 17-79.

Turismo religioso no Brasil

Flavia de Brito Panazzolo ²⁹⁶

Introdução

Este estudo tem como foco de interesse empírico a prática de caminhadas no Brasil em percursos parecidos com o Caminho de Santiago de Compostela na Espanha. Caminhadas que buscam romper com seu cotidiano, e que o sacrifício exercido pelo corpo e o contato com a natureza proporciona equilíbrio e liberdade. Podemos chamar estas caminhadas de *peregrinação*.

As palavras *peregrinu* e *peregrinatione* na etimologia latina, traduz a qualidade de estranho ou estrangeiro e a ação de viajar e percorrer terras distantes. Já no termo simbólico, traduzem uma busca pela natureza superior e pelo desprendimento. Dito de uma forma sintética, a peregrinação é antes de tudo uma busca, e o peregrino, um buscador. (MELLO, 2004)

Os estudos a cerca das peregrinações identificam uma dificuldade em diferenciar as modalidades de peregrinações existentes no Brasil e no mundo. Desde a virada do ano 2000, surgiram alguns estudos que nos trazem a existência das motivações internas, individuais, sociais, religiosas e algumas históricas como os principais movimentos nestas caminhadas. Podemos dizer que nas rotas brasileiras, existem todas estas motivações, e muitas vezes, todas num mesmo caminho. O que diferencia uma da outra será o peregrino.

Alguns destes percursos são oferecidos pelas associações dos peregrinos existentes em cada cidade, como é o caso da ACASARGS²⁹⁷, que está localizada em Porto Alegre, capital do Rio Grande do Sul. Em outros casos, as

²⁹⁶ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, PUCRS. Mestra em Ciências Sociais, PUCRS; Bacharel em Turismo PUCRS, Porto Alegre- RS, Brasil. Bolsista PROSUC/CAPE; Currículo: <http://lattes.cnpq.br/8819645761578946>, E-mail:flavia.panazzolo@acad.pucrs.br.

²⁹⁷ ACASARGS – Associação dos Amigos do Caminho de Santiago de Compostela no Rio Grande do Sul.

agências de viagens podem oferecer o serviço, como também existe a possibilidade do peregrino fazer o caminho por ele mesmo.

Estas organizações buscam desenvolver e preservar os caminhos, e mensalmente oferecem caminhadas em várias regiões com a intenção de reproduzir as distâncias e as dificuldades existentes no caminho original. Ao longo deste ano foram várias as saídas organizadas pela ACASARGS, e em todas elas, houve mais procura do que vagas disponíveis. Em um país onde a maioria dos peregrinos se dizem católicos, houve a partir do ano 2000 uma grande procura das pessoas pela diversidade religiosa, e muitos se dizem sem religião, optando por buscar uma resposta em outros lugares, como exemplo no misticismo.

Ao analisarmos as experiências particulares, podemos dizer que a busca por aventura e por novas formas de religião, implicam em condições peculiares ao espírito. Essa nova forma de experimentar a vida acontece em uma extrema fruição entre o que é externo e o eixo central do indivíduo. Qualquer busca se torna um aprendizado, pois o peregrino precisa ter ao longo do caminho relação com uma variedade de pessoas, das quais ele muitas vezes depende para prosseguir.

Para Daniel Boorstin (1992), a aventura e experiências são fonte de autoconhecimento porque provoca reelaborações internas produzidas pelas novas experiências e exige do viajante uma predisposição para a aventura devido aos riscos eminentes do desconhecido. (BOORSTIN, 1992, p.78)

Muitos peregrinos em suas narrativas comentam que o caminhar tanto em Santiago de Compostela como nos caminhos reproduzidos aqui no Brasil, trazem a sensação de liberdade e aventura. O não se preocupar com o que irá acontecer daqui a pouco, o não planejamento, fortalece esta sensação. Mas estas novas formas de caminhar podem estar inseridas no novo modelo de turismo, o turismo religioso.

O que se entende por turismo religioso e por peregrinação

Para entendermos o que está acontecendo nos últimos anos no Brasil, em relação às novas rotas do Caminho de Santiago e as novas peregrinações, tem que entender o que quer dizer turismo religioso e peregrinação.

Turismo religioso é, em certa medida, um conceito contraditório: enquanto “turismo” se refere a uma atividade de lazer, superficial e consumista, a qualidade de “religioso” implica uma atitude de fé, profunda e comprometida com a espiritualidade do lugar. (ROQUE, 2017). O sagrado e o profano estão caminhando juntos, pois ao mesmo tempo em que o turista visita um lugar sagrado, o religioso muitas vezes na sua viagem conhece um lugar histórico e cultura. A motivação da viagem é que irá estabelecer estas diferenças.

A peregrinação é uma forma de viagem que está relacionada perfeitamente com o turismo e a religião, e ambos compartilham a existência de uma jornada voluntária e temporária. Mas foi coma a tradição cristão que às peregrinações passaram a ter um significado maior, uma caminhada em busca do lugar sagrado. Tal sacrifício exige penitência, fé, agradecimento de uma graça alcançada e superação de suas forças físicas.

Conforme Singul (1999), “a vivência do caminho de Santiago, hoje em dia, é uma forma de praticar o ecumenismo espiritual: são católicos, protestantes, anglicanos, budistas e de outras religiões os peregrinos que caminham para Compostela a cada ano”. (SINGUL, 1999, p.66)

Existem hoje no Brasil rotas de peregrinação que permitem que milhares de andarilhos façam estes caminhos em busca de aventura, desafio humano, fé e experiências. Com o aumento significativo de peregrinos tanto no caminho de Santiago de Compostela como nos caminhos Brasileiros, ouve uma vitalidade nas expressões rituais e simbólicas, inseridas na Nova Era²⁹⁸.

O turismo religioso no Brasil tem crescido nos últimos anos, conforme dados da Embratur, quase 4 milhões de viagens domésticas tiveram motivação religiosa que se deslocaram para conhecer um local sagrado. (EMBRATUR, 2015).

Conforme Silva (2004), “um lugar sagrado convertido em meta de peregrinação dá, inevitavelmente, a origem a caminhos não só de âmbito geográfico, mas também de contornos espirituais”. (SILVA, 2004, p.335).

Os Caminhos de peregrinação no Brasil

²⁹⁸ Amaral, Leila. Nova Era, um desafio para os cristãos. 1994 - Nova Era, cuja chave espiritual e ética está ancorada na crença de que Deus, ou a perfeição, encontra-se no interior de cada indivíduo e na busca da integração entre corpo, mente e espírito. (p.13)

Atualmente existem vários caminhos, mas citarei oito, que são reconhecidos como os Caminhos de Santiago no Brasil. São eles: Caminhos das Missões (Rio Grande do Sul), Caminho do Sol (São Paulo), Passos de Anchieta (Espírito Santo), Caminho da Fé (Minas Gerais e São Paulo), Caminho de Santo Antônio da Patrulha (Rio Grande do Sul), Caminho da Luz (Minas Gerais), Caminho de Porto Alegre (Rio Grande do Sul) e Caminho Brasileiro de Florianópolis (Santa Catarina).

Alguns destes caminhos foram reinventados, aproveitando rotas e estradas antes utilizadas pelos romeiros e peregrinos. Os caminhos de Santiago no Brasil surgiram em meados de 2000, e envolveu prefeituras, Igrejas, a população local, agências de viagens e as Associações dos Amigos dos Caminhos em cada região. Estes caminhos possuem a capacidade de criar e estimular um campo variado de relações religiosas, entre elas as relações políticas, econômicas e culturais.

O Caminho de Santiago de Compostela é o modelo principal para as peregrinações e recriações de caminhos no Brasil. Foi criado a partir do descobrimento do túmulo do Apóstolo São Tiago Maior, chamado Santiago pelos espanhóis. Para a sua realização, é necessário que o peregrino tenha em mente que precisará de uma boa preparação física, além de passar pelo processo de partida, o processo da caminhada e o processo da chegada.

Na partida, o peregrino leva consigo todas as suas motivações, suas angústias e suas perguntas. Na caminhada, ele descobre seus limites, realiza mais reflexões sobre sua vida, e busca se aceitar mais. Na chegada, muitos dizem que gostariam que houvesse um pouco mais do caminho, pois se permitiram aproveitar os momentos pelos quais passaram, sejam bons ou ruins. É um momento de agradecer pela jornada.

Estes três processos sobre o Caminho de Santiago podem ser observadas nos caminhos realizados no Brasil. Os peregrinos buscam cada vez mais se afastar dos momentos de estresse que a vida nas cidades proporciona, buscando através da peregrinação, seja ela de um dia ou de trinta dias, um refúgio para seus sentimentos e uma oportunidade de autoconhecimento.

Como veremos, os caminhos brasileiros apresentam variedades em relação às distâncias como também em seus percursos. Alguns, possuem estruturas

físicas, outras apenas informações básicas. Segue uma breve descrição sobre os Caminhos Brasileiros citados acima:

O Caminho das Missões situa-se no Rio Grande do Sul, possui uma distância de 352 km e abrange a região conhecida como os Sete Povos das Missões. Para a realização de todo o percurso, é necessário até 13 dias. Muitas pessoas que realizam este trajeto procuram grupos em agências de viagens muitas vezes nas suas cidades ou no próprio comércio local. Este roteiro busca dar ênfase na história local, na arqueologia e nos grupos indígenas que ali viveram. Conforme as informações encontradas no site www.caminhodasmissoes.com.br, o caminho é apresentado como uma jornada mística, de autoconhecimento, tradição, lazer entre outros. O ponto de chegada é a Catedral de Santo Ângelo. O Caminho do Sol situa-se no Estado de São Paulo, tendo 230 km de distância entre a cidade de Santana do Parnaíba até a cidade de Águas de São Pedro. Para percorrer este trajeto são necessários 10 dias. Este caminho tem como ênfase a reprodução do Caminho de Santiago buscando especificar questões históricas no período do café. Conforme informações no site www.caminhodosol.org, observa-se na descrição que este Caminho foi idealizado por um peregrino que tinha feito a peregrinação a Santiago de Compostela e, ao voltar, sentiu-se motivado para criar um trajeto parecido aqui no Brasil. Este caminho é percorrido por estradas de terra, trilhas, caminhos rurais que já existiam. O Caminho proporciona para seus peregrinos possibilidades de “reviverem sensações do caminho espanhol ou se preparar fisicamente para os 800 quilômetros da caminhada internacional”. (STEIL, 2011, p.225).

Passos de Anchieta situa-se no Estado do Espírito Santo, e percorre 105 km pelo litoral. Está centrado na história do jesuíta José de Anchieta (1534-1597), nos aspectos culturais, ecológicos e religiosos. Este caminho reproduz o trajeto percorrido pelo Padre Anchieta, no final do século XVI, entre a cidade de Vitória e a cidade de Anchieta onde foi à última morada do padre. No site www.abapa.org.br destaca-se os elementos místicos e religiosos.

O Caminho da Fé percorre o sudeste do Estado de São Paulo e Minas Gerais. Tem um trajeto de 497 km, e pode ser percorrido em até 16 dias. É uma peregrinação individual. Destaca-se neste trajeto o catolicismo tradicional e a

ecologia. Muitos peregrinos buscam este trajeto como uma busca/ experiência interior. O seu idealizador percorreu algumas vezes o Caminho de Santiago na Espanha, e no seu último retorno conseguiu através de amigos implantarem o caminho. No site www.caminhodafe.com.br, encontra-se informações sobre a estrutura e também sobre como conseguir a credencial. Pela visão dos idealizadores, “o caminho, em si, é uma busca espiritual particular de cada um e, por este motivo, não pode ser definido de forma simples. Cada um tem a sua definição particular e os próprios motivos”. (STEIL, 2011, p.229)

O Caminho de Santo Antônio da Patrulha foi inaugurado em 2014 pelo cônsul da Espanha José Pablo Aguilar. Este trajeto pode ser percorrido em uma manhã, pois possui apenas 19 km. Em todo o percurso as setas amarelas fazem parte da sinalização. Este trajeto não é reconhecido para a contagem de quilometragem para o Caminho oficial na Espanha. Foi criado para que os peregrinos pudessem apreciar as belas paisagens e exercitar o corpo para uma futura viagem a Santiago de Compostela. No site da Prefeitura <http://www.santoantoniopatrulha.rs.gov.br> encontra-se informações sobre as caminhadas na região.

Caminho da Luz localiza-se na região sudeste do Brasil, precisamente em Minas Gerais. Seu percurso é de 195 km entre Tombos e o Pico da Bandeira. Para este trajeto é necessário 07 dias. Muitos grupos se organizam para percorrer este caminho, que tem como objetivo a ecologia e a religião da natureza. Através do site www.caminhodaluz.org.br, encontra-se a seguinte frase: “O Caminho é mágico! Não apenas pelas inúmeras belezas naturais de que dispõe, mas pela magia do povo da região. O Caminho também é mágico pela força energética de suas paisagens”. (STEIL, 2011, p. 222) Conforme o idealizador é um caminho que possui energias supremas que são fortemente sentidas.

Caminho de Porto Alegre foi idealizado com a intenção de promover os pontos turísticos e religiosos da cidade. Este trajeto possui a autorização da Catedral de Santiago, e seus 21 km podem se somar aos demais no caminho na Espanha. Para conseguir a credencial, é necessário entrar em contato com a Associação em Porto Alegre – ACASARGS, que disponibiliza todas as informações necessárias para a realização do trajeto aqui no Brasil como na Espanha. O trajeto começa pela Catedral Metropolitana, passando pela Igreja das Dores,

Santuário de Schoenstatt e finaliza na Igreja de Santa Rita de Cássia. É um percurso que pode ser realizado em 6 horas aproximadamente.

O Caminho Brasileiro de Florianópolis é reconhecido pela Catedral de Santiago. Possui 21 km ao norte da Ilha, passando por quatro Igrejas que disponibilizam o carimbo que complementam o percurso na Espanha. Este trajeto percorre o litoral e também pode ser realizado em 6 horas. Para informações sobre as caminhadas é aconselhável entrar em contato com a Associação ACACSC da cidade.

Se analisarmos os caminhos acima citados, iremos observar que o turismo religioso tem focado ou se deslocado para a natureza e ecologia, permitindo que os peregrinos além de buscar uma nova experiência interna, possa conviver com a natureza. Podemos dizer também que existe uma “conexão íntima e duradoura entre o misticismo e respeito pela natureza”. (CAMPBELL, 1987, p.14-16).

A estrutura nos caminhos brasileiros

Conforme pesquisa realizada, muitos dos Caminhos foram patrocinados pelas Prefeituras locais, Câmaras municipais, mercados locais, Igreja Católica, dependendo da localidade algumas empresas se disponibilizaram a ajudar, as Associações dos peregrinos existentes nas cidades também tiveram seu grande papel nas organizações e na busca por investimentos.

As caminhadas realizadas pelas Associações ou pelas agências de viagens possuem guias e acompanhamento em todo o trajeto, além de oferecer apoio na alimentação, reservar as hospedagens ao longo do caminho, além de ter uma pessoa da saúde (médico, enfermeiro) como apoio aos que necessitam ao longo do trajeto.

Os peregrinos que buscam realizar os trajetos sozinhos possuem como guia os mapas oferecidos pelos organizadores, contam com o apoio ao longo do caminho de hospedagens, bares, restaurantes, e também pelas setas amarelas que indicam a direção. Algumas localidades possuem as secretarias de Turismo que se preocupam demarcar o caminho e oferecer informações sobre os locais de pouso e apoio ao longo do trajeto.

Nos trajetos mais conhecidos, existem várias lojas que oferecem aos seus peregrinos recordações com sentido turístico e místico da região. Com a criação destas novas rotas ou com recriações, o comércio se beneficia e ao mesmo tempo investe na estrutura do Caminho, possibilitando um amplo leque de caminhos no Brasil. Estas mercadorias religiosas oferecem ao peregrino levar consigo um pedaço da memória local através dos objetos sagrados ou não, como uma recordação da experiência ali vivenciada.

Os peregrinos mais acostumados às dificuldades encontradas na rota espanhola fazem críticas construtivas e negativas nos caminhos brasileiros. Uns afirmam que ter estrutura demais nas mobilidades (ruas, trajetos, caminhos) não oferece o verdadeiro espírito do peregrino, mas também reclamam de pouca estrutura em alguns, como a falta de sinalizações, lugares para descanso ou até mesmo rotas com poucas hospedagens ou bares.

Como estamos tratando de rotas novas, muitas vezes não possuímos todas as condições e preparações que os caminhos da Espanha oferecem que são caminhos seculares. A busca constante de melhorias se dá através das Associações ou dos idealizadores que dia após dia estão engajados nas melhorias e nas condições necessárias para que todos possam aproveitar destas nossas belas paisagens.

A minha experiência no caminho de Porto Alegre

Para obtermos um “olhar” turístico e religioso nas caminhadas, buscamos através de uma experiência etnográfica construir nosso “olhar” através de análises que pudessem valorizar o observado. Neste exemplo, participamos de uma caminhada religiosa na cidade de Porto Alegre:

Meu contato com o Caminho de Porto Alegre originou-se primeiramente através da internet com o convite da ACASARGS e posteriormente em contato direto nas reuniões da Associação dos peregrinos em Porto Alegre. Conheci os organizadores e também alguns dos peregrinos que aproveitam estes caminhos para se prepararem para a viagem a Santiago de Compostela, como também por pessoas que buscam através das caminhadas contemplarem a natureza e os pontos turísticos da região.

Antes de iniciarmos a caminhada, a Associação passa algumas sugestões que são: chegar cedo ao local de partida, usar roupas leves e confortáveis, colocar um tênis que seja apropriado para longas caminhadas, moderar seu ritmo de caminhada e não ultrapassar seus limites físicos a fim de chegar ao seu destino final bem.

Cheguei por volta das 06h30 da manhã na Catedral Metropolitana que fica localizada ao lado do Palácio Piratini e em frente à Praça da Matriz, no centro histórico de Porto Alegre. A fila já estava grande, pois ali retiraríamos o nosso kit do peregrino que continha: camiseta, credencial, certificado, barra de cereal e água. Após a retirada do Kit, pudemos entrar na Catedral para esperarmos o horário da saída. Recebi uma credencial para ser carimbada nas quatro igrejas do caminho. Ao me acomodar em um dos bancos da Igreja, observei as pessoas em minha volta. Algumas faziam orações, outras estavam ansiosas e não paravam de falar com seus amigos / parentes. Outras aproveitavam para fotografar o interior da Igreja como uma forma de recordação de um lugar sagrado.

Por volta das 07h00, o número de peregrinos já passava de 500 pessoas. A organização do evento ACASARGS, Prefeitura Municipal e FRENTUR²⁹⁹ chamaram os peregrinos para uma breve missa e benção do Padre. Exatamente as 07h30 da manhã do dia 22 Abril 2018, iniciou-se a caminhada. O dia estava começando, e a temperatura agradável. O sol não apareceu cedo, facilitando o caminhar. A peregrinação atravessa inicialmente o centro da cidade, passamos pelo Teatro São Pedro, seguindo para a primeira parada na Igreja das Dores, para uma fotografia do grupo nas escadarias e também para fazermos o segundo carimbo na credencial.

Após a fotografia, alguns peregrinos já saíram em disparada, seguindo as setas amarelas dispostas por todo o trajeto. Na saída da Catedral, uma peregrina que estava perto, puxou assunto. Decidimos caminhar juntas, já que estávamos sozinhas. Perguntei a ela porque estava fazendo o Caminho de Porto Alegre, e ela disse que estava se preparando para fazer o Caminho de Santiago de Compostela na Espanha. Não sabia quando iria, mas estava em busca de

²⁹⁹ FRENTUR- Frente Parlamentar do Turismo da Câmara Municipal de Porto Alegre.

preparo físico e queria saber como era o clima do peregrino, pois sabia que ali estavam muitas pessoas que já tinham realizado o caminho na Espanha.

A organização contou com o apoio da segurança pública para que todas as ruas centrais fossem bloqueadas até a passagem do último peregrino. Fomos em direção ao Gasômetro que hoje é um centro cultural que se situa as margens do lago Guaíba. Percorremos toda a margem do Guaíba e chegamos à segunda parada em frente ao Museu Iberê Camargo, para um breve descanso e também para reabastecer as garrafas com água.

Neste horário, por volta das 09h00 da manhã, já tínhamos percorrido 8 km. O sol começava a dar sua graça. A temperatura ainda estava agradável. Assim conseguiria percorrer mais alguns quilômetros sem me preocupar com o calor que estava por vir.

Saímos em direção ao Jockey Club, margeando ainda a Orla do Guaíba. Com a parada anterior, percebi que muitas pessoas já estavam adiantadas, os mais afoitos ou os mais acostumados, já estavam chegando à terceira parada, que fica o Santuário de Schoenstatt no bairro Vila Assunção. Percorremos mais 6 km até o Santuário. Neste percurso o calor já estava afetando o humor e a vontade do peregrino em seguir a diante. Ao chegarmos ao Santuário de Schoenstatt, fomos recebidos pelas Irmãs que colocaram a disposição de todos a sua estrutura. Alguns peregrinos tiveram que ser atendidos pelos médicos e enfermeiros, pois estavam com bolhas ou com a pressão alta, devido à longa caminhada. Neste local, não demoramos muito. Carimbamos nossas credenciais, abastecemos nossas garrafas com águas e resolvemos continuar, antes que ficasse mais quente.

Paramos para um breve descanso na Ponte da Vila Conceição, um local muito arborizado e que naquele momento nos ajudou a recuperar as forças. Bebemos água e comemos bananas para não termos câimbras. Percorremos algumas quadras e pudemos observar que estávamos em uma região alta, com uma vista linda do Lago Guaíba. Paramos para apreciar a paisagem, tirar algumas fotografias e recuperar o fôlego.

Após alguns minutos de deslumbramento com a vista, continuamos nosso caminho. Neste trajeto deveríamos ter mais atenção, pois estávamos descendo uma rua que estava escorregadia (por ter muitas árvores que não permitiam a

passagem do sol), mesmo assim continuamos a observar as belas árvores e casas da região.

Neste momento do caminho, as pessoas já andavam muito separadas. Percebi apenas pequenos grupos caminhando juntos. Eu e Tatiana estávamos ali dando força uma para a outra. Incentivando cada passo até a próxima parada. Chegando a praia de Ipanema, que margeia o Lago Guaíba, tivemos que sentar e aguardar por alguns minutos, pois o cansaço era muito e o sol estava alto. Não acreditávamos que tínhamos percorrido todo este caminho, e que já estávamos quase perto do destino final. Não saberíamos quanto tempo iríamos levar, pois nossos pés estavam doidos e inchados. Após alguns minutos de descanso, resolvemos continuar, e em seguida fomos recepcionadas pelos organizadores com bananas e água. Recebemos palavras de incentivo e que a chegada não estava longe. Pelos meus cálculos, faltava ainda uns 5 quilômetros.

Nesta altura do caminho, já estávamos brincando em chamar um taxi ou pegar um ônibus para casa, pois nossos corpos já não estavam respondendo mais. Este percurso era o mais tranquilo, por ser plano e ter muitas árvores que bloqueava a alta temperatura. Na chegada aos Arcos de Ipanema, um dos cartões postais, resolvemos parar para tirar fotografias e descansar um pouco. Já estávamos bem próximo do nosso destino final. Teríamos mais uns quinze minutos até a Paróquia do Santuário Santa Rita de Cássia.

Nossos pés e pernas já não obedeciam mais, mas mesmo assim fomos levadas pela felicidade de estarmos quase lá, faltavam poucos passos para atingirmos os 21 quilômetros. Nestes últimos passos, observamos uma paisagem mais plana, com muitas árvores antigas, e com menos pessoas nas ruas. Logo virando à esquerda, avistamos o Santuário. Não acreditávamos que estávamos quase lá.

Chegamos para o almoço, que foi servido aos peregrinos no salão do Santuário. O cardápio era muito bom: pão, galeto, salada de batata, tomate e arroz. Com o nosso esforço, mesmo comendo bananas ao longo do trajeto, o almoço foi necessário para reestabelecer nossas energias. Após o almoço, cada peregrino seguiu para a sua casa.

A primeira providência ao chegar a casa foi tomar um relaxante muscular, um bom banho e descanso. A sensação no outro dia era de ter percorrido uma

maratona, mas estava com a alma mais leve, com a sensação de ter superado as dificuldades do caminho e de poder desfrutar dos momentos proporcionados pela “experiência do estar lá”. (GEERTZ, 1989).

Considerações

Apesar dos caminhos brasileiros possuírem algumas ou quase nenhuma semelhança com o Caminho europeu, a busca cada vez maior por novas rotas é observado pelas Associações dos peregrinos no Brasil como uma forma dos peregrinos continuarem a sua jornada mística, de lazer, de autoconhecimento e de interação com a natureza. que estão engajados em oferecer melhores condições para os peregrinos percorrerem estes trajetos.

Encontra-se nestes caminhos uma necessidade ao encantamento, a busca da humanidade na espiritualidade que se liga com a natureza. A necessidade de se desligar do mundo agitado e movimentado do dia a dia. A busca por respostas e sentidos.

Ao apresentar estas rotas, seja por meio dos sites de internet, ou através da divulgação por propagandas, podemos observar que as peregrinações podem ser apresentadas como:

“uma jornada mística, de tradição, lazer, pesquisa, autoconhecimento e esporte” (Caminho das Missões), “de integração do homem com a natureza” (Fé e Luz), de “saúde física e psicológica” (Fé), ou, ainda, “de introspecção e despojamento material” (Sol). (STEIL, 2008, p.116)

Todas estas motivações, mais as motivações de interesses turísticos, místicos, ecológicos, culturais e históricos ganham significados através das experiências individuais, uma espécie de espiritualidade sem religião (STEIL, 2008,p.121) ou movimento New Age, conforme alguns tem chamado.

Nos trajetos ou peregrinações estudadas acima, nota-se que não existe uma busca por um lugar com relíquias ou um santuário, mas um trajeto que deve ser percorrido com a intenção de buscar uma experiência pessoal ou coletiva, e que possibilita uma miscigenação turística e religiosa.

Por fim, ao destacar a etnografia no Caminho de Porto Alegre, serviu para analisarmos as experiências existentes das caminhadas e uma tentativa de explorar as abordagens antropológicas, construir histórias e estabelecer relações com os demais peregrinos.

Referências

- BOORSTIN, Daniel. *From traveler to tourist: The lost art of travel*. In: *The Image: A guide to pseudo-events in America*. First Vintagebooks Editions, Nova York, 1992.
- CAMPBELL, Colin. *A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio*. *Religião e Sociedade*, vol. 18, n.1, 1987.
- CARNEIRO, Sandra de Sá. *A pé e com fé, brasileiros no Caminho de Santiago*. Coleção de antropologia. ATTAR Editorial, São Paulo, 2007.
- D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O Self perfeito e a nova era*. Edições Loyola, São Paulo, 2000.
- EMBRATUR. *Turismo religioso: vivenciando a fé e diferentes culturas*. Brasília, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *Por uma teoria interpretativa da cultura*. In *A Interpretação das culturas*. Editora Guanabara Koogan, Rio de Janeiro, 1989.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O Peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Editora Vozes Ltda, Petrópolis, RJ, 2008.
- LÓPEZ, José Leira; VEIGA, Gustavo Rego; PITA, Manuela del Pilar Santos (2010) – *Peregrinaciones y turismo*. *El Camino de Santiago*. ROTUR / Revista de Ocio y Turismo [online]. N°3, pp. 39-48.
- MELLO, Glaucia B.R. *Milenarismo brasileiro: Novas gnosés, ecletismo religioso e uma nova era da espiritualidade universal*. In: MUSUMECI, L.(org). *Antes do fim do mundo: sete estudos sobre milenarismos e messianismos no Brasil e na Argentina*. Editora UFRJ, Rio de Janeiro, 2004.
- SILVA, José. A. *Caminhos de Santiago: uma Europa peregrina*. Editora Universidade Católica Portuguesa. Braga, 2004.
- STEIL, Carlos Alberto. CARNEIRO, Sandra de Sá. *Caminhos de Santiago no Brasil: interfaces entre turismo e religião*. Contra Capa Livraria Ltda, Rio de Janeiro, 2011.
- ROQUE, Maria Isabel. *Novas vias da peregrinação: turismo, turismo cultural e turismo religioso*. In: *a.muse.arte*. 2017. Disponível em <https://amusearte.hypotheses.org>. Acesso em 06 Set 2018.

A Preservação do patrimônio religioso: Um olhar sobre a manutenção e/ou restauração da Igreja São Tiago Maior de Lândana (Cabinda/Angola).

Joaquim Paka Massanga*

Introdução

O recente desabamento da centenária **Igreja São Tiago Maior de Lândana** no município de Kakongo, província de Cabinda (Angola) levantou uma velha questão sobre o dever de cuidar e proteger, ou o de restaurar um bem da igreja, tornado “Patrimônio Histórico-cultural³⁰⁰”. Com o desabamento da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior, colocou-se-nos perante questões que nem sempre se vê os cidadãos de Cabinda tomarem parte. O ocorrido nos ajudou e nos permitiu reentrar na discussão e a partir de postagens e publicações nas redes sociais, especialmente pelo Facebook, sobre as causas, as culpas e as consequências do desabamento da igreja. E se refletiu também sobre o dever de cuidar, de manter e valorizar um Patrimônio Histórico. Daí se instarem diferentes questionamentos: A quem cabe preservar, conservar ou restaurar? O que é um patrimônio para os cidadãos e quais valores se atrelam a este bem? Quais representações e valores, os diferentes sujeitos atribuem a um patrimônio histórico considerado local ou nacional?

Estabelecemos como objetivo: *Compreender as motivações, destacar os diferentes pontos de vista acerca do que é um bem patrimonial; e sobre a quem recai o dever da preservação e conservação de uma igreja ou de um bem religioso tomado como patrimônio histórico-cultural.*

* Estudante de doutorado no Programa de Pós-Graduação em História do CFH/UFSC. O presente trabalho foi realizado com apoio do Programa de Estudantes-Convênio de Pós-Graduação – PEC-PG, da CAPES-Brasil. Docente do Instituto Superior de Ciências da Educação de Cabinda da Universidade Onze de Novembro (Cabinda/Angola). Endereço Curriculum Lattes (<http://lattes.cnpq.br/0443265427453346>). Endereço eletrônico: jpakamassanga1@hotmail.com

³⁰⁰ A proposta está inserida numa abordagem que tem sido objeto de nossas reflexões para aprofundarmos cada vez mais nosso olhar para o estudo historiográfico sobre o Patrimônio Histórico-Cultural angolano, em função do tema do nosso projeto de tese: **“Significado e alcance histórico da Ponta de Padrão e o Porto de Mpinda no município de Soyo (Província de Zaire\Angola): Visibilidade de sua abordagem no Ensino da História de Angola (1975-2000)”**.

O reconhecimento das formas de apropriação dos bens culturais é fundamental para se conhecer as operações humanas sobre o meio natural, o ambiente construído e para o entendimento da organização social; ou seja, a análise geográfica da apropriação da natureza ou dos objetos pretéritos nos ajudam a compreender os momentos distintos da produção e “valorização do espaço”, de acordo com cada momento histórico (COSTA, 2012). A consideração do que se considera patrimônio, através de uma passagem de André Chastel (1986), na qual se entende que “o sentido do patrimônio, isto é, dos bens fundamentais inalienáveis se estendeu [...] às obras de arte, tanto em função dos valores tradicionais nelas incorporados como em nome de um sentimento novo de bem comum, daquilo que constitui uma riqueza moral para a nação” (ABREU, 2012, p.19), pode não encontrar ressonância no debate que se coloca sobre os monumentos das igrejas em África e em Angola particularmente.

Se como afirma Fonseca (2017, p. 17), no Brasil, não ocorreria a ninguém atualmente duvidar da pertinência do tombamento das grandes obras do barroco, por exemplo, já no nosso caso, em Angola, a institucionalização ou classificação do que é ou não, o que deve ou não ser considerado patrimônio local ou nacional, relativamente ao período de dominação, colonização e exploração, levanta ainda vários questionamentos e divide opiniões. Como é o caso da Igreja de São Tiago Maior de Lândana como de em seguida apresentaremos:

A Igreja de São Tiago Maior de Lândana

A missão existe desde 1873 quando padres franciscanos chegaram à Cabinda, concretamente na aldeia de Malembo e na Vila de Lândana e edificaram a Igreja e todo complexo da Missão Católica³⁰¹

Imagem nº1: Foto da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior de Lândana

³⁰¹ Pode ver-se em: https://web.facebook.com/search/top/?q=igreja%20s%C3%A3o%20tiago%20maior%20de%20l%C3%A2ndana&epa=SEARCH_BOX, acesso 26 de junho de 2018.



Fonte:

https://www.google.com/search?q=Igreja+de+s%C3%A3o+tiago+maior+de+Landana&lr=&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0ahUKEwjvN_5r4TeAhVEjZAKHVjbBAsQ_AUIDigB&biw=1280&bih=610#imgrc=EPz3KEO6jmkrBM, acesso: 26 de agosto de 2018.

Construída no período colonial, a igreja completaria 115 anos de existência a 25 de julho, mas há vários meses que apresentava pequenos desabamentos e fissuras no revestimento na parte frontal. A missão Católica (antiga vila Guilherme Capelo), foi fundada em 1873, tendo marcado o início da evangelização do antigo Kongo Português, hoje província de Cabinda.

Momentos anterior ao desabamento da centenária igreja, a governante máxima da província na altura, reconhecia o estado e a importância da Igreja de São Tiago Maior de Lândana:

A igreja constitui um monumento histórico cultural que está classificado no Ministério da Cultura. E para se fazer qualquer obra deve carecer de uma análise profunda, tendo em conta o seu aspecto arquitetónico e dos materiais aí utilizados”, defendeu.

A Igreja S. Tiago Maior da Missão Católica de Lândana, que tem mais de 100 anos, é tida como um dos monumentos histórico cultural mais antigos da província de Cabinda e está localizado no município de Kakongo, cerca de 46 quilómetros a norte de Cabinda.

Tem característica arquitetónica de uma torre com um galo, para além de possuir janelas de vidros a cor, com desenhos que ilustram a vida de Jesus Cristo e de outros anjos³⁰²

Tem característica arquitetónica de uma torre com um galo, para além de possuir janelas de vidros a cor, com desenhos que ilustram a vida de Jesus Cristo e de outros anjos.

Imagem n^o2: Xilogravura da parte frontal da Igreja de São Tiago Maior

³⁰² http://www.angop.ao/angola/pt_pt/noticias/lazer-e-cultura/2013/6/27/Obras-restauro-Igreja-Tiago-Maior-Landana-dependem-aval-Mincult,9df71358-29ff-4f6d-b3a9-50a9deddc98.html



Fonte: <http://www.wanderluster.net/gallery/heart-of-africa/>, acesso 15 de agosto de 2018.

O Desabamento

Com 115 anos de existência a completar no próximo dia 25 de julho, o monumento, apresenta desabamentos de seu revestimento na parte frontal (pilar direito) enquanto do lado esquerdo mostra fissuras que podem provocar o desabamento de toda sua estrutura frontal³⁰³.

As notícias davam conta que as chuvas que caíram, sábado (28/Abril/2018), na província de Cabinda, a norte de Angola, levaram ao desabamento da centenária igreja de São Tiago Maior, da missão Católica de Lândana, município de Kakongo, templo classificado como Património Histórico-Cultural de Angola.

O primeiro templo construído por missionários espíritanos, em 1903, ocorreu cerca das 12:00 de hoje, não havendo registo de feridos. A igreja reclama de atenção desde que o templo completou o centenário de existência que apresentava fissuras e que se “agravaram” desde 2015, *sem ter sido realizada qualquer intervenção*, afirmou o pároco local, P^o Eugénio Cassoma.

³⁰³ http://m.portalangop.co.ao/angola/pt_pt/noticias/sociedade/2018/3/17/Igreja-Tiago-Maior-Missao-Catolica-Landana-pode-desabar,ce6815a1-8b7d-445a-b4aa-1c3d4aa48c8c.html



NOTÍCIA TRISTE

Acabou por desabar a igreja de S. Tiago Maior de Lândana no município de Cacongo.

De recordar que este templo é dos mais antigos da África Central com 145 anos de existência.



Fonte:

<https://web.facebook.com/bualabuitu/photos/a.655546041161050/1660244170691227/?type=3&theater>, acesso: 29 de abril de 2018.

Causas de desabamento:

O intenso movimento de camiões transportando cargas pesadas na estrada contígua à igreja, envolvidos na construção do porto de águas profundas do Caio, é uma das explicações avançadas localmente para o estado em que se encontrava o edifício, considerado um dos maiores monumentos de Cabinda, construída em barro e pedra. Igreja de Lândana é o berço da evangelização na África subsaariana e era cartão postal da vila de Lândana no município de Kakongo em Cabinda³⁰⁴.

Reações

As reações ao desabamento da estrutura frontal da igreja trouxeram divergentes manifestações e formas de se expressar, entre dois extremos, na oposição entre a laicidade/religiosidade do Estado, entre colonialidade/decolonialidade de uma

³⁰⁴ Notícia publicada no dia 29/4/2018. Disponível em: https://www.facebook.com/gimal.horadoplatinado/?hc_ref=ARTdgONI6565MND4uZ6j5fVOup_e cZrPJ_pII9uhaZOILVxYXrIE7PE8hgHs8I1z_Y&ref=nf, acesso 29 de abril de 2018.

estrutura religiosa. É uma terceira posição, que considera que um bem considerado Patrimônio histórico-cultural, não pertence a uma religião, mas a toda comunidade.

Para tal, nossa metodologia de trabalho foi observar nos grupos de facebook, nas páginas online de jornais locais e nacionais e nas postagens individuais as reações e os debates, sem, porém, darmos ou manifestarmos a nossa opinião, participando como mero observador e, foi a partir destas observações que selecionamos algumas falas ou respostas de diferentes internautas cujos os nomes passaremos a abreviar, utilizando apenas as suas iniciais para se preservar as suas identidades.

Dos diferentes diálogos elegemos algumas categorias que se tornaram base de nossos argumentos para nos ajudar a refletir sobre a temática. Não buscamos apologias, nem defender estes ou aqueles e longe de darmos uma resposta definitiva sobre a situação, elencamos apenas como isso é visto e como pode ser resolvido a luz da legislação e de como a produção acadêmica e científica vem dialogando e discutindo sobre o mesmo (ou seja, na relação entre Estado - Patrimônio Histórico e Cultural – Igreja).

Destas colocações consideramos agrupá-las em função de suas manifestações opinativas em 5 categorias para análise:

a) Reconhecimento e Pertença: para muitos dos cidadãos a igreja representava parte de suas vivências e de seu cotidiano, para eles é um patrimônio cultural:

M. N.C.: É um patrimônio cultural sim, pois muitos dos nossos devem ter morrido durante a construção disso então é nosso sim, triste são vocês que pensam como os atrasados que destruíram o país depois da independência para voltar a reconstruí-lo e até hoje nada, “destruir para reconstruir melhor” é o lema da ignorância.

A. P.: Me dói muito ver a igreja em que fui batizado deste jeito

F. C.: Está Igreja é um dos monumentos História o nosso S Tiago Maior de Lândana em luto.

C. I.: É mesmo triste Cabinda perdeu este grandioso e valioso monumento. Eu pessoalmente também fui batizado nesta paróquia. Estou mesmo triste.

b) Saudades e tristeza (nostalgia): o sentimento que se abate é visível no posicionamento de muitos dos cidadãos, tendo em conta que o consideram como o 1º Patrimônio Arquitetônico Religioso declarado como Monumento Histórico-Cultural de Cabinda desde do tempo colonial. Afirmam a necessidade de se

reconquistar essa majestosa edificação, berço da evangelização da África Subsaariana.

I. P.: A verdade é que Cabinda perde um grande monumento. [...] Estou muito abalado;
K. G. KG: É triste [...] não têm identidade cultural;
T. G. C.: Muito triste [...] Espero que seja recuperada;
E. Z. V.: Que tristeza, [...] inclusive recebi ali uns dos meus lenços do grupo.
V. G.: É tão triste ver certos munícipes desejando obrigado na queda dessa estrutura [...]. perdemos uma obra histórica;
J. A.: Meu povo isso é verdade? Será q vai se construir mesmo uma igual? Que saudades daquele tempo q acompanhava as missas ai [...] estou muito triste [...].
I. S. I.: Que dor meu Deus! [...]. #SÃO TIAGO MAIOR DE LÂNDANA JA LÁ SE FOI.
Ph. D.: Meu deus! Perdemos um dos melhores templos de Cabinda. Não esperava que isso fosse acontecer [...] Que pena! Se vocês percebessem o que perderam não estariam alegres.
A. L. N.: É difícil acreditar q acabamos d perder o patrimônio histórico d Cabinda (Kakongo).
M. M.: Do mesmo jeito que perdemos todos os BISPOS de CABINDA, também perdemos o patrimônio histórico da Igreja Católica de Cabinda, ficamos com o zero (0).
F. G.: [...] se para ti não aparece sentimentos não somos culpados de não possuíres o espírito de bondade n devoção a Jesus Cristo... mente fútil

Quando se sente a falta de um bem patrimonial, ou quando este bem nos afeta e condiciona, afirma Pearson (2011) que somos impelidos a entender que é necessário aumentar o nível de conscientização dos prejuízos que podem ser causados aos acervos dos museus pelas condições adversas e sugerir abordagens simples para a criação de ambientes estáveis e seguros.

C) Repulsa e revolta: contrariamente, as manifestações anteriores, existirão cidadãos que não se reveem e não aceitam a ideia de um patrimônio edificado com a intenção de dominar, explorar e desumanizar, como sendo seu ou parte de sua história.

C. C. C.: Uns por lá foram batizados para serem aceites como escravos na Europa. Era uma condição obrigatória!
R. M. Z.: Histórico !!! [...] pra mim tudo que representa o colono deve ir pra “merda”.
C. C. C.: Isto nunca foi e nunca será patrimônio para um negro consciente! Catolicismo ajudou na matança de nossos ancestrais.
K. G. KG: Essa “merda” nem faz parte da nossa cultura;
C. C. C.: Aquilo foi um Símbolo da dominação colonial em Cabinda, que vocês se alegram como vosso patrimônio cultural. Muitos já esqueceram que muitos Padres também tinham seus escravos, e o Catolicismo ajudou neste processo para perpetuar a escravatura. Vão visitar a IGREJA DA ESCRAVATURA que vocês chamam de MUSEU DA ESCRAVATURA, se eu estou a mentir.
L. M.: Patrimônio cultural? Que absurdo, em nome dessa porcaria que você chama de cultura a África foi vítima do maior holocausto que o mundo já viu, busca conhecer o que é cultura e entenderás, essas igrejas todas deviam desabar, porque perpetua a nossa ignorância, enquanto o branco procura mais conhecimento, nós negros procuramos crer num deus que nem os nossos antepassados viram, dá nojo a nossa ignorância!

L. M.: E ainda aparece um alienado a me perguntar se eu sei o que é cultura?!.. Quando a sua ignorância vem de logo de cima quando não sabe qual é a missão da religião cristão em África? Cristianismo é cultura europeu e não africana.

d) Indiferença

Para muitos, o desabamento da igreja nada interfere ou muda em suas vidas. Estão e são indiferentes, como se dissessem é mais uma construção igual a tantas outras.

L.A.B.: Ahhhh Porque Deus é ingrato mesmo deixa cair chuva pra destruir escolas e residências, está aí o monumento histórico da religião católica tombou [...] não resistiu às fortes chuvas [...] o edifício viu as suas mais velhas paredes de tijolos queimados a desmoronarem sem resistência [...];

Q. A.: E o mano esqueceu não resistirá pedra sobre pedra?

G. A.: O mais importante é que ninguém magoou-se, o resto constrói-se, e quanto à chuva, não podemos fazer nada !!

F. S.: Se é q a nossa igreja desabou é próprio, isto é, são os fatos e acontecimentos da vida porque nenhum corpo físico permanecerá a mais de centenas de anos na fase da terra. Mas na verdade está sendo difícil encarar essa realidade, no qual parece ser um sonho. O pior de tudo é passar mais de 10 anos vendo e participando nela, aceitar q a perdemos! Que Deus tenha piedade de nós.

V. M. V.: [...], desculpem-me; alguém pode explicar-me que quer dizer patrimônio histórico cultural? Porque às vezes não conseguimos enquadrar as coisas.

C. Nh.: Epah se Pessoa Morre, Igreja também pode cair é muito normal;

N. A. P.: Em minha opinião este é o problema foram mal habituados pelo MPLA e com as makabas fazem das suas. Triste cenário e uma vergonha para os Católicos; Templo é coisa de Deus e não patrimônio de homens conforme vão chamando, ah PK patrimônio cultural. Até agora não percebo PK o governo é culpabilizado pelo desabamento do templo de São Tiago Maior de Lândana. Por favor, a igreja não fazia amortização? A igreja não tem fundos? Porque ficou assim? E os membros andam aonde?

T. R. [...] sou católico, mas concordo ctgo. O edifício é antigo sim, mas nós não temos a cultura de saber a vida útil do mesmo. A lei prevê 20 anos de duração. Será q foram feitas as manutenções necessárias? Muita brincadeira.... Não falo dos valores da macaba, pk.....

A. M.: A igreja católica em Cabinda anda atrelado ao governo, isso é que é o grande problema.

e) Responsabilidade: Quando ao dever de reparar e proteger um bem tomado enquanto patrimônio é, também, motivo de discórdia. Para muitos não cabe ao Estado a responsabilidade, defendendo-se a laicização e para outros, quando se trata de patrimônio histórico e cultural tem o estado a obrigação de protelar sobre sua manutenção.

I. P.: O monstro adormecido por falta de atenção à quem é de direito. Psicologicamente não consigo conter o meu estado emocional, pois que cada vez que observo as imagens sinto o coração apertado.

K. E. S.: Aconteceu mesmo! [...] deviam tomar as devidas providências.

P. K. R.: Descrevo isso com lagrimas no rosto! S.Tiago porque matar a fé dos seus paroquianos Lândana o seu ponto de referência...

R. C.: Isso é triste o padre foi pedir ajuda no governo não lhe deram a resposta e isso são as consequências lamento os landanenses

Q. C.: Se na verdade é património, o governo fará alguma coisa para reabilita-la(o).

C. B. I. I.: Estamos de luto monumento histórico da nossa cultura, mas tudo é possível termos a nossa igreja de pé de novo.

J. A.: E como fica a gora os nossos sacerdotes? Macaba aos Domingo como fica! Aos cleros do direito revejam isso se não...

S. Nd. F. F.: Meu caro o ministério público tem o dever de cultivar a cultura e o cidadão como preservador, há pessoas que só têm o nome porque preparação cultural e educação cultural nunca tiveram e nunca terão sem um ministério da cultura [...].

S. Nd. F. F.: O ministério da cultura não reza apenas cultiva e ordena a cultura.

F. Mb.: Então passou a monumento histórico pork.. Se a igreja manteve se sempre em pé até hoje é por causa do esforço dos fiéis. Que makabas. Do povo de Lândana.? Dá até vontade de rir; os vossos camiões ou da empresa que presta serviços ao Caio Porto com os tremores de terra se calhar também contribuíram para o nefasto acontecimento.

A. L. Ch. V.: [...] O templo de S. Tiago Maior de Lândana, não só pelo seu historial faz parte de uma obrigacional cuidado para além da própria igreja bem como o Estado através da secretaria da cultura, logo, eis a preocupação de muitos em questionar do porquê.....consideração

Independentemente do que observamos acima, podemos aludir é que objetivo da conservação deve ser estabilizar e proteger o objeto para garantir sua sobrevivência (BRADLEY, 2011, p.19).

À guisa

A igreja ou o templo (com objetos sacros e artefatos de valor histórico), ao ser considerado como património histórico cultural pelo Estado angolano, ganha, em nosso entender, a mesma importância atribuída aos museus e seus objetos, passível de proteção por meio da segurança e da conservação [...]. Cujo objetivo da conservação é estabilizar e proteger o objeto para garantir sua sobrevivência (BRADLEY, 2011, p.19). E quanto ao restauro e reconstrução da igreja, neste caso, se propõe como solução a “Anastilose”. Assim, podemos considerar o templo da igreja e de acordo ideia de Património defendida por Pelegrini (2009, p. 11), como um “*legado vivo*”, recebido do passado, vivenciado o presente e transmitido às gerações futuras.

É preciso criar-se políticas de conservação e equipas que se preocupam com o levantamento sistemático e rigoroso do acervo a fim de se identificarem os objetos [bens] que precisam de conservação. Ser-se suficientemente flexível para acolher as emergências que essas atividades podem produzir (BRALEY, 2011, p. 22). Por isso, já não cabe discussões se devemos ou não, se o Estado pode ou não, a fala de um dos internautas é bem elucidativa quando advoga:

[...] não adianta nos concentrarmos no problema, no que deveria ou não ser feito, o facto é que a situação atual transcende a igreja católica, pelo facto de ser um património cultural. Agora é um problema de todos os “angolanos” participarmos de uma ou de outra forma para se reerguer o histórico templo (S. M.).

Embora, “não se pode prever o tempo real de sobrevivência dos objetos, mas ele está estreitamente ligado à capacidade de os seres humanos manterem um ambiente favorável e estável” (BRADLEY, 2011, p. 32). **É importante, porém, recomendar a preservação da vizinhança dos monumentos antigos, “cuja proximidade deve ser objeto de cuidados especiais”** (CURY apud JOHN, 2015, p.158); e *“é importante que o sítio histórico seja preservado e não somente o bem tombado isoladamente”* (GARCIA apud JOHN, 2015, p.159).

As diferentes visões apresentadas, expressam diferentes sentimentos dos cidadãos. Importante referenciar que a afirmação de uma concepção nova de património foi determinante à ocupação do espaço [...] e o património passou a ser e a estar relacionado a um coletivo entendido como nacional (ABREU, 2012, p.19). Daí o enquadramento do que é ou não património em Angola, estar definida na **Lei nº14/05 de 07 de outubro, Lei do Património Cultural**, considera no seu artigo 1º, nº1, as bases da política e do regime de proteção e valorização do Património Cultural, considerado como de interesse relevante para a compreensão, permanência e construção da identidade cultural angolana. Dessa mesma lei e de acordo com o espírito do legislador angolano, *“se entende por Património Cultural todos os bens materiais e imateriais que pelo seu reconhecido valor devem ser objeto de tutela do direito”* (Art. 2º, nº1). E no seu nº2: *“considera, ainda, Património Cultural Angolano quaisquer outros bens que sejam considerados como tais, pelos usos e costumes e pelas convenções internacionais que vinculam o Estado Angolano”*.

Considerações finais

Independentemente do que aqui se aflorou, fica nítido de que há uma necessidade de em Angola se criarem políticas mais assertivas sobre os bens públicos tomados como património histórico-cultural; mostrou-se existirem discrepâncias quanto ao entendimento do que é património e o que não é, isso em nosso entender, por falta de instituições cujo escopo seria a de estudar, registrar, classificar e divulgar materiais ligadas a educação patrimonial. Ainda e

tendo em conta a lei já mencionada, Lei nº14/05, no seu nº1 do artigo nº4, atinente a *salvaguarda e valorização*, prescreve:

O levantamento, estudo, proteção, valorização do Patrimônio Cultural incumbem especialmente ao Estado, aos Governos Provinciais, as administrações locais, as autarquias locais, aos proprietários possuidores ou detentoras de quaisquer suas parcelas e, em geral, as instituições culturais, religiosas, militares ou de outro tipo, as associações para o efeito constituídas e ainda aos cidadãos

Ainda no seu nº2,

O Estado, através do Ministério de tutela, [...] devem procurar promover a sensibilização e a participação dos cidadãos na salvaguarda do Patrimônio Cultural e assegurar as condições da sua fruição.

É dever do Estado criar mecanismos e políticas para a manutenção e salvaguarda do PHC³⁰⁵, tal como se pode ver ainda, na alínea m, do art. 21º do CRA³⁰⁶, na qual se pode lê:

Constituem tarefas fundamentais do estado angolano:

m) promover o desenvolvimento harmonioso e sustentado em todo o território nacional, protegendo o ambiente, os recursos naturais e o património histórico, cultural e artístico nacional;

Entendimento o que o legislador angolano entende como bens patrimoniais e os requisitos postulados para se ser considerado um patrimônio. E percebemos que a responsabilidade de tutelar e preservar, manusear e restaurar os bens tidos como patrimônios culturais, cabe a todos os cidadãos, enquanto partes do Estado.

Afirma Fonseca (2017, p. 35),

como prática social, a constituição e a proteção do patrimônio estão assentadas em um estatuto jurídico próprio, que torna viável **a gestão pelo Estado**, em nome da sociedade, de determinados bens, selecionados com base em certos critérios, variáveis no tempo e espaço (*grifo meu*).

Nos atemos ao sublinhado, para se referir que é responsabilidade do Estado a gestão, que se substancia nas escolhas e indicações, na definição de políticas públicas, na manutenção, restauração e na preservação do Patrimônio Histórico Cultural, sendo assim a chave para se entender os diferendos que se originaram com o desabamento da parte frontal da igreja de São Tiago maior de Lândana.

Referências

³⁰⁵ Patrimônio Histórico Cultural.

³⁰⁶ Constituição da República de Angola.

ABREU, Regina. Colecionando Museus como Ruínas: percursos e experiências de memória no contexto de ações patrimoniais. In: *ILHA – Revista de Antropologia/Universidade Federal de Santa Catarina*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V.14 Número 1 (2012) – Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2012.

ANGOLA, Diário da República de. *Constituição da República de Angola* (CRA), n.º 23, I Série. Assembleia Nacional, 1ª ed., Luanda: Imprensa Nacional-E.P., de 5 de fevereiro de 2010.

ANGOLA, Ministério da Cultura da República de. *Lei do Patrimônio Cultural*, Centro de Documentação e Informação, Lei nº14/05 de 7 de outubro, Luanda: Imprensa nacional, 2005.

ARANTES, António. *O patrimônio cultural e seus usos: a dimensão urbana*. Goiânia v. 4. n1.p. 425-35). Jan. jun.2006.

BRADLEY, Susan M. Os Objetos têm vida finita?. In: MENDES, Marylka et al (Orgs). *Conservação: Conceitos e Práticas*. Trad. Vera L. Ribeiro, 2ª edição, RJ: Editora UFRJ, 2011, p. 15-33.

COSTA, Everaldo B. da, PATRIMÔNIO E TERRITÓRIO URBANO EM CARTAS PA TRIMONIAIS DO SÉCULO XX, Finisterra, XLVII, 93, 2012, pp. 5-28, disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/pdf/fin/n93/n93a01.pdf>, 03 de outubro de 2018.

FONSECA, Maria Cecília L. *O Patrimônio em processo: Trajetória da política federal de preservação no Brasil*, 4ª ed. rev. ampl., Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

JOHN, Naiana Maura. “O Entorno da Igreja Nossa Senhora da Conceição de Viamão”. In: LANDAU, Beatriz Adams (Org.), *Programa de Especialização em Patrimônio: artigos (turma 2007)*, Rio de Janeiro: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

PEARSON, Colin. Preservação de acervos em países tropicais. In: MENDES, Marylka et al (Orgs). *Conservação: Conceitos e Práticas*. Trad. Vera L. Ribeiro, 2ª edição, RJ: Editora UFRJ, 2011, p. 35-40).

PELEGRINI, Sandra C. A. *Patrimônio cultural: consciência e preservação*, São Paulo: Brasiliense, 2009.

Rezar, beber e comer: rituais sagrados na festa de todos os santos em uma comunidade quilombola, na Amazônia Bragantina.

Maria Helena de Aviz dos Reis³⁰⁷

Introdução

³⁰⁷ Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará – UFPA, orientadora Dra. Rosa Acevedo Marin. E-mail: malenaviz.43@gmail.com.

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4328671J2>. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Este ensaio primevo faz parte da tese “Nos caminhos do sagrado: a construção da identidade negra na festa de todos os santos na comunidade quilombola de Jurussaca, Tracuateua/PA”, tendo a pretensão de peregrinar pelos rastros por onde passa a “buscação” e a “deixação”³⁰⁸ para compreender o significado simbólico do percurso pelas comunidades circunvizinhas, como elemento essencial na construção das identidades quilombolas com suas práticas culturais e religiosas.

O artigo traz como cenário a Festa de Todos os Santos na Comunidade Quilombola de Jurussaca – CQJ, com ela, os rituais de fé e devoção que constituem um corpo sociocultural e religioso dentro e fora da comunidade. A festa é a manutenção dos vínculos individuais e coletivos que permite os (re)encontros no momento da Ladainha, no ritual do jantar dos mordomos e no almoço das famílias, além de outros momentos festivos. Sendo a festa, uma ação transformadora que permite a fuga de uma realidade psicológica, não como um distanciamento, mas uma confraternização, ação de determinados grupos e a vontade de realizar um evento social (AMARAL, 1998). As festas populares na Amazônia Bragantina não se caracterizam somente pelos rituais religiosos, elas trazem lazer, beberagens e muita comilança.

A comunidade quilombola na Amazônia Bragantina

A Comunidade de Jurussaca, está localizada a 11 km da sede do município Tracuateua/PA, apresenta uma população com características afrodescendentes, remanescentes de escravizados, que segundo depoimento de moradores mais antigos da localidade, fugiam das fazendas nos arredores de Bragança. Outros relatos afirmam que os negros vieram do Maranhão e de Minas Gerais, que ao chegarem na região bragantina, território tracuateuense, encontraram indígenas reconhecidos como Cariambás que tem ligação com a Família Jê, sendo considerada também uma comunidade mista (SILVA, 2014).

A origem da tradicional festa de todos os santos

³⁰⁸ Como a comunidade chama a maneira de ir buscar e deixar os santos e santas “convidados” para a festa.

Segundo relato de moradores e registrado no site Portal Amazônia, a origem dessa festividade, teve início em uma promessa – Benedito Antônio de Araújo, já falecido, para escapar ao “pega-pega”³⁰⁹, quando os jovens eram engajados compulsoriamente para treinamento na Força Expedicionária Brasileira, durante a Segunda Guerra Mundial. Benedito fez uma promessa: se caso ficasse livre da guerra, reuniria todos os santos da região de Tracuateua e em homenagem a eles passaria a organizar uma grande festa. Benedito Araújo foi atendido e passou a cumprir a promessa. Ele presidiu a festa e recepcionou os santos até a sua morte, na década de 80. Pelo período da festa se observa vários rituais dos quais destacamos três, a Ladainha – o rezar; a beberagem – antes e durante a festa e, a comida – merenda, o jantar dos mordomos e o almoço na casa dos devotos, os quais se considera preponderantes para a manutenção da mesma.

A Ladainha

Quem reza? Quem canta? O povo jurussaquense experimenta a religiosidade por meio de vários ritos, e a Ladainha, como ponto principal na noite de sábado, é entoada como parte formadora das identidades coletivas e individuais do lugar. A Ladainha entoada na CQJ tem a função de estabelecer um elo de ligação e harmonia entre os moradores e Deus por intercessão de São Benedito e todos os santos juntados, como ato solidário dos homens e mulheres entre si. Sobre o rito da Ladainha dentro da festa na CQJ, Silva (2014, p. 32-65) explica que:

O ritual religioso acontece da seguinte forma: num determinado momento da festa, a aparelhagem de som para de tocar e todas as pessoas que estiverem no ambiente se aproximam dos Santos, para que seja entoada a Ladainha. [...] embora encontremos a Ladainha de Nossa Senhora na versão escrita, a Ladainha entoada em Jurussaca, como em muitas outras comunidades, é transmitida estritamente por via oral. Geralmente, o cantador principal transmite a seus filhos ou a outros moradores mais jovens que é o que está ocorrendo em Jurussaca, os quais, de geração em geração, mantêm a tradição demonstrando a força da tradição oral [...]

Após a explosão de fogos avisando o início da celebração, a aparelhagem para de tocar e faz o anúncio da reza, a Ladainha começa a ser entoada. É momento singular na festa de todos os santos, é o momento de se cumprir a promessa feita por “seu” Bibiano” (SILVA, 2014). Sem tambores, a Ladainha é “cantada” pelos rezadores (Figura 1), faz-se silêncio e gestos de adoração, observa-se

³⁰⁹ Modo como se falava em relação ao recrutamento/convocação de homens jovens pela Força Expedicionária Brasileira para a Segunda Guerra Mundial.

todos os participantes (devotos, promesseiros, visitantes) estão com as velas acesas em suas mãos (Figura 2) agradecendo em conversas individuais com seus santos, algumas pessoas se emocionam tanto ao ponto de chorar.



Figura 1: Rezadores (1ª e 2ª voz) vestidos de Opa³¹⁰ entoam a ladainha em frente ao altar de todos os santos.

Fonte: a autora

Figura 2: Devotos e promesseiros Rezadores (1ª e 2ª voz) à frente do altar de todos os santos, entoam a ladainha.

Fonte: a autora

A ladainha para a CQJ sublima a fé da comunidade por seus santos seja no toque dos pés da imagem ou nas fitas dos santos, ou pela luz das velas, a manifestação devota humaniza e traz para próximo de si a benevolência divina como assinala Steil (2001, p. 21-22):

A devoção às imagens é central para o catolicismo [...]. São, na verdade, o lugar onde o invisível se torna acessível e palpável. Da mesma forma que os corpos humanos são depositários das almas invisíveis, as imagens são os corpos dos santos. [...] As relações entre os santos e os fiéis são pessoais e baseadas no princípio da proteção e lealdade. Cada fiel tem seu santo protetor, ou seu padrinho celestial.

³¹⁰ São vestimentas de auto identificação dos rezadores que estão à frente da Ladainha e de certa forma dão prestígio social aos indivíduos naquele instante da reza. O uso da opa instaura uma disputa entre promesseiros e agentes da comunidade, ela ocorre também entre os próprios foliões na medida em que ela demarca, [...], o limite entre os que deverão ficar à frente e os que permanecerão atrás (SILVA, 1997).

De modo que a religiosidade do povo jurussaquense visibiliza-se como uma amálgama cultural “englobante” com representações que reafirmam sua identidade e a ladainha como rito, possibilita a cada fiel viver uma experiência religiosa íntima com seu padrinho celestial e reafirma os laços de proteção e lealdade.

Nas entrevistas com os Srs. Valdeci, Antônio Cristino, João, Antônio “Birunga” e “Tito”, rezadores de primeira e segunda voz, perguntou-se sobre a experiência de entoar a ladainha e se eles sabiam a letra completa – foram unânimes em dizer que nunca viram a ladainha escrita e receberam a herança da reza ouvindo os cantadores mais antigos, além de que, alguns deles não são alfabetizados. Conversas como estas confirmam o dom para aprender a ladainha e a preocupação em passar aos seus descendentes.

No entanto, o Sr. Antônio diz que, “os jovens de hoje num se interessa mais pela nossa tradição, eles inda vêm pra cá porque tem a festa de aparelhage, senão, nem colocavo as cara no barracão. [...] eu fico triste [...]”. Para os filhos e os netos do Sr. Antônio não importa muito o compromisso com a tradição da festa, mas a filha dele desde pequena, o acompanha em todas as horas da festividade, porém, não aprendeu a entoar a ladainha porque é um ofício masculino e pode ser passado somente de homem para homem, como se vê também o juiz da festa, é um cargo masculino.

O Sr. Antônio fala ainda sobre um grande amigo, o Sr. José Maria do Rosário, de 79 anos, que estava entre os poucos rezadores existentes na comunidade até o ano de 2010 quando foi convidado para ir ao culto na Igreja Assembléia de Deus e, poucos meses depois, se converteu ao pentecostalismo. Foi uma estranheza muito grande como diz Sr. Antônio, “ele era um homem muito devoto a São Benedito e tudo que pedia era atendido [...] começou a sentir uma dor no pé da barriga e os crente levaro ele pruma tal de corrente dos milagre e ele ficô pra lá, [...]”. O interlocutor diz que eles eram muitos amigos e hoje quase não se falam porque ele ficou com “o rei na barriga”, mesmo assim, na época da festividade ele passa no barracão para conversar com os outros rezadores.

Essa informação levou a refletir sobre o que fez com que ele mudasse para a Assembléia de Deus e se convertesse? Enfim, percebe-se que a construção da identidade religiosa na CQJ passa por reelaborações conflituosas com outras

instituições que não fazem parte do catolicismo popular nem da religiosidade afro. Em que medida e de que forma a presença pentecostal interfere em tais reelaborações? Estas e outras perguntas, infelizmente o campo não deu resposta e ficará para outro momento em pesquisas futuras.

Assim, após o término da Ladainha com fogos, vivas e palmas, as velas vão se apagando uma a uma, serve-se o jantar aos mordomos e convidados, a aparelhagem volta a tocar e a festa dançante encharcada de profanidade com músicas diversas e muita bebida vai até o nascer do dia de domingo.

A Beberagem: “batida” para elas, cachaça para eles

A investigação analítica inicial sobre o ritual da beberagem dentro da festa de todos os santos na CQJ, procurou evidenciar a relação que há entre a religião e as festas, o sagrado e o não sagrado, os quais considera-se estarem ligados por uma linha tênue. É o que diz Durkheim (1968), nos dias de festa, os indivíduos saem da vida cotidiana comum e experimentam a vida festiva religiosa e profana que atingem o grau de excepcional intensidade.

Intenso e alegre é o ritual da beberagem que acontece na “buscação” e “deixação” da festa. Visto já no segundo dia, quando acompanhamos a peregrinação, percebeu-se burburinhos e risadas de homens e mulheres em grupinho à parte (Figura 3), ao chegar mais próximo observou-se que estavam tomando bebida alcoólica e convidaram a esta pesquisadora para “esquentar” antes de sair para a buscação. Uma bebida de coloração amarela estava em garrafa descartável e a outra era a cachaça³¹¹ pura na embalagem de 51 (marca de cachaça). A bebida amarela era “batida”³¹² de maracujá. As bebidas são guardadas pelo “Pingueiro”³¹³ (Figura 4) que vai distribuir as bebidas para as mulheres e homens durante a procissão.

³¹¹ Cachassa, expressão quinhentista lusa que vai sofrer alterações na escrita quando chega ao Brasil. E até seu uso corriqueiro entre os sertanejos, passando por formas de preparo e funções sociais, econômicas, e políticas atribuídas à aguardente (CASCUDO, 1962).

³¹² Bebida alcoólica produzida artesanalmente durante a festa de todos os santos, por mulheres e homens que participam da Buscação e Deixação dos santos. A bebida é feita com cachaça, frutas e açúcar. Exemplo, batida de limão, batida de maracujá, batida de laranja, etc (PESQUISA DE CAMPO, 2014).

³¹³ “Pingueiro”, termo usado pela pesquisadora para definir o homem que distribui as bebidas na procissão de Buscação e Deixação – é ele que leva a sacola com todas as bebidas. Nos anos de 2014 e 2015 foi o mesmo rapaz que levou, para pagar uma promessa a São Benedito. Não



Figura 3: Mulheres 'esquentando" para sair em buscação dos santos no segundo dia.

Fonte: a autora



Figura 4: O "Pingueiro", carregador "oficial" da cachaça e da batida durante a procissão da buscação e deitação dos santos.

Fonte: a autora

Cascudo (1962), ao estudar sobre algumas bebidas alcoólicas observa que é costume dentro das comunidades tradicionais e nas festividades populares, como festas de santos, congadas, festas de boi, o hábito da beberagem que embora tenha etiquetas cultivadas por elites sociais nasceu na pobreza, atendendo ao apetite dos "fregueses humildes, escravos, mestiços, trabalhadores de oito a jornal, todo um povo de reduzida pecúnia" (CASCUDO, 1962, p.32), classificando a cachaça como a bebida do povo, insubmissa e adversária do bom e soberano vinho português – a preferência dos europeus em terras tropicais. Ainda para o autor, a cachaça é dos negros. É do Zumbi no quilombo dos Palmares do conspirador abolicionista e do gritador republicano, a cachaça ganha fama de elixir nacional e, embora haja contradições sociais envolvendo a beberagem dela, a cachaça mediou a construção da identidade nacional em cada região do Brasil.

se importava de ser chamado por esse apelido e até seus colegas já o chamavam também. (PESQUISA DE CAMPO, 2014).

Quanto ao costume do uso da bebida dentro da festa entende-se como práticas socioculturais e religiosas de grupos étnicos que já faziam uso, desde o Brasil Colônia, e configuram características próprias de uma história das mentalidades destes povos. Como afirma Chartier (1988), são práticas diferenciadas e coletivas, mas são representações coletivas elevadas a uma só existência vivenciada dentro das comunidades. De tal modo que, as práticas também traduzem visualmente o significado de uma linguagem dos grupos, como se vê no ritual da buscação e deixação e o uso de bebidas alcoólicas em todo o percurso da procissão, com extravagante alegria e humor.

Os buscadores (homens, mulheres, jovens, crianças) se confraternizam na caminhada, ora por trilhas dentro da mata, ora por estradas e caminhos. O que importa mesmo é a diversão da junção, como discorre Maués (2011, p. 7):

ao mesmo tempo, divertindo-se alegremente, e bebendo a ponto de terminarem o cortejo embriagados. Essas atitudes são condenadas por muitos, mas na verdade são também esperadas como parte dos festejos do santo, assim como as rezas, as ladainhas, as missas, as procissões, o arraial, a festa dançante, as brigas, os namoros e tudo o mais que compõe uma verdadeira festa de santo.

Ao olhar exógeno de pessoas que não são da comunidade, as práticas culturais e religiosas parecem um estranhamento inaceitável. No entanto, é necessário vestir-se de nativo para que seja feita uma aproximação e assim, entender o “outro” sem questionamentos infundados ou carregados de preconceito e discriminação, ou então não seria uma autêntica festa de santos, ou melhor, festa de todos os santos.

Santos (2013) reforça que a existência da bebida alcoólica nas festas de quilombo remonta desde os tempos de senzala, quando os escravos saíam do labor extremamente cansados e, à noite, para afastar o cansaço, bebiam a *pinga* ou a *aguardente*, dançavam e cantavam até a madrugada. A partir do século XVIII, a cachaça chama a atenção da academia, não somente por circular entre a sociedade popular brasileira, mas pelo seu uso em outras áreas do cotidiano como aponta Scarano (2000, p. 480):

De um lado se considerava o álcool bom, curativo, valioso presente para pagar favores ou trabalhos recebidos, e de outro, viam-se apenas os malefícios produzidos. Esses malefícios, entretanto, não diziam respeito aos males trazidos para o indivíduo em si, ou seja, sua saúde. [...]. Nesse sentido, o álcool era considerado um produto que, pela sua produção e distribuição, escapava do controle de Lisboa, sendo muitas vezes trabalho de marginais, de quilombolas e de clandestinos.

Embora a autora, em seu discurso, se favoreça das benevolências do uso da cachaça em várias áreas, inclusive na saúde, o que se percebe é uma contradição no comportamento de alguns proprietários de escravos que forneciam bebidas alcoólicas aos seus, no momento do trabalho, que funcionava como energético. No entanto, nos momentos de festas e comemorações condenavam o seu consumo para evitar arruaças, desordem e exaltação por conta da gente de cor (SCARANO, 2000). É entendido, portanto, como reflexão sobre as práticas e os valores que sustentam uma sociedade e como estes interferem na restituição dos acontecimentos diários dentro da festa no quilombo de Jurussaca.

O ritual da beberagem dentro da festa pode ser interpretado a partir de Croatto (2001, p. 81), como uma “chave [...] da experiência religiosa”, além de ser essencial dentro da religiosidade daquele povo, ela produz valores identitários que configuram na forma representativa da fé, individual e coletiva. Desta forma, para o autor, a experiência religiosa do ser humano, seja individual ou coletiva, traduz a realidade transcendente onde o núcleo da tradicional festa é a dimensão religiosa.

Neste trabalho, descreve-se melhor o ritual da beberagem para entender a prática entre os homens e as mulheres que participam da procissão (peregrinação) de buscação e deixação, ou seja, antecipadamente, as mulheres preparam a batida de frutas com cachaça, deixam uma ou duas garrafas só com o suco que é para levar e no caso de faltar, preparar a batida durante a caminhada. Após o preparo, colocam em garrafas descartáveis e guardam na geladeira durante a noite.

A preparação das bebidas é feita em meio a cantorias e muitas gargalhadas, contação de histórias, piadas de umas com as outras e muita música animada. É como Luzia expressa sua alegria e devoção: “[...] eu largo tudo em casa na mão das filha e venho pra ajudá na festa do santo. [...] se precisa pra cuzinhá nós vai, se precisa prá carregá santo nós vai também e pra fazer a batida é que nós vai mesmo (gargalha)”. Nos primeiros raios do amanhecer, com os fogos espocando para acordar a comunidade – a Alvorada, as pessoas vão se reunindo no barracão, as mulheres levam as garrafas com a batida; os homens (tambozeiros) levam a cachaça e entregam ao “pingueiro”. No percurso da

procissão eles e elas recebem doações de bebidas como o vinho, a vodca e a própria cachaça que, quando termina a primeira remessa, enquanto param para buscar o santo, sentam à sombra de uma árvore e improvisam nova remessa de batida para prosseguir viagem pelo longo caminho da juntação.

A comilança: a merenda, o jantar dos mordomos e o almoço dos devotos

As festas populares não se caracterizam somente pelos rituais religiosos, elas trazem em seus momentos de lazer, degustação e muita comilança. No quilombo de Jurussaca, durante as festas de São Benedito, a Coroação, a festa de todos os santos entre outras, se observou que sempre há muita fartura de bebidas e comidas, sejam adquiridas por meio de promessas ou donativos, estas são oferecidas à comunidade como agradecimento aos santos, pontuado por Pinheiro (2006, p. 38) onde:

[...] Eles organizam o jantar para os mordomos (os que ajudam na festa) e junto com o juiz realizam o banquete, cujo cardápio, assim como no passado é voltado para a culinária regional como os patos, galinhas, carne de boi e porco e para acompanhar o jantar bebidas como vinho [...]

Atualmente, se vê muito pouco as aves e porcos sendo servidos no almoço e jantar, a carne de boi é a mais comum porque é o juiz que oferece a São Benedito por ocasião da festa. O sorteio é comparado ao de Bragança, como Silva (1997, p. 228) descreve sobre o ritual do almoço, ser juiz é uma promessa e o nome vai para a lista de espera que por ocasião da festa é sorteado para organizar no ano seguinte e o “[...] ritual do almoço, na sua essência, é resultado do pagamento de uma promessa que seu organizador, o juiz ou a juíza fez ao santo”. Há nestas festas populares do Nordeste paraense singularidades relevantes que aproximam as comemorações e devoções aos santos homenageados.

Na CQJ é na noite de sábado, do terceiro dia, que o novo juiz é sorteado e apresentado aos participantes e já descreve qual é o novilho que vai ser engordado para São Benedito. Daquele dia em diante o tratamento ao animal é diferenciado e em alguns casos, o novo juiz o coloca em um curral separado dos outros animais para melhor ser cuidado e engordado. Quando o novo juiz não tem ainda o novilho para pagar a promessa, pede ajuda a São Benedito para encontrar um animal saudável e robusto que possa ser comprado por um preço bom.

A preparação para o jantar de sábado à noite começa ainda pela madrugada quando alguns homens voluntários se juntam ao juiz para sacrificar o boi (Figuras 5 e 6), limpar, cortar e entregar para às cozinheiras, também voluntárias, que se encarregam na organização da merenda, do almoço e jantar dos buscadores e dos mordomos.



Figura 5: Homens limpando a carne do boi para entregar às cozinheiras voluntárias.

Fonte: A autora



Figura 6: Homens cortando a carne em pedaços menores e entregar às mulheres voluntárias que irão preparar o jantar dos mordomos e convidados.

Fonte: a autora

As cozinheiras se dedicam incansavelmente nas tarefas da cozinha desde o momento em que os responsáveis pelo sacrifício entregam o boi e as vísceras para o preparo da comida (Figuras 6 e 7). O cardápio é variado – para a merenda dos buscadores tem as vísceras cortadas em miúdo que eles chamam de Sarrabulho ou Sarapatel³¹⁴, embora essa iguaria feita com vísceras de carneiro e porco seja conhecida mais na região Nordeste do Brasil. Na CQJ é feita com

³¹⁴ Substantivo masculino. 1.Sangue de porco coagulado. 2.P.met. Iguaria portuguesa que se prepara com esse sangue, miúdos, gordura e pedaços de carne de porco, tudo condimentado apropriadamente e ensopado; chanfana, mais conhecido na culinária Nordestina. Sarapatel. Substantivo masculino. 1.Guisado de sangue, tripas e miúdos de porco ou carneiro, bem condimentado, mais conhecido na culinária Nordestina. Saber mais em www.culinariacomarte.com.br. Consulta 10/12/2015.

as vísceras do boi e servida com arroz temperado e farinha de mandioca. Se o sarrabulho não for suficiente é complementado com carne assada na brasa. Para o almoço e jantar dos buscadores é feito guisado com batata e cenoura, servido com arroz temperado, farinha de mandioca e refrigerante. Quando estes buscadores almoçam na casa de algum promesseiro que serve o almoço como pagamento pela graça alcançada, e chegam no barracão já almoçados, o almoço que deveria ser servido para eles é colocado em uma marmita e levam para suas casas.



Figura 7: Mulheres cozinheiras voluntárias para a preparação da merenda e jantar dos mordomos e convidados.
Fonte: A autora



Figura 8: Cozinheira voluntária na preparação e distribuição de comida.
Fonte: A autora

A preocupação das cozinheiras voluntárias é sempre com a intenção de agradar os mordomos que são os grandes contribuintes da festa. As panelas no fogão a carvão, improvisado (Figura 7), cozinham o cardápio feito com carne assada de panela, bife, guisado com batata e cenoura, macarrão e arroz temperado, servido com refrigerante e se o mordomo quiser, também pode tomar vinho. Dito isto, trabalham com dedicação para pagarem suas promessas e a renovação da fé. Embora se tenha notado algumas funções específicas dentro da festa (como as cozinheiras), todos os membros da comunidade se envolvem na realização, seja

nas procissões de buscação e deixação, na ladainha, nos rituais de beberagens, na distribuição de comida e por se tratar de uma tradição da comunidade, um ajuda o outro nas tarefas domésticas também. A tradição é entendida como herança cultural, transmissão de crenças e costumes que segue de uma geração para a outra.

A cozinha e as cozinheiras são essenciais na continuidade das tradições que incorporam a festa e enriquecem o rito da comida, os buscadores passam para ver o preparatório da comida e aproveitam para ajudar enquanto aguardam o momento do grande jantar. Então faz-se uma reflexão sobre este rito em que não são somente as panelas e a comida que se fazem necessárias na cozinha, há a relação de devoção e devotas, promessas e promesseiros, sagrado e profano que se unem numa cumplicidade mútua, e vai fortalecer os laços da tradição.

Segundo D. Joana Rosário, cozinheira voluntária, mora em Belém, mas todos os anos participa da festa diz que “não tem coisa melhor que a gente tá aqui no meio desse furdunço, [...], a gente brinca, gargalha, tira sarro uma da outra, mas na hora de pegar no pesado a gente pega. [...]”, é a oportunidade que as pessoas têm de reencontrar a família e os amigos e garantir que a amizade permaneça. Elas, as cozinheiras voluntárias, deixam o jantar pronto e voltam às suas casas para tomar banho e se arrumarem para a Ladainha e a festa que vai até o sol nascer. No retorno, minutos antes de terminar a Ladainha elas começam a arrumar a mesa com os pratos prontos (Figuras 9 e 10), aguardam o momento para servirem o jantar aos mordomos e convidados. Há certa hierarquia na hora de servir este jantar – começa com os mordomos e convidados do juiz e em seguida serve-se as outras pessoas. Após o jantar dos mordomos são servidas refeições aos trabalhadores da aparelhagem, aos seguranças da festa e aos responsáveis pelo bar.

Há muita fartura de comida e os pratos são bem cheios (Figuras 9 e 10), o que torna possível comer duas pessoas numa refeição. Quando o mordomo é uma criança ou adolescente, eles levam uma pessoa da família para ajudar a comer ou então trazem vasilhas plásticas de suas casas para colocarem as sobras do jantar.



Figura 9: A mesa servida com a refeição para os mordomos.
Fonte: A autora

Figura 10: Cozinheira reabastece a mesa onde a segunda roda de mordomos chega para jantar.
Fonte: A autora

Quando se fala da cozinha e das comidas do barracão e as relações sociais fortalecidas nos dias de trabalho intenso, não se pode esquecer da cozinha dos moradores que recebem os visitantes e os convidados no final de semana, e no domingo reúne para o “almoço dos santos” como gesto de solidariedade e confraternização familiar, seja para unir, reencontrar parentes e amigos ou apenas para demonstrar prodigalidade, explícita na quantidade de comidas servidas e no preparo dos diversos pratos (ALVES, 1980).

O que se vê é um almoço farto com uma culinária típica da nossa região como o pato no tucupi e a maniçoba, além do porco assado de forno e a galinha caipira no tucupi. Há semelhanças tênues ao “almoço do círio” de Nazaré em Belém, como Alves (1980, p. 67) relata:

Outro fato que surge nas relações entre a cozinha e a Festa de Nazaré, é o da identidade regional. Assim como a Festa de Nazaré e o Círio são eventos característicos e concebidos como tais da sociedade regional, também a comida consumida no dia do Círio é identificada como uma <<cozinha regional>>. [...]. E a comida, por ser definida como <<regional>>, assume uma conotação genérica e acessível a todos. Tanto a maniçoba quanto o pato no tucupí são consumidos quer na <<casa do rico como na casa do pobre>>. O que importa é o caráter especial do almoço, marcado por um cardápio apropriado.

É o estreitamento das relações entre as famílias, os amigos que moram longe e a vizinhança que passa o ano todo na lida diária. Não há distinção de classe social, como se viu domingo no quintal da casa da professora Sueli Ribeiro de Araújo, pescadores, agricultores, professores da rede estadual e municipal, donas de casa, acadêmicos da UFPA, UEPA e Faculdade Pan-Americana reunidos em converseiros entrecortados por risadas, pausa para comer e a música que alegra o ambiente. Quem não se conhecia era apresentado pela

anfitriã aos que lá estavam, “engatavam um papo” e conversavam como velhos conhecidos. Conhecimentos e experiências regados com cerveja, refrigerantes e muita comida.

Na casa do “seu” Jacó e D. Fausta a recepção não foi diferente, a família passou o sábado todo preparando as comidas que foram servidas no domingo. Os que chegavam eram bem recebidos. Lá se viu vendedores de frango, camelôs, o prefeito, professores, diretoras de escolas do município, comerciantes e motoboys reunidos na mesma mesa, partilhando as coisas triviais do dia a dia. Era confraternização. Era união. Era partilha.

DaMatta (1986) fala da alegria que é celebrar, libertar-se, reunir com parentes, amigos e convidados dos amigos para comer e ao mesmo tempo confraternizar, (1986, p. 38) do nosso jeito,

[...] brasileiro de apreciar a mesa grande, farta, alegre e harmoniosa. Mesa que congrega liberdade, respeito e satisfação. Momento que permite orquestrar todas as diferenças e cancelar as mais drásticas oposições. Na mesa, realmente, e através da comida comum, comungamos uns com os outros num ato festivo e certamente sagrado. Ato que celebra as nossas relações mais que nossas individualidades. Daí por que ligamos intensamente a comida com os amigos. [...] temos sempre que usar a farinha de mandioca em sua forma simples ou como farofa em todas as refeições. De fato, a farinha serve como o cimento a ligar todos os pratos e todas as comidas.

É o encontro harmonioso, farto de comida e mesa grande. Das relações de liberdade, respeito e amizade que celebram o almoço de todos os santos, pois mesmo quem não foi convidado, quando chega de surpresa na casa do devoto é bem recebido e logo levado a pegar o prato e servir-se do que melhor lhe agrada, porque a mesa está pronta e as comidas dispostas com reposição ocasional (Figuras 11 e 12).



Figura 11: Pesquisadora e professorxs da rede municipal na hora do almoço.
Fonte: A autora

Figura 12: Mesa servida para receber todxs que chegavam para almoçar.
Fonte: A autora

Na casa do “seu” Valdeci, montou-se uma enorme mesa no quintal para “caber” todo mundo, pois além de familiares e amigos de perto, ele ainda hospedou uma excursão inteira que veio em ônibus fretado da cidade de Belém (eles vêm todos os anos na época da festa), são pessoas de todas as classes sociais, entre uma conversa e outra conheceu-se um advogado e sua esposa, um contador que trouxe a mulher e os dois filhos para conhecer a comunidade que tanto a Domingas falava. Domingas é filha de Jurussaca, tem 23 anos e foi para Belém trabalhar e estudar em 2006, trabalha como doméstica na casa do contador e concluiu apenas o ensino médio, mas pretende ingressar numa faculdade na área de Ciências Contábeis, como seu atual patrão.

Por conseguinte, o que se testemunha nos quintais por onde se andou no almoço de domingo da festa de todos os santos foi a completa ausência das regras formais e os protocolos preestabelecidos pela sociedade estigmatizadora. O que se viu e viveu neste dia foi completa harmonia e a multiplicidade de gente com sua bagagem cultural que respeita a diversidade religiosa do outro e compartilha os novos saberes e práticas culturais que intensificam as relações identitárias e reelaboram o código social no “almoço dos santos” da CQJ.

Considerações

Deste modo, atualmente entre a academia e a rua, vê-se a diferença do homem religioso e o não-religioso e a sua maneira de especular o mundo – para uns, os rituais da ladainha, da beberagem e da comilança analisados dentro da festa na CQJ podem ser encarados como um ato divino, ritos sagrados, uma fé inabalável atribuída a todos os santos, para outros, pode não passar de um ato corriqueiro, mágico ou idolatria para os pentecostais, biológico, um organismo em um corpo que passa despercebido. Porém, de uma maneira ou de outra, a experiência

religiosa das pessoas dentro do quilombo e suas práticas culturais, interferem significativamente na construção de sua identidade e nas ressignificações de seus costumes.

A festa de todos os santos é um grande evento dentro do quilombo de Jurussaca e quando vem cheia de ritos inseridos em seu ciclo festivo se transforma num grande espetáculo ao ar livre e nos vários espaços por onde acontece. São Benedito – o anfitrião, circula entre os moradores numa relação humanizada que permite rezar, beber, comer e ainda, dançar com seus santos. Assim sendo, as tradições culturais e religiosas dos quilombolas, suas memórias, as práticas e experiências do cotidiano de pessoas comuns que se reordenam para o surgimento de outras práticas coletivas ou individuais.

Referências

ALVES, Isidoro Maria da Silva. *O Carnaval Devoto: um estudo sobre a Festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis/RJ – 1980.

AMARAL, Rita de Cássia de Mello Peixoto. *Povo-de-santo, Povo-de-festa. Um estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado em Antropologia PPGAS/USP, São Paulo, 1992.

_____. *Festa a brasileira: significados do festejar no país que “não é sério”*. Tese de Doutorado. São Paulo: Departamento de Antropologia/FFLCH/USP, 1998.

CASCUDO, Luis da Camara. *Folclore no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: *Estudos Avançados*, Rio de Janeiro, n.11(5), 1991.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutierrez (coleção Religião e Cultura) – São Paulo: Paulinas, 2001.

DAMATTA, Roberto. *O que faz do Brasil, Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

_____. *Carnavais, malandros e heróis*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris – PUF, 1968.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.

MESLIN, Michel. *A experiência humana do divino: Fundamentos de uma antropologia religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

PINHEIRO, Antônia Maria Brito. *A Trajetória Histórica da Comunidade Quilombola de Jurussaca em Tracuateua/PA – (1994 – 2005)*. Monografia do Curso de História da Universidade Federal do Pará – UFPA. 2006.

REVISTA. Ver- o- Pará Amazônia, ano VII, Nº 14, Junho de 1999.

SANTOS, Maria Walburga dos. *Saberes da terra: o lúdico em Bombas, uma comunidade quilombola* (estudo de caso etnográfico). São Paulo: FEUSP, 2010.

SCARANO, Julita. Bebida alcóolica e sociedade colonial. In JANCSÓ, István e In JANCSÓ, István e KANTOR, Iris (org) *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo, Imprensa Oficial, 2001, v. II, p. 467- 485. (Coleção Estante USP – Brasil 500 anos, v. 3).

SILVA, Dedival Brandão da. *Os Tambores da Esperança. Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito na cidade de Bragança*. Belém: Falangola, 1997.

SILVA, Jair Francisco Cecim da. *O Português Afro-indígena de Jurussaca/PA: revisitando a descrição do sistema pronominal pessoal da comunidade a partir da textualidade*. Tese de Doutorado no PGFLP/USP – Universidade de São Paulo. 2014.

STEIL, Carlos Alberto. Catolicismo e Cultura. In: Valla, Victor Vicendet (org) – *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

Território do sagrado: as representações do corpo e o mito recriado na Romaria do Bonfim, de Natividade (TO)

Weberson Ferreira Dias³¹⁵

Maria de Fátima Oliveira³¹⁶

Introdução

Um grande número de estudos que envolvem corpo e religião recai na armadilha de traçar o corpo físico pela ótica do sacrifício, referenciado no autoflagelo, cuja ação tem como finalidade alcançar ou agradecer alguma bênção e a purificação do corpo por meio dele próprio. Outros se restringem a estudá-lo a partir de sua regulação, do seu controle, seja pela Igreja, pela doutrina, pelo grupo ou até pelo próprio devoto. E como uma espécie de extensão desta última, muitos textos estudam a postura e as gestualidades do corpo a partir das relações de poder, como, por exemplo, a superioridade hierárquica da doutrina frente ao corpo dos fiéis evangélicos.

Pretende-se nesta análise fugir de tais perspectivas e abordar o corpo a partir da observação da comunicação, da linguagem, da expressão que estabelece contato com o transcendente. Isto é observar a atuação do poder da fé sobre o corpo e evidenciar como este corpo reage diante de sentimentos de fé e religiosidade, a partir do envolvimento com o sagrado.

Desse modo, alguns exemplos da utilização do corpo nos folguedos são necessários. O santo é a imagem de um corpo geralmente em sacrifício; o grupo de fiéis é um “corpo” religioso e, por fim, não menos importante, há o corpo biológico dos participantes que chora, grita, eleva as mãos, ajoelha, faz preces,

³¹⁵ Mestrando em Ciências Sociais e Humanidades pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar Territórios e Expressões Culturais no Cerrado (TECCER), da Universidade Estadual de Goiás (UEG) e membro pesquisador do Grupo de Pesquisa em “Educação no Cerrado e Cidadania” (UFG), Grupo de Estudos e Pesquisas sobre “Estado, Desenvolvimento e Desigualdade” (UFG) e Grupo de Pesquisa “Amália Hermano Teixeira (1916-1991): Fragmentos da História do Cerrado” (UEG). Bolsistas da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG-GO) e para apresentação oral deste trabalho, contamos com apoio financeiro da UEG, por meio do Programa de Auxílio de Eventos (Pró-Eventos/Edital Interno PrP/UEG 001/2018). E-mail: webersondias@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3854785614437896>.

³¹⁶ Doutora em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG) e professora da Universidade Estadual de Goiás (UEG). E-mail: proffatima@hotmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4564944239561592>.

ora em grupo e/ou individualmente e está no espaço sagrado para ser sacralizado também, conforme sua fé.

Através do corpo é possível pronunciar o dizível ou simplesmente expressar o que as palavras não dão conta. São as gestualidades ritualizadas que nos interessam. Movimentos que instigam a elaboração deste artigo, uma vez que o intuito é tentar entender a importância do corpo dentro de uma festa religiosa que acontece no Sudeste do Tocantins, mais precisamente em Natividade: a Romaria do Senhor do Bonfim.

Para auxiliar esta empreitada, serão acionados teóricos que estudam a religião, bem como seus fenômenos e experiências religiosas: Rudolf Otto (2007), Mircea Eliade (1992), Rubem Alves (1983) e Carlos Rodrigues Brandão (1987; 2004; 2015), tendo como referência principal José Severino Croatto (2001). Na primeira parte, será tratado o que é religião e o papel do corpo nela; na segunda, abordar-se-á o corpo ritualizado na liturgia e sua importância para estabelecimento de contato com o transcendente; e, por fim, será revisitado o mito do Bonfim tocantinense, explanando sobre a sua recriação no Cerrado e trazer alguns exemplos da utilização do corpo como meios de expressão com o outro mundo, na festa religiosa nativitana.

1. O que é religião e qual o papel do corpo nela?

Para os autores do cânone que estudam a religião, trata-se de um fenômeno profundo, envolvente e real que extrapola a simples denominação do senso comum de igreja e/ou credo/crença. Este entendimento ajuda a dar outra dimensão para o sentido da palavra. Para adentrar ao assunto é preciso definir o que de fato é ou o que caracteriza a religião, trabalhando com algumas concepções dos autores citados anteriormente.

A origem etimológica do termo religião (possivelmente a mais didática) *à priori* é a de Marilena Chauí (2009). Segundo a filósofa, religião vem do latim *religio*, e é formada pelo prefixo *re* (“outra vez, de novo”) e o verbo *ligare* (“ligar, unir, vincular”). A religião, para a autora, estabelece o vínculo entre humanos e divindades, e em nossa cultura ocidental, é um sistema explicativo da realidade (CHAUÍ, 2009, p. 253; 264). Há ainda o entendimento do filósofo romano Cícero, que em 45 a.C afirmou que a origem etimológica teria vindo de *relegere*, que em

latim significa “reler, visitar”, referindo-se, deste modo, “ao costume das pessoas religiosas em dar especial atenção às coisas divinas e de reler seus livros sagrados com devoção” (CÍCERO, 2009 *apud* D’PASS, 2016, p. 15). Em ambas as versões, estão presentes a busca de conexão com o mundo considerado superior.

Muitos teóricos da religião tentaram encontrar um cerne para explicá-la. É o caso de Rubem Alves (1981, p 22), cuja visão remete a uma religião como “teia de símbolos, rede de desejos, confissão de espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretenciosa tentativa de transubstanciar a natureza”. É, portanto, um conjunto de símbolos que projetam o invisível em forma de visível para dar sentido ao mundo e evitar o caos. Nesta linha de pensamento, Alves (1981), Croatto (2001) e Nietzsche (2013) se convergem.

No mesmo sentido, Heimer (2013, p. 26) demonstra afinidade com as ideias de Alves (1981), ao afirmar que a religião é um “conjunto de ideias e práticas por meio das quais as pessoas expressam a sua relação com algo transcendental, com o mundo espiritual ou simplesmente com Deus”. Fazendo referência ao conceito apresentado por Chauí (2009), Heimer (2013, p. 26) coloca-a na dimensão de busca, como tentativa de contato, ao afirmar que essa religião se dá “com uma realidade ausente ou distante, com a qual, supostamente, o ser humano perdeu a sua relação essencial”. No que concerne à religião, na zona rural brasileira, especialmente em Goiás, convencionou-se supor que “todo mundo *tenha religião* ou, pelo menos *respeite a religião*” (BRANDÃO, 1987, p. 96, *grifos do autor*), demonstrando sua insuspeita relevância neste contexto.

O alemão Rudolf Otto (2007) vê a religião a partir de um elemento que é comum a todas elas: o sagrado. O teólogo tentou resgatar seu emprego originalmente, denominando-o de numinoso. O sagrado numinoso é algo misterioso e terrível, que inspira, concomitantemente, temor e veneração, e está na base da experiência religiosa da humanidade. Para explicar melhor sua aplicação,

Eu cunho o termo "o numinoso" (já que do latim *omen* se pode formar "ominoso", de *numen*, então, numinoso), referindo-me a uma categoria numinosa de interpretação e valoração bem como a um estado psíquico numinoso que sempre ocorre quando aquela é aplicada, ou seja, onde se julga tratar-se de objeto numinoso. Como essa categoria é totalmente *sui generis*, enquanto dado fundamental e primordial ela não é definível em sentido rigoroso, mas apenas pode ser discutida. [...] Não é ensinável em sentido estrito, mas apenas estimulável, despertável – como tudo que provém “do espírito” (OTTO, 2007, p. 38-39).

Nesta vertente de mistério ao mesmo tempo tremendo e fascinante, Jostein (2000) destaca que o sagrado descreve a natureza da religião e o que ela tem de especial. Para ele, a religião sempre teve um aspecto intelectual, já que o crente tem ideias bem definidas sobre como a humanidade e o mundo vieram a existir, sobre a divindade e qual o sentido da vida. Para ele, o repertório de ideias da religião se expressa através de cerimônias religiosas (os ritos, que serão tratados mais adiante) e da arte, “mas em primeiro lugar pela linguagem”, como as escrituras sagradas, credos, doutrinas ou mitos (JOSTEIN, 2000, p. 19).

Mircea Eliade (1992), um dos maiores nomes dos estudos da religião também se preocupou em definir o que é religião. Na concepção deste autor, a religião deve ser entendida para além da materialidade instituída do mundo secular e a partir das experiências religiosas. Sua análise coloca o sagrado na oposição ao profano. Eliade (1992) cunhou o termo hierofania e assim o apresentou:

É cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado está se revelando para nós. Poder-se-ia dizer que a história das religiões - desde as mais primitivas às mais elaboradas - é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania - por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore - e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente”- de uma realidade que não pertence ao nosso mundo- em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano” (ELIADE, 1992, p. 13).

Deste modo, em resumo, é no tempo hierofânico, que o sagrado se manifesta, se revela e proporciona a experiência religiosa no praticante do credo. É o tempo hierofânico o exato momento do clímax que proporciona vivências diversas, embora os seres humanos compartilhem do mesmo ambiente físico.

Pela ótica de Croatto (2001), a religião se faz através de elementos importantes para o processo, como símbolos, mitos, doutrinas e ritos. Atentemo-nos a estes últimos, os ritos. São eles a manifestação gestual da religião, as formas de expressão religiosa, uma vez que

A palavra por si só não expressa totalmente o ser humano, o que não se reduz à boca para falar ou ao ouvido para escutar, ou à vista para ler. É também um corpo completo, ele tem mãos para gesticular e pés para caminhar ou pernas para dançar. Pode inclinar-se, dar ou juntar as mãos, manipular as coisas, deitar no chão ou subir uma escada, sentar ou ficar de pé. Se observarmos bem, somos mais gesto do que palavra. Por esta razão, o *homo religiosus* sempre soube expressar sua vivência do sagrado por meio do gesto físico, do qual surge o rito. O rito é, portanto, mais uma das linguagens típicas e essenciais para a experiência religiosa universal (CROATTO, 2001, p. 327).

Por assim ser, conforme o autor, rito é símbolo como ação em seqüência, gesticulação, tornando-se, também como o símbolo, uma linguagem primária da experiência religiosa. Esse conjunto de gestos imita o que fizeram os deuses, e que a comunidade teatraliza-os, encena-os, e por vezes, os espetaculariza. É, destarte, no rito que a repetição daquela ação divina é mimetizada como ato litúrgico e os atos divinos, por sua vez, são atualizados na cena ritual (CROATTO, 2001). Leia-se liturgia como a compilação de ritos e cerimônias relativas aos ofícios divinos das igrejas cristãs, neste caso, a católica.

Croatto (2001) é mais específico ao afirmar que os gestos por si só, são simples gestos, não se constituem no rito. Porém, quando acionados pela religião, tornam-se gestos sagrados, ritualizados, materializam o rito como “ações religiosas, [que] devem ser compreendidas como tais” (CROATTO, 2001, p. 352, *grifos do autor*). Didaticamente, o autor explica que os ritos estão no interstício entre os símbolos e os mitos, como fatores indissociáveis, que colaboram entre si. Deste modo, os gestos cerimoniais (ou ritos) são polissêmicos, e por conta disso, reúnem vários significados, daí a importância da execução de um ritual na vida religiosa de determinado grupo social.

Ainda neste sentido, é em Croatto (2001) também que se busca a base para tratar da função social do rito. Para ele,

O rito é uma das expressões coletivas mais naturais do sagrado. O culto e o serviço a Deus/aos Deuses não são fatos puramente mentais, mas eminentemente corporais; e, além disso, mesmo podendo ser individuais, sua forma característica é a comunitária. Portanto, sob ambos aspectos, são essencialmente sociais. [...] Todos os ritos e gestos de adoração inscrevem-se no marco social que lhes dá sentido e que, ao mesmo tempo, é reforçado pelo ambiente social (CROATTO, 2001, p.343).

Dito isto, torna-se evidente que os sentidos dos gestos são normatizados coletivamente, em grupo, conforme o caráter identitário e cultural da comunidade em que o evento se realiza. O contexto e a cultura são elementos importantes para definir o entendimento do que o rito quer exprimir. Na Igreja Católica, por exemplo, o simples fato de ficar de pé ou sentado durante a missa tem uma significação espiritual para o grupo e suas representações. Assim, no próximo tópico, será evidenciado a forma que o corpo se torna instrumento para expressar um sentimento de fé, em muitos casos, genuíno.

2. O corpo ritualizado na liturgia

Se “o corpo é o primeiro e o mais natural instrumento do homem”, como descreve o antropólogo Mauss (1974, p. 407), tentar-se-á explicar melhor a relação do corpo ritualizado na liturgia, ou das “imagens verbais”, referenciando-se em Merleau-Ponty (2011, p. 237).

Como exemplo inicial, as experiências das observações dos grupos da Renovação Carismática Católica (RCC), na cidade de Belém (PA), entre os anos de 1999 e 2000, que utilizavam as expressões do corpo como instrumento de culto e louvor. Ao observá-los, o também antropólogo Raymundo Heraldo Maués (2000; 2003), trouxe importantes subsídios para esta discussão. Maués (2003) observou que, em certos nichos, em especial entre os carismáticos, o corpo é pensado e utilizado como instrumento, que introduz, proporciona e configura a obtenção de contato íntimo com a divindade. Em outro momento, o autor enumerou, além da genuflexão (dobrar os joelhos diante do altar do santo), outras *performances* religiosas, como:

O toque corporal, que pode ocorrer de diferentes maneiras, como, por exemplo, o aperto de mão e, muitas vezes, o abraço fraterno como forma de saudação; a imposição de mãos que, também, apresenta muitas variações, incluindo o próprio toque corporal; gestos corporais variados, como colocar as palmas das mãos para cima e para fora (do corpo), tremer as mãos e/ou agitá-las – com os braços estendidos para o alto, para baixo ou para a frente – de um lado para outro; palmas e aplausos, que também ocorrem em várias situações, durante os cantos, na ocasião da missa, em vários momentos de louvor etc.; a dança, com a execução de várias coreografias; a oração, que pode ser feita de diferentes maneiras, inclusive através do exercício da glossolalia; e, finalmente, o “repouso no Espírito”, em que a pessoa, de olhos fechados, cai, bruscamente, para trás, ficando deitada sobre o chão, às vezes durante muitos minutos (MAUÉS, 2000, p. 123-124).

Também na obra de 2003, Maués afirma que “as técnicas corporais [...] dizem respeito à convicção [...] sobre o aspecto central das mesmas na RCC de Belém, a partir das observações que posso realizar” (p. 12), demonstrando, dessa forma, a centralidade do corpo junto aos carismatismos católicos belenenses. Este grupo religioso confere a tais técnicas corporais um caráter ritual e, conseqüentemente, religioso e sagrado. Maués (2000) coaduna com Croatto (2001), ao observar as expressões corporais em caráter polissêmico.

Em Merleau-Ponty (2011), o gesto tem mais a ver com alteridade, unicidade, sentido consentido. Segundo o autor,

O gesto está diante de mim como uma questão, ele me indica certos pontos sensíveis do mundo, convida-me a encontrá-lo. A comunicação realiza-se quando minha conduta encontra neste caminho o seu próprio caminho. Há confirmação do outro por mim e de mim pelo outro (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 251-252).

Deste modo, a comunicação entre consciências via gesticulações desenha o mundo para os sujeitos envolvidos e surge, assim, a experiência perceptiva do mundo ou experiência do corpo próprio, “que está no mundo assim como o coração está no organismo”, como aduz Merleau-Ponty (2011, p. 273). Nesta esteira de pensamento, visualiza-se o corpo como forma de comunicação com o divino, e no próximo tópico estarão as principais performances gestuais realizadas durante as liturgias, já que esta celebração passa, necessariamente, por ele.

3. Corpo e comunicação: expressando desejos e sentimentos

O corpo é essencial à comunicação humana. Fala-se que 93% dela se faz através pelo corpo (PEASE; PEASE, 2005). Pelo menos três classes de movimentos corporais são observáveis: os de postura, os faciais e os gesticulares. Nesta investigação, os movimentos gesticulares terão prioridade nas análises, já que são ritualizados durante o evento religioso e os gestos comunicam.

Nesta linha, Rubem Alves (1983, p. 16) compartilha algumas pistas de que é impossível fazer religião sem a presença do corpo, sem os gestos. Ao fazer uma analogia com o corpo dos animais irracionais, ele afirma que diferentemente dos demais animais, “o homem, [...] tem o seu corpo. Não é o corpo que o faz. É ele que faz o seu corpo”. Dessa forma, demonstra que o homem possui domínio sobre a natureza, e, conseqüentemente, sobre seu corpo. Ao transformar este corpo, ele foi transmutado de entidade da natureza para criação da cultura - nome que se dá aos mundos que os homens imaginam e constroem (ALVES, 1983).

Ao designar um dos conceitos de religião como “a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza”, Alves (1983, p. 22-23) inclui na lista dos itens extraordinários que a compõem “os gestos, os silêncios, os olhares”. O autor entende que estes gestos possuem propriedades especiais por estarem na lógica do mundo sagrado, conferindo-lhes aura misteriosa e poder. Além disso,

Têm eficácia própria e são, praticamente, habitantes do mundo da natureza. Nenhum [...] gesto, entretanto, é encontrado já com as marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, (...) [os] gestos se *tornam* religiosos quando os homens os batizam como tais. [...] Com seus símbolos sagrados o homem exorciza o medo e constrói diques contra o caos. E assim, [...] gestos, em si vulgares,

passam a ser *os sinais visíveis desta teia invisível de significações*, que vem a existir pelo poder humano de dar nome às coisas, atribuindo-lhes um valor. (...) [Os] Gestos, em si insensíveis e indiferentes ao destino humano, são magicamente a ele integrados (ALVES, 1983, p. 23-25, *grifos do autor*).

Ainda se referindo ao corpo, Alves (1983) lembra que, quando o indivíduo toca nos símbolos em que se “dependura”, o corpo todo estremece, e, para citarmos Otto (2007), arrepia os pelos. Em uma observação cara a esta pesquisa, Alves (1983) destaca que ao adentrar no mundo sagrado, o ser humano descobre que uma transformação se processa, visto que “agora a linguagem se refere a coisas *invisíveis*, coisas para além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar” (ALVES, 1983, p. 25, *grifo do autor*).

Reitera-se que o corpo ocupa um lugar central dentro das festas populares católicas brasileiras, ganhando mais destaque científico até mesmo que a própria missa. Logo, as gesticulações são uma forma de linguagem corporal eficaz, tradicional e muito utilizada em diversos eventos religiosos Brasil a fora. A citação da teóloga Adriana Weege (2008, p. 40-41) conduz a este pensamento e ilustra com precisão ao assegurar que o corpo

[Está] em evidência, nos “prazeres” proporcionados pelo consumo, bem como pela mortificação, através dos eventos sacros. Busca por salvação, graça, curas, festas ou o prazer proporcionado pelo deslocamento para uma romaria é um “regalo” para o *corpo*. Por meio da inCORPOração o ser humano vai assimilando e se apropriando dos valores, normas e costumes sociais por meio de seu próprio *corpo* (*grifos nossos*).

É este mesmo corpo que introduz o participante na lógica sagrada do evento e estabelece a fronteira de contato entre o mundo secular e o mundo do fenômeno religioso: o sagrado, já que

Todos os sentidos estão nele, desde a extensão e maleabilidade quase infinita da pele até os detalhados modos de ver ou ouvir. A percepção imediata, primária, daquilo que está ao redor só pode existir quando passa pelo corpo: seria possível dizer que a experiência mental do ambiente externo, isto é, a maneira como a mente entende a realidade, é mediada pelo corpo. O corpo, um meio, uma mídia (MARTINO, 2016, p. 116).

Assim, o corpo-mídia é capaz de expressar seus desejos mais profundos, performáticos (ALDAZABAL, 2005) e genuínos durante as romarias de santo, que acontece também no solo tocantinense.

Na liturgia, é essencial à participação do corpo. Segundo Duarte (1996, p. 13), a celebração litúrgica passa necessariamente por ele. Os gestos simbólicos são sinais sensíveis e a “expressão corporal é o canal indispensável pelo qual

manifestamos nossa fé”. O antropólogo Carlos Rodrigues Brandão (2004) identifica tais formas de agir como gesto cerimonial, que é, ao mesmo tempo, eloquente (convicente) e dramático (emocionante). Além do mais, são elementos festivos repetidos anualmente, uma vez que “memória pessoal e coletiva não deseja esquecer”, no pensar de Brandão (2015, p. 70).

A linguagem do corpo demonstra o que pensamos, sentimos e passamos. Os primeiros gestos da liturgia, enumerados por Motta, são:

O sinal-da-cruz, o beijo [...], andar em procissão, bater palmas, ajoelhar, inclinar a cabeça, fazer reverência, ficar de pé, sentar e ouvir com atenção, dar as mãos, elevar as mãos, dar o abraço da paz e abençoar (MOTTA, 1999, p. 28).

Além disso, durante a celebração, a posição dos fiéis exerce, do mesmo modo, função importante e revela nossos sentimentos. Motta (1999) apresenta as principais posições dos fiéis no evento sagrado:

A posição de pé é o gesto de quem ouve o evangelho, pronto para praticá-lo. De joelhos, pé sinal de reverência, adoração, humildade e penitência. Sentados, para ouvir e meditar. Com as mãos levantadas, em sinal de oração e súplica. De mãos dadas, união entre irmãos. Mãos postas juntas, sinal de oração, piedade. Para comungar, o fiel fica com a mão esquerda aberta para a direita, com a palma virada para cima, na frente do corpo, à altura do peito. O ministro coloca a hóstia sobre a palma da mão esquerda aberta e com a mão direita o fiel a eleva até a boca, respondendo: “Amém” (MOTTA, 1999, p.40)

Faz-se importante destacar a observação de Heimer (2013), de que “é [n]o interior da pessoa que faz brotar a semente da religião, mas é a vida social que a constrói em formas comunicativas”. Entende-se que as formas comunicativas, são inerentes ao corpo físico e perpassam por ele graças à sua capacidade de simbolização, comunicação, que dá sentido às vivências individuais e coletivas. Neste aspecto, as festividades de santo são eventos onde tais modelos podem ser observados.

Por força desta pesquisa a Romaria do Bonfim é iluminada. Ela acontece anualmente em Natividade, Sudoeste do Tocantins. Em convergência com Croatto (2001) o rito necessita do mito para explicá-lo, dar sentido ou “dizer alguma coisa”, deixemos de lado, por enquanto, o rito, para avançar na análise do mito, este que fora recriado para se adequar à realidade campesina local do Cerrado Norte - goiano.

4. Bonfim: revisitando o mito e sua recriação

Se no contexto religioso, conforme Croatto (2001), o mito pode ser recriado, podemos inferir que o mito do Senhor do Bonfim tocantinense também sofreu este processo de mutação. Refere-se aqui ao mito que funda a comunidade homônima, localizada no município de Natividade, interior do Tocantins, e a cerca de 200 km ao Sudeste da capital Palmas.

A história da devoção ao Senhor do Bonfim - que embora tenha sido transmutado pelo catolicismo popular como santo (GROETELAARS, 1983), é para a religião oficial cultuado como o próprio Cristo Crucificado -, começou em Setúbal, cidade situada 32 km a sudeste de Lisboa, capital de Portugal, em 1669, quando, segundo uma tradição popular na cidade, uma mulher teria encontrado, entre alguns pedaços de madeira na areia da praia, a imagem do Senhor do Bonfim. A estatueta teria sido o único objeto que restou de um navio que provavelmente teria naufragado próximo à orla daquele município (CARVALHO FILHO, 1923; GROETELAARS, 1983).

A devoção ao santo no Brasil nasceu no século XVIII, em 1745, quando o oficial da marinha, Teodósio Rodrigues de Faria, português de nascimento, trouxe para a capital baiana uma imagem de Jesus Crucificado. Segundo relatos históricos, o navio em que fazia o percurso do oficial de Portugal ao Brasil - onde hoje está localizada a capital Salvador (BA) -, também teria naufragado. O oficial lusitano permaneceu por muitos anos na capital baiana e teria trazido a imagem à colônia brasileira no período de intensa campanha contra o cristianismo e a Igreja Católica. Em nosso país, este teria sido o primeiro registro do santo (CARVALHO FILHO, 1923; GROETELAARS, 1983).

Tanto no mito fundador em Portugal, quanto no Brasil, percebe-se elementos históricos e simbólicos do mito fundador da igreja de Setúbal que reaparecem na versão brasileira, tais como o naufrágio, o encontro da imagem e o simbolismo em torno da estatueta. Uma espécie de cópia fiel do mito português.

A tradição deixou a Bahia e ganhou o Tocantins. Segundo a memória dos mais antigos, e diferentemente do mito fundador da devoção em Setúbal e Salvador, a imagem do Bonfim, no Tocantins, teria sido encontrada por um vaqueiro, na zona rural da centenária Natividade. Conta Pedreira (2016) que o vaqueiro procurava seu gado perdido, quando

Encontra ali, no meio da exuberante mata que se levantava às margens do caudaloso Rio Manoel Alves, à beira do Ribeirão Salobrinho, sobre um velho e rústico todo de

resto de árvore, quem sabe decepada pela ação humana ou até mesmo pelo fogo devastador, carcomido pelo tempo, teve a graça de contemplar entronizada pelas mãos humanas ou mesmo quem sabe pelas mãos do próprio Deus, a imagem do Senhor, minúsculo corpo repousando sobre o madeiro da Santa cruz, esta era quem sabe ou com certeza, a pepita mais preciosa do mundo encontrada longe das escavações em busca do ouro. Portanto, ali à vista de todos a Santa Cruze nela cravada a imagem do Salvador da humanidade, Jesus, o filho de Deus, o Senhor do Bonfim (PEDREIRA, 2016, p. 27).

Ao levá-la para casa, no dia seguinte, a estatueta desaparecia e reaparecia no lugar em que fora encontrada no dia anterior. O retorno da imagem constituiu-se para muitos como um milagre. Foi então que a comunidade estabeleceu tratar-se de uma estatueta sagrada e ergueu um santuário no mesmo local onde havia sido encontrada. De acordo com Pedreira (2016), por força do Bispo Dom Alano Maria Du Noday, a primeira capela foi construída no povoado em 1750, num lapso temporal de cinco anos depois, desde que a primeira imagem fora trazida de Portugal para Salvador (BA).

Conforme inúmeros relatos históricos, acredita-se que a Romaria do Senhor do Bonfim tem a mesma idade de Natividade, cuja cidade, em 2017, completou no dia 1º de junho, 283 anos. Mas, assim como Croatto (2001), acreditamos que o tempo e o espaço do mito não são coordenáveis com o tempo e o espaço de nossa experiência, em outras palavras, não há um tempo determinado de sua origem.

Portanto, é importante contextualizar a tese que inicia o presente texto, já que o desenvolvimento da temática tem como referência teórica a obra *As Linguagens da Experiência Religiosa*, na qual Croatto (2001), ao abordar sobre a releitura dos mitos, afirma que, embora o mito seja fixista por essência, a realidade muda e a comunidade cultural pode sofrer transformações.

Ao tratar das destinações dos mitos, Croatto (2001, p. 228) assegura que eles podem ser recriados. Em uma das formas, “os elementos específicos do relato são modificados para que na sua nova expressão volte a ser paradigma da nova realidade”. Ao concluir a análise o autor finaliza: “Queremos indicar que, em situações novas, os mitos ou as tradições sofrem uma reelaboração para que 'signifiquem' modelos de comportamento” (CROATTO, 2001, p. 229). Foi o que verificamos no Tocantins.

No imaginário mitológico, o que era mar virou Cerrado no povoado de Bonfim tocantinense e os elementos e personagens que outrora se reduziam ao

náufrago e elementos marítimos, foram substituídos pela figura do trabalhador rural, o homem sertanejo, o vaqueiro, profissão, à época, comum no antigo Norte goiano. A ele é creditada a descoberta da imagem, o traslado dela para casa e a devoção após o acontecimento divino. A recriação do mito deve-se ao fato do Tocantins não ter mar, um “paradigma da nova realidade”, conforme Croatto (2001, p. 227).

Por fim, a segunda linguagem da experiência religiosa, o mito, ao deixar a Bahia e tornar-se tocaninense, foi recriado. Esta possibilidade de transformação já apontada por Croatto (2001), indica que, embora a estrutura mitológica seja fixa, o discurso pode receber elementos da cultura local, comprovando, deste modo, as observações de Croatto (2001) já elencadas acima.

No tópico a seguir os ritos relacionados ao corpo dos fiéis nativitanos, demonstrarão suas significações e importâncias para a boa fluidez no espaço sagrado.

5. O corpo do devoto no Bonfim nativitano

Como discutido acima, o corpo é peça fundamental para a realização das festas de santo em todo o Brasil. Em Natividade, como em tantos outros santuários espalhados pelo território nacional, o corpo se faz presente e as elucubrações lançadas sobre ele instiga a observação de dois aspectos muito importantes: a genuflexão e o beijo da imagem do santo. No Cerrado tocaninense, é em agosto que acontece a Romaria do Bonfim. A festa inicia no dia 6 de agosto e se estende até o dia 17 com missas, novenas, procissão, caminhada penitencial, shows e inúmeras homenagens ao santo.

O aspecto físico-corporal foi observado por Pedreira (2016, p. 07), ao identificar muitos devotos do santo chegar ao santuário com o “corpo suado, pés inchados e doloridos, pele curtida pelo sol ou enrugada pelo frio da noite”. O autor referia-se aos longos percursos que os fiéis traçam até chegar ao pequeno povoado do Bonfim, localizado a 22km de Natividade. Todas as observações feitas a seguir referem-se ao dia 15 de agosto, data em que acontece a Missa do Senhor do Bonfim e é considerado o ápice dos festejos ao santo. Período também que o povoado, como observou Souza (2012, p. 226), sofre (re) arranjos espaciais

significativos e passa do estágio “predominantemente rural para um momentaneamente urbanizado”.

Para melhor imersão no contexto, as fotos são fundamentais para a análise de dois momentos cruciais durante o evento: a genuflexão, caracterizada pela dobra dos joelhos, e o beijo da imagem do santo, que ocorre com frequência na parte interna do santuário.

Figura 1 - Fiéis doam os joelhos diante da imagem do Bonfim, no Tocantins.



Foto: Weberson Dias (2017)

A genuflexão é um dos atos performáticos de humildade mais comuns durante a Romaria do Bonfim de Natividade. Para dar início à análise, voltemo-nos para o interior do santuário, após subir as escadarias da igreja localizada no centro do povoado, para lembrar Rosendahl (1995, 2014), os devotos depositam dinheiro sobre um enorme cofre e ajoelham-se diante da imagem. Antes de adentrar o recinto, enormes filas se formam a metros de distância do santuário, serpenteando sobre todo o território do povoado.

A genuflexão é caracterizada por Aldazábal (2005) como expressão de uma atitude de respeito, humildade, adoração e reconhecimento de Cristo. O autor sugere, inclusive, que seja um gesto herdado da cultura romana. Tal gesto ritualístico, para Aldazábal (2005, p.181-182) “é uma demonstração da fé e do reconhecimento da Presença Real. É todo um discurso corporal diante do sacrário: Cristo é o Senhor e quis fazer-se presente”.

Figura 2 - Fiéis se posicionam para beijar o Senhor do Bonfim em Natividade, Tocantins.



Foto: Weberson Dias (2017)

É necessário fazer um adendo de que a proteção de vidro da imagem no santuário separa o Bonfim dos devotos do santo, já que expõe barreiras para a expressão de amor, como o toque e o beijo da imagem do Bonfim (objeto sagrado). Esta última ação, uma das mais sinceras expressões dos romeiros, é perceptível também no santuário. Embora naturalizado na vida social, quem nos dá subsídios para entender esta gestualidade no aspecto ritualístico é também Aldazábal (2005). Ao tratar de objetos sacralizados, o mesmo autor vê tal atitude

como símbolo de apreço/afeto, torna-se sinal de veneração, fé e respeito. O beijo, como gesto circunscrito ao sentido do tato, revela também “o amor, o carinho que temos por elas [imagens de santo]” (DUARTE, 1996). É

Também uma das linguagens do corpo que fala e revela sua unicidade, sua integridade. Na aproximação dos lábios está a aproximação dos corpos e dos corações. O Beijo é manifestação de solidariedade, de carinho e, acima de tudo, de amor. O corpo é o espaço do amor[...] a linguagem do corpo é também a linguagem do amor (ANDREOLLA e MAZZAROLLO, 1994 *apud* PEREIRA, 2004, p. 49).

Assim, utilizando estes dois exemplos, compreende-se como são polissêmicos os gestos ritualizados ou, de forma mais simplista, os ritos. Um único ato no contexto religioso católico pode ter uma multiplicidade de significados, confirmando, deste modo, que tanto Croatto (2001), quanto Maués (2000) apresentavam análises comprováveis também no Bonfim tocantinense.

Considerações Finais

Acredita-se que o corpo é o que introduz o fiel na romaria, expressa sentimentos mais íntimos, é por onde perpassa todas as sensações, mobiliza o engajamento do grupo e instiga sensações do devoto ao olhar para o corpo imolado do santo. Percebe-se que a recriação do mito nativitano é de fato uma espécie de readequação com a intencionalidade de gerar identificação nos sujeitos que creem na tradição de culto ao Bonfim.

Assim como Duarte (1996), o símbolo cria e fomenta relações entre as pessoas, tornando-se uma atitude por vezes pessoal que reverbera junto à vida social. O próprio silêncio é uma destas formas de comunicação entre imanente e transcendente. Pedreira (2016, p.21) lembra que é como se o Bonfim estivesse “com seus braços abertos no alto da cruz abraçando e acolhendo os romeiros e romeiras da fé cristã católica”.

Por fim, pode-se afirmar inclusive, que, sem o corpo físico é impossível a realização da festa, dada a sua centralidade. Além disso, assegura-se que tanto a recriação do mito, quanto a importância do corpo na festividade, demonstra que o povo tocantinense segue sua crença nos mitos católicos e que segue seus rituais, criando também uma espécie de identidade religiosa própria do povo tocantinense.

Referências

- ALDAZÁBAL, José. *Gestos e símbolos*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ALVES, Rubem. *O que é religião*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos Bruxos: estudo sobre a religião no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ícone, 1987.
- _____. *De tão longe venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Editora da UFG, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. De um lado e do outro do mar: festas populares que uma origem comum aproxima e que um oceano e um cerrado separam. In: OLIVEIRA, Maria de Fátima [et al]. *Festas, religiosidades e saberes do Cerrado*. Anápolis: Editora UEG, 2015, p. 25-72.
- CARVALHO FILHO, José Eduardo Freire de. *A Devoção do Senhor J. do Bom-Fim e Sua História*. Bahia: TYP. De São Francisco, 1923.
- CHAUÍ, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 2009.
- CHAVEIRO, Eguimar Felício; CASTILHO, Denis. *Cerrado: patrimônio genético, cultural e simbólico*. Revista Mirante, vol 2, n. 1. Pires do Rio - GO: UEG, 2007.
- CÍCERO, Marcus Tullius. *De Natura Deorum*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2009.
- CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- D'PASS, Alder. *A Vida Continua? Sim Ou Não?* Rio de Janeiro: Clube de Autores, 2016.
- DUARTE, Luiz Miguel. *Liturgia: conheça mais para celebrar melhor*. São Paulo: Paulus, 1996.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GROETELAARS, Martien. *Quem é o Senhor do Bonfim?* Rio de Janeiro: Vozes, 1983.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- _____. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HEIMER, Haroldo. *Liberdade Religiosa na história e nas Constituições do Brasil*. São Leopoldo: Oikos, 2013.
- JOSTEIN, Gaarder. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- MARTINO, Luis Sá. *Mídia, religião e sociedade: Das palavras às redes digitais*. São Paulo: Paulus, 2016.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Algumas técnicas corporais na renovação carismática*. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 2, n. 2, p. 119-151, set. 2000.
- _____. *"Bailando com o Senhor": técnicas corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe com técnicas corporais)*. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 46, n. 1, p. 1-12, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU-EDUSP, 1974.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Editora WMF Fontes, 2011.

MOTTA, Susana Alves da (Org.). *Pequeno vocabulário prático de liturgia*. São Paulo: Paulus, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral*. São Paulo: Escala, 2013.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST: Petrópolis: Vozes, 2007.

PEASE, Allan; PEASE, Barbara. *Desvendando os segredos da linguagem corporal*. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2005.

PEDREIRA, Jones Ronaldo. *Romaria do Senhor do Bonfim: Natividade - TO*. Porto Nacional: R&M Gráfica e Editora, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. *Geografia e Religião*. Boletim Gaúcho de Geografia, n. 20: 96-99, dez. 1995.

_____. *Tempo e Temporalidade, Espaço e Espacialidade: a temporalização do Espaço Sagrado*. Revista Espaço e Cultura (UERJ), n. 35, p. 9-25, jan/jun. 2014.

SOUZA, José Arilson Xavier de. *A paisagem de peregrinos a pé: o horizonte é logo ali*. Revista Espaço e Cultura (UERJ), n. 35, p. 107-123, jan/jun. 2014.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1996.

WEEGE, Adriana. *Viagem ao centro da romaria: o corpo como espaço teológico na Romaria de Nossa Senhora de Salette de Marcelino Ramos*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, RS, 2008. Orientação de Adriane Luísa Rodolpho.

GT 20. MITOLOGIAS, CRENÇAS E PRÁTICAS CULTURAIS

Mitos orientais: uma análise de sobre Death Note (2006)

Bruno Refundini de Oliveira³¹⁷

Introdução

O animê *Death Note* (2006-2007), objeto desse artigo, foi produzido pelo estúdio nipônico *Madhouse*, serializado semanalmente, dirigida pelo diretor geral Tetsurō Araki e escrito por Toshiki Inoue. Baseado no manuscrito original, buscou ser fiel a essencial original da história, realizando adaptações no enredo, que concilie o enredo e as peculiaridades de uma obra audiovisual, exemplo

³¹⁷ Graduando em História pela Universidade Estadual de Maringá. Financiada pela CNPq. Orientado pela professora e doutora Vanda Fortuna Serafim (UEM/PPH/LERR). Endereço de Curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/3239125019541939>. Endereço eletrônico: brunorefundini13@gmail.com.

utilizando as cenas de corte, do intervalo, para exibir o *How to use it* (como usá-lo) o manual de regras do Caderno da Morte.

A obra tem como personagens principais; Light Yagami, humano que teve o 'primeiro' contato com o sobrenatural que resultara em uma mudança de mentalidade e no nascimento de Kira³¹⁸; Ryuk o *shinigami*³¹⁹ dono e responsável pela queda do *Death Note* no mundo humano; L³²⁰(Ryuuzaki) maior detetive do mundo, que se torna responsável pelo caso Kira, após determinados eventos Amane Misa corrobora com o desenvolvimento da história se tornando o segundo Kira.

A “realidade” representada no animê *Death Note* busca representar, de forma simultânea, o tempo e espaço vivido. Na construção da mentalidade nipônica algumas religiões são mais visíveis, o Xintoísmo, Budismo e Confucionismo (matriz oriental), e o Cristianismo (matriz ocidental).

O animê está inserido sobre o contexto histórico de “Um dos mais importantes desses aspectos é a subordinação do indivíduo ao grupo, que tem como epítome a expressão japonesa “o prego que sobressair será martelado”” (LITTLETON, 2010, p.10). Dentro dessa realidade se está inserida a pena de morte, a qual é amplamente aceita pela sociedade como elemento punitivo aqueles que cometem crimes hediondos (YAMAMOTO, 2015). Além do mais, historicamente os japoneses demonstraram estarem abertos a diferentes formas de crenças e religiosidades (LITTLETON, 2010).

Metodologia

Objetiva-se realizar uma discussão teórica e metodológica acerca dos cuidados que se pressupõe ao trabalhar os animês, no caso de *Death Note* é especial, pois trata-se de produção serializada semanalmente. Sendo que, é importante destacar que *Death Note*, ao ser lançado como anime, já tinha toda a sua produção montada, não havendo um diálogo entre o público e a série, que influenciaria nos episódios posteriores.

³¹⁸ Uma versão nipônica do léxico inglês *killer*.

³¹⁹ Não se há uma tradução que abranja o conceito de *shinigami*, sendo que o mais próximo seria “Deus da morte”.

³²⁰ Codinome do detetive L Lawliet.

Para isto, o projeto tem como referência metodológica Marcos Napolitano (2011), *A História depois do papel*. Propõem métodos de como trabalhar com as novas fontes audiovisuais, neste caso, os animês, são vistos como “novas” fontes primárias, sendo que alguns as consideram erroneamente, uma demonstração quase direta dos objetivos da história, dividindo-se em duas, as de natureza documental, buscando um registro mais real dos eventos e personagens históricos, e por outro lado, as de natureza artística, são percebidas pelo estigma de subjetividade absoluta. Contudo o mais importante é perceber a fonte audiovisual em sua estrutura de linguagem, seu mecanismo de representação da realidade e seu código interno (NAPOLITANO, 2011).

Pensando a relação História Cinema-Animê, “A força das imagens, mesmo que puramente ficcionais, tem a capacidade de criar uma “realidade’ em si mesma, ainda que limitada ao mundo da ficção, da fabula encenada e filmada” (NAPOLITANO, 2011, p.237). Assim, tanto a representação fílmica, quanto a animação, possuem o mesmo valor de “realidade” sobre o telespectador, já que todo produto audiovisual é uma representação do real.

O conceito trabalhado de “efeito de realidade” (Napolitano,2011), como sendo o elemento chave que proporciona ao telespectador a sensação de real nas fontes audiovisuais, isso é a forma como as imagens e o som é demonstrado. Em *Death Note* a trilha sonora é essencial na criação do clímax de tensão e suspense, a caracterização do *shinigamis* em seres antropomórficos é surreal, a liberdade que o gênero fantasia proporciona na “distorção” da realidade, leva o público a submergir na história. Sendo que, o mais importante é justamente entender o porquê dessas adaptações, omissões e falsificações presentes no documento (NAPOLITANO, 2011).

Segundo Napolitano (2011), no conceito moderno de documento é rejeitado a ideia da historiografia clássica “o documento fala por si”. Sendo assim, as mesmas armadilhas de um texto escrito podem ser encontradas nas fontes audiovisuais, posto isto a maior armadilha é analisar o que é evidência e o que é representação. Pois todo documento é ancorado na evidencia de um fato histórico, entretanto suas representações são cheias de imparcialidades e intencionalidades de demonstrar um determinado ponto de vista.

Está presente proposta científica lida com “a História do cinema enfatiza o estudo dos “avanços técnicos”, da linguagem cinematográfica e condições sociais de produção e recepção de filmes” (NAPOLITANO, 2011, p.240) (embora, no caso seja um animê). A narrativa audiovisual demonstra o avanço da computação gráfica, tendo uma linguagem pautada no suspense e desenvolvendo o interesse pelo desenrolar da trama, trabalhando a realidade sociocultural japonesa, a qual sempre teve uma forte crença nas questões míticas, e a qual se tem um consenso sobre a aprovação da pena de morte, não é unânime sobre a sociedade existe-se a parcela que questiona. Logo, *Death Note* causa uma recepção reflexiva e questionadora sobre o que ocorre na sociedade nipônica, sintetizando assim “...na dupla pergunta “o que um filme diz e como diz? ” (NAPOLITANO, 2011 p.245, grifo do autor).

Não excluindo o caráter metodológico televisivo de um animê, ao se trabalhar o *Death Note* deve se tomar o devido cuidado com “o receptor também produz sentidos, por meio de **apropriações simbólicas**, filtradas pelo repertório cultural de cada um, pouco perceptíveis pela sociologia tradicional” (NAPOLITANO, 2011, p.251, grifo meu). Ora, quem assistir *Death Note* sem buscar o conhecimento por trás da cultura e religiosidade nipônica pode abrir margem a diversas interpretações errôneas.

Por fim, “[...] as experiências sociais no cinema e da televisão estão muito imbricadas, com a invasão da linguagem cinematográfica pelas regras do melodrama televisivo [...]. Esse fenômeno de hibridização de linguagem audiovisual é acompanhado pela migração de público criado sob regras da televisão e dos *games* demandando filmes cinematográficos” (NAPOLITANO, 2001, p.252, grifo do autor).

O historiador Carlos Ginzburg (1991) em *Sinais: Raízes de um paradigma indiciário*, propõem uma metodologia alternativa ao trabalho historiográfico, o método indiciário, consiste em construir a memória histórica a partir de pormenores, que somente um perito em determinado assunto possa encontrar. Neste trabalho será utilizado a metodologia indiciária, recortando determinados momentos de *Death Note*, para a análise historiográfica.

O método indiciário de Ginzburg (1991), permite por meio da semiótica³²¹ e do recorte de determinadas falas, a análise histórica de um animê. “ O conhecedor de arte é comparável ao detetive que descobre o autor do crime (do quadro) baseado em indícios imperceptíveis para a maioria” (GINZBURG, 1991, p.145). Não é apenas perceber o autor (criador) de uma obra, mas sim ser capaz de reconstruir a cadeia de eventos que levou o produtor a produzir tal produto.

[...]a proposta de um método interpretativo centrado sobre os resíduos, sobre os dados marginais, considerados reveladores. Desse modo, pormenores normalmente considerados sem importância, ou até triviais, “baixos”, forneciam a chave para aceder aos produtos mais elevados do espírito humano (GINZBURG, 1991, p.149-150).

“Pistas: mais precisamente, sintomas (no caso de Freud), indícios (no caso de Sherlock Holmes), signos pictóricos (no caso de Morelli) ” (GINZBURG, 1991, p.150). Os três casos, em essência, se baseavam na semiótica médica, enquanto que no final do século XX, as ciências humanas também passaram a se utilizar de análises semióticas.

A raiz desse pensamento é muito mais antiga, e assim como a raiz dos mitos, advém dos povos primitivos, tendo destaque os caçadores, e por causa disso passou a ser conhecida como “arte venatória” (GINZBURG, 1991). Assim, “O caçador teria sido o prisioneiro a “narrar uma história” porque era o único capaz de ler, nas pistas mudas (se não imperceptíveis) deixadas pela presa, uma série coerente de eventos” (GINZBURG, 1991, p.152). Esse método eficaz, permeou durante gerações a história humana, sendo no século XIX, aprimorada e sistematizada pela ciência.

Em suma, o trabalho do historiador se assemelha, a arte venatória e ao do médico, sendo capaz de remontar a memória histórica (processo da caça, ou de diagnosticar doenças), por meio de indícios, pistas, de conjecturas, não experimentável diretamente: “[...] o conhecimento histórico é indireto, indiciário, conjectural” (GINZBURG, 1991, p.157).

Destacando a própria presença da metodologia indiciária de Ginzburg (1991) no enredo do animê. Ao analisar as ações ousadas do detetive L, pode se perceber o funcionamento do método, como L, fora capaz de selecionar um pequeno detalhe, que aos olhos do mundo era insignificante, e remontar toda a cadeia de

³²¹ Semiótica é o estudo dos signos, sendo todo e qualquer código verbal e não-verbal, que possa ter sentido e significação.

eventos que levaria ao aparecimento de Kira, e posteriormente encontrado novos indícios que o levariam a conclusão de que Kira fosse Light Yagami.

Mito

Objetivando trabalhar as crenças nipônicas em *Death Note*, se é optado por utilizar o conceito de “mito”. Segundo o doutor Roy Willis, em *Mitologias*, reuni uma mitografia mundial, além de realizar uma sintética genealogia do termo “mito”. A palavra “mito” tem origem grega “*mythos*” compreendido como “palavra”, “fabula” ou “história”, somente no século IX a.C. o escritor Heródoto deu a palavra um sentido de fato histórico com a narrativa da guerra entre gregos e persas, em compensação seu conceito modificou-se para “ficção” e até “mentira” (WILLIS, 2007).

O historiador Mircea Eliade (1991), em suas obras; *Imagens e símbolos* (1991), disserta sobre o valor imagético, e suas implicações culturais; *O Sagrado e o profano* (1992), estabelece o conceito de “sagrado” como sendo oposição ao profano; *Mito e realidade* (1972), aborda sobre as estruturas mitológicas.

Segundo Eliade (1991) mito como: “[...] relações íntimas existentes entre o Mito em si, como forma original do espírito, e o Tempo. [...] um mito narra os acontecimentos que se sucederam *in principio*, ou seja, “no começo”, em um instante primordial e atemporal, num lapso de *tempo sagrado*” (ELIADE, 1991, p.54). Portanto os mitos são originários das sociedades arcaicas e responsáveis por fornecer as respostas primordiais das dúvidas da existência humana, relacionando-as ao sagrado.

Certamente *Death Note*, não representa essa “sociedade arcaica”, entretanto a obra narra questões pertinentes da mitologia, como o “retorno da origem” que será detalhado mais para frente, além de estruturas do mito.

O literário Joseph Campbell em suas obras; *O poder do mito* (1990), numa entrevista com Bill Moyers, Campbell discorre sobre o valor da mitologia, o capítulo Mitologia japonesa, aborda a origem das macro mitologias nipônicas; *O herói de mil faces* (1997), discute sobre o arquétipo do herói mitológico.

O conceito de mito proposto, pelo literário Joseph Campbell (2008) pode ser visto como:

[...]quase toda boa história é capaz de nos encantar e ensinar algo, mas apenas certas visões sedutoras, histórias com o poder de moldar e controlar nossa vida, conseguem

nos inspirar e, com grande frequência, nos destruir. Tais histórias poderosas e atemporais, ele insistia, são as únicas que podem apropriadamente ser chamadas de "mitos". Por extensão, mitologia é, para Campbell, o estudo de todas as histórias imbuídas dessa pujança. (WALTER, 2007, p.8)³²²

O Japão no século XX, desenvolveu um forte instrumento para renovar as tradições, com ênfase nas nipônicas, a Indústria de animês. *Death Note* destaca o mito do *shinigami*, uma visão subjetiva de como divindades são responsáveis pela morte de humanos. Além do mais, essa nova “fabrica” de mitos, se insere no conceito de “reatualização” do mito, se os mitos não forem atualizados, para o contexto sociocultural de sua época caíram no esquecimento (CAMPBELL, 2014).

O pensamento de ambos autores, convergem na ideia de que o mito, só pode ser analisado por simbolismo, que são metáforas. Por essa natureza, ao se pensar um símbolo, devemos nos atentar em “expandir”, acrescentar um novo valor, a leitura desse, sem em momento algum o limitar ou desvaloriza-lo (ELIADE, 1991).

O mito “É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a ser.[...] é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser *mortal*, sexuado e cultural ” (ELIADE, 1972, p.9, grifo nosso). A primeira cena de *Death Note*, como já dita, destaque o mundo *shinigami*, o local sagrado da “criação” da imortalidade/mortalidade. O mito do *shinigami* destaque exatamente a questão da mortalidade humana, pois esses se tornaram responsáveis por ceifar a vida humana e dela se alimentar.

O mito poderia ser analisado por 5 aspectos de forma geral, na sociedade arcaica, e que estão presentes no homem religioso que vive na sociedade moderna:

1) constitui a História dos atos dos Entes Sobrenaturais; 2) que essa História é considerada absolutamente verdadeira (porque se refere a realidades) e sagrada (porque é a obra dos Entes Sobrenaturais. 3) que o mito se refere sempre a uma "criação", contando como algo veio à existência, ou como um padrão de comportamento, uma instituição, uma maneira de trabalhar foram estabelecidos; essa a razão pela qual os mitos constituem Os paradigmas de todos os atos humanos significativos;.4) que, conhecendo o mito, conhece-se a "origem" das coisas, chegando-se, conseqüentemente, a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento "exterior", "abstrato", mas de um conhecimento que é "vivido" ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele

³²² WALTER, Robert. Prefácio. In: WILLIS, R. (org.). **Mitologias**. São Paulo. Publifolha, 2007. p.8-9.

serve de justificação; 5) que de uma maneira ou de outra, "vive-se" o mito, no sentido de que se é impregnado pelo poder sagrado e exaltante dos eventos rememorados ou reatualizados. (ELIADE, 1972, p.18)

1) a mortalidade dos homens está condicionada aos *shinigamis*; 2) a “morte” é uma realidade absoluta, e nesse caso sagrada, por ser obra dos *shinigamis*; 3) a “criação” da mortalidade, os *shinigamis* não somente são responsáveis por ceifar a vida, como podem estender a vida de um humano, ao sacrificar sua imortalidade, novamente a vida surge a partir da morte, sendo destacado o mito da morte sacrificatória; 4) em determinado momento da obra Ryuk afirma que Light Yagami era um *shinigami* melhor do que os próprios *shinigamis*, por que esse levava a morte aos humanos, e de certa forma se “alimentava” dela, na construção de seu mundo ideal; 5) o uso do Caderno da Morte é exatamente o “reviver” do mito, um objeto impregnado do poder sagrado, que rememora a mortalidade humana.

Ao se assistir *Death Note*, o homem religioso, invocará de forma atualizada os mitos arcaicos, tornando-os contemporâneos de seus dilemas, o que por causa, resultara no efeito de deixar de viver o Tempo Cronológico e viver o Tempo Primordial (ELIADE, 1972). Isso só é possível, por que essas histórias possuem um valor fundamental, significativo e magnífico.

Os mitos do Fim do Mundo certamente desempenharam um importante papel na história da humanidade. Eles colocaram em evidência a "mobilidade" da "origem": efetivamente, a partir de um certo momento, a origem não se encontra mais apenas num passado mítico, mas também num futuro fabuloso. (ELIADE, 1972, p.41)

O animê *Death Note*, destaca justamente essa questão, a “mobilidade” do ponto de “origem”, Light na busca de fundamentar seu Novo Mundo, precisa eliminar o “antigo”, esse “antigo” em termos simbólicos são todos os seres humanos que o contaminam, e que não se submetem as “leis” de Kira, levando o mundo ao extremo do desgaste, a única de forma de o salvar seria o “destruindo”. Mesmo que esse ato não seja abordado por uma catástrofe natural, o poder de destruição do Caderno da Morte é equivalente.

Evidentemente, esse Fim do Mundo não foi radical: foi antes o Fim de uma humanidade, a que se seguiu o aparecimento de uma nova humanidade. [...] simbolizam a regressão ao Caos e à cosmogonia (ELIADE, 1972, p.42). Assim, a nova humanidade estaria em harmonia com o cosmo, e desse ato resultaria a um novo ciclo, o qual será corrompido novamente ou levado ao extremo, o que

exigiria um novo “Fim do Mundo” para recomeçar na “origem”, criando um eterno ciclo, que exige o constante retorno.

“[...]o fato essencial não é o Fim, mas a certeza de um novo começo (ELIADE, 1972, p.56), nesse Novo Mundo, Yagami tomaria para si, o título divino de “Deus”. Os adeptos de Kira, não veem maldade nisso, pois assim como seu Deus, veem que o mundo está “errado” e deve ser “consertado”, para isso se faz necessário a “destruição” e “recriação”, não sendo um ato pessimista e sim positivo, uma vez que o mundo atinja seu “limite” seja necessário retorna-lo a “origem”.

O “*mass mídia*”, com o aumento da popularidade das histórias em quadrinhos, posteriormente as animações, passaram a serem os representantes dos “mitos modernos” ressignificando as estruturas míticas, no novo contexto de tempo e espaço. Os personagens dos comic strips (histórias em quadrinhos) apresentam a versão moderna dos heróis mitológicos ou folclóricos (ELIADE, 1972, p.129). Essas histórias passaram a ter um valor mítico na vida dos telespectadores, inclusive a ponto de se tornarem “realidades”, quando se há uma mudança radical na história ou a morte de um personagem, se é percebido o grau de “realidade” que isso alcançou na sociedade moderna, fãs (devotos) reagem violentamente contra os criadores do produto, mesmo que seja tudo ficção, os novos mitos, novamente assumem o caráter de “história verdadeira” (ELIADE, 1972).

O romance policial se prestaria a observações análogas. De um lado, o leitor assiste à luta exemplar entre o Bem e o Mal, entre o herói (=o detetive) e o criminoso (encarnação moderna do Demônio). De outro lado, por um processo inconsciente de projeção e identificação, o leitor participa do mistério e do drama, e tem a sensação de estar pessoalmente envolvido numa ação paradigmática, isto é, perigosa e “heróica” (ELIADE, 1972, p.130)

Em *Death Note*, se cria uma discussão sobre quem seria o “Justo” e o “Injusto”, o herói e o criminoso, permitindo ao telespectador, tomar a decisão por si mesmo, de quem representara cada papel na trama. Por permitir essa “escolha” a trama mostra um diferencial, simultaneamente gera conflito entre os fãs, os adeptos de Light Yagami, concordaram que o mundo está corrompido e que se é necessário alguém disposto a sujar as mãos de sangue para limpá-lo, em contrapartida, os seguidores de L, não necessariamente discordam da falta de integridade do mundo, mas discordam que a violência levará a paz, violência

apenas geraria mais violência, entrando num ciclo sem fim. Eliade (1972) cita o exemplo de *Superman*, uma história que ao contrário de *Death Note*, se há um consenso entre quem é o “Justo” e o “Injusto”.

Não cabe nesse trabalho decidir, qual dos dois lados representa o “Justo” ou o “Injusto”, mas sim buscar compreender que, assim como a sociedade arcaica, vivia os mitos como verdadeiros, a sociedade moderna, também os vive: “Por esse prisma, pode-se dizer, portanto, que a paixão moderna pelos romances trai o desejo de ouvir o maior número possível de "histórias mitológicas" dessacralizadas ou simplesmente camufladas sob formas "profanas"” (ELIADE, 1972, p.134).

Destacando novamente que esses mitos sobreviveram, por serem capazes de se reatualizarem, aos anseios da nova sociedade, de seu tempo e espaço:

É difícil conceber um ser humano que não se sinta fascinado pela "recitação", isto é, pela narração dos eventos significativos, pelo que aconteceu a homens dotados da "dupla realidade" dos personagens literários (que refletem a realidade histórica e psicológica dos membros de uma sociedade moderna, dispondo, ao mesmo tempo, do poder mágico de uma criação imaginária) (ELIADE, 1972, p.134).

“Como era de esperar, é sempre a mesma luta contra o Tempo, a mesma esperança de se libertar do peso do "Tempo morto", do Tempo que destrói e que mata” (ELIADE, 1972, p.143-144). Novamente, o anseio por fugir de um “Tempo Cronológico”, para se viver um “Tempo Vivo”, que possua um significado maior, primordial.

O Caderno da Morte, a arma pelo qual, o *shinigami*, retira a vida humana, possui diferença primordial entre o divino que a usa e o humano. A ideia de destino é amplamente trabalhada, sendo que todos os humanos nascem com uma data predefinida. Os *shinigamis* que utilizam o Caderno, se alimentam da expectativa restante da vida humana³²³, enquanto os humanos não, portanto os deuses da morte passam a receber sua imortalidade dos mortais. Já que nesse universo, todos nascem com um data pré-definida de sua morte, sendo alterada apenas por aqueles que possuem o *Death Note*.

O quadro social nipônico pode ser visto na frase de Campbell como sendo: “O homem não devia estar a serviço da sociedade, esta sim é que deveria estar a serviço do homem. Quando o homem está a serviço da sociedade, você tem um

³²³ Se um humano fosse viver 60 anos, porém o *shinigami* sentencia sua morte aos 40 anos, os 20 anos restantes são somados ao *shinigami* (DEATH NOTE, 2006).

Estado monstruoso[...]” (CAMPBELL, 1990, p.10). Além disto, este pensamento é o que sustenta o ethos³²⁴ nipônico, “Uma mitologia não expressa” (CAMPBELL, 1990, p.9). A responsabilidade dos japoneses em relação ao bem maior da sociedade cria uma ‘prisão’ social, a qual está repleta de problemas sociais como: violência doméstica, crimes, abusos sexuais, e etc.

Sendo que para Campbell (1990) os mitos possuem basicamente quatro funções:

A primeira é a função mística [...]. Os mitos abrem o mundo para a dimensão do mistério, para a consciência do mistério que subjaz a todas as formas. Se isso lhe escapar, você não terá uma mitologia. Se o mistério se manifestar através de todas as coisas, o universo se tornará, por assim dizer, uma pintura sagrada. Você está sempre se dirigindo ao mistério transcendente, através das circunstâncias da sua vida verdadeira. A segunda é a dimensão cosmológica, a dimensão da qual a ciência se ocupa – mostrando qual é a forma do universo, mas fazendo o de uma tal maneira que o mistério, outra vez, se manifesta. [...]. A terceira função é a sociológica – suporte e validação de determinada ordem social. E aqui os mitos variam tremendamente, de lugar para lugar. Você tem toda uma mitologia da poligamia, toda uma mitologia da monogamia. Ambas são satisfatórias. Depende de onde você estiver. Foi essa função sociológica do mito que assumiu a direção do nosso mundo – e está desatualizada. [...] quarta função do mito, aquela, segundo penso, com que todas as pessoas deviam tentar se relacionar – a função pedagógica, como viver uma vida humana sob qualquer circunstância. Os mitos podem ensinar lhe isso. (CAMPBELL, 1990, p.44-45)

A função do mistério, pode ser vista como a “entrada” para as demais, os mitos por serem um conjunto de símbolos, os quais estão em constantemente em contato, independente da vontade do indivíduo, podem passar despercebidos, ignorados, não decodificados por falta de conhecimento, ou pelo simples fato de estarmos alheio a essa dimensão de mistério. Light Yagami quando encontra o Caderno da Morte, recebeu um misterioso sinal, o qual poderia facilmente ignorar, um caderno caído numa escola, não pode ser visto como algo incomum, entretanto ao pegar o caderno e ver o que ele continha, foi necessário a Yagami estar disposto a encarar o mistério.

A função sociológica, Eliade (1992) e Campbell (1990) convergem o pensamento de que os mitos contribuem para moldar e afirmar a ordem social, se adaptando de acordo com o tempo e espaço inseridos, mesmo as sociedades dessacralizadas, apresentam tal comportamento. *Death Note* é uma representação de seu próprio tempo e espaço, um Japão moderno, que passou

³²⁴ Conjunto dos costumes e hábitos fundamentais, no âmbito do comportamento e da cultura, assim, há uma quantidade de regras subentendidas, não escritas, pelas quais as pessoas se guiam.

pelo processo de dessacralização, mas que mantem traços mitológicos, em seu ethos, o mito do herói, da “Morte” e da Criação.

A função pedagógica do mito, segundo Campbell (1990), seria as formas como viver a vida, ser capaz de decodificar a ética que os mitos transmitem a sociedade. Pensando que tanto Kira, quanto L, podem ser o herói mitológico, caberia a própria sociedade (telespectador) decidir qual ética seguir, sendo que, por serem opostos, resultaram no conflito, pois o mito nesse momento ainda está dividido neste ou naquele grupo ideológico, não atingindo “[...] o olho da razão” (CAMPBELL, 1990, p.46), que seria um mito verdadeiramente universal.

O monomito presente em *Death Note*. Segundo Campbell (2013) a essência das histórias mitológicas permeou durante toda a história, destacando “a Jornada do Herói”, por mais que o mito fosse atualizado e receba-se nova roupagem, a estrutura do herói mitológica permanece, isso porque foi constituída a partir do elo comum da psique, sendo possível identifica-la nas histórias ao dissecá-las.

A estrutura do momento pode ser compreendida como:

O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: separação-iniciação-retorno que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito. (p.17)

Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes. (CAMPBELL, 2013, p.17-18)

Seguindo o primeiro episódio de *Death Note*, pode ser visto todo esse processo em Light Yagami, a separação-iniciação-retorno. No primeiro momento, Yagami é descrito como um excelente estudante, mas apenas isso nada de extraordinário, apenas mais um no mundo cotidiano, foi “separado” quando percebeu a queda do Caderno. No momento em que decide averiguar o Caderno da Morte, ocorre a “iniciação”, Yagami está se aventurando com forças sobrenaturais, e “obtem” uma vitória ao se tornar o dono do Caderno da Morte, no momento em que assassina o primeiro criminoso, lhe concede a vitória “decisiva”. Light Yagami, que agora sabe que possui o poder para mudar o mundo, “retornando” para ele de sua misteriosa aventura com o Caderno da Morte, daí em diante, em posse desse poder, Yagami pode trazer benefícios a seus semelhantes.

Analisando de forma ampla, não se é discutido o “ego” do herói, nem a forma como isso o classifica. No processo de conversão de “pessoa comum” a herói

espera-se que o ego seja abandonado (superado), o que não é o caso de Yagami, quando se torna kira, e autodenomina-se “deus do novo mundo”, em prol do bem “coletivo”, no desenvolvimento da narrativa, demonstra-se completamente diferente de seu ideal, pois: “O herói de ontem torna-se o tirano de amanhã, a não ser que se crucifique *a si mesmo* hoje (CAMPBELL, 2013, p.179, grifo do autor). Por consequência, o herói-redentor passa a ser aclamado.

A figura do monstro-tirano é familiar às mitologias, tradições folclóricas, lendas e até pesadelos do mundo; e suas características, em todas as manifestações, são essencialmente as mesmas. Ele é o acumulador do benefício geral. É o monstro ávido pelos vorazes direitos do “meu e para mim”. [...]. O ego inflado do tirano é uma maldição para ele mesmo e para o seu mundo pouco importa quanto seus negócios pareçam prosperar. Auto-terrorizado; dominado pelo medo; alerta contra tudo, para enfrentar e combater as agressões do seu ambiente que são, primariamente, reflexos dos incontroláveis impulsos de aquisição que se encontram em seu próprio íntimo, o gigante da independência autoconquistada é o mensageiro do desastre do mundo, muito embora, em sua mente, ele possa estar convencido de ser movido por intenções humanas. Onde quer que ponha a mão, há um grito (que, se não se eleva do exterior, vem mais terrivelmente de cada coração): um grito em favor do herói redentor, o portador da espada flamejante, cujos golpes, cujo toque e cuja existência libertarão a terra (CAMPELL, 2013, p.11).

O detetive L, que ao longo da narrativa, se autodenomina infantil, por seu inflado ego, surge em contraposição ao ego de Kira, possuindo a missão de eliminar o tirano.

Retornando há fala simbólica de Light Yagami, “eu serei o deus do novo mundo”, em termos mitológicos, junto da personagem Amane Misa, pode ser analisada por meio da cosmologia xintoísta. O xintoísmo representa uma das principais vertentes da religiosidade japonesa, tendo seus primeiros manuscritos no século VIII: “Kojiki (“Registros de Questões Antigas”), de 712 d.C., e *Nihongi* (“Crônicas do Japão”), de 720 d.C.” (CAMPBELL, 2008, p.364). Segundo o *Kojiki*, o arquipélago japonês, o panteão de deuses, e seus descendentes mortais, teriam sua origem por meio do coito dos irmãos *Izanagi* (o Macho que Convida) e *Izanami* (a Fêmea que Convida).

No conto, o casal de irmãos se apresentavam curiosos sobre suas partes majestosa, e como elas poderiam se justapor, por fim, *Izanagi* sugeriu que essa ação seria benéfica e resultaria em procriação. O ato seria realizado, por meio do casal rodear o Augusto Pilar Celestial, ao se encontrarem no outro extremo, *Izanami* falou e convidou primeiro *Izanagi*, o macho a repreendeu dizendo que isso era errado, no entanto consumou o coito mesmo assim. A prole desse ato, gerou dois descendentes amaldiçoados que foram banidos, em seguida o casal

fora informado pelos espíritos maiores que, o erro fora a fêmea ter dito primeiro e convidado o macho. Ao tentarem novamente, dessa vez, com *Izanagi*, dizendo e convidando *Izanami* primeiro, sua prole foi abençoada, disso em diante, surgiu o arquipélago japonês, as demais deidades, e os mortais.

O nome dos deuses é uma alusão a crença dos japoneses que o macho é responsável por se aproximar da fêmea, pensamento ainda preservado na tradição nipônica, mas preservado na tradição nipônica, caso contrário a prole do casal, assim como de *Izanagi* e *Izanami*, será amaldiçoada, o que levou há outro pensamento, a fêmea deveria ser submissa ao macho. Num processo simbólico, Yagami representaria o papel de *Izanagi*, enquanto que Misa de *Izanami*, na progênie de um novo povo, que será elegido, há habitar o “novo mundo”. Os descendentes serão todos aqueles, considerados por Kira, “pessoas de coração gentil”.

Além do que, no xintoísmo há crença que os processos oriundos da natureza são bons e não maus, por consequência o ser humano não é imanente mau, logo a corrupção do coração humano, pode ser visto como de sua escolha (CAMPBELL, 2008). O equilíbrio do coração bom e natural, se daria por quatro elementos:

Os termos fundamentais são "coração brilhante" (*akaki kokoro*), "coração puro" (*kiyoki kokoro*), "coração justo" (*tadashiki kokoro*) e "coração honrado" (*naoki kokoro*). O primeiro denota a qualidade de um coração brilhando claramente como o sol; o segundo, um coração límpido como uma pedra preciosa; o terceiro, um coração inclinado para a justiça, e o último, um coração amável e sem tendências desonestas. Os quatro unem-se como *seimei shin*: pureza e cordialidade de espírito. (CAMPBELL, 2008, p.373)

Na visão xintoísta, esse poderia ser compreendido como o ideal de Light Yagami, de seu povo eleito, “pessoas de coração gentil”, L seu rival, não faria parte pois seu “coração justo” se sobrepõem aos demais, assim como no próprio Yagami, entretanto em seu novo mundo, ele se tornará um “deus” transcendendo a natureza humana e seus valores.

Considerações finais

O documento audiovisual *Death Note*, assim como os documentos manuscritos, está produzido sobre uma determinada intencionalidade e representação, um conjunto de ideias, articulado com coerência e coesão em si mesma (NAPOLITANO, 2011).

Sob o olhar da História das Crenças, o animê *Death Note*, apresenta uma visão de determinado corpo social japonês, de 2006. A relação entre o homem religioso e areligioso, no país já considerado a terra dos deuses.

A narrativa da história, apresenta poucos momentos, em que se destaca a opinião do público em relação à Kira, e sobre seus seguidores, segundo Ohba (2017) foi um mecanismo para se evitar a discussão acerca do que é “certo” e “errado”, entretanto em algumas cenas ele ressalta a crença dos devotos.

A função sociológica, Eliade (1992) e Campbell (1990) convergem o pensamento de que os mitos contribuem para moldar e afirmar a ordem social, se adaptando de acordo com o tempo e espaço inseridos, mesmo as sociedades dessacralizadas, apresentam tal comportamento. *Death Note* é uma representação de seu próprio tempo e espaço, um Japão moderno, que passou pelo processo de dessacralização, mas que mantém traços mitológicos, em seu ethos, o mito do herói, da “Morte” e da Criação.

Referências

- ARAKI, T. *Death Note (Desu nôto)*. Japón: Mad House / D.N. Dream Partners / NTV / Shueisa / Video Audio Project. 2006.
- CAMPBELL, J. Mitologia japonesa. In: _____. **As máscaras de Deus: mitologia oriental**. São Paulo: Palas Athena, 1994, p.360-392.
- CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Pensamento, 1997. Disponível em: < <https://projetophronesis.files.wordpress.com/2009/08/joseph-campbell-o-heroi-de-mil-faces-rev.pdf>> acesso em: 01 set. 2017.
- CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Atena, 2014.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo. Editora Perspectiva S. A. 1972
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GINZBURG, Carlos. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: GUINZBURG, Carlos. **Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 143-180.
- LITTLETON, C. Scott. **Conhecendo o xintoísmo: origens, crenças, práticas, festivais, espíritos, lugares sagrados**. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.
- NAPOLITANO, Marcos. A história depois do papel. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 235-290.
- OHBA, Tsugumi. *Death Note: how to read*. São Paulo; JBC. 2017.
- WILLIS, R. (org.). **Mitologias**. São Paulo. Publifolha, 2007.
- YAMAMOTO, Lilian. A literatura de cárcere em defesa de um condenado à pena de morte no Japão – “Lágrimas da ignorância”, de Norio Nagayama. *Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura*, ISSN-e 2446-8088,

Vol.1, Nº.2, 2015. p.267-283. Disponível em:
<<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5771524>>. Acesso em: 23
jan. 2017.

O “*Erreurs populaires*” e as parteiras na França do séc. XVI

Daniela da Silva Martins³²⁵

Introdução

O presente trabalho se propõem analisar as representações dos saberes e práticas exercidas por parteiras na França do século XVI a partir do livro “*Erreurs populaires*”, de Laurent Joubert (1529-1582). O 1º volume da obra fora publicado em Bourdeaus na França em 1578 e teve ampla disseminação através da imprensa. Autores como Delumeau apontam a obra como um dos principais contribuintes para disseminação de discursos de inferioridade da mulher em relação ao homem na Renascença. Partindo desse apontamento e dentre outras indagações que serão mais bem expostas ao longo do artigo, nos propomos a realizar uma análise incipiente da fonte em questão promovendo discussões com autores que abordam o tema, através de uma breve revisão bibliográfica.

As mulheres, entre o período medieval e moderno

Ao longo do período medieval, segundo levantamento bibliográfico realizado, identificamos duas representações principais sobre a mulher que se repetem na maior parte dos discursos construídos que a mencionam. Uma dessas representações é encontrada no discurso de inferioridade da mulher, que vai ser reforçado ao longo da Idade Média e instrumentalizado no período Moderno. Esse discurso representa a mulher como um ser maligno e ameaçador que deve ser mantido sobre tutela de um homem (DELUMEAU, 2010). Inicialmente sobre tutela de seu progenitor e depois sobre tutela do seu cônjuge.

³²⁵ Acadêmica do Curso de História na Universidade Federal de Santa Maria, integrante do Grupo de História Medieval e Renascentista. A presente apresentação faz parte do projeto de Trabalho de Conclusão de Graduação.

Para melhor compreensão de como esse discurso refletia nas sociedades europeias ao longo do período medieval é preciso levar em conta outras importantes características do período: a espiritualidade e a preocupação com a salvação da alma. A importância dada ao lado espiritual neste período foi fundamental para estigmatizar outro aspecto negativo e pecaminoso na mulher, ligado também a sua representação enquanto ser maligno e ameaçador: a mulher enquanto tentação carnal. Exemplo disso verificamos principalmente nos escritos de teólogos. Entre esses escritos vale mencionar as *Instruções aos confessores* de São Carlos Borromeu, que teve ampla difusão na França e que apontava a mulher como um constante perigo para os padres e que por isso devia ser encarada enquanto um grande inimigo (DELUMEAU, 2010):

E pelo fato de que a levianidade de seu espírito [das mulheres] e de seu humor dá comumente muito trabalho aos confessores, uma das melhores precauções que quanto a isso se pode tomar é cultivar mais as almas dos maridos, que são cristãos, do que as de suas mulheres: pois tendo a natureza dado mais peso e firmeza ao espírito do homem, há bem mais proveito em instruí-los, considerando mesmo que a boa ordem das famílias e a piedade das mulheres depende comumente da virtude dos homens (Apud DELUMEAU, 2010, p. 329-330).

Nesse sentido deve-se considerar o quanto a Igreja influenciava a sociedade no campo moral, nos relacionamentos interpessoais, na vida familiar, na forma de pensar e até mesmo de se vestir (Dantas, 2005 Apud CASSIMIRO, E. S.; GALDINO, F. F. S. 2012). A preocupação maior era a salvação da alma, em detrimento do material e carnal. A partir daí, cabe refletir o impacto que esse tipo de representação teve naquelas sociedades. Como destaca Delumeau sobre escritos que continham instruções produzidas por teólogos que sucederam São Carlos Borromeu:

[...] Essas linhas foram lidas a partir do final do século XVI por milhares e milhares de confessores, que foram os diretores de consciência de dezenas de lares. Vê-se o desprezo pela mulher que veiculavam – desprezo que camuflava o medo de um ser misterioso e inquietante diante do qual devia intervir a solidariedade masculina, isto é, a conveniência do padre e do marido. (DELUMEAU, 2000, p. 330)

Novamente, percebemos nesse trecho a preocupação constante em vigiar a mulher. Um ser de natureza misteriosa e por consequência ameaçadora. Por tal fato deveria ser vigiada sob a tutela de um homem a fim de conter a ameaça que poderia representar. Boa parte das produções do período também se preocupou em determinar como uma mulher deveria se portar, seus afazeres; levando em conta sua função essencial: reproduzir. As ideias propagadas por filósofos e

eclesiastas relacionadas à sexualidade (sobretudo no medievo, mas que também se manteve em certa medida na Idade Moderna) levaram em conta essa preocupação com o sexo feminino e os problemas resultantes do excesso sexual, principalmente quando não realizado na finalidade de procriação. O sexo no período era encarado com esta única finalidade, ademais era pecado. Nesse sentido destaca-se a importância dada a castidade, que é uma das características mais valorizadas da segunda representação da mulher recorrentemente presente no período medieval. Essa segunda representação está presente principalmente nos discursos eclesiásticos que tratam da Virgem Maria e a utilizam como modelo de mulher ideal. A Virgem Maria, mãe de Cristo é a idealização máxima da mulher para os cristãos no período.

Dessa maneira percebemos que havia essas duas principais representações da mulher ao longo do período medieval e que vão persistir ao longo do período moderno, coexistindo e confrontando com outros discursos que começam a ser escritos sobre as mulheres. Para a discussão que propomos é preciso levar isso em consideração, pois a fonte utilizada para esta pesquisa fora escrita nesse contexto de continuidades e rupturas com o período medieval, onde essas representações ainda farão parte dos escritos produzidos e difundidos pelo clero, por juristas, pela literatura e inclusive pela incipiente ciência médica da época.

Evidenciamos dessa forma que as representações da mulher na Idade Moderna, foram construídas a partir das visões e interpretações de homens, que percebendo com receio as diferenças fisiológicas ligadas ao organismo feminino produziram discursos na maior parte das vezes misóginos, carregados de preconceitos e disseminadores de subordinação feminina. Esses discursos se basearam principalmente nos antigos filósofos gregos, na mitologia de criação cristã, onde Eva é apresentada como a pecadora, além de produções eclesiásticas que se influenciaram e reforçaram esses discursos antecedentes.

A fonte

A primeira edição e os primeiros volumes da obra foram escritos por Laurent Joubert (1529-1582) durante sua estadia na França no século XVI. Joubert era médico radicado em Montpellier, e nos últimos anos de sua vida se tornou chanceler da Faculdade de Medicina da Universidade de Montpellier. Essa

primeira edição da obra foi publicada em 1578 na língua francesa. Após a publicação de 1578, Anthelme Richerand publicou uma edição revisada em 1810, que abrange mais volumes da obra que os publicados inicialmente. Além disso, a obra teve tradução para o italiano, e influenciou diversas obras similares³²⁶. A organização da obra nos volumes publicados por Joubert consiste numa espécie de diálogo onde cada capítulo começa por um ditado popular, que em seguida é documentado e discutido a partir da experiência prática do autor.

Sobre o contexto de produção da obra cabe ressaltar três pontos essenciais para o entendimento de sua produção e finalidade, conforme Natalie Zemon Davis destacou em seu livro "Culturas do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna". O primeiro ponto diz respeito ao método utilizado por Joubert e outros médicos humanistas para estudar e praticar medicina. Eles se baseavam no expurgo dos textos gregos, principalmente os de Galeno. O segundo ponto diz respeito à competição com a elite letrada, cirurgiões, além de boticários e até mesmo parteiras. E como terceiro ponto Joubert coloca a imprensa enquanto complicadora na relação entre médico e público, pois poderia dificultar ainda mais o entendimento do público leigo. Sendo assim, Joubert visava usar a imprensa e o vernáculo como modo de controle da prática médica e do povo. Assim, percebe-se que o autor pretendia corrigir os erros populares sobre a medicina e saúde através da disseminação de sua obra. Sua intenção era completar o ciclo vital do nascimento até a morte, o que não foi possível nos volumes que publicou.

Problematização

Considerando a intenção da obra "*Erreurs populaires*", essa apresentação partiu de certas indagações: Que saberes e práticas exercidas pelas parteiras são representados na obra? Eram de teor combativo ou não, e por quê? Como Laurent Joubert sustenta seus argumentos e sua crítica em relação aos saberes populares? Quais eram as influências médicas do autor? Por meio dessas perguntas fora realizada uma análise inicial da fonte, atentando e problematizando com os levantamentos bibliográficos realizados.

³²⁶ Ver DAVIS, p. 213-214.

Metodologia

Para o presente artigo foi analisada a 4ª parte da fonte que trata especificamente do parto. Para tal, utilizamos a tradução inglesa realizada por Gregory David de Rocher e publicada em 1989, com o auxílio de reflexões promovidas pela contraposição da versão original de 1578, disponibilizada digitalmente pela Biblioteca Nacional Francesa.

Além disso, fora realizado um levantamento bibliográfico de artigos, teses, dissertações e livros sobre mulheres no período medieval e moderno, atentando para a historiografia que analisa especificamente as parteiras na França no período moderno. Também realizamos levantamento bibliográfico sobre a França no período em questão, a fim de contextualizar o tema e discutir suas problematizações.

Os pressupostos teóricos e metodológicos desse trabalho estão pautados nas contribuições da História Cultural, mais especificamente ao método de análise de discursos, atentando para os conceitos de práticas e representações propostos por Roger Chartier. A representação nesse caso é uma imagem presente de um objeto ausente. Ou seja, não há como captar a prática tal qual como era realizada. O que captamos são representações das práticas. E essas representações podem ser captadas através das análises dos discursos sobre uma determinada prática, por exemplo. Nesse sentido, o discurso dá sentido a uma experiência concreta (prática). Para a História Cultural, será através da análise dos discursos que conseguiremos compreender como as sociedades lidavam com determinadas coisas, práticas, etc. Para analisarmos as representações contidas num discurso é essencial entendermos como se dá a relação entre signo e significado. Será através do sentido dessa relação expresso no discurso que teremos informações sobre o objeto estudo (que é um objeto ausente, mas que se faz presente no discurso através da representação que sobre ele foi construída). Considerando ainda as noções utilizadas por Chartier para desenvolvimento de conhecimentos históricos de um viés cultural, cabe ainda discutirmos de que forma a apropriação nos permite também realizar uma abordagem mais dinâmica e diversificada. A apropriação está vinculada as diferentes maneiras de ler e interpretar as representações presentes num discurso. Mais especificamente ela é uma reação ativa na relação entre signo e

significado. A apropriação varia na medida em que o público faz uma dada relação entre os signos e significados, conforme sua categoria. Essas variações ocorrem pois as relações de apropriação são sempre dinâmicas e multilaterais. Isso porque as representações ficam em contínuo e dinâmico contato, e inserindo-se dessa forma num campo de concorrências onde há elementos de poder e dominação, caracterizando aquilo que Chartier chamou de "luta de representações". Além disso, é preciso considerar que nem sempre o público leitor daquele discurso, daquelas representações, sabe qual o objeto ausente. Assim, o que ele recebe através do discurso é a representação de um determinado objeto que está ausente. Dessa maneira não é de se surpreender que haja uma série de apropriações diferentes sobre uma determinada prática. As relações de apropriação ocorrem por meio de uma série de fatores, que também envolve os grupos sociais em que um o leitor está inserido.

Conclusão

Com base na análise inicial da fonte e no breve levantamento bibliográfico realizado, constatamos a presença de um caráter combativo na obra em relação saberes e práticas populares das parteiras. O conhecimento assim como as práticas por elas realizadas eram considerados como superstição popular. Cabe frisar que essa discussão não procurou apresentar as práticas exercidas pelas parteiras, mas sim problematizar e refletir sobre as representações presentes na fonte em relação às parteiras na França no início do período moderno, pois de acordo com a metodologia utilizada, é o que podemos captar e sobre o que podemos refletir. Isso deve ser considerado, pois embora se tratem de discursos bastante antigos, sua reprodução e disseminação contribuíram para a construção de estereótipos e atribuições de papéis sociais de gênero que se mantiveram presentes no período Moderno, ainda que modificados e reforçados em certa medida, como verificado inicialmente nas análises realizadas na fonte.

Referências

BURKE, Peter. *O que é história cultural?* RJ: Zahar, 2008.

CASSIMIRO, E. S.; GALDINO, F. F. S. As concepções de corpo construídas ao longo da História Ocidental: da Grécia Antiga à contemporaneidade. *Revista Eletrônica Print* by <http://www.ufsj.edu.br/revistalable>. Metávoia, São João del-Rei/ MG, n. 14, 2012.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietudes*. Porto Alegre: UFRGS, 2002.

COLLING, A. M. O corpo das mulheres tem história. In: *II Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos: Cuerpos, disciplinamiento y normatividad*, 2011, La Plata. II Jornadas CINIG de Estudios de Género y Feminismos, 2011. p. 10-14.

DAVIS, N. D. *Culturas do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna: oito ensaios/ Natalie Zemon Davis; Tradução de Mariza Corrêa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2000.

FARGE, A.; DAVIS, N. Z. Introdução. In: *História das mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*. DUBY, G & PERROT, M.(orgs.). Porto: Afrontamento, vol. 3. p. 297-299. 1991.

HUFTON, O. Mulheres, trabalho e família. In: *História das mulheres no Ocidente. Do Renascimento à Idade Moderna*. DUBY, G & PERROT, M.(orgs.). Porto: Afrontamento, vol. 3. p. 23-69. 1991.

JOUBERT, L. *Erreurs populaires au fait de La medecine et regime de santé (1578)* Biblioteca Nacional da França. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k54036z.image>. Acesso em: 24/05/2018, às 08h e 16min. Acesso em 20 de agosto de 2018.

JOUBERT, L. *Popular Errors*. Tradução e anotação de G. D. de Rocher. Tuscaloosa/Londres: The University of Alabama Press, 1989.

MARTINS, Nereida Soares. *A Maldição das Filhas de Eva: Uma história de culpa e repressão ao feminino na cultura judaico-cristã*. 2008. Disponível em: <http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2008%20%20Nereida%20Soares%20Martins%20da%20Silva%20TC.PDF>. Acesso em: 28 de agosto de 2016.

SCOTT, J. *Gênero: Uma categoria útil para a análise histórica*. Tradução de Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila. Disponível em: http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acesso em 06/03/2016.

Crenças e narrativas: perspectivas teóricas

Gabriela Harumi Araki³²⁷

Introdução

Operar por meio da História Cultural, hoje, significa fazer uso de conceitos específicos que constituem a base epistemológica desta corrente historiográfica. Cultura, representação, imaginário, sensibilidades, memória e subjetividade são, portanto, “conceitos de que se apropriam os investigadores do passado no terreno da cultura” (PESAVENTO, 2008, p. 16) para a recuperação de acontecimentos distantes.

A crise epistemológica, como colocada por Roger Chartier (2002), para retomar a discussão acerca da nova dinâmica científica moderna, traz consigo novas perspectivas que proporcionam a quebra e construção de novos paradigmas. O novo paradigma que se apresenta à história é, portanto, o deslocamento de seus objetos para as particularidades, as relações humanas que compõem e constroem o mundo social, ou seja, as relações e ações dos homens no tempo. Assim como toda ciência é dotada de uma metodologia, não bastou a ressignificação histórica, como optou-se pela recriação de sua metodologia e introdução da consciência de quem a escreve. Neste momento, a produção histórica passa a ser analisada de acordo com a intencionalidade do historiador, uma vez que existe, para a criação da narrativa historiográfica, a subjetividade de quem a produz (CHARTIER, 2002).

A partir das últimas décadas do século XX, a História Cultural passou a enfatizar o papel do historiador na condição de produtor de uma historiografia que busca “resgatar uma temporalidade escoada”³²⁸ preocupada em compreender e problematizar as temáticas construídas como objetos de estudo. Desta forma,

³²⁷ Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá – UEM, bolsista de Iniciação Científica da Fundação Araucária. Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – LERR/UEM. Orientadora: Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5860416005664175>. E-mail: gabrielaharumia@gmail.com.

como aponta Sandra Pesavento (2005), o que se produz sobre História Cultural seria um “sistema de representações que compõem o imaginário social” (PESAVENTO, 2005, p. 1) por meio da sensibilidade do historiador de perceber “um *outro tempo* e de um *outro no tempo*, fazendo o passado existir no presente” (op. cit, p. 1).

Neste sentido, a História das Religiões e Religiosidades se mostra enquanto um desdobramento da corrente historiográfica cultural, uma vez que “o estudo da religião a partir da história cultural nos permite compreender como a religião pode ser um elemento importante na análise de vários grupos sociais a partir de suas formas de sociabilidade” (ANDRADE, 2013, p. 10). Atentando-se ao que se configura como religião, Solange Ramos de Andrade aponta para Conjunto de crenças e práticas que procuram dar respostas a várias questões que o homem levanta. É a crença no sobrenatural e na estreita relação que este tem com o mundo em que vivemos. A religiosidade, muitas vezes, é vista como uma manifestação de credence, supersticiosa ou distorcida da religião oficial. (ANDRADE, 2013, p. 11)

E complementa que,

Para estudar a religião devemos partir do conhecimento do contexto social e cultural de onde surge e se desenvolve; devemos dar conta dos fatos religiosos em termos da totalidade da cultura e da sociedade em que se encontram, buscando compreendê-los como um fato total. (ANDRADE, 2013, p. 11)

Embora a História das Religiões tenha se consolidado enquanto disciplina primordialmente no século XIX e XX, segundo Mircea Eliade “o interesse pela história das religiões remonta a um passado muito mais distante. Podemos localizar sua primeira manifestação na Grécia clássica, sobretudo a partir do século V” (ELIADE, 1992, p. 3). Assim, o estudo acerca das religiões no campo da história busca analisar, compreender e perceber os fenômenos sagrados, as experiências religiosas e as relações que estes estabelecem com as sociedades e sua temporalidade.

A “decisão do outro no indecível”³²⁹: reflexões acerca das crenças

A questão que norteou as leituras quanto ao conceito de *crença* pautou-se em compreender as multifacetadas do *crer*. Carlo Prandi (1997) aponta para a

³²⁹ DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, J; VATTIMO, G (org.). *A religião*. O encontro de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 30.

problemática entre o termo *crença* e o termo *fé*, sendo o primeiro, muitas vezes, associado a superstição e o último relacionado à instituição, ou, um sistema religioso. As crenças são, para o autor, o conjunto de atitudes e formas de pensamento de um determinado grupo, deste modo “assumem o carácter de vestígios que uma cultura, geralmente subalterna, refuncionaliza na medida em que elas encontram no seu seio as razões antropológicas de ser e de sobreviver” (PRANDI, 1997, p. 232).

Neste sentido, Pierre Sanchis (2001) aponta que o campo da religião torna-se cada vez mais o campo religioso, uma vez que a religiosidade escapa, ainda mais que no passado, do controle efetivo dos aparelhos religiosos. As crenças, portanto, também podem ser percebidas como um produto da experiência religiosa que “emerge das margens, dos lugares em que os núcleos e sínteses institucionais eventualmente co-presentes da sociedade se atingem mutuamente, se recobrem, articulam-se entre si” (SANCHIS, 2001, p. 19). A partir desta constatação, Sanchis indagava se a religiosidade precisaria, necessariamente, remeter a uma instituição, ou poderia ela se organizar de forma autônoma. Neste sentido, o autor busca entender um segundo aspecto da religiosidade que mostra-se, pois, enquanto uma das multifacetadas do crer, seja ele vinculado ao sistema religioso, ou não.

Andrade (2013) entende a religiosidade como

[...] referência à vitalidade da imaginação popular, reinterpreta a leitura sacerdotal a partir de suas experiências cotidianas, reelaborando crenças religiosas e expressões rituais próprias e espontâneas, que mantêm vivas suas convicções e esperanças. Enquanto na religião os modos cognitivos se manifestam principalmente em discurso escrito ou lido, na religiosidade esses se constituem, fundamentalmente, em imagens e movimentos rituais, sem escrita e discursos institucionais. (ANDRADE, 2013, p. 11)

Ao encontro das perspectivas dos autores acima mencionados, o filósofo francês Jacques Derrida elabora que a fé está intrinsecamente fundamentada pela experiência da mesma e, também, pelo testemunho. Sendo a fé, a “decisão do outro no indecível” (DERRIDA, 2000, p. 30). Para o autor, fé e crença aliam-se e comprometem-se à invocação de fé contida na linguagem ou qualquer tipo de mensagem que dirige-se ao outro.

Além disto, Derrida enfatiza que deve-se fazer o discernimento entre ‘fé’ e ‘religião’, uma vez que a primeira não implica na identificação da última. Para o

autor, “nem toda sacralidade e nem toda santidade são necessariamente religiosas, no sentido estrito do termo” (DERRIDA, 2000, p. 19). Ou seja:

Diferentemente de outras experiências da “fé”, do “santo”, do “indene”, e do “salvo”, do “sagrado”, do “divino”, diferentemente de outras estruturas às quais, por analogia duvidosa, seríamos tentados a dar o nome de “religiões”, as revelações testamentárias e alcorânicas são inseparáveis de uma historicidade da própria revelação. (DERRIDA, 2000, p. 19)

A partir das proposições do autor compreende-se que a crença, embora nem sempre vinculada ao aparato religioso, como a fé, é identificada enquanto parte da religiosidade e das práticas culturais de uma sociedade, sendo ambas originadas pela experiência religiosa.

Ao relacionarmos a fala religiosa e a fala científica, podemos observar, a partir de Bruno Latour (2004) que ambas buscam uma verdade. No entanto, diferem-se entre si a medida que percebemos as nuances próprias de seus discursos, sendo:

[...] uma referida a modos comuns, complexos sutis de enunciar a fala amorosa para que esta seja eficaz - e é com efeito um mistério de aptidão, de um jeito especial [...], e outra totalmente artificial provocada pelo indevido curto-circuito entre dois regimes de enunciação heterogêneos. (LATOURE, 2004, p. 357)

Tal ideia verifica-se à medida que a comunicação realizada pela religião busca se religar e se aproximar do homem por meio da mensagem transmitida pelos *modos de fala* de quem a proclama. Isto é, baseado nas matizes do discurso religioso, vívido e vivenciado é que se dá a transformação do homem acometido por tal fala. Em desajuste às modulações da fala científica, Latour explica que esta

[...] nada apreende de modo *direto* e preciso. ela adquire lentamente sua precisão, sua validade, sua condição de verdade, no longo, arriscado e doloroso desvio que passa pelas mediações de experimentos - não de experiência -, de laboratórios - não o senso comum -, de teorias - não a visibilidade. e se ela é capaz de obter a verdade, é ao preço de transformações espantosas que se dão na passagem de um meio ao seguinte. (LATOURE, 2004, p. 360)

À vista disso, entende-se que não existe um entrelaço entre a religião e a ciência, e sim uma distinção para a qual cada uma buscou se referenciar. Enquanto a primeira atenta-se em aproximar o mais distante para possibilitar a transformação, assim como as passagens do Evangelho apontadas por Latour, que “não tenta alcançar estados de coisas distantes, mas trazer os interlocutores

pra mais perto daquilo que dizem um do outro” (LATOURE, 2004, p. 357); a última se propõe a delinear sua fala construindo:

[...] caminhos extraordinariamente longos, complicados, mediados, indiretos e sofisticados, através de camadas concatenadas de instrumentos, cálculos e modelos, para ter acesso ao mundo [...] que são invisíveis por serem demasiadamente pequenos, distantes [...]. Apenas por meio de redes de laboratórios e instrumentos é possível obter aquelas longas cadeias referenciais que permitem maximizar os dois aspectos contrários de mobilidade (ou transporte) e imutabilidade (ou constância) que constituem, ambos, a in-formação - aquilo que chamei, por essa razão, 'móveis imutáveis'. (LATOURE, 2004, p. 360)

Ao encontro dos apontamentos de Latour (2004), Jacques Derrida (2000) se aproxima destas ideias ao apontar que o conhecimento e a religião desenvolvem-se em conjunto a partir da

[...] garantia testemunhal de todo performativo que compromete a responder tanto diante do outro quanto a respeito da performatividade performante da tecnociência. A mesma fonte única divide-se maquinalmente, automaticamente, e opõe-se reativamente a si mesma: daí, as duas fontes em uma. (DERRIDA, 2000, p. 43)

A partir das ideias dos autores, percebe-se o ponto de encontro de suas ideias quando abordam o modo no qual a ciência e a religião operam. Derrida (2000) indica que a religião configura-se como uma elipse por compreender dois focos: a experiência da crença e a experiência da sacralidade. Estas são, para o autor, a dualidade irreduzível da religião, que por vezes, um dos focos da elipse acaba por silenciar o outro, mesmo que de maneira imperceptível.

Ao pensar a performance produtiva da razão, o filósofo francês coloca que

o ato científico é, em todos os seus aspectos, uma intervenção prática e uma performatividade técnica na própria energia de sua essência. E, por isso mesmo, serve-se do lugar, coloca em ação distâncias e velocidades. Desloca, afasta ou aproxima, atualiza ou virtualiza, acelera ou retarda. (DERRIDA, 2000, p. 62)

Portanto, Derrida (2000) demonstra que existe uma relação entre o discurso científico e o discurso religioso. Tendo o primeiro o formato de automatizado, ou mecanizado, e o último, a forma da naturalidade, ou da “propriedade *indene* da vida” (CERTEAU, 2006, p. 27). Diante destas formas de ‘falar’ a religião, ou ‘falar’ a ciência, Michel de Certeau afirma que quem pertence a estes grupos estão autorizados a falar em seu nome.

A discussão proposta por Michel de Certeau (2006) acerca do *ato de crer* aponta para àquele que desfruta da *vida religiosa* na qualidade de uma *figura enigmática*, e percebe que:

[...] la vida religiosa no recibe su justificación del afuera. No tiene una utilidad social por razón de ser ni un conformismo, como si debiera estar bien “adaptada”, fundiéndose con la pared. Tampoco es la simple consecuencia de una doctrina. Lo que la define no es el beneficio de la sociedad o el provecho que de ella extraerá el religioso, sino un acto: e lacto de creer. (CERTEAU, 2006, p. 27)

Acerca da vida religiosa, o autor pontua que existem, também, modalidades de crer, sendo estas: o gesto; e o lugar. “El gesto es *partir*, y nunca se termina. El lugar es una *práctica comunitaria*, uma distribución activa, la instauración de un “hacer juntos”, y también eso siempre debe volver a empezar” (CERTEAU, 2006, p. 28). A respeito das modalidades do crer elaboradas pelo autor, pode-se perceber que tanto o gesto, quanto o lugar, são categorias que excluem o individualismo, e, conseqüentemente, não são possíveis de serem realizadas, senão juntas. Ou seja:

La partida lleva a otra parte, hacia el espacio ilimitado, infinito, abierto por la experiencia de la fe; pero sólo tiene realidad en la confrontación, en el intercambio y en la distribución. [...] Por eso, la práctica de la comunicación es el lugar real de la vida religiosa. Cada partida cambia, amplía, renueva esse lugar, que sin embargo sigue siendo la referencia y el desafío de una verdad que no pertenece a nadie en particular. [...] la práctica comunitaria consiste en hacer juntos esa verdad y en apostar en común al acto de creer. (CERTEAU, 2006, p. 29)

Entre as práticas realizadas pelos que partilham a vida religiosa, estão presentes, também, as “maneiras de fazer” indicadas por Certeau (1998), que correspondem às condutas “pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural” (CERTEAU, 1998, p. 41). Neste sentido, Certeau afirma que

Elas colocam questões análogas e contrárias às abordadas no livro de Foucault: análogas, porque se trata de distinguir as operações quase microbianas que proliferam no seio das estruturas tecnocráticas e alteram o seu funcionamento por uma multiplicidade de “táticas” articuladas sobre os “detalhes” do cotidiano; contrárias, por não se tratar mais de precisar como a violência da ordem se transforma em tecnologia disciplinar, mas de exumar as formas sub-reptícias que são assumidas pela criatividade dispersa, tática e bricolada dos grupos ou dos indivíduos presos agora nas redes da “vigilância”. (CERTEAU, 1998, p. 41)

A partir disto, podemos pensar os “modos de fazer” da religiosidade que escapa ao controle dos aparelhos instituídos da religião, mas não se afugentam dos olhos de suas crenças. Desta forma, pensar religiosidade significa também pensar nas formas de sobrevivência das crenças, dos ritos – reatualizados, ou não – e bricolagens. Certeau (1998) coloca que tais práticas são “operações multiformes e fragmentárias, relativas a ocasiões e a detalhes, insinuadas e

escondidas nos aparelhos das quais elas são os modos de usar, e portanto desprovidas de ideologias ou de instituições próprias, obedecem a regras” (Ibid, p. 42), ou seja, existe uma logicidade que as sustenta.

Por esse prisma, a “cultura popular” se apresenta diferentemente, assim como toda uma literatura chamada “popular”: ela se formula essencialmente em “artes de fazer” isto ou aquilo, isto é, em consumos combinatórios e utilitários. Essas práticas colocam em jogo uma *ratio* “popular”, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar. (CERTEAU, 1998, p. 42)

330

Neste sentido, compreende-se que as maneiras de pensar e agir envolvidas nas “artes de fazer” na qual o autor aborda estão fortemente vinculadas à uma marginalidade de massa, sendo uma “atividade cultural dos não produtores de cultura, uma atividade não assinada, não legível, mas simbolizada, e é a única possível a todos aqueles que no entanto pagam” (CERTEAU, 1998, p. 42).

Em suma, buscamos apresentar, dentro do limite proposto, as perspectivas de diferentes autores acerca das crenças, do ato de crer e de como estas são percebidas, apreendidas e reproduzidas pelas sociedades. Perpassando pela discussão teórica, concluímos que, as crenças estão arraigadas no seio estrutural de diferentes civilizações, de um lado, ligando-se às instituições legítimas da religião, de outro, sendo exercida pela massa marginalizada que busca por formas de *ser* e *atuar* no mundo, desfrutando da vida religiosa.

Apontamentos sobre o conceito de *narrativa*

Considerando o conceito de *narrativa* percebemos, com base em François Hartog (1999), que o narrador, quando traduz o outro, ou seja, narra sobre *b* para *a*, tende a operacionalizar a retórica da alteridade na qual é entendida pelo autor enquanto a fabricação do outro. Neste sentido, Hartog (1999) aponta que:

Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela “traduz” o outro e como faz com que o destinatário creia no outro que ela constrói. (HARTOG, 1999, p. 228)

Ao atentar-se para as formas de ‘dizer o outro’, François Hartog busca discutir acerca do conceito de alteridade, utilizado pelo narrador para construir uma

³³⁰ Grifos do autor.

narrativa capaz de “pôr a coisa diante dos olhos’ (*ante óculos ponere*)” (HARGOT, 1999, p. 242), de modo a proporcionar uma aproximação entre a mensagem e o mensageiro.

Sobre este processo de anunciar o outro, o autor menciona

Desde quando a diferença é dita ou transcrita, torna-se significativa, já que é captada nos sistemas da língua e da escrita. Começa então esse trabalho incessante e indefinido como os das ondas quebrando na praia, que consiste em levar do outro ao próprio. A partir da relação fundamental que a diferença significativa instaura entre os dois conjuntos, pode-se desenvolver uma retórica da alteridade própria das narrativas que falam sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem, em sentido amplo. Um narrador, pertence ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. (HARTOG, 1999, p. 229)

A partir destas diferenças que são apontadas na narrativa do viajante que podemos perceber, também, quem é o narrador.

Resgatar os elementos que compunham o tempo que já se passou significa buscar como os indivíduos percebiam a sociedade e o mundo no qual estavam inseridos. A narrativa atenta-se, então, a retratar e demonstrar as formas com as quais os olhos veem o que os cercam, traduzindo o outro da maneira mais verossímil possível. Embora a narrativa seja, por excelência, segundo Hartog (1999), traduzir o outro, essa também é carregada de marcas de enunciação que denunciam o narrador, desta forma, se nós, historiadores, resgatamos outros indivíduos de outro tempo, estamos a narrar também o tempo-espaço em que vivemos. Desta forma, este seria o processo de operacionalização de uma retórica da alteridade, em conjunto com as formas de representações, memória, sensibilidade e subjetividade das quais o historiador se utiliza para narrar este outro tempo.

Acerca destas modalidades de narrar o outro, Sandra Pesavento (2008) analogamente à Hartog (1999), elabora acerca das formas de anunciar o outro no campo da História Cultural, percebendo as narrativas como “ação humana de *re-apresentar* o mundo – pela linguagem, pelo discurso” (PESAVENTO, 2008, p. 13). Esta ‘re-apresentação’ do mundo parte-se da retomada de uma memória individual, ou social, sendo a “presentificação de uma ausência, em que representante e representado guardam entre si relações de aproximação e distanciamento” (Ibid, p. 13).

Roger Chartier (2002) também elabora acerca do conceito de representação e as divide em três modalidades:

ISSN 2179-0019

O trabalho de classificação e de recorte que produz as configurações intelectuais múltiplas pelas quais a realidade não é contraditoriamente construída pelos diferentes grupos que compõem uma sociedade; em seguida, as práticas que visam a fazer reconhecer uma identidade social, a exibir uma maneira própria de estar no mundo, a significar simbolicamente um estatuto e uma posição; enfim, as formas institucionalizadas e objetivadas graças às quais “representantes” (instâncias coletivas ou indivíduos singulares) marcam de modo visível e perpetuado a existência do grupo, da comunidade ou da classe. (CHARTIER, 2002, p. 73)

Com base no raciocínio de Chartier acima exposto, podemos entender que a representação torna-se um dos aparatos fundamentais na constituição do saber histórico vinculado à História Cultural. E, assim como coloca Paul Ricoeur, a representação, percebida pelo autor como um dos componentes elementares da arquitetura do saber histórico “tanto sob seu aspecto narrativo como sob outros aspectos [...], não se acrescenta de fora à fase documental e à fase explicativa, mas as acompanha e as sustenta” (RICOEUR, 2007, p. 251). No entanto, o autor coloca que a representação, enquanto um vocábulo, pode desdobrar-se em dois limiares, sendo:

De um lado, um tipo de esgotamento das formas de representação disponíveis em nossa cultura para dar legibilidade e visibilidade ao acontecimento chamado “solução final”; de outro lado, uma solicitação, uma exigência de ser dito, representado, elevando-se do próprio cerne do acontecimento, procedendo, portanto, dessa origem do discurso que certa tradição retórica considera como o extralinguístico, banido da terra semiótica. (RICOEUR, 2007, p. 267)

Neste sentido, entende-se que o ‘extralinguístico’ apontado por Ricoeur (2007) é, para o historiador, um dos demais elementos essenciais que constituem a narrativa historiográfica e pode ser percebido na metodologia utilizada pelo referido produtor de saber histórico, bem como a aplicação dos conceitos já mencionados que torna-se parte desta operação.

Importante ressaltar que as narrativas podem, também, assumir forma de histórias orais, testemunhos orais, entrevistas, dentre outras tipologias que se enquadram na metodologia da vertente metodológica e historiográfica da História Oral. Deste modo, percebe-se a variedade de fontes históricas que se apresentam ao historiador a partir da revolução documental apontada por Jacques Le Goff (1990):

Segue-se-lhe a definição de revolução documental em profundidade e da nova tarefa que se apresenta ao historiador: “A história, na sua forma tradicional, dedicava-se a ‘memorizar’ os monumentos do passado, a transformá-los em documentos e em fazer falar os traços que, por si próprios, muitas vezes não são absolutamente verbais, ou dizem em silêncio outra coisa diferente do que dizem; nos nossos dias, a história é o que transforma os documentos em monumentos e o que, onde dantes se decifravam

traços deixados pelos homens, onde dantes se tentava reconhecer em negativo o que eles tinham sido, apresenta agora uma massa de elementos que é preciso depois isolar, reagrupar, tornar pertinentes, colocar em relação, constituir em conjunto". (FOUCAULT apud LE GOFF, 1990, p. 546)

Nesta perspectiva, Le Goff (1990) introduz a noção de documento/monumento como

[...] um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder. Só a análise do documento enquanto monumento permite à memória coletiva recuperá-lo e ao historiador usá-lo cientificamente, isto é, com pleno conhecimento da causa. (LE GOFF, 1990, p. 545).

Conclui-se, portanto, que:

Ao situarem a memória simultaneamente como fonte de alternativas e resistências vernaculares ao poder estabelecido e como objeto de manipulação ideológica hegemônica por parte das estruturas do poder cultural e político, os historiadores fizeram muito mais do que simplesmente incorporar a memória à sua coleção de ferramentas, fontes, métodos e abordagens. A própria memória coletiva vem se convertendo cada vez mais em objeto de estudo: ela tem sido entendida, em todas as suas formas e dimensões, como uma dimensão da história com uma história própria que pode ser estudada e explorada. (FERREIRA; AMADO, 2006, p. 77)

As formas de abordagem metodológica da historiografia do século XXI buscou, então, aproximar-se da memória vernacular com o intuito de perceber as dimensões reminiscentes do tempo escoado com relação ao entendimento da vida e cultura atual. Nesta perspectiva, Ferreira e Amado afirmam que

Há uma última dimensão em que os campos da história e da memória se entrelaçam, uma dimensão em que a história oral tem tido especial importância, não tanto por seus produtos, mas mais por seus processos: pelo envolvimento maior na recuperação e na reapropriação do passado que a história oral possibilita. Aqui, a relação lança sombras na direção oposta: não se trata apenas de entender as dimensões da memória coletiva no contexto da história, mas sobretudo entender como a historicização formal e autoconsciente vem se transformando numa dimensão cada vez mais importante do como lembramos o passado e entendemos sua relação com a vida e a cultura contemporâneas. (FERREIRA; AMADO, 2006, p. 78-79)

A partir das constatações acima dispostas, compreende-se a narrativa, e seus diferentes formatos, como uma dos meios utilizados pelo historiador para recuperar a memória coletiva acerca de determinadas situações e feitos do homem no tempo. É neste sentido que buscou-se trabalhar com tal conceito e suas nuances.

Conclusão

Este trabalho trata-se de um desdobramento do Projeto Institucional de Bolsas de Iniciação Científica, orientado pela Profa. Dra. Vanda Fortuna Serafim, denominado *Crenças, narrativas e devoções: perspectivas teóricas*, cujo principal intuito é realizar um mapeamento teórico voltado para tais conceitos que articulam-se com a historiografia, especificamente no campo da cultura e da religião. À vista disto, buscamos, a partir das limitações espaciais, apresentar partes das discussões realizadas durante o tempo de pesquisa.

Entendemos que os conceitos discutidos no presente trabalho apresentam-se enquanto um alicerce para a História Cultural e sua vertente da História das Religiões. Quando evocamos *o outro*, devemos fazer uso de uma metodologia histórica capaz de exumar tais mortos, nas palavras de Certeau (1982), a fim de estudar não somente os feitos humanos no decorrer do tempo, mas também as relações que este estabeleceu socialmente, seus modos de vida e suas formas de sobrevivência.

Referências

ANDRADE, Solange Ramos. História das religiões e religiosidades: uma breve introdução. IN: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *(Re)conhecendo o sagrado*. Reflexões teórico-metodológicas dos estudos de religiões e religiosidades. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1998

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. As duas fontes da religião nos limites da simples razão. In: DERRIDA, J; VATTIMO, G (org.). *A religião*. O encontro de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

PESAVENTO, Sandra J. História Cultural: caminhos de um desafio contemporâneo. IN: PESAVENTO, Sandra J.; SANTOS, Nádia M. W.; ROSSINI, Miriam de Souza. *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural*. Porto Alegre, RS: Asterisco, 2008.

PESAVENTO, Sandra. *Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades*. Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 2005, p. 1-7. Disponível em: <http://nuevomundo.revues.org/229> Acesso em 15/09/2016.

PRANDI, Carlo. Crenças. In: ROMANO, R. (dir) Enciclopédia Einaudi: *vida/morte – tradições – gerações*. v. 36. Lisboa: Einaudi; Imprensa Nacional. Casa da Moeda, 1997. p. 229-256.

RICOEUR, Paul. A representação historiadora. In: RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. (Tradução Alain François et. al.) Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 247- 267.

SANCHIS, Pierre, “No mapa das religiões há lugar para a “religiosidade”?”. In: *Revista de Ciências Humanas*, [S.1], 2001, n. 30, jan. pp. 12-26.

Narrativa e alteridade no documentário Santo Forte (1999), de Eduardo Coutinho

Gabriella Bertrami Vieira³³¹

Introdução

Se consultarmos algum dicionário de língua portuguesa, veremos que o significado dado ao termo *alteridade* é, geralmente: “característica, natureza, condição, estado ou qualidade de ser distinto e diferente, de ser outro”³³². Este trabalho não deixa de considerar essas definições, porém, pretende, essencialmente, tratar *alteridade* como um conceito, ou seja, dotado de historicidade e inserido em um determinado contexto histórico³³³, o qual, como

³³¹ Graduanda do curso de História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR/UEM). Orientanda da Prof.^a Dra. Vanda Fortuna Serafim (DHI/PPH/LERR-UEM). <http://lattes.cnpq.br/3175962163640223>; gabriella.bertrami@hotmail.com

³³² Dicionário Michaelis de Língua Portuguesa. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/alteridade/> Acesso em: Novembro de 2018.

³³³ Partindo das contribuições de Reinhart Koselleck (1992), as quais propõe uma História dos conceitos e seus usos por determinados grupos em determinados contextos. De modo que, a construção histórica do conceito, ou então a contextualização de um conceito em um

historiadores, não podemos apreender independentemente dos atores das diversas narrativas. Assim, de maneira mais específica, esse texto se constitui, basicamente como um exercício de reflexão, destinado, não só aos historiadores das religiões e religiosidades, e da cultura, aos quais esse conceito e essa postura de alteridade e de compreensão são indubitavelmente imprescindíveis; mas também, a todos que ainda buscam fazer o, tão necessário, movimento de compreensão e escuta sensível de outrem, em tempos tão obscuros.

Dessa forma, para explorarmos o conceito de *alteridade* e esses possíveis diálogos e relações, partiremos de François Hartog (1999), à medida em que este autor se dedica na obra *O Espelho de Heródoto*, entre outras coisas, a pensar sobre de que maneira a narrativa de Heródoto constrói e vê o outro, o traduz e ainda, faz com que o destinatário creia no outro que a mesma construiu. Ou seja, a obra nos faz refletir sobre as representações do outro, sobre como se operacionaliza isso na Histórias e reflete, de maneira ou de outra, sobre quais os limites e fronteiras da prática historiográfica hoje.

Dito isso, sendo este trabalho um desdobramento do Projeto de Iniciação Científica intitulado *Narrativas e práticas religiosas no documentário Santo Forte (1999)*, de Eduardo Coutinho, analisaremos então, à luz de Hartog (1999) e outros autores elencados, essa obra do cinema brasileiro: o documentário *Santo Forte*, pensando nas maneiras de construção da narrativa cinematográfica a partir do contato entre diretor entrevistador e personagem entrevistado. Isso porque percebemos que Eduardo Coutinho, o sujeito cujo requisito básico para fazer um filme é o diálogo, assume, não só nesse documentário específico, mas ao longo de sua filmografia, a postura de alteridade, ou da retórica da alteridade, como propõe Hartog (1999), de compreensão do outro, de respeito e abertura para com os entrevistados de seus filmes.

No intuito de situar o leitor com a obra cinematográfica e o estilo de Eduardo Coutinho, falaremos abaixo, em um primeiro momento sobre tais aspectos, para então, em um segundo momento abordar o conceito de alteridade e

determinado tempo e espaço, implica em uma compreensão histórica mais ampla e complexa sobre determinada temática.

sensibilidade, relacionando-os tanto com a narrativa documentária, quanto com a prática historiográfica.

Assim, *Santo Forte*, como o título pode sugerir, é um documentário brasileiro composto, fundamentalmente, por narrativas que tem como temática principal religiosidade. A obra é gravada em um único local, uma favela da Zona Sul do Rio de Janeiro: a Vila Parque da Cidade, na época com mais ou menos dois mil habitantes, para a qual Coutinho e sua equipe se dirigem a fim de ouvir alguns moradores a contarem suas experiências religiosas e, também, como hipótese inicial, ver a repercussão entre os moradores da favela da Missa Campal celebrada em outubro de 1997, pelo Papa João Paulo II, também na cidade do Rio de Janeiro. Para isso, o primeiro dia de gravação é o mesmo dia que a missa está sendo celebrada e algumas personagens acompanham a mesma pela televisão. Dessa forma, em essência, ao longo de todo o documentário, temos o diálogo entre entrevistador (Coutinho) e entrevistado (morador da comunidade), com a mediação da câmera, sendo importante dizer que não há roteiro prévio e a personagem e o diretor nunca se encontraram antes do momento da conversa. Isso porque tais requisitos são marcas do cinema de Coutinho, uma vez que para ele é nesse encontro coutinho/câmera/personagem e no fluir das conversas, nos acasos das filmagens, que se tange minimamente o real e se constrói a narrativa documentária.

Vale ressaltar que *Santo Forte* faz emergir um hibridismo de várias religiões e religiosidades: várias vertentes do protestantismo, catolicismo, Umbanda, Candomblé, espiritismo e até mesmo o ateísmo. Nos mostra, a partir disso, um cenário religioso brasileiro de fins do século XX fluido, de reconfigurações, de uma busca por parte dos crentes transeuntes por algo que lhes proteja e faça sentido, de trajetórias religiosas singulares e também plurais. Um dos pontos interessantes que pretendemos pensar ao longo da pesquisa, e para pesquisas posteriores se dá no fato de que, ao longo das narrativas, quando se tem o questionamento por parte de Coutinho: *Você tem alguma religião? Qual?*, as personagens, em sua maioria respondem, primeiramente que são católicos apostólicos romanos, e logo depois, citam que são espíritas. Então, o diretor, tendo algumas informações prévias de algumas personagens, os incita a falar mais, perguntando por exemplo: *Mas o seu lado espírita é o que? Umbanda?*

Candomblé?. E então temos, na maioria das vezes, a resposta de que sim. Ou seja, por que não dizer que é Umbandista ou Candomblecista? Como o contexto de gravação influencia nessas respostas? Qual o cenário religioso brasileiro no momento? O que a História das Religiões Afro-brasileiras pode nos ajudar a pensar? São algumas indagações que nos instigam neste trabalho e mostram, de certa forma,

Nesse sentido, podemos dizer que o documentário se constitui como uma das mais importantes obras da trajetória cinematográfica de Eduardo Coutinho, uma vez que inaugura ou amadurece, elementos importantes, tecedores das tramas e construtores da narrativa fílmica, nessa obra, que foram, posteriormente, imprescindíveis, nas maneiras de se fazer documentário do diretor. Se tratando de uma fonte de natureza audiovisual, pensamos ser interessante trazer algumas imagens, que consideramos exemplificadoras de elementos que estruturam a obra, assim a mesma fica mais palpável e pode ser melhor compreendida.



Imagem 01: 1'09"



Imagem 02: 1'29"



Imagem 03: 3'02"

Santo Forte (1999). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>> Acesso em: Novembro de 2018.

Na Imagem 01, temos André, em sua casa, em uma das primeiras cenas do filme, sendo a primeira personagem a narrar suas vivências. A câmera, como se pode perceber, foca mais no rosto da personagem, sendo que esse

enquadramento vai se dar de maneira parecida o filme todo. O foco no rosto, nos gestos, na pessoa que se coloca diante da câmera é bastante marcante nos documentários de Coutinho. André conta, com uma riqueza de detalhes e gestualidades, que sua esposa Marilene (Maria Helena), certa vez, no meio da noite acordou e chamou André, quando ele acordou, ele diz que era “uma das guias dela”, a Pomba-gira Maria Navalha, dizendo que iria matá-lo.

O relato acima interliga-se com imagem 02, que é um elemento também importante que se repete em *Santo Forte*. Ao longo das narrativas, à medida em que citam alguma história relacionada à alguma divindade, aparecem imagens das respectivas estátuas, representando-as, e, talvez tornando-as mais palpáveis a um certo público. Essa estátua em questão é da Pomba-gira Maria Navalha, a qual André diz que *baixa*, nas palavras do mesmo, em sua esposa no meio da noite.

Na imagem 03, temos a cena do quarto do casal André e Marilene, que aparece por cerca de cinco segundo, *vazio*, e com a ausência de som. São seis cenas de espaços *vazios*, como essa. Isso ocorre, quando em meio a uma conversa, uma personagem fala sobre um momento de irrupção ou manifestação do sagrado, em um determinado lugar de sua moradia. Então há um corte e mostra-se o espaço onde a experiência relatada aconteceu, *vazio* em silêncio. Esses vazios, na verdade, estão cheios de significado, e podem significar também um recurso de alteridade de Coutinho, uma vez que o diretor, percebendo o quão especial e sagrado é tal fala, deixa em aberto para que o espectador veja ou não o que quiser.



Imagem 04: 4'19''



Imagem 05: 4'28''



Imagem 06: 5'20''



Imagem 07: 5'26''

Santo Forte (1999). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>> Acesso em: Novembro de 2018.

Nas imagens 04 e 05 temos, logo depois da sequência apresentada nas imagens 01, 02 e 03, cenas da Missa Campal realizada pelo Papa João Paulo Segundo. São as únicas cenas que mostram diretamente essa cerimônia, isso porque a presença da missa ainda vai se dar no decorrer do documentário pela televisão de alguns moradores que acompanham-na.

Depois de alguns segundos, com o áudio do Papa rezando o Ato penitencial, há imagens aéreas (imagem 06), que deslocam o espectador do Aterro do Flamengo, para a Vila Parque da Cidade, onde o filme de fato acontece, em uma localidade específica, com sujeitos específicos, de classe baixa, inseridos na rica Zona Sul do Rio de Janeiro.

A partir dessas imagens então, como já dito, elementos estruturais do documentário que analisamos: As cenas com os entrevistados, as cenas das estátuas de divindades, os espaços vazios, a presença da Missa Campal, o redirecionamento para a comunidade, para outra realidade, a que realmente quer se compreender, e cenas como a imagem 07, as quais mostram o processo de filmagem, como por exemplo a equipe andando pela comunidade até a casa dos moradores participantes. A partir disso, podemos perceber que o foco do diretor é a fala das personagens, suas narrativas e trajetórias, a vida (extra)ordinária daquela comunidade, e para tanto, utiliza poucos elementos para além das cenas desses relatos, não há rituais, não há um narrador *explicando*, é o crer na palavra do outro e dar voz a este a partir do cinema.

Alteridade e Sensibilidade: maneiras de narrar o outro no cinema e na história

A partir da exposição de alguns pontos centrais do documentário, pensando-o como um produto/produtor da realidade histórica e não espelho da mesma, como é muitas vezes considerado, podemos refletir sobre a postura metodológica de Eduardo Coutinho ao dialogar com as personagens. Para tanto, alguns questionamentos são lançados: onde se passa a cesura entre o mesmo e o outro? Essas fronteiras são fixas? O mundo dos deuses é sensível às fronteiras geográficas humanas? Como pensamos essas relações historicamente? Como não pensar em uma postura de alteridade em um país tão diverso como o Brasil? Como se fazer história sem esse exercício? Como Santo Forte muda as maneiras de se representar a favela ou a religiosidade brasileira, ou o pobre na década de 1990? O que a postura de Coutinho trás de reflexão para a nossa experiência cotidiana? Essas inquietações, claramente não vão ser inteiramente respondidas aqui, mas são pontos que tecem uma rede maior que possibilita pensarmos, desconstruirmos, outros elementos, práticas e discursos das nossas realidades.

Para Hartog (1999), a alteridade é a “ausência aparente de fronteira fixa” (HARTOG, 1999, p.101), sendo que essas fronteiras podem ser as culturais, econômicas, sociais, entre o espaço sagrado e o espaço profano, etc. O autor fala, quando analisa as *Histórias* de Heródoto, em descobrir “uma retórica da alteridade em ação, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro” (HARTOG, 1999, p.228). Quando dizemos o outro, estamos enunciando-o como diferente, e é a partir da instauração dessa diferença que se pode desenvolver uma retórica da alteridade, que constitui o operador da tradução, de levar o mundo que se conta ao mundo em que se conta, ou mais reuni-los. Para Coutinho, essa diferença parece ser clara. Ele diz sobre os diálogos com suas personagens: “Esse diálogo é assimétrico por princípio, não só porque você trabalha com classes populares sem pertencer a elas, mas simplesmente porque você tem uma câmera na mão, um instrumento de poder” (COUTINHO, 2013a, p. 22).

Considerando, a partir de um olhar historiográfico sobre uma fonte audiovisual, que o documentário, assim como toda produção dessa natureza, tem relação com o real, busca apreender, minimamente o real, tangi-lo de alguma forma, nos

utilizaremos disso para pensar documentário, história e narrativa, tendo como aporte mais uma vez, François Hartog (1999). Este último diz, que a narrativa de viagem, a qual ele trata, se se pretende ter relação fiel, ou verossímil com a realidade, deve ter algo dedicado aos *thôma*. Esse conceito, utilizado por Heródoto, mas também por outros autores da antiguidade, segundo Hartog (1999) pode significar maravilhas, curiosidades, algo de enorme beleza, excessiva raridade, de procedência extraordinária; pode ser também a singularidade de que não se consegue entender a razão, a exceção; e ainda pode ser associado àquilo que não se mede, que não se apreende totalmente, como o sagrado, por exemplo. (HARTOG, 1999). *Thôma*, sendo a tradução da diferença entre aquém e além, produz um efeito de realidade, como se dissesse: eu sou o real do outro. Na medida em que, sua presença na narrativa produz um efeito sério, e na medida que cria um efeito de realidade, o *thôma* é bem um procedimento para *fazer-crer*, desenvolvido pela narrativa (HARTOG, 1999, p.266).

A partir disso, pensamos as narrativas das personagens de *Santo Forte*. Elas são muito relacionadas ao sagrado, apresentam o tempo todo o que tem de *thôma*, transformam o ordinário em extraordinário. Porém, por mais longa que seja a duração da narrativa, esta não é suficiente para esgotar o *thôma*, o maravilhoso, uma vez que este sempre escapa: há um resto, um além, um indizível. e essa é a concepção de narrativa coutiniana: para o diretor o interessante são esses relatos do maravilhoso, do significativo para a existência daquelas pessoas, e para ele, isso é digno de memória.

É interessante pensarmos também que em última instância, a partir de um processo específico de montagem do documentário, é Coutinho quem decide o que é ou não *thôma*, o que vai ou não pro produto final. Ele é o que Hartog (1999), chama de *medida do thôma*. E o diretor faz isso de uma maneira muito sensível e de alteridade, percebendo que as fronteiras do sagrado são dinâmicas e nem por isso contraditórias ou menos qualificadas. A montagem do documentário, o método de conversa, as maneiras que se conversa, fazem surgir essa verossimilhança, esse crer na palavra do outro, de entender aquilo que se diz como o real do outro, a história do outro, as vivências religiosas daquelas pessoas.

Juntamente com a alteridade, podemos pensar, rapidamente as sensibilidades, como conceito essencial para a História Cultural. A historiadora Sandra Pesavento (2005), sobre isso diz que:

no âmbito da História Cultural, um conceito se impõe, dizendo respeito a algo que se encontra no cerne daquilo que o historiador pretende atingir: as *sensibilidades* de um *outro tempo* e de um *outro no tempo*, fazendo o passado existir no presente. Logo, medir o imensurável não é apenas um problema de fonte, mas sobretudo de uma concepção epistemológica para a compreensão da história. E esta, no caso, insere o conceito das sensibilidades sob o signo da alteridade e da diferença no tempo, sem o que não é possível a *reconfiguração* do passado, como assinala Ricoeur (PESAVENTO, 2005, p.1)

Ou seja, o conceito de sensibilidade, é, assim como o de alteridade também um postura, teórica, metodológica, até existencial, quando tratamos e fazemos ciência a partir de objetos e fontes tão humanas, sagradas e que requerem tanta sensibilidades para serem compreendidas. Porque precisamos reafirmar essas posturas, esses conceitos ainda hoje? Principalmente porque tanto no âmbito da História, quanto do cinema, ainda hoje, temos representações, obras, construções sobre comunidades, sociedades, religiões e culturas, que não apresentam essas preocupações, e que, dessa forma, parecem não ter compromisso com o real, ou apenas escolhem reafirmar estereótipos preconceituosos e equivocados. No ramo do documentário Coutinho diz:

Muitos dos documentaristas ditos progressistas, de esquerda ou de qualquer forma interessados no social, costumam filmar aqueles acontecimentos ou ouvir aqueles personagens que confirmem suas próprias ideias apriorísticas sobre o tema tratado. Daí se segue um filme que apenas acumula dados e informações, sem produzir surpresas, novas qualidades não previstas. O acaso, flor da realidade, fica excluído. Creio que a principal virtude de um documentarista é a de estar aberto ao outro, a ponto de passar a impressão, aliás verdadeira, de que o interlocutor, em última análise, sempre tem razão. Ou suas razões. Essa é uma regra de suprema humildade, que deve ser exercida com muito rigor e da qual se pode tirar um imenso orgulho. [...] Só se pode subverter o real, no cinema ou alhures, se se aceita, antes, todo o existente, pelo simples fato de existir. (COUTINHO, 2013b, p.20)

Não seria, de certo modo, esse também o papel da História, principalmente da História das religiões e religiosidades? O de compreender o outro, as crenças e narrativas de outrem e situá-las historicamente? De não negar as narrativas plurais, complexas, mas sim de manter-se em uma posição de alteridade para com essas? Para Michel de Certeau (1982) sim, uma vez que:

Coloca-se como historiográfico o discurso que "compreende" seu outro – a crônica, o arquivo, o documento –, quer dizer, aquilo que se organiza em texto folheado do qual uma metade, contínua, se apóia sobre a outra, disseminada, e assim se dá o poder de dizer o que a outra significa sem o saber. Pelas "citações", pelas referências, pelas notas e por todo o aparelho de remetimentos permanentes a uma linguagem primeira, [...] ele se estabelece como saber do outro. Ele se constrói segundo uma problemática

de processo, ou de citação, ao mesmo tempo capaz de "fazer surgir" uma linguagem referencial que aparece como realidade, e julgá-la a título de um saber (CERTEAU, 1982, p.97)

Dessa forma, a partir do cinema de Coutinho, podemos fazer essa reflexão de pensar que existem narrativas, memórias e crenças diversas e complexas, que precisam de escuta e da Escrita de sua História, como o caso das Religiões Afro-brasileiras, ainda muito renegadas pela historiografia *oficial*. Nós, como historiadoras e historiadores temos o dever de trazer essas memórias, essa História com sensibilidade e alteridade.

Considerações Finais

Levando em conta o que foi exposto e nossos objetivos iniciais, podemos considerar que este trabalho se constituiu em uma tentativa de compreender de que maneira se constroem as narrativas (tanto historiográficas quanto cinematográficas), e de que maneira nos colocamos diante do mundo e das diversas vozes que ecoam ou não ecoam por não ter espaço. Somos nós, historiadores e historiadoras, que escolhemos, uma vez que não há imparcialidade na nossa prática, sobre o que trataremos, quais memórias construiremos em detrimento de outras, e ainda, de que forma estruturamos nossa Escrita da História.

No campo do documentário, Eduardo Coutinho escolheu construir, a partir de sua linguagem cinematográfica, memórias sofridas, fortes, emocionantes, de pessoas *comuns*, mas ao mesmo tempo extraordinárias; dar voz a esses *outros*, à religiões e religiosidades *outras* a partir de uma retórica da alteridade. E nós, de que maneira podemos fazer tal movimento? Até que ponto nossas narrativas, também construídas, representam o outro, num tempo outro a partir de uma postura sensível e de alteridade? Em momentos históricos tão delicados e complexos como o que vivemos, exercícios de compreensão são extremamente importantes, inclusive para as estratégias de resistência.

Referências

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Maria de Lourdes Menezes (Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COUTINHO, Eduardo. O cinema documentário e a escuta sensível da alteridade. 1997. In: OHATA, Milton (Org.). *Eduardo Coutinho*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. O olhar no documentário: Carta-depoimento para paulo Paranaguá. 1992. In: OHATA, Milton (Org.). *Eduardo Coutinho*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. “*Não quero saber como o mundo é, mas como está*”. Entrevista concedida a María Campaña Ramia. Rio de Janeiro, 2012.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Jacyntho Lins Brandão (Trad.), 2ª ed. Belo horizonte: UFMG, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. Uma história dos conceitos. Problemas teóricos e práticos. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, 1992, p.134-146.

PESAVENTO, Sandra J. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. In: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. 2005.

SANTO FORTE. Direção de Eduardo Coutinho. Rio de Janeiro: Distribuição Riofilme e Funarte, 1999, 83 min, colorido. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=bf9-GiJfwog>> Acesso em: Novembro de 2018.

A Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida e sua História com Maringá-PR

Giovane Marrafon Gonzaga³³⁴

Este artigo tem a intenção de produzir questionamentos a respeito da história oral como método de estudo das religiões afro-brasileiras na cidade de Maringá-PR. Em minha pesquisa de mestrado foram realizadas visitas de campo a lideranças de religiões de matriz africana na cidade. Os relatos apresentados neste texto são resultados de uma entrevista, gravada em vídeo, em um arquivo com duração de uma hora, embora a visita tenha se alongado por um pouco mais de tempo. Não houveram gravações com todos os locais visitados, as lideranças de cinco locais diferentes eram nossos objetivos. No entanto, para o mestrado, o trabalho de pesquisa em produções memorialistas e no jornal se

³³⁴ Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Maringá

mostraram um caminho mais adequado a dissertação. Voltamos com a ideia de entrevista enquanto fonte para pesquisa no doutorado. Nesse sentido, os trechos aqui destacados são resultado do diálogo com Mãe Marilza e Seu Francisco, respectivamente presidente e tesoureiro da Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida, ativa em Maringá desde 1955.

Ao entender a história oral como um modo de deixar a política e as condições sociais vivas, conforme Portelli (1996, p. 10), o artigo procura relacionar questões em relação ao processo de fundação do terreiro com arranjos políticos e sociais pertinentes ao passado de Maringá. A comparação de dados oficiais com a fala dos entrevistados não tem a intenção de encontrar uma história mais verdadeira que a outra. Com isso, concordamos que a história oral é enriquecedora porque faz evidente a multiplicidade de pontos de vista sobre o passado. A partir da experiência individual, recortamos um fragmento da realidade. Por ser uma parte, não pode responder de maneira totalizante questões relacionadas a aspectos mais amplos. Embora não ofereça respostas definitivas, a entrevista, relacionada à bibliografia relativa, é capaz de representar o passado de uma prática inserida em determinado local. Como é o caso da Umbanda na cidade de Maringá-PR, no qual a história de um terreiro e seus agentes faz pensar sobre o cenário das religiões no município em seus primeiros anos e atualmente.

Assim, a entrevista com Mãe Marilza e Seu Francisco, à medida que consideramos a narrativa memorialista sobre o passado maringaense, suscita questões a respeito da heterogeneidade religiosa nos primeiros anos da cidade. Bem como, chama atenção para a diversidade de crenças no interior de uma mesma religião. Seu Geraldo e Dona Oscarina foram pessoas ativas da comunidade católica maringaense, antes e enquanto presidiam a Tenda de Umbanda e Mesa Branca Nossa Senhora Aparecida. Tal evento suscita questionamentos a respeito dos motivos de não inclusão das religiões afro-brasileiras na escrita sobre o passado da cidade.

Este artigo procura defender a representatividade histórica desses relatos, não por organizarem as memórias mais amplamente compartilhadas sobre o passado religiosos da cidade, mas por se enquadrarem, como Portelli (1996) se refere, na capacidade de ser única da memória e com isso agrupar possibilidades de outra forma não-expressas. Tal posicionamento auxilia no

esforço de produzir um trabalho acadêmico que pretende também aprender com os sujeitos que lhe são fontes. Me refiro aos novos questionamentos e processos históricos que a fala dos entrevistados permite refletir sobre. Como por exemplo, a soma de informações que a entrevista dá a questão imobiliária no processo de fundação da cidade, ou a presença de pluralidade religiosa nesse mesmo período. Com isso procura-se refletir, como em *O massacre de Civitella Vai di Chiana (Toscana, 29 de junho de 21944)*, a memória em suas características de mutabilidade, fragmentação e representação. Estabelecendo assim uma relação entre fatos e memórias:

Representações e fatos não existem em esferas isoladas. As representações se utilizam dos fatos e alegam que são fatos; os fatos são reconhecidos e organizados de acordo com as representações; tanto fatos quanto representações convergem na subjetividade dos seres humanos e são envoltos em sua linguagem. Talvez essa interação seja o campo específico da história oral [...] (PORTELLI, 1996, p. 111).

Especificamente o tema das crenças afro-brasileiras na cidade de Maringá-PR, diz respeito a uma história viva na memória de alguns representantes dessas religiosidades, que aqui estiveram já nas primeiras duas décadas da cidade. Mas que são minoria, e por isso o trabalho de M. Pollak (1989), *Memória, esquecimento e silêncio*, E. Fortunato (2004), *A história oral na pesquisa social sobre espaço urbano*, nos fornecem um conteúdo interessante para pensarmos a história oral e a construção de uma memória onde a fala dos personagens reflitam sua auto imagem, destacando as dificuldades por que passam, e o papel dos agentes sociais na construção tanto do espaço urbano, quanto no história do grupo em que estão inseridos.

O mapeamento dos espaços de prática de crenças afro-brasileiras na cidade de Maringá-PR, como demonstrado em dissertação de mestrado (GONZAGA, 2018) conduziu à produção de relatos de campo, onde através de um questionário, procuramos perceber num primeiro plano, a recepção dos representantes nos locais a uma pesquisa das crenças afro-brasileiras na cidade, o funcionamento em termos de data e horário, a recepção dos entrevistados com a possibilidade de um trabalho mais elaborado (gravação de entrevistas, produção de imagens, etc.), e a opinião desses praticantes sobre o respeito e abertura que a sociedade maringaense tinha para com a religiosidade afro-brasileira.

A experiência de visitar cada um dos locais foi importante para termos em conta cada um desses fatores e a heterogeneidade religiosa presente nessas manifestações. Principalmente no que tange à forma com que cada representante pensa seu papel e o de sua crença na cidade e para os seus frequentadores.

Mas mais ainda, o trabalho de visitação permitiu que entendêssemos a História Oral como recurso interessante para a produção historiográfica do tema, passando por possibilidades de que Fortunato (2004) explica em seu artigo sobre oralidade e espaço urbano. Por

[...] delinear aspectos relevantes que de outra forma ficam à margem da História oficial ou das evidências objetivas [...] (FORTUNATO, 2004, p.26).

[...] registrar a memória viva, apreensões, emoções [...] (idem, ibidem, p. 26).

Onde “muito dos relatos dizem respeito a fatos não registrados por outros tipos de documentos [...]” (FORTUNATO, 2004, p.26). Esses três pontos podem ser reunidos na assertiva de que a História Oral tem a capacidade de registrar e relatar objetos que não seriam ou não podem ser encontrados em documentos oficiais.

No caso de Maringá-PR, por exemplo, o censo demográfico realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), informa que em Maringá existem pouco mais de duzentos praticantes de Umbanda e Candomblé juntas. Em nossas visitas, se reuníssemos o número de frequentadores que cada entrevistado informa passar pelo local mensalmente, esse número pelo menos triplicaria.

Com toda certeza, como Alberti (2004) indica, é um equívoco considerar o relato que resulta da entrevista de História Oral como o próprio produto da História. Mas nosso pequeno levantamento, demonstrando valores muito distantes do que foi oficialmente produzido, leva a desconfiar se, quando o assunto é a crença afro-brasileira numa cidade extremamente influenciada socio-politicamente pelo catolicismo, como Maringá-PR, qual dos números se aproxima mais da realidade.

Essa não é uma situação isolada, basta lembrarmos do censo realizado pelo IBGE em 2010, onde a cidade de Porto Alegre aparece com o maior número de adeptos do Candomblé. Passa inclusive, em praticantes dessa religião, de

idades como Salvador e Rio de Janeiro, consideradas berço da religião afro-brasileira.

Outra questão que pode ser melhor trabalhada através da História Oral, é a própria trajetória dos espaços de crença afro-brasileira na cidade. Em particular quatro visitas, a locais que estão em Maringá-PR há mais 30 anos levam a alguns questionamentos.

A primeira igreja católica na área urbana se mantém no mesmo local, na Rua Santa Joaquina de Vandrana, com estruturas firmes, e ativa. No entanto, é ainda incerto identificar qual foi o primeiro terreiro da cidade. Remetendo-nos ao que M. Pollak (1989) entende por memória material.

A memória material é guardada e solidificada nos grandes edifícios. São as pirâmides, o Coliseu, o Páthom, estruturas de sociedades que já desapareceram, mas constituem referência enquanto nossas heranças (POLLAK, 1989, p.9).

Se pudermos falar em termos de memória material religiosa em Maringá-PR, as crenças afro-brasileiras ainda possuem estruturas referenciais incertas, mas que podem ser contempladas através do trabalho historiográfico. Caso levemos em conta suas particularidades.

O que poderia ser resolvido de maneira simples, numa consulta aos registros da prefeitura, se mostra tarefa um pouco mais trabalhosa. Embora os quatro entrevistados que dialogam mais intimamente com a questão dos primeiros locais de prática e crença afro-brasileira tenham se registrado à prefeitura, o fizeram tardiamente.

É possível que esse fenômeno se dê em razão do clima de perseguição declarada que sofriam as religiões afro-brasileiras até o final dos anos 80. Como informa Negrão (1996), embora a Umbanda e o Candomblé já fossem reconhecidos legalmente enquanto religião nos anos 50, a repressão social e policial ainda que amainada, não teve fim.

Se o contexto nacional era esse, numa cidade de tradição católica como Maringá-PR, é natural que os praticantes e líderes de crença afro-brasileira não procurassem os órgãos públicos antes de por um local em funcionamento, em verdade é provável que, inclusive, procurassem se afastar dessa identificação. Realidade que é até hoje compartilhada, sendo que alguns templos visitados, por exemplo, estão aqui há mais de 20 anos e não possuem registro oficial.

Nesse sentido, talvez não seja possível identificar exatamente o primeiro terreiro de Umbanda, mas podemos remeter a épocas em que esses locais foram inaugurados, e pessoas que foram relatadas como antigas na cidade. Uma problemática que futuramente será trabalhada.

Em *O poder do anel na diocese de Maringá*, Selson Garutti (2006) cita como exemplo o patrimônio histórico do município. Entre os prédios religiosos tombados, a primeira capela católica recebe os devidos cuidados de preservação, enquanto o primeiro templo protestante, ou as primeiras casas onde os fiéis evangélicos se reuniam, há muito tempo foram demolidos.

A respeito do Jardim Alvorada, onde o templo de Mãe Marilza está instalado, não foram feitas observações, apesar de o local ter acompanhado a fundação e desenvolvimento do bairro, como Mãe Marilza e Seu Francisco esclarecem:

Seu Francisco: A partir de 1960, até antes, 1955, os pais dela (de Mãe Marilza) chegaram aqui. Tava loteado mas era pura lavoura de café, ainda, mas já tava loteado né? A partir daí, de maneira bem precária foram desenvolvendo as instalações para as reuniões de Umbanda e Mesa Branca, né?

Entrevistador: Aqui nessa data (lote residencial), mesmo?

Mãe Marilza/Seu Francisco: Isso/Ô!

Mãe Marilza: Eram os pioneiros daqui.

Entrevistado: Em 1950 isso, mais ou menos?

Seu Francisco: É, 55, né... Já tava loteado, mas ainda tinha muita lavoura de café...

Mãe Marilza: Não, não tinha loteamento, não. Antigamente era só o nosso mesmo (sorri).

Seu Francisco: Não, mas tem escritura...

Mãe Marilza: Ah, sim. (Entrevista realizada no dia 15/06/2015)

Compreendemos com isso que existe espaço para a historiografia discutir a presença das religiões afro-brasileiras no processo de fundação de Maringá. Ao olhar para o passado da Tenda de Umbanda e Mesa Branca Nossa Senhora Aparecida, o presente texto pretende indicar dois indícios da presença de tais religiões nos primeiros anos da cidade.

No final da década de 1950, o templo presidido por Mãe Marilza deu início a suas atividades. Seus fundadores foram Pai Geraldo e Mãe Oscarina, pais biológicos da atual chefe do terreiro. Segundo ela, seus pais vieram da capital paulista para a cidade, no final dos anos de 1940, momento de fundação de Maringá. Seus avós paternos eram médiuns formados, e na genealogia materna, Mãe Marilza retoma a informação de que a outra avó era também espírita, embora não a conhecesse. No entanto, Seu Geraldo e Dona Oscarina eram resistentes à atividade mediúnica. Preferiam se dedicar catolicismo, eram membros da

Congregação Mariana, e participavam ativamente da vida paroquial. Quando Mãe Oscarina passou a apresentar problemas de saúde sem sucesso com o prognóstico médico, a rejeição às práticas mediúnicas dos pais de Dona Marilza seriam questionadas pelo avô.

E daí meu avo falou que não adiantava meus pais correr, que não ia ter jeito! Tanto ele (o pai de Mãe Marilza) como a minha mãe teria que ser espírita. E daí a minha mãe, apesar, meu pai, com a rebeldia deles, que não aceitava. A minha mãe também diz que não. Aí começou a ter vários problemas na família, de doença. É, perca de casa, que não era nossa, mas nós tivemos vários acidentes com fogo dentro de casa, porque queimou tudo, perdemos tudo. Perdemos casa, perdemos documento. Aí tivemos que começar do zero. E nós não entendeu, a gente era criança, não entendia qual era o problema. Meu avô tornou voltar de novo, falou ou vocês segue o que tem que fazer. Se não vocês, a família vai se acabar ao nada. Aí foi que a minha mãe começou a ir num centro espírita (Entrevista realizada no dia 15/06/2015).

As primeiras visitas seriam ao templo de Dona Izabel, na Vila Operária. Lá, Dona Oscarina passaria a manter contato com seu Álvaro, pai-de-santo de um segundo terreiro, aquele que seria responsável por sua iniciação. Nesta breve passagem, foram mencionados dois possíveis locais de prática religiosa afro-brasileira. Das informações que obtivemos por trabalho de campo, Seu Álvaro é citado como um médium tradicional do Jardim Alvorada, conduzindo junto à esposa, Dona Neuza, o Terreiro de Umbanda Iemanjá. Aparentemente, conforme depoimento de Mãe Marilza, antes seria morador também da Vila Operária (GONZAGA, 2018).

Dona Izabel foi quem possibilitou os primeiros contatos de Dona Oscarina com os ritos umbandistas. Entretanto, a iniciação ritual, bem como maiores conselhos sobre desenvolvimento mediúnico, foi responsabilidade de Seu Álvaro. À época em que construía esse círculo social, Oscarina manifestaria uma incorporação involuntária pela primeira vez, o guia era o espírito de João Quirino de Moraes. Durante esse episódio, Mãe Marilza possuía entre 8 e 10 anos de idade, e se lembra do guia dizer a Seu Geraldo que, com ele (o guia), a família mudaria de vida.

Mãe Marilza relata que após esse episódio realmente as condições de vida da família começaram a melhorar, além de haver sido o momento de aquisição do terreno que se tornaria sede da Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida:

Aí, esse próprio guia falou pra minha mãe que ia fazer nós mudar de vida. A minha mãe trabalhava no, começou a trabalhar no Príncipe Hotel, né? A partir do momento que ela começou a trabalhar no Príncipe Hotel, que ela era cozinheira, o dono do Príncipe Hotel soube dos terrenos que tinha aqui no Jardim Alvorada e propôs pra minha mãe. Falou: “Olha, eu vou fazer uma pergunta pra senhora, se a senhora aceitar a iniciativa, eu dou

as quatro primeira parcela e a senhora termina”, né? Aí a minha mãe concordou. Minha mãe concordou, veio aqui, viu a data, gostou e daí foi onde ela fechou a negociação, né? E daí, o home fechou o negócio e a minha mãe continuou pagando o terreno. Aí no decorrer do tempo é, que nós pagávamos o aluguel na época, a minha mãe veio com o meu pai, viram, tudo. Aí meu pai pegou e falou: “Olha, então nós vamos construir!” Aí a própria casa que nós morávamos ia demolir, e o dono de lá deu a madeira pra nós. Doou a madeira pra nós.

Aí os finais de semana, meu pai, meus irmãos, compadre, né, dos meus pais, né? Construía, mas quando nós mudamos aqui, nós morávamos embaixo de um encerado. Como se fosse uma cabana. Nós viemo com tudo pra sair do aluguel, pra sobrar dinheiro, pra poder construir. Aí meu pai fez uma cobertura de encerado, nós morávamos ali dentro, até construir a casa. E daí meu pai terminou a casa, na época era só dois cômodo, né? Porque não tinha condições de fazer mais e também não tinha dinheiro. A gente tinha vida, assim, até mais, menos equilibrada (Entrevista realizada no dia 15/06/2015)

Quando Dona Oscarina se muda da Vila Operária para o Jardim Alvorada, Seu Álvaro ali já mantinha o Terreiro de Iemanjá, onde a futura mãe-de-santo é iniciada. Pouco tempo depois da iniciação de Mãe Oscarina, os atendimentos na casa recém adquirida se iniciaria. Nesse ínterim, Seu Geraldo também atuaria como médium, as demandas que o casal atendia junto não se resumem às sessões de incorporação e consulta coletiva com os guias, mas também benzimentos e atendimentos particulares.

Pensando a escrita do passado, a história aqui relatada se desdobra do âmbito particular, da história dos pais de Mãe Marilza, para duas possíveis contribuições à complexidade da memória de Maringá.

A primeira, diz respeito às políticas imobiliárias em relação com a Companhia e a venda de lotes urbanos e rurais. O Jardim Alvorada localiza-se a pouco mais de 2km do centro da cidade, uma distância considerada pequena atualmente. No passado, contudo, seu território compreendiam as terras da Fazenda Santa Lina, quando adquiridas por Alexandre Rasgulaeff, um dos principais engenheiros da Companhia Melhoramentos.

Como trabalhado por Cleres Mansano (2013) em sua tese de Doutorado em Geografia, *O bairro do Jardim Alvorada em Maringá/PR: da colonização à expansão urbana*, a propriedade rural de Rasgulaeff era produtora de café até o terceiro quinquênio da fundação da cidade. Em 1960 seria oficialmente loteada, transformada o que era a fazenda em área urbana. A família de Mãe Marilza se mudaria em 1955, nessa época o bairro já contava com outros moradores. A hipótese que defendo é que não seria vantajoso burocraticamente separar os lotes da propriedade Santa Lina antes que eles fossem vendidos, principalmente

nos primeiros anos da cidade onde o ritmo migratório ainda se desenvolvia lentamente.

A segunda contribuição possível dos relatos demonstrados, a presença ativa de religiões afro-brasileiras e suas lideranças na cidade, compondo uma rede social e atuando com a comunidade onde estão inseridas.

Estamos falando da primeira década desde a fundação da cidade. Na escrita sobre esse momento do passado, a atuação de religiões afro-brasileiras não recebe menções. Inclusive discutir a produção da memória escrita de Maringá, foi tema do primeiro capítulo de minha dissertação. Nesse sentido, a maior parte da produção acadêmica sobre o passado da cidade, bem como a produção memorialista, narrativas não vinculadas à universidade, concordam na forte presença do catolicismo na cidade. Atribuindo à Igreja um plano de engajamento social em parceria com a Companhia Melhoramentos e suas pretensões em comum.

Tal parceria se destaca, sobretudo a partir da década de 1960, no combate a ideia de um avanço do comunismo, organização de sindicatos, frentes trabalhistas, bem como de possíveis reorganizações culturais que a época vivia. Nesse sentido foi criada a *Folha do Norte do Paraná*, impresso cuja redação era composta quase exclusivamente por padres, para se posicionar a respeito da relação patrão-empregado, chamando os trabalhadores a um coletivo próprio da Igreja, e questionar o processo de transformação social da família, como as mudanças no papel da mulher e o repúdio ao divórcio (ALVARENGA, 2008; SKURA, 2015).

Para o mesmo período, Gonçalves e Dias (2014) compreendem que, com a implantação do governo de regime militar, o material produzido sobre o passado de Maringá passou a ser caracterizado por uma reengenharia da memória. Onde se estabeleceu uma mitologia da glorificação pioneira, um padrão de organização das recordações coletivas que fora consagrado nas áreas de colonização em que a Companhia Melhoramentos Norte do Paraná obteve êxito. Compreendo que, no caso da fundação de Maringá, a participação basicamente exclusiva da Igreja faz parte da estrutura de tal processo.

Não significa considerar forjadas essas contribuições, mas questionar a atuação de outras religiões logo no início da cidade. Sobre esse ponto, o relato de história

oral produzido a partir da entrevista com Mãe Marilza e Seu Francisco pode ser tratado como um ponto de partida. Pouco tempo depois que os fundadores da Tenda iniciam suas atividades, o templo contaria com mais de 30 médiuns em atuação. As sessões estavam quase sempre lotadas. Quando Portelli (1996) se utiliza do exemplo do impacto psicológico que a presença do castigo físico causa em sujeitos da escravidão, entende que não faz tanta diferença a contabilidade das punições, mas o efeito psicológico e social causado por esses castigos existirem. Nesse sentido, a pesquisa não tem como objetivo principal estabelecer marcos históricos das religiões afro-brasileiras na cidade, mas compreender como essas se manifestam em Maringá levando em consideração a forma que o município se organiza historicamente.

A história oral e as memórias, pois, não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias. [...] cada fragmento (cada pessoa) é diferente dos outros, mesmo tendo muitas coisas em comum com eles, buscando tanto a própria semelhança como a própria diferença. É uma representação do real mais difícil de gerir, porém parece-me ainda muito mais coerente, não só com o reconhecimento da subjetividade, mas também com a realidade objetiva dos fatos (PORTELLI, 1996, p. 8-9).

Nesse sentido, é curioso que não haja nenhuma menção sobre locais de prática religiosa afro-brasileira, nem mesmo em *1947-2004 Maringá: a história em contagotas*, onde o autor (REIS, 2004) sinaliza para a data de fundação das primeiras igrejas, mesquita, templos budistas e lojas maçônicas da cidade. Não que Osvaldo Reis possuísse essa responsabilidade, em minha leitura, mesmo a produção científica que versa sobre as religiões na cidade, seja quando se partem de dados estatísticos para aplicação de questionários (RUBINO, 2010), ou sobre a construção de um habitus ou hegemonia religiosa católica (GARUTTI, 2006; PEREIRA, 2007), não são pesquisas ou obras desfalcadas por um elemento ausente, as religiões afro-brasileiras. No entanto, é relevante para o conhecimento do passado, e produz questionamentos, o fato de não haverem sido produzidas referências sobre o tema.

Compreendo que parte dessa ausência bibliográfica pode ser explicada por uma preferência em privilegiar um olhar à religião católica. Por ser uma instituição que representa maior número de adeptos em Maringá, e realmente ter contribuído de maneira abrangente para sanar uma série de necessidades da população, até os dias de hoje. O que corrobora para a ideia de reengenharia da memória a

partir de um período em que a Igreja maringense defendeu com voz ativa uma proposta política para a cidade e com isso para pensar seu passado. Outro motivo, o desenvolvimento histórico das religiões de matriz africana no Brasil abarca uma série de mecanismo de camuflagem, defesas contra a perseguição social que tem sofrido seus representantes. Observamos isso na prática antiga de substituir orixás por santos católicos, não identificar de maneira evidente os templos, não registrá-los e com isso não requerer as isenções fiscais referentes a um local de prática religiosa, como problematizam Ortiz (1974), Negrão (1993) e Silva (2014), por exemplo.

Por fim, procuramos perceber a memória como um processo ativo de significações (PORTELLI, 1997), onde seus sujeitos buscam explicações para o passado que lhe dão sentido a viver. Olhando para as representações de Mãe Marilza sobre o processo de fundação da Tenda de Umbanda Nossa Senhora Aparecida, não queremos contrapor a antiga versão oficial a uma nova, mas compreender os silêncios que circundam a temática das religiões afro-brasileiras na cidade.

Referências

- GARUTTI, Selson. **O poder do anel na diocese de Maringá**. 132f. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo: PUC/SP, 2006.
- GONZAGA, Giovane. **Memórias, notícias e espaços: a presença das religiões afro-brasileiras em Maringá-PR (2000-2014)**. 157f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual de Maringá, 2018.
- MANSANO, Cleres. **O bairro do Jardim Alvorada em Maringá/PR: da colonização à expansão urbana**. 251f. Tese (Dourado em Geografia) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Estadual de Maringá, 2013.
- NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: Edusp, 1993
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis-RJ: Vozes, 1978.
- PEREIRA, Márcia M. **A Igreja Católica em Maringá e a gestão de D. Jaime Luiz Coelho (1947-1980)**. 2007. 95 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, 2007.
- POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v.2 n. 3, 1989, p. 3-15.
- PORTELLI, Alessandro. **A filosofia e os fatos. Narração, significados e interpretação nas memórias e nas fontes orais**. Tempo. Rio de Janeiro, vol.1, n. 2, p. 59-72, 1996.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Tradução Maria Therezinha Janine Ribeiro. Projeto História, São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997. SILVA, Eronildo José. **Maringá de todos os santos: presença das religiões afro-brasileiras**. 307f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. PUC/SP. São Paulo, 2014.

Tam per aquam quam per terram: Análise dos elementos belicosos presentes em um conjuro necromântico do século XV

Jayme Rodrigues Krum³³⁵

Introdução

Compreendendo a pluralidade do pensamento humana nas mais diversas temporalidades, é parte do ofício do pesquisador em história compreender os elementos presentes nas culturas formadas ao longo do tempo. Sendo assim, neste trabalho, procuramos apresentar ao leitor as análises e leituras feitas ao trabalharmos com o documento BSB Clm 849, focando nos elementos belicosos presentes em um destes conjuros.

Estudar conceitos que no primeiro olhar nos parecem estranhos, e fontes que muitas vezes são tidas como não-históricas pela historiografia tradicional, nos leva a pesquisar e debater para assim alicerçar nossos esforços. No caso de elementos mágicos precisamos compreender que estes são como outros tipos de documentação preservadas ao longo do tempo e que, assim como as fontes mais “comuns”, são objetos de estudo nos quais podemos retirar informações.

No caso do manuscrito BSB Clm 849, um documento medieval (século XV) encontrado na região da Baviera, podemos perceber uma fonte que trata de elementos complexos e de cunho erudito para o período, a magia. No caso deste objeto, encontramos elementos que giram ao entorno da arte conhecida na

³³⁵ Graduando em História - Licenciatura na Universidade Federal de Santa Maria - UFSM. Participa do grupo Studia latinitatis: cultura, gramática e tradução e do grupo Virtú, de História Medieval e História do Renascimento, onde realiza pesquisa intitulada de "Em Nome de Deus eu invoco estes Demônios: Necromancia, Igreja e Sociedade na Baviera do século XV", vinculada ao projeto de pesquisa "Poder, imaginário, cultura e religiosidades no Medievo e no Renascimento".

época como *necromatics*, neste trabalho utilizaremos necromancia, a qual posteriormente trataremos mais profundamente.

O presente trabalho será dividido em duas partes, a primeira “Invocando Cavalos: a arte necromântica medieval sendo analisada historicamente”, na qual dissertaremos sobre nossas leituras e compreensões acerca de um dos conjuros presentes no BSB Clm 849; e a segunda, e última, “Considerações Finais”, onde trataremos das conclusões e hipóteses resultadas da pesquisa.

Invocando Cavalos: a arte necromântica medieval sendo analisada historicamente

O meio eclesiástico no mundo medieval não era tão homogêneo como nos é trazida pela historiografia tradicional e senso comum. Não nos referimos no sentido de existirem as mais variadas ordens criadas ou reformuladas neste período, como os dominicanos, a ordem dos frades menores ou a dos cistercienses, mas sim com a existência de vários papéis desempenhadas por esta camada da população nos mais diversos setores da vida em sociedade, sejam eles políticos, agrícolas ou belicosos, por exemplo.

Tendo isto em mente podemos perceber certos “desvios” da tradicional vida no seio do meio eclesiástico, os necromantes, objeto central deste estudo, são, em sua maioria, exemplos destes desviantes.

Tratados como demonólatras e hereges, estes clérigos possuíam conhecimento de como se entrar em contato, na ótica cristã medieval, com seres demoníacos a partir da palavra de Cristo e do poder absoluto de Deus. Estes seres, como posteriormente explicaremos mais detalhadamente, são das mais diversas origens e culturas, tendo sido translocados na visão da cristandade como demônios. Assim como as entidades utilizadas, os próprios conhecimentos utilizados e repassados pelos necromantes são das mais diversas fontes, percebemos em nossas análises, por exemplo, a presença de variadas formas de praticar magia, que nos são tipicamente judaicas, sobretudo cabalísticas.

Estes conhecimentos são, no período medieval, geralmente, restritos a altas camadas eclesiásticas ou de uma elite erudita do período, para Richard Kieckhefer (1997) para se praticar a necromancia era necessária um alto conhecimento da liturgia cristã, assim como das diversas culturas que são utilizadas nesta prática. No manuscrito BSB Clm 849 são diversos os momentos

em que o escrevente salienta categorias e adjetivos aos seres nomeados, sem uma devida explicação sobre o significado do que se está utilizando, como se o autor já fizesse inferência de um conhecimento prévio do leitor. Por exemplo: ao invés de utilizar apenas os nomes dos seres invocados ele coloca um elemento comum aos chamados, *Lautrayth*, *Feremin* e *Oliroomin* (entidades invocadas no conjuro que analisaremos neste trabalho) são dadas como *spiritus peccatoribus insistentes*, esta confusa adjetificação dá o sentido de espíritos que pairam sobre os pecadores, contudo o escrivão não dá o significado para tal identificação.

Analisamos tais atribuições e seres externos³³⁶ ao mundo cristão como sendo readaptações e reinterpretações das práticas presentes em outras culturas. Utilizamos, sobretudo o viés de investigação traçado por Roger Chartier (2002) em seus estudos sobre a História Cultural. Compreendemos estas práticas readaptadas como sendo fruto de representações de outras culturas que foram observadas e posteriormente repetidas dentro do meio eclesiástico medieval, gerando assim diferentes visões acerca dos mesmos seres.

No manuscrito BSB Clm 849 percebemos a existência de vários outros nomes designados a Deus, no conjuro que trabalharemos existe o nome *Sabaoth* designado a entidade suprema cristã. No entanto, este curioso nome provém da cultura hebraica, e é um dos epítetos de Javé (*Adonai Tzabaoth*) em um sentido militar e de belicosidade, contudo até mesmo este nome tão antigo possui uma origem confusa, para Peta McDonald (2014) *Sabaoth* possui uma origem tão complexa quanto suas atribuições, a autora relata que este ser seria um epíteto, designado a práticas mágicas, de uma entidade combinada dos seres *Seth*, uma das entidades supremas do panteão egípcio, e de *Typhon*, serpente destruidora presente no panteão grego. Desta forma podemos ver que estas práticas e representações, são passadas ao longo do tempo e profundamente readaptadas de cultura para cultura.

Além destes seres de panteões distintos, o momento da invocação do conjuro de número 9 deve ser no exato momento em que a Lua estaria na sexta casa e orientada com o planeta vermelho, *Marte* (da cultura romana). Este ser, o qual o

³³⁶ Contudo devemos compreender que na ótica medieval cristã tudo está dentro do Reino de Deus, e portanto nada está fora do alcance da palavra do Senhor.

quarto planeta do sistema solar foi batizado, possuía, no Império Romano, as atribuições e significados ligados a guerra e combates.

Conforme avançamos em nossas pesquisas, vimos a necessidade de criar novas ferramentas metodológicas para nossos estudos a respeito dos elementos internos do manuscrito. Como vimos acima existe uma variada gama de conceitos e designações que possuem divergências e congruências, deste modo, para facilitação da visualização destas semelhanças e diferenças dentro do manuscrito, nasceu o BEP-849 (Banco de Dados sobre entidades e práticas necromânticas presentes no manuscrito BSB Clm 849). Atualmente temos o intuito de compreender apenas o que está presente no BSB Clm 849, porém possuímos o interesse de ampliar estas análises para documentos semelhantes a este manuscrito e assim possuir uma maior compreensão dos “caminhos culturais” que cada conceito teve, e levou, ao longo do tempo.

O banco de dados funciona da seguinte forma: possuindo conhecimento acerca do “resultado” da conjuração por exemplo, no caso do conjuro que analisaremos, um cavalo, podemos relacionar tal fim com algum outro conjuro. Vejamos, existem quatro conjuros no BSB Clm 849 cuja consequência é a invocação de um cavalo no mundo terreno, mesmo que possuam meios diferentes para executar a conjuração o resultado, de certa forma, é idêntico, assim sendo, podemos atribuir uma relação entre estes quatro conjuros a partir de seu objetivo, agrupando-os em uma categoria comum, no caso do BEP-849 nas Invocações Equinas que estão inseridas na categoria maior, Conjuros Materiais. Conforme anteriormente dito, o mundo eclesiástico medieval atuava nas mais diversas camadas da sociedade do período. Compreendendo que, conforme a historiografia tradicional, o mundo medieval era dividido, principalmente, em três camadas, *bellatores*, os que guerreiam, *oratores*, os que oram e *laboratores*, os que trabalham, percebemos uma sociedade hierárquica e previamente destinada a funções específicas na sociedade. Contudo tal visão está sendo revisitada atualmente, e é debatida a realidade desta segregação, para autores como Leandro Rust (2018) é de relativa normalidade a transição ou a existência entre dois “mundos” no período medieval, sobretudo quando se trata do meio eclesiástico, as fontes nos mostram a existência de eclesiásticos advindos da aristocracia, assim como eclesiásticos que criam uma linhagem aristocrática,

como no famigerado caso da família Borgia. Retornaremos neste ponto nas análises, mas o manuscrito BSB Clm 849 foi, ao nosso ver, provavelmente, escrito por um aristocrata que se inseriu no meio eclesiástico, ou que vive em ambos.

O BSB Clm 849 foi um documento escrito enquanto a região da Baviera era parte do Sacro Império Romano Germânico, sendo então um dos muitos palatinados que compunham este império. Michael Toch (1999) retrata que este império era composto e movido a partir de diversos conflitos e divergências internas entre estes principados, cada príncipe, e cada casa aristocrática, buscava ascender ao trono imperial e desta forma buscava diversas formas e meios para obter poder, não são incomuns as alianças entre casas aristocráticas e o papado ao longo da história do sacro império.

O conjuro de número 9, batizado em nossas pesquisas de “Como Invocar um Cavalo Demoníaco” é um dos mais de 40 conjuros presentes do BSB Clm 849. No BEP - 849 enquadramos-o na categoria de Materiais, pois seu resultado é a invocação de um cavalo *equus* (uma montaria voltada para fim belicosos) que possui a característica de matar todo aquele que o avistar (exceto o conjurador). Esta prática é redigida em 5 foils escritas inteiramente em latim eclesiástico, consiste em diversos clamores de proteção (contra os seres invocados), evocações (nomeando aqueles que devem vir ao encontro do conjurador) e performatividades (a forma como se deve executar toda a conjuração), além da existência na 2ª foil de um complexo diagrama que possui os nomes das entidades invocadas, símbolos de proteção e o local em que o conjurador deve estar no momento da invocação.

Em nossas análises compreendemos que este mundo mágico e sobrenatural, com o qual o necromante opera, era vívido e real para aqueles que possuíam estes conhecimentos, e para aqueles que de alguma forma entraram em contato com os atos destes clérigos. Isto se deve, pois, sobretudo no período medieval o imaginário era presente no cotidiano das pessoas, segundo Jacques Le Goff (1994) esta presença se dava não apenas de formas miraculosas ou de caráter estritamente mágico (semelhante a fantasia que vemos nas mídias atuais), mas nas pequenas coisas, como uma árvore que dá um número anormal de castanhas ou uma clareira no meio de uma densa floresta.

No caso dos necromantes e demais eruditos do período medieval e renascentista, o mundo e toda a criação feita por Deus, possuía segredos e formas de serem utilizadas pelos seres humanos para seus próprios fins. Conforme Charles Zicka (1976), Eugene Garin (1994) e Kieckhefer (1990) este meio em que a magia, teologia e erudição se confundem dá frutos miscigenados que possuem origens das mais diversas, mas com uma roupagem cristã e de cunho eclesiástico. A operacidade que vemos nos conjuros presentes no BSB Clm 849 nos remonta, por exemplo, a diversas características de cunho cabalístico (com origens hebraicas), como o ato de iniciar uma conjuração para o oriente, ajoelhado e com as mãos sobre o colo, contudo as declamações feitas por estes necromantes não remontam apenas a seres e acontecimentos ligados ao Velho Testamento, mas também a vida e paixão de Jesus Cristo.

No caso do conjuro de número 9, no entanto, encontramos uma série de elementos que, apesar de estarem aliados a este mundo clerical e de estudo, nos remontam à características tipicamente aristocráticas e voltadas para atos belicosos. Não apenas o curioso *equus* antes mencionado, mas também o ato do necromante se dirigir como um igual à *Lautrayth*, *Feremin* e *Oliromin* (os três cavaleiros), assim como a origem da simbologia destinada a *Sabaoth* nos dois meios, até o momento elencados (Hebraico e Egípcio-Grego), e a de *Marte* (Romana), nos leva a crer que esta conjuração estava destinada para a invocação de uma montaria de combate e que poderia ser utilizada em uma justa ou demais conflitos.

Considerações Finais

O meio eclesiástico e a aristocracia andaram juntas no período medieval, e não foram poucas as vezes em que estes mundos se chocaram e se mesclaram, a própria divisão feita na mentalidade cristã da existência de duas espadas, muitas vezes simbolizadas como chaves, que visavam a proteção da cristandade tanto no campo espiritual quanto no terreno, nos remete a necessidade de ambas para a manutenção do reino de Deus, em suas vivências.

Desta forma, compreendendo a dimensão profunda e rebuscada que a arte necromântica possuía no período, não seria anormal a existência de *bellatores* que buscavam na vida de *orator* por poder na dimensão espiritual, e que a

necromancia seria uma prática que muitas vezes poderia servir como ferramenta para se atingir o poder almejado.

Referências

BARROS, José D'Assunção. A Nova História Cultural: considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. Belo Horizonte: *Cadernos de História*, v.12, n.16, 2011.

BERGSTROM, Lisa A. Nigromacy in the Later Middle Ages. *Inquires Journal*, 2011.

BOUREAU, Alain. *Satã Herético: O nascimento da demonologia na Europa medieval (1260-1350)*. Campinas, SP: Editora da Unicamp. 2016.

BURKE, Peter. *O que é história cultural?*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2a ed, 2008

CHARDONNENS, László. Necromancing Theurgic Magic. Nijmegen: *Magic, Ritual and Witchcraft*, 2015, p.172-198.

CHARTIER, Roger. *À beira da Falésia*. Porto Alegre: Editora Universidade/UFRGS, 2002.

CIRLOT, Juan-Eduardo. *Dicionário de símbolos*. São Paulo: Centauro, 2005.

FANGER, Claire. Magic in the Middle Ages. IN: HANEGRAAFF, Wouter J. ;FAIVRE, Antoine; BROEK, Roelof; BRACH, Jean - Pierre. *Dictionary of Gnosis & Western Esoterism*. Holanda: Brill, 2006.

GARIN, Eugenio. *Idade Média e renascimento*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

HORTON, Denise. *Devil Worship in the Middle Ages*, In <http://www.loyno.edu/~history/journal/1986-7/horton.htm> consultado em 12/08/2017.

HUNT, Lynn. *A nova História cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KIECKHEFER, Richard. *Forbidden Rites*. Pensilvania: The Pennsylvania state university press, 1997.

KIECKHEFER, Richard. *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge university press, 1990.

LE GOFF, Jacques. *O imaginário Medieval*. Portugal: Estampa, 1994.

LURKER, Manfred. *Dicionário de figuras e símbolos bíblicos*. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1993. - (Série dicionários).

MATOSO, José. *A necromancia na Idade Média*. Lisboa: Humanitas - vol. L, 1998.

MCDONALD, Peta Louise. *The Iconography of the Images in the Magical Papyri*. Dissertação em História Antiga. Macquarie University, Sydney, 2014. Orientação de Malcolm Choat.

MINOIS, Georges. *Historia de los Infiernos*. Barcelona, Paidós Ibérica S.A, 2005, p. 255-288.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. 2 ed. Bauru, SP: EDUSC. 2002, p. 41-101

RODRIGUES, José Carlos. *O corpo na História*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1999.

RUSSEL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: O Diabo na Idade Média*. São Paulo, Madras, 2003, p. 87-121.

RUST, Leandro Duarte. *Bispos Guerreiros: Violência e fé antes das cruzadas*, Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes, 2018.

WOLFF, Philipe. *Outono da Idade Média ou Primavera dos Novos Tempos?*. 1988.

ZIKA, Charles. Reuchlin's De Verbo Mirifico and the Magic Debate of the Late Fifteenth Century. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* Vol. 39 (1976), pp. 104-138.

O discurso de alteridade e as representações da mitologia dos orixás na obra Deuses de Dois Mundos, de PJ Pereira - 2015

Laís Azevedo Fialho³³⁷

³³⁷ Mestranda no Programa de Mestrado em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH/UEM) e integrante do Laboratório de Religiões e Religiosidades da Universidade Estadual de Maringá (LERR/UEM). Financiamento: CAPES. O presente artigo é fruto de uma parte da dissertação de mestrado, intitulada "A representações de Exu em Deuses de dois mundos: A épica trilogia dos orixás (Brasil, século XXI)", sob orientação da Prof.^a Dr.^a Vanda Fortuna Serafim (LERR/UEM). Endereço de Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8724898233397030>. Endereço eletrônico: laisfialho2@gmail.com.

Introdução

Nossa fonte de pesquisa é a obra literária *Deuses de dois mundos – A épica trilogia dos orixás* que foi escrita por P.J. Pereira e publicada pela editora *Livros de Safra*, por meio do selo *Da Boa Prosa*. O primeiro volume, *O livro do Silêncio* foi publicado em 2013, o segundo, *O livro da Traição*, em 2014 e o último, *O livro da Morte*, em 2015. A obra apresenta uma narrativa mítica de origem iorubana com histórias representativas das constituições dos orixás. Pensá-la como fonte histórica implica reconhecer que a produção literária está fortemente relacionada às condições socioculturais na qual é construída.

A referida obra se utiliza da simbologia do candomblé e de alguns aspectos da mitologia ioruba, para narrar uma ficção que intercala as ações do protagonista Newton Fernandes na terra (Ayê) com o mundo dos orixás (Orum), a comunicação ocorre com Laroîê (Exu), por *e-mail*. A trama é inspirada na crença dos iorubas, povo africano do início dos tempos, que acredita que o tempo anda em círculo e que o passado e o presente são repetições das mesmas histórias contadas desde sempre pelos príncipes do destino, os odus (PRANDI, 2001).

O autor intercala a narrativa que conta a história do protagonista, com capítulos mitológicos que contam a história daquele que é tido como o maior adivinho de todos os tempos, Orunmilá, e sua procura para recuperar os poderes de prever o futuro. No Orum, mundo dos espíritos onde vive Olodumaré, nunca antes os instrumentos divinatórios haviam se calado, mas havia uma solução temporária para que os búzios de Orunmilá continuassem funcionando. Newton fazia parte desse plano, por isso era levado a viagens no Orum durante seus sonhos, onde participava, juntamente com outros 15 homens - de tempos e lugares distintos - de reuniões em torno do lago mágico.

O problema do silêncio dos búzios, só seria solucionado definitivamente, quando Orunmilá, recuperasse os príncipes do destino, que haviam sido capturados pelas feiticeiras, as lá Mi Oxorongá. Para a missão, o velho babalaô, recrutou poderosos guerreiros. O general Ogum, seu irmão Oxóssi, o príncipe Xangô, a guerreira Iansã, a corajosa Obá, a bela filha de Orunmilá, Oxum, e Exu, o jovem mensageiro comilão. Enquanto isso, nos capítulos que narram a vida no Ayê, o mundo dos humanos, Newton se comunica por e-mail com um homem misterioso

chamado Laroie. Suas conversas giram em torno de suas experiências gastronômicas, paixão que os dois têm em comum, as aventuras sexuais e as aspirações profissionais na carreira jornalística de Newton. Contrário à ideia de religião, Newton tenta escapar de uma responsabilidade espiritual que lhe foi dada, sem nunca ter pedido. Sua vida mudou muito depois que começou a investigar um grande caso de sabotagem industrial com um enorme jogo de poder e envolvimento de grandes corporações.

A fim de refletirmos acerca de *Deuses de dois Mundos* enquanto fonte histórica para pensarmos o discurso de alteridade presente na narrativa de PJ Pereira (2015) e as representações da mitologia dos orixás, inicialmente serão feitas considerações de âmbito teórico e metodológico sobre as intersecções entre história e literatura; em seguida o mesmo processo será realizado a fim de pensar as relações entre história e mitologia; munidos dessa discussão atentaremos ao suporte documental da fonte em questão, apresentando as aproximações possíveis entre história, literatura e mitologia em “Deuses de dois mundos”.

Problemática

Não é exagero afirmar que, nos dias de hoje, o candomblé e demais religiões afro-brasileiras, ainda sofrem com o “preconceito religioso”, a deslegitimação de suas crenças e a demonização de seus deuses. A noção de “epistemicídio³³⁸”, elaborada por Boaventura de Souza Santos (1995), nos ajuda a compreender a negação da legitimidade das formas de conhecimento produzidas por um grupo como um dos dispositivos da dominação racial. Desse modo, concebemos a

³³⁸ Para Souza Santos: “o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão europeia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais).” (Santos, 1999, p. 328)

ojeriza, a desqualificação, a inferiorização e a marginalização das religiões afro-brasileiras, como expressões e modos de perpetuar o racismo³³⁹.

Tendo em vista que o presente trabalho busca pensar as representações de divindades do Candomblé, em uma obra literária contemporânea, nos atentamos para o fato de estarmos lidando com uma religião e uma cultura de tradição essencialmente oral, que em um dado momento histórico foi apreendida pela escrita. Nesse sentido, entendemos que a historiografia também é uma representação e que a escrita não é vista como oposição à prática, mas como complemento: “por um lado, no sentido etnológico e quase religioso do termo, a escrita representa o papel de um rito de sepultamento; ela exorciza a morte introduzindo-a no discurso” (CERTEAU, 1982, p. 109).

Desse modo, escrever sobre as divindades Afro-brasileiras trata-se de participar de um rito de passagem, de transportá-las do mundo dos mortos, para o texto historiográfico, para o universo da representação – ofício do historiador. Da mesma forma a nossa escrita também pressupõe uma função simbolizadora que:

[...] permite a uma sociedade situar-se, dando-lhe, na linguagem, um passado, e abrindo assim um espaço próprio para o presente: “marcar” um passado é dar um lugar à morte, mas também redistribuir o espaço das possibilidades, determinar negativamente aquilo que está por fazer e, conseqüentemente, utilizar a narrativa, que enterra mortos, como um meio de estabelecer um lugar para os vivos. A arrumação dos ausentes é o inverso de uma normatividade que visa ao leitor vivo, e que instaura uma relação didática entre o remetente e o destinatário (CERTEAU, 1982, p. 109).

Compreendemos que a história se relaciona intimamente com a sociedade, do mesmo modo que a literatura também o faz. Ambas expressam modos de compreender o mundo por meio da escrita. Sendo assim, buscamos compreender *Deuses de dois mundos* enquanto fonte histórica, portadora de representações, em diálogo com o campo da História Cultural. Este campo da História objetiva reconhecer o modo como em diferentes espaços e temporalidades, uma dada realidade social é produzida, observada, dada a ler. Neste contexto se inserem as representações sociais. Podemos compreender uma História Cultural que “tome por objetivo a compreensão das representações do mundo social, que o descrevem como pensam que ele é ou como gostariam

³³⁹ Nos ancoramos em Miles e Brow (2004), para pensar o racismo como um fenômeno estrutural, ideológico e discursivo, que se expressa nas leis, políticas públicas e práticas padronizadas que subordinam grupos racializados.

que fosse” (CHARTIER, 1990, p.19). Desse modo, investigamos a obra *Deuses de dois mundos* não para saber quem são os orixás, mas para saber como pensam que eles são.

As representações são dispostas de acordo com as orientações dos grupos que as concebem e com suas visões de mundo. Elas são manifestadas por padrões, normas, instituições e imagens. Constituem-se como objetos capazes de substituir na memória, um outro ausente, e ao mesmo tempo revelam uma presença, como a apresentação pública de algo ou alguém (CHARTIER, 1990). A obra *Deuses de dois mundos* não se constitui como resultado de reflexos sociais, somente, nem explica como toda a cultura brasileira compreende as divindades Afro-brasileiras. Contudo, a obra nos auxilia a refletir sobre como essas divindades podem ser compreendidas e ressignificadas a partir de uma visão de mundo, na contemporaneidade. Nossa análise busca pensar, também, sobre qual o espaço que as representações dos orixás, podem ocupar na produção cultural e quais são as relações de poder que, por vezes, atravessam essa produção.

Considerações teórico-metodológicas sobre História e Literatura

As fronteiras e relações entre História e Literatura são um dos campos de investigação privilegiados pela História Cultural. A diferença fundamental entre a Literatura e a História é que a primeira não tem compromisso com o real, tem licença para inventar, diferente da segunda, que tem no horizonte de perspectiva a aproximação máxima com a verdade. Mesmo assim, a narrativa literária se relaciona com o que é coerente e articulado, deve passar uma noção de possível, verossímil ou se aproximar do real. (PESAVENTO, 2005).

Em um texto ficcional, os personagens, os espaços e a ordem dos fatos devem ser contextualizados e circunscritos numa lógica, a fim de que tenha anuência e boa receptividade do leitor. Desse modo, o fato de a literatura não se comprometer com a verdade, mas se relacionar com ela para encontrar escopo em seus leitores, constitui-se como uma especificidade e riqueza da narrativa literária. Essa riqueza revela-se no campo das possibilidades, ou seja, mesmo que um personagem retratado em uma obra literária não exista, ele ocupa um espaço no imaginário social e simboliza o real. Ele se aproxima do papel que

outros homens reais desenvolveram ou que seria verossímil que desenvolvessem naquele período e espaço. (PESAVENTO, 2006).

Compreendemos que literatura pode ser tomada como marca e vestígio de uma temporalidade escoada. Como outras fontes não representa o acontecido, mas o que foi enunciado sobre ele. O que o substituiu e chegou até nós, por meio do “efeito de real”. “Se são discursos, são representações discursivas sobre o que se passou; se são imagens, são também construções, gráficas ou pictóricas, por exemplo, sobre o real” (PESAVENTO, 2006, p. 4).

Compreendendo que indivíduos e grupos sociais produzem representações para atribuir sentido ao mundo e à realidade em que vivem, admitimos a literatura como uma um testemunho de si mesma, pois privilegia a compreensão acerca do tempo em que foi escrita e não sobre o tempo que escreveu.

Desse modo, *Deuses de dois mundos* constitui-se como representações dos orixás, que assumem uma perspectiva de verossímil, efeito de real e encarnam noções de imaginários possíveis dessas divindades. A obra se apresenta como locus privilegiado para a pesquisa, pelo seu aspecto metafórico, que se torna possível falar de um objeto apontando para outros. A metáfora é um modo de interpretação do mundo que se expressa de forma cifrada e admite imagens não-tangíveis que se mostram por meio da ironia, do humor, do desdém, dos medos e angústias. (PESAVENTO, 2006).

Considerações teórico-metodológicas sobre História e Mitologia

Do mesmo modo como foram negados espaços para as divindades Afro-brasileiras, nos discursos científicos, reconhecemos que as narrativas míticas Afro-brasileiras também foram esquecidas ou silenciadas. É perceptível como os mitos africanos não têm o mesmo reconhecimento social que outros. Diferente dos desdobramentos que tiveram os mitos nórdicos e greco-romanos na cultura ocidental, a mitologia africana, foi pouco difundida, limitada aos terreiros. Não é comum que encontremos, por exemplo, a mitologia africana como embasamento filosófico e epistemológico, como ocorrem com narrativas míticas de regiões europeias e orientais.

Conforme Campbell (1990), os mitos atribuem voz às potencialidades humanas, são produção de cultura. Contém valores éticos e morais que orientam as

sociedades que os produzem. Eles aparelham questões universais no tocante à existência humana e influenciam a vida de todos, legando procedimentos para um bom viver. A mitologia se apresenta por meio de narrativas que se articulam entre si e que se repetem ao longo dos tempos, fornecendo símbolos à humanidade. Servem de metáforas para as preocupações e anseios humanos (CAMPBELL, 1990).

Os mitos podem ser compreendidos como pistas que ajudam o homem a procurar dentro de si a experiência de sentido e o enlevo da existência humana. São imagens arquetípicas que ensinam como enfrentar os conflitos, como lidar com o fracasso e com o maravilhamento. Dão uma espécie de habilidade para o humano experimentar a presença do divino (CAMPBELL, 1990).

Nesse sentido, compreendemos que o mito é uma história verdadeira, cuja narrativa se propõe à instrução espiritual. A mitologia se relaciona intimamente com uma dada cultura em um dado tempo. Os mitos narrados em uma cultura correspondem ao que ela considera pertinente à vida, em um dado tempo e espaço. Sua roupagem deve ser condizente ao ambiente e condição histórica. Por exemplo, uma mitologia que trata a questão da fertilidade da terra será encontrada em sociedades agrárias ou lavradoras e não em sociedades voltadas para a caça. Posto isso, compreendemos que os mitos têm relação direta com a cultura e uma dada temporalidade, por isso, investigá-los em é uma forma de compreender como um povo atribui sentido à vida e ao mundo (CAMPBELL, 1990).

Para os adeptos das tradições iorubás, o mito é a chave para alcançar não apenas o passado, mas também o presente e o futuro. O mito ensina quem são as divindades, quais são seus poderes e regências, de onde elas vieram, quais são as suas preferências e interdições e como o homem religioso deve se relacionar com elas. No imaginário iorubano tradicional de mundo, a mitologia fornece sentidos fundamentais para a vida na terra. É ela quem organiza e estrutura a religião dos orixás. Os orixás são os ancestrais divinizados, e os mitos, as narrativas que se repetem ciclicamente de geração em geração na vida de seus descendentes (PRANDI, 2001).

Os iorubas acreditam que o homem descende dos orixás e cada ser humano tem uma linhagem que se refere à um ancestral específico. Cada um herda do seu orixá seus atributos, predisposições e intentos, de acordo com o que conta os mitos. Os orixás regozijam-se e entristecem-se perdem e vencem, avançam e retrocedem, amam e odeiam. (PRANDI, 2001). Essas narrativas míticas estão bastantes presentes na estrutura do Candomblé, religião brasileira, pois trata-se de uma oralidade oriunda da Costa Ocidental da África, disseminada para regiões de outros continentes, inclusive o Brasil, na diáspora provocada pelo tráfico escravista.

O candomblé como uma dessas religiões que cultua orixás, no Brasil, se constituiu a partir de tradições orais, baseadas nos mitos, ritos e símbolos, e não em uma sistematização teórica de suas manifestações espirituais. Por isso, para compreendermos muitos dos aspectos do candomblé precisamos conhecer os mitos dos orixás. Esses mitos são poemas seculares que narram sobre a vida em sociedade, elementos da natureza, a criação do mundo e sua divisão entre orixás (PRANDI, 1999).

A importância do mito, segundo essa cosmovisão, é que ele ajuda a interpretar o presente e produz o futuro nessa vida e nas outras. Os mitos dão voz às experiências vividas pelos ancestrais, colaboram na construção da identidade religiosa e constroem uma memória coletiva a partir das vivências partilhadas. O mito opera categorias do tempo forte, longínquo e do tempo do sagrado e está imerso na vida dos adeptos da religião, cotidianamente, cuja concepção aproxima o profano e o sagrado. (PRANDI, 1999).

Reginaldo Prandi (2001), sociólogo das religiões, é o responsável por realizar o mais significativo dos trabalhos que busca coletar os mitos iorubás difundidos no Brasil e em outros países na América Latina. Ele publicou, na obra *A mitologia dos orixás* um compilado de 301 mitos, sendo 106 deles oriundos da África, 126 do Brasil e 69 de Cuba. Cada mito que o autor incluiu na obra representa a versão mais antiga que ele encontrou da narrativa em questão. Nas notas bibliográficas o autor apresenta outras versões do mesmo mito em outras regiões e referenda sua fonte de pesquisa, o que nos permite refletir sobre a condição histórica e cultural do mito.

A obra de Pereira (2015) se apropria de muitos dos mitos presentes na obra de Prandi (2001). Se compararmos os itans presentes em A mitologia dos orixás com o enredo de Deuses de dois mundos encontraremos muitas correlações nas formas como agem os orixás, suas características principais e seus traços de personalidades. Desse modo compreendemos que a obra busca retratar de forma verossímil muitos dos fundamentos do Candomblé.

História, literatura e mitologia: O discurso de alteridade e as representações da mitologia dos orixás em *Deuses de dois mundos*

De acordo com Chartier (1990), os sujeitos sociais se apropriam e resignificam o mundo de múltiplas formas, não sendo puramente determinados pelas estruturas. Partindo dessa premissa, concebemos os sujeitos como intérpretes e produtores do mundo, ou seja, tudo o que criam é motivado pela compreensão que têm da sua própria realidade. Sendo assim, as representações seria para o autor os “esquemas intelectuais, que criam as figuras graças às quais o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado (CHARTIER, 2002, p. 17).

Desse modo, buscamos pensar a obra *Deuses de dois Mundos* como resultado de processos de apropriações e de ressignificações, que produz significações e sentidos aos seus produtores e receptores. Nesse sentido, atentamo-nos para o lugar social de produção da obra. Paulo Jorge Pereira, ou PJ Pereira, o nome que usa em seus trabalhos, é o autor da trilogia. O escritor nasceu e cresceu no Rio de Janeiro, mas se mudou para São Paulo, e depois para o Estados Unidos para trabalhar com publicidade, a carreira na qual fez seu nome. Tendo recebido mais de cem prêmios internacionais, ele é hoje considerado um dos grandes gênios da propaganda mundial. Ele não tinha experiência como escritor, a trilogia épica dos orixás foi a primeira obra literária produzida por ele.

PJ Pereira declara que desconhecia as religiões Afro-brasileiras e suas divindades, inclusive admite que nutria muito preconceito contra o candomblé e que durante toda sua vida havia sido exposto a ideias que diziam que o

candomblé era uma coisa perigosa, ruim, que ele deveria manter distância³⁴⁰. Quando conheceu Zeno Millot, neto de Mãe Menininha do Gantois³⁴¹ (1894 - 1986), quem lhe apresentou alguns aspectos do Candomblé, ele resolveu se aproximar da religião. Interessado pela mitologia iorubana, ele pesquisava sobre os príncipes do destino quando descobriu que o candomblé se utilizava do jogo dos búzios, que tem 16 odús, um sistema de jogo binário. O autor relacionou com as combinações de um sistema de computação. Em 2001, quando iniciava sua pesquisa, o uso da internet estava se popularizando, fez uma analogia do impacto que seria o fim da internet, com o fim do jogo dos búzios. Como seria a vida sem internet? Como seria a vida sem o jogo de búzios? A obra *Deuses de dois Mundos* começa com esse drama. Orunmilá tem seus poderes divinatórios silenciados e tenta entender como restabelecer a ordem do destino.

O autor constrói os personagens da narrativa utilizando características e arquétipos dos mitos. Na história de PJ Pereira (2015) Orunmilá ainda não é orixá, como na mitologia, mas é o babalaô mais importante e poderoso. Exu é apresentado como servo e fiel escudeiro de Orunmilá e, assim como na mitologia, é brincalhão e muito guloso. Seu nome na ficção é Laroîê e ele se comunica com o personagem principal, Newton Fernandes, por plataformas digitais. Oxum, filha de Orunmilá, se destaca por sua beleza, teimosia e alto poder de sedução, além de seu domínio sobre as águas doces. Ogum, como nos mitos, tem uma personalidade violenta e explosiva e domina o ferro, produzindo suas próprias armas.

Outro aspecto importante para compreendermos a construção da narrativa são as retóricas de alteridades presentes na escrita de PJ Pereira (2015). O modo como ele busca se apropriar desse conhecimento (a mitologia dos orixás) e representá-lo, a partir de uma linguagem singular possibilitou que, *Deuses de Dois Mundos* se comunicasse com públicos bem diferentes e fizeram com que muitas pessoas quisessem conhecer o que ele retratava. Sua narrativa aponta para um novo modo de olhar para as crenças afro-brasileiras e africanas.

³⁴⁰ LEÃO, Gabriel. (2015, Janeiro) Os Livros com os Orixás: uma Entrevista com PJ Pereira. Vice Revista. Recuperado de: https://www.vice.com/pt_br/article/yym5k7/os-livros-com-os-orixas-uma-entrevista-com-pj-pereira. Acesso em: 04/10/2018.

³⁴¹ Maria Escolástica da Conceição Nazaré, conhecida como Mãe Menininha do Gantois, foi uma das mais admiradas Iyalorixás, mães-de-santos, da Bahia e do Brasil.

Nesse sentido, ancoramos nossa análise nas reflexões de Hartog (1999), presentes em *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Nesse texto o autor se propõe a analisar através da retórica da alteridade as condições e possibilidades de enunciação dadas a um sujeito. Enunciação compreendida como um dos modos de representação pelo qual um indivíduo dá-se a ver ao outro através de seu dizer. Dizer esse que deve ser escutado, lido e suposto pelo outro. Sendo assim, a condição da alteridade é supor um saber no outro para que possa escutar e ler o seu dizer.

Compreendemos que pode-se desenvolver uma retórica de alteridade nas narrativas que falam do outro, a partir da relação que a diferença significativa instaura entre dois grupos (HARTOG, 1999). Observamos essa retórica de alteridade em *Deuses de dois mundos*, pois existe de um lado o autor, não adepto das crenças afro-brasileiras, que busca no contato com os adeptos apreender uma outra realidade, para depois representa-la, de acordo com o seu museu imaginário. Do outro, os não adeptos das crenças afro-brasileiras que passam a apreendê-la a partir das representações presentes na narrativa de PJ Pereira. A diferença se torna interessante quando ambos entram num mesmo sistema permitindo um sistema de enunciação.

Quando consideramos que PJ Pereira (2015) não objetiva escrever, necessariamente, para os adeptos das crenças afro-brasileiras, nos deparamos com o problema da tradução. Como PJ Pereira pode tornar a mitologia dos orixás inteligível para os não adeptos, por meio da narrativa? A trajetória do autor nos possibilita pensá-lo como o viajante de Hartog (1999) que, para traduzir a diferença, tem à sua disposição a figura da inversão, em que a alteridade se transcreve como um antipróprio. PJ Pereira (2015) torna-se, então o detentor de um discurso que não objetiva mais falar de si mesmo, mas do outro.

Desse modo, primeiramente levanta-se a diferença, ou seja, a mitologia ioruba é apresentada ao não adeptos dessas crenças, e num segundo momento, essa mitologia é "traduzida", compondo um esquema de inversão. O princípio da inversão é uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-a fácil de ser apreendida no mundo em que se conta (HARTOG, 1999). Tornar a mitologia dos orixás inteligível para os não adeptos destas crenças é utilizar uma linguagem

acessível, permitindo compreender, considerar, dar sentido a uma alteridade que, sem isso, permaneceria silenciada.

A inversão, ou seja, aproximação da mitologia dos orixás com elementos conhecidos aos não adeptos, por meio de analogias e comparações é uma operação presente na trilogia, que agrega o mundo que se conta ao mundo em que se conta. Como exemplo de processos de traduções citamos a analogia feita entre as regências de comunicação de Exu, função mítica presente no Candomblé, e as comunicações de Laroie por mídias sociais, e-mails, blogs; Ou o modo como o autor compara o silêncio dos instrumentos divinatórios (búzios) com um pane no sistema de funcionamento da internet, em que o google não funcionasse mais. A comparação é feita para que os não conhecedores do jogo dos búzios tenham noção da dimensão do problema de ter os instrumentos calados; Ou ainda como explora a metáfora das relações entre Ayé (mundo dos humanos) e Orum (mundo dos orixás), com as relações do mundo virtual e não virtual. Todas essas operações auxiliam na construção de sentido de não adeptos em relação práticas referendadas.

Considerações Finais

A realidade trazida pela literatura é sempre uma realidade reorganizada, que resulta de uma performance. Isto não significa lidar com uma mentira, mas considerar que foi um olhar específico que criou o texto literário. Neste caso, *Deuses de dois mundos* representa o olhar de PJ Pereira pois carrega consigo avaliações, julgamentos, emoções, reflexões e etc.

Desse modo, compreendemos que as representações da mitologia dos orixás, presentes na obra *Deuses de dois mundos*, têm o seu referente no real, seja para negá-lo, confirma-lo, transfigurá-lo ou ainda combatê-lo; o modo de representar a mitologia dos orixás na narrativa ficcional, não diz respeito apenas ao que nela se representa, mas também faz parte do comportamento social de uma época. Dessa maneira, a literatura não é uma narrativa que se encerra em si mesma, mas abre um leque de conhecimentos da sociedade da qual é produto e produtora.

Compreendemos que as representações presentes na obra apontam para uma apropriação dos mitos iorubas e para uma ressignificação forjada por PJ Pereira

(2015), que indicam a historicidade da mitologia, contribuem para a construção de novos sentidos para os mitos iorubas, e apontam para um modo de pensá-los na contemporaneidade.

Referências

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Com Bill Moyers. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CERTEAU, Michel de. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

_____. *Os Desafios da Escrita*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

LEÃO, Gabriel. Os Livros com os Orixás: uma Entrevista com PJ Pereira. *Vice Revista*, 2015.

MILES, Robert & BROWN, Michael. *Racism*. Londres, Taylor & Francis, 2004.

PEREIRA, PJ. *Deuses de dois mundos: O livro do Silêncio*. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2013.

_____. *Deuses de dois mundos: O livro da Traição*. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2014.

_____. *Deuses de dois mundos: O livro da Morte*. São Paulo: Editora Livros de Safra, 2015.

PESAVENTO, Sandra. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2006.

_____. Sandra. Relações entre história e Literatura e Representações das identidades Urbanas no Brasil (século XIX e XX). In: *Revista anos 90*. Porto Alegre, n. 4, 1995.

PRANDI, R. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras*, Rio de Janeiro, Pallas – Ceao, 1999.

_____. *Mitologia dos orixás*, São Paulo, Companhia das Letras, 2001

_____. O candomblé e o tempo: Concepções de tempo, saber e autoridade da

África para as religiões afro-brasileiras. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v.16, n.47, São Paulo, 2001.

SANTOS, Boaventura Sousa. *Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. 6. ed. São Paulo: Cortez, 1999.

O mito cosmogônico da wicca em Starhawk: uma análise da narrativa de criação desenvolvida a partir da releitura de mitos antigos

Lídia Maria da Costa Valle³⁴²

Introdução

Existem várias versões de mitos de criação em diferentes vertentes da Wicca, pois o divino feminino sofreu várias transformações ao longo da própria história dessa religião. Gerald Gardner é tido como precursor dela e na tradição que criou na Inglaterra, em 1950, o feminino era contraparte do masculino, tinham tido a mesma origem e deveriam ser cultuados em igual proporção – sendo que um *coven*³⁴³ nunca poderia ser formado sem homens ou sem mulheres. A religião wicca se expandiu, chegando aos Estados Unidos por volta da década de 60 e 70 e ao Brasil por volta de 1980 e 1990, influenciada pelo movimento da contracultura da época (BEZERRA, 2017, p. 50). Nesse processo a religião sofreu várias modificações internas com a criação de novas tradições pelas Américas, muitas vezes baseada na cultura regional (fragmentos religiosos nativos pré-cristãos desses povos) agregado à estrutura básica da wicca de Gardner.

As tradições diânicas, cuja precursora foi [Zsuzsanna Budapest](#), e a tradição das Fadas – da qual Starhawk faz parte – são exemplos, foram desenvolvidas nos E.U.A. e ambas chegaram até o Brasil. O diferencial dessas correntes da wicca é o fato de o feminino ser tido como criador primordial, pois estas

³⁴²Mestranda no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará –PPGCR/UEPA. Grupo de Pesquisa Arte, Religião e Memória – ARTEMI/UEPA. <http://lattes.cnpq.br/7723411269976310>. E-mail: liadiavalle1@hotmail.com

³⁴³ Grupo, de até 13 pessoas, formado por praticantes da religião com finalidade de culto e prática da wicca.

foram diretamente inspiradas pelo movimento feminista e por novos estudos arqueológicos sobre as culturas neolíticas (BEZERRA, 2017, p. 52). As narrativas destas várias tradições wiccanas, posteriormente publicadas em seus livros, fazem parte do desenvolvimento de um trabalho sacerdotal de seus participantes, como líderes de *covens* ou *elderes*³⁴⁴ da referida tradição, e foram transmitidas oralmente.

Nota-se, contudo, pelos argumentos usados nas obras dos praticantes, que essas narrativas se desenvolveram a partir da leitura de mitos antigos e de sua reinterpretação, fortemente baseadas nas teorias acadêmicas do século passado, que afirmavam ter havido um processo de *patriarcalização*³⁴⁵ na religião da Antiga Europa (região mediterrânea). A ascensão do patriarcado teria ocorrido, segundo as teorias, através de invasões feitas por sociedades nômades, já de inclinação patriarcal bem desenvolvida, a povos de inclinação religiosa agrícola e matrilinear, onde os primeiros impuseram sua religiosidade aos povos conquistados e registraram os mitos matrilineares desses povos segundo sua crença.

Essas teorias, voltadas às narrativas míticas, foram popularizadas, principalmente, por autores como Joseph Campbell e Mircea Eliade, os quais afirmam que, nesse processo, a imagem da antiga Deusa paleolítica foi gradativamente suprimida e, posteriormente, nas civilizações politeístas, as divindades femininas foram perdendo seu papel de destaque em relação às divindades masculinas. Essa descaracterização do feminino alargou-se de escala de modo a, segundo esses autores, chegar a sofrer uma posterior supressão completa do caráter feminino do divino primordial.

O movimento wiccano, desde seu aparecimento na década de 50, já se constitui principalmente em resgatar esse feminino reescrito e dito *camuflado*, na tentativa de trazer a tona esse caráter do divino feminino criador, defendido por muitos estudiosos. A teoria sobre mitos de Lévi-Strauss será base para a análise de como os *mitemas femininos* – assim chamados no presente trabalho – dessas antigas narrativas são encontrados nas bases estruturais de vários mitos

³⁴⁴ Líderes de uma tradição da wicca, formada por vários covens.

³⁴⁵ Teoria defendida por vários estudiosos como a arqueóloga Marija Gimbutas e a socióloga Riane Eisler.

cosmogônicos e como estes (*mitemas*) foram reestruturados no mito de criação publicado por Starhawk, onde a Deusa cria o Deus a partir de seu reflexo (Myria) e os dois criam, juntos, o universo.

Um mito de criação wiccano

Eis a narrativa cosmogônica desenvolvida pela tradição das Fadas:

Solitária, majestosa, plena em si Mesma, a Deusa, Ela, cujo nome não pode ser dito, flutuava no abismo da escuridão, antes do início de todas as coisas. E quando Ela mirou o espelho curvo do espaço negro, Ela viu com a sua luz o seu reflexo radiante e apaixonou-se por ele. Ela induziu-o a se expandir devido ao seu poder e fez amor consigo mesma e chamou Ela de “Miria, a Magnjica”.

O seu êxtase irrompeu na única canção de tudo que é, foi ou será, e com a canção surgiu o movimento, ondas que jorravam para fora e se transformaram em todas as esferas e círculos dos mundos. A Deusa encheu-se de amor, que crescia, e deu à luz uma chuva de espíritos luminosos que ocuparam os mundos e tornaram-se todos os seres.

Mas, naquele grande movimento, Miria foi levada embora, e enquanto Ela saía da Deusa, tornava-se mais masculina. Primeiro, Ela tornou-se o Deus Azul, o bondoso e risonho deus do amor. Então, transformou-se no Verde, coberto de vinhas, enraizado na terra, o espírito de todas as coisas que crescem. Por fim, tornou-se o Deus da Força, o Caçador, cujo rosto é o sol vermelho mas, no entanto, escuro como a morte. Mas o desejo sempre o devolve à Deusa, de modo que ele a Ela circula eternamente, buscando retornar em amor.

Tudo começou em amor; tudo busca retornar em amor. O amor é a lei, mestre da sabedoria e o grande revelador dos mistérios. (STARHAWK, 1993, p. 33)

Essa narrativa mítica faz parte da narrativa oral da *Tradição das Fadas da Feitiçaria* a qual a wiccaniana Starhawk faz parte. Ela publicou esse texto em seu livro *Dança Cósmica das Feiticeiras* em 1989, com tradução para português e publicação no Brasil em 1993. Nota-se que a Deusa primordial citada nesse mitotinha atributos, ao mesmo tempo, de *rainha do céu* e do meio aquático. A autora afirma que o nome Miria tem ligação etimológica com nomes de outras deidades com mesmo prefixo e significam oceano, mar e afins. Starhawk declara que esse termo tem um capital simbólico ligado à criação celeste e nascimento de outros deuses em um panorama oceânico e de sexualidade. Para os wiccanianos a Deusa criadora é o próprio oceano primordial ou as águas primordiais do espaço *vazio* (antes da criação – nesse caso, do parto – do cosmo).

A própria autora de *A Dança Cósmica das Feiticeiras* esmiúça o mito em sua obra, no intuito de esclarecer ao praticante o significado da narrativa apresentada. Starhawk alega que “no princípio, a Deusa é Tudo, virgem, significando completa em si mesma” (STARHAWK, 1993, p. 39). Ela afirma no

livro que apesar de ser chamada de Deusa, não existe um gênero bem definido a princípio. Não há separação, nem divisão, apenas a unidade primeira, onde ambos são um só. No entanto, a natureza da cosmogonia é destacada como processo de nascimento. Segundo a crença dessa religião, o universo foi *parido* (nasceu) e não, *feito*, ordenado ou moldado. Surge, então, a ideia de polarização, onde o princípio feminino teve que dar à luz ao masculino, para que sua metade fosse seu consorte e fertilizador, nesse processo de *separação* e criação.

Para Starhawk (1993, p. 41-42), vários estágios dessa polarização são cumpridos com significados implícitos ligados aos ciclos da natureza. Em linhas gerais o mito reflete: a criação do masculino a partir do feminino; criação a partir de um ato sexual; os vários estágios de desenvolvimento do Deus acompanham o restante da criação e da vida biológica na Terra e, por fim, o Cosmo sempre se renova no movimento de retorno do Deus ao encontro e ao ventre da Deusa. O movimento de afastamento e retorno segue eternamente, revelando o ciclo das estações do ano. A existência é mantida, portanto, pela pulsação entre duas forças em perfeito equilíbrio.

Nota-se como esse mito é encarado como o gerador das estações e mudanças nos ciclos da natureza, um eco das narrativas míticas de antigas civilizações, como gregos, egípcios, romanos, germânicos, entre outros, que compunham o mesmo simbolismo, no qual a explicação para as mudanças nos ciclos da lua, do sol, das marés e da colheita eram a manifestação material de dinâmicas divinas contidas nesses mitos. O discurso wiccano se assenta na figura dos *casais sagrados*³⁴⁶ dos diversos mitos politeístas, atestada pela presença de várias deusas e deuses nessas narrativas.

As imagens do divino feminino criador

Trabalhos de arqueólogos e mitólogos, do século XX, têm defendido a ideia que no período paleolítico a visão da natureza era feminina. Várias estátuas de corpos femininos, com ventres, seios e vulva avantajados, foram encontradas por toda Europa e África. Sua posição em sepulturas, entre outros usos simbólicos, fazem os pesquisadores acreditarem ainda mais na ideia de que

³⁴⁶ Termo êmico desenvolvido na wicca referente aos casais divinos do antigo politeísmo como: Gaia e Urano, Hera e Zeus, Nut e Geb, Ísis e Osíris, Frigga e Odin, entre outros.

essas estátuas, chamadas *Vênus Paleolíticas*, não eram apenas uma criação artística erótica ou prática descompromissada, mas sim podem mostrar indícios de que a primeira representação de divindade criadora, muito provavelmente teria sido feminina – de uma Deusa mãe de tudo.

Algumas dessas imagens datam de 30.000 anos atrás. Tradicionalmente vistas como ligadas a algum culto antigo de fertilidade, elas foram reinterpretadas por Marija Gimbutas como representações dos poderes do mundo geradores da vida, precursoras muito antigas da Grande-Mãe que ainda será reverenciada em épocas históricas. (OLIVEIRA, 2005, p. 3)

Cientistas como Eliade e Campbell publicaram em suas obras que a Terra gerava o alimento consumido pelo ser humano como uma grande mãe generosa parindo seus filhos, logo a comparação espiritual da fertilidade do corpo da mulher com a fertilidade da terra foi à conexão mais imediata desses primeiros povos humanos. Nas palavras de Joseph Campbell:

Bem, isso estava associado, primordialmente, à agricultura e às sociedades agrárias. Tinha a ver com a terra. A mulher dá à luz, assim como da terra se originam as plantas. A mãe alimenta, como o fazem as plantas. Assim, a magia da mãe e a magia da terra são a mesma coisa. (CAMPBELL, 1990, p. 177)

Essa associação intensificou-se no período Neolítico, conhecido pela *revolução da agricultura*, como afirma Rosalira Oliveira, “o Neolítico é considerado um momento de grande prestígio do feminino, fato atestado pelo impressionante número de esculturas, gravuras e outras imagens representando imponentes personagens femininos, cujo poder e natureza divina se afirmam nitidamente” (OLIVEIRA, 2005, p. 03).

As publicações desse período que discorriam sobre essa *religião da Antiga Europa* – como ficou conhecida – de um culto a terra e ao sagrado feminino, principalmente na região do mediterrâneo e do Egeu, alegavam que esses povos agrários tinham narrativas mitológicas de tendência feminina, pois conheciam a fertilidade da terra e cultuavam seus ciclos. Como explica Joseph Campbell (2015, p. 33-42), a manifestação mais simples da Deusa nas primeiras tradições agrárias do neolítico é como Mãe-Terra. Nas zonas tropicais e equatoriais, de bastante fertilidade da natureza, o divino feminino era tido com mais evidência. Os povos nômades, por outro lado, tinham inclinações mais masculinas em seus mitos e cultos, pois a garantia da sobrevivência estava mais associada ao papel do homem no povoado, com o pastoreio e caça de animais maiores. Porém, mesmo no período anterior a revolução da agricultura, quando os grupos

humanos eram mais caçadores e coletores - paleolítico, a ligação do feminino com a natureza era presente, atestado pela datação de estátuas das Vênus já encontradas em 25.000 a.C. O homem trazia a caça para o povoado, mas a mulher era a ponte espiritual entre o animal e o caçador. Ela fazia o *contrato* com a caça e a fazia se aproximar, permitindo que o homem a matasse.

Joseph Campbell (2015) explica, através de imagens rupestres encontradas, a significação de rituais de caçadores aos quais as mulheres participam:

Na arte rupestre do norte da África, encontramos uma figura muito marcante de uma mulher exatamente na mesma posição relatada no rito dos pigmeus, com um cordão umbilical que sai de seu corpo e a conecta ao umbigo de um guerreiro armado com arco e flecha e atirando num avestruz. Em outras palavras, é o poder dela que o está apoiando, o poder da Mãe Natureza [...] (ibid, p. 35)

O poder natural vinculado a ela, ou seja, de gerir vida do seu ventre, a ligava ao da própria Mãe natureza e lhe fazia ter o atributo de mediadora entre a vida e a morte. Para os povos desse período, tudo que morre renasce pelo ventre da Mãe-Terra, assim o seria em relação ao poder feminino. Portanto, segundo Campbell, como guardiã da vida espiritual dos seres, a mulher simbolizava a promessa de renascimento da caça que se dava ao abate devido seu chamado (ibid, p. 44).

Mircea Eliade, em *Sagrado e Profano*, destina um capítulo da obra para explicitar os símbolos e significados do feminino divino, na relação direta entre a sacralidade da Terra, da lua, das águas e da mulher e seus ciclos, presente no que ele chama de *religiões primitivas*. Eliade (1992) analisou essas religiões primitivas que ele afirmou terem uma Terra-Mater como divindade. “É a Terra-Mater ou a Tellus Mater bem conhecida das religiões mediterrânicas, que dá nascimento a todos os seres” (ELIADE, 1992, p. 148). O historiador das religiões definiu como religiões autóctones, as quais as pessoas sentem-se pertencentes ao lugar, que liga a ideia de Raça ao solo que se vive e, nesse simbolismo, a Mãe-telúrica seria a divindade principal.

Uma linha evolutiva foi traçada por esses autores, na qual cada civilização, posteriormente, de diversas faixas do continente europeu e de outros continentes, foi desenvolvendo o culto à seu panteão. Vários Deuses e seus mitos explicavam as transformações da natureza, como as estações, as colheitas e muitos outros fenômenos naturais, com imagens femininas e masculinas representando o cerne das transformações sazonais, o crescimento

das plantas e dos animais. Assim como criação de uma nova vida humana ocorria pelo ato sexual entre homem e mulher, a imagem de muitas deusas e deuses era cultuada como casais sagrados geradores de outros Deuses e de partes do cosmos.

Contudo houve, ao longo da história, o que Joseph Campbell denomina *difamação mitológica*, que deram origem aos mitos tardios, que segundo o autor se deu principalmente pela invasão indo-europeia por volta de 3500 a. C (2015, p. 76) e pela entrada dos acádios e outras tribos semitas pelo sul da Mesopotâmia (ibid, p. 91). Campbell se apóia nos estudos dos arqueólogos Arthur Evans, que escavou o palácio de Cnossos na ilha de Creta, e Marija Gimbutas que demarcou “o influxo dos indo-europeus vindos do norte e chegando às sociedades agrícolas do Neolítico, chamadas por ela de Europa Antiga” (ibid, p. 91). Os mitos tardios, segundo ele, são versões das mitologias mais ancestrais, transformadas por esses povos invasores no período das guerras, as quais tinham a supervalorização do guerreiro e das forças masculinas, tendo a imagem de seus deuses masculinos em destaque e como criadores maiores do cosmo. Depois das invasões a imagem das deusas, ainda um vestígio mitológico da antiga Deusa paleolítica, foi enfraquecida perante aos novos criadores.

Para Campbell (1990), analisar as dinâmicas das narrativas míticas é um registro de uma época histórica. Dessa forma, ele defende que várias narrativas onde se encontra um deus solar civilizador, que assassina alguma criatura mítica lunar e terrena no ato da criação, simboliza a invasão dos povos patriarcais e a inversão do simbolismo da Deusa. Marduk é um exemplo, um deus solar que destrói o dragão Tiamat, que representa o caos da criação, tida anteriormente, segundo o mitólogo, como a imagem de uma Deusa primordial. Na versão tardia, Marduk cria o universo a partir dos pedaços do corpo de Tiamat, no momento em que ele a parte ao meio. Ele é tido, nesse momento, como *criador* (organizador/civilizador), porém o universo é formado pelo corpo da Deusa, restando uma herança do simbolismo antigo. Na perspectiva de Campbell:

Pois bem, nas velhas mitologias da Deusa, a deusa mãe, ela própria, já é o universo, de modo que a grande proeza criativa de Marduk se constituiu num ato de suprema revogação. Ele não tinha necessidade de cortá-la em pedaços, nem de construir o universo a partir dela, porque ela já era o universo. Mas o mito de orientação masculina se impõe, e *ele* se torna, aparentemente, o criador. (CAMPBELL, 1990, p. 180)

Esse mito de Marduk e Tiamat simboliza, também, na abordagem de Rosalira Oliveira (2005), a derrota da criação selvagem representada por uma Deusa para uma nova criação a partir de um Deus civilizador. Esse padrão ainda se encontra na luta de Apolo com a serpente Píton entre os gregos; de Javé contra o Leviatã entre os hebreus, de Zeus contra Tifon e Rá com Apep, nas palavras de Rosalira:

Zeus era o inimigo do caos, o herói que defende os deuses contra a revolta selvagem identificada com as mulheres. Com sua vitória sobre Tifon ele assegurou o predomínio dos deuses patriarcais do Olimpo sobre a prole da Grande Deusa-Mãe, os primitivos Titãs. (OLIVEIRA, 2005, p. 6)

Outro exemplo de mudanças mitológicas que refletiram uma mudança social foi a inserção de Deuses pela invasão indo-européia aos territórios gregos, como a figura do próprio Zeus. Segundo Jamake Higwhater (1992, p. 36) e Rosalira Oliveira (2005, p. 2), o Deus do trovão foi trazido pelos iônios, acádicos e os dórios, reestruturando os mitos dos povos da antiga Grécia (antes de 2.500 a.C), fundindo as narrativas e colocando as deusas gregas em segundo plano. Pois os invasores “trouxeram consigo uma nova ordem social dominada pelos homens e por deuses masculinos que se reflete no panorama mitológico e religioso” (ibid, p. 5).

Segundo esses autores, Zeus foi incorporado como consorte de várias outras deusas, de modo a se tornar pai de vários deuses da geração seguinte e, posteriormente, se transformou no Deus dos deuses, *tomando* quase todo o mérito da criação pra si. Essas análises alegam que nas versões mais antigas do mediterrâneo, Hera e a outras futuras consortes de Zeus deram à luz a seus filhos através da *paternogênese*³⁴⁷, que se trata da crença de que uma divindade feminina poderia ter filhos apenas pelo seu poder, sem a presença de um fertilizador masculino.

As versões da mitologia grega, que se tem acesso até hoje, mostram como a vontade de Zeus, após sua inserção no panteão, virou determinante em quase todos os outros fragmentos mitológicos que envolvam a ação/criação de outras divindades. Porém a convivência com as deusas do povo invadido não se deu

³⁴⁷Segundo as teorias apontadas neste trabalho, a *paternogênese* é, muito provavelmente, uma herança da visão paleolítica de mãe criadora, pelos indícios das estátuas das Vênus, momento em que o papel do homem como germinador de uma mulher era desconhecido.

de forma pacífica. A mitologia reflete, para Rosalira (2005), muito provavelmente, uma realidade histórica, que afirma:

O tema da revolta das mulheres é recorrente nesta mitologia. Seja na representação das deusas, onde aparece, por exemplo, nas atitudes vingativas de Hera – uma Grande Mãe reduzida ao papel de consorte do Deus; na recusa de Deméter – a Senhora dos Grãos – de permitir que a Terra produza até que sua filha Ite seja devolvida ou, ainda, no total desrespeito de Afrodite – a Deusa asiática da fertilidade – às convenções do casamento patriarcal (ibid, p. 6-7).

Essa fusão/deturpação, nas palavras de Jamake Highwater (1992), *uma conspiração mitológica*, teve continuidade até o apogeu das religiões monoteístas, ou seja, até haver uma total supressão dessas divindades femininas e o culto a um único Deus masculino criador. Contudo, o próprio Jeová dos cristãos era primordialmente um deus de guerra, cultuado em meio a um panteão repleto de deuses do povo hebreu mais *primitivo* e tinha uma consorte: a Deusa Asherah que, segundo Rosalira (2005), foi posteriormente camuflada na imagem Sheknah. Ela afirma:

[...] em Canaã era conhecida como Astherah ou Ishtar. Ainda que fosse evocada por diferentes nomes, em todos os lugares representava o princípio criador e simbolizava a unidade essencial de toda a vida na Terra. Seu culto foi destruído e, paulatinamente, substituído. Primeiro pelos deuses guerreiros e depois pelo monopólio de um Deus único. (ibid, p. 2)

Angélica Thomaz (2018) desenvolveu um trabalho sobre a deusa Asherá, onde confirma que Israel nem sempre foi monoteísta e antes do século IX a. C. havia um panteão israelita de vários Deuses, inclusive com deidades femininas. Afirma que Deusas como Inana, Ishtar, Anate, Asherah ainda possuíam culto mesmo no período de desenvolvimento do monoteísmo javista, “sendo a própria Asherah consorte de Javé” (THOMAZ, 2018, p. 60). Segundo essa pesquisadora, as características de fertilidade, maternidade e de controle dos meios naturais, dessas Deusas, foram gradativamente incorporadas à Javé, que se tonou o único Deus assexuado. Esse processo trouxe grandes impactos para a mentalidade religiosa e social do Ocidente, como a dessacralização da sexualidade e do corpo feminino.

Eliade ainda acrescenta que “a sacralidade da mulher depende da sacralidade da Terra” (ELIADE, 1992, p. 153) e o modelo cósmico para a fertilidade feminina é a Mãe Universal. Desse modo, entende-se que em uma sociedade onde a Terra deixa de ser divina, passa a ser apenas um recurso natural a ser explorado

e as divindades telúricas são desacreditadas, ou seja, apenas os Deuses celestes são dignos de culto, a mulher inevitavelmente perde sua valorização social. Essas teorias acadêmicas já foram alvos de bastantes críticas posteriormente, todavia, eles foram matéria prima para os as narrativas míticas da bruxaria moderna, em especial da religião wicca.

Busca dos *mitemas femininos* no neopaganismo

Para Claude Lévi-Strauss (1985), a narrativa mítica de veria ser compreendido como algo que está na linguagem, mas também está para além dela. Antes de ser a tentativa de explicação de fenômenos da natureza, a divinização de personagens históricas, legitimação de papéis sociais ou a representação de sentimentos recalcados, para o antropólogo francês, o mito deveria ser compreendido na sua base constitutiva, pois ele é *língua* e *palavra*, no sentido que a língua tem caráter reversível e a palavra é irreversível, ou seja, um sistema temporal com estruturas permanentes.

Para Lévi-Strauss, a mitologia poderia ser analisada tanto pelo viés *histórico* e *não-histórico*, todavia, sua estrutura tinha um “terceiro nível, o mesmo caráter de objeto absoluto” (STRAUSS, 1985, p. 241). Essa terceira faceta da linguagem mítica, o francês chamou de *mitema*, a unidade constitutiva e estrutural básica de um mito. Ele afirmou que diferente de um fonema, morfema, ou semantemas, os *mitemas* “se situam em um nível mais elevado”, pois “cada grande unidade constitutiva tem a natureza de uma *relação*” (ibid, p. 243). Essas relações são permanentes e refletem a formação da cultura humana, como um inconsciente coletivo, ou seja, um caminho cognitivo comum de formação e dinâmica cultural. Os *mitemas* são como temas fundamentais que se repetem e se manifestam por trás do mesmo feixe de relações. No caso dos *mitemas femininos*, estes foram definidos na contemporaneidade a partir das teorias acadêmicas debatidas no item anterior. São eles, principalmente: a Mãe-terra, a imagem de uma Deusa celeste (ou consorte) ligada às águas da criação (oceano ou caos primordial), símbolos lunares, de vegetação, plantio/colheita (fertilidade), serpentes ou dragões (animais lunares), símbolos sexuais, entre outros. Esses temas fundamentais são encontrados em quase todas as narrativas das antigas civilizações politeístas. As narrativas neopagãs, como da wicca, se apropriaram

das teorias acadêmicas que discutem esse feixe de relações e pode constituir seu mito cosmogônico próprio e atual, como no caso da narrativa apresentada na obra de Starhawk.

Nessa religião, o primeiro impulso criador é uterino e os *mitemas femininos* que atestam isso são: a narrativa grega em que Gaia criou/pariu Urano; Neit era mãe de Rá, mesmo tido como Deus solar criador do Egito, na versão de Heliópolis, se encontram citações de sua mãe primordial Neit; o mar primordial Nunde de onde os outros Deuses egípcios nasceram; a flor de lótus de onde nasce o Deus egípcio Sol (versão de Hermópolis)³⁴⁸; dentre muitos outros exemplos, são encontrados os *mitemas femininos* de criação (mãe-terra, águas (oceano), flor (vegetação), animais silvestres, etc.).

Apesar de o termo Nun, usado no mito egípcio de Hermópolis, ser referido, na maior parte da literatura, apenas como um oceano de onde nasceu Atum, o primeiro Deus egípcio da criação, as adaptações contemporâneas, desenvolvidas pelos adeptos, afirmam que a imagem da Deusa está presente, mesmo sem referência direta a Ela. Pode-se deduzir que a presença do *mitema feminino*, que se refere às águas primordiais da criação como um princípio uterino, já permitiu que a wicca fizesse a relação imediata de Nun com a Deusa criadora. Nas palavras de Laurie Cabot, adepta da bruxaria moderna e escritora norte-americana, “um mito sumério explica como a Deusa do Mar, Nammu, chamada “mãe, a ancestral”, deu à luz aos deuses” (CABOT, 1992, p. 24-25). Nessa perspectiva, Nun seria, então, o mesmo radical lingüístico que significava Mãe, assim como Nammu (correspondente a Tiamat babilônica), que expressa às águas férteis de onde surge a vida. Desse modo, o oceano egípcio Nun seria o mesmo *mitema* referente à Deusa sumeriana também ligada ao mar e a criação.

Segundo discursos dos pagãos contemporâneos, apoiados nos teóricos já citados, Marija Gimbutas, Joseph Campbell, Mircea Eliade, entre outros, essa presença constante de um elemento aquático (uterino) ou da Terra (também uterino) no ato da criação, se configura por uma herança da imagem da Deusa criadora do período paleolítico. E assentados, também, no discurso de que na

³⁴⁸ Essas versões dos mitos egípcios foram retiradas da obra “As fabulosas histórias dos deuses do Egito” de Dominique Joly e Raphael Gauthey da Companhia Editora Nacional.

maioria das narrativas míticas, não tardias, o princípio gerador era feminino ou um casal sagrado. O interessante é notar que a própria bruxa moderna Laurie Cabot faz várias citações de Eliade e Campbell em seu livro *O Poder da Bruxa*, corroborando ainda mais para a presente análise a qual afirma que o mito da wicca tem sua origem nos próprios discursos acadêmicos do século XX.

No mito da wicca transcrito acima, a imagem da Grande Mãe foi relatada como constituída – ou fazendo parte – de um oceano primordial, no qual, do seu movimento de polarização, o masculino emerge de suas águas. O Deus é tido, em grande parte das tradições wiccanas, como o Sol, irmão da Lua, filho /consorte da Deusa e fertilizador da vida na Terra, da mesma forma como os vários *mitemas* citados acima, nas quais o oceano primordial feminino (ou uma mãe Terra) dá origem a um Deus sol ou celeste (Rá, Ptah, Urano, etc.).

Na narrativa publicada por Starhawk, a primeira versão do Deus, que surge da *masculinização* de Miria, é o deus Azul, compatível com o simbolismo celeste. As faces de Green-man, o deus verde, e de Cernunnos, o deus cornífero caçador, estão associadas à natureza terrestre, ou seja, ao crescimento dos grãos da colheita e da vida animal selvagem, respectivamente, dentre outras associações com a própria vida humana. Ele assume, nesse estágio, como relata Starhawk (1993), o título de rei dos animais, da vida verde e selvagem. O seu movimento de retorno, como dramatizado na narrativa, ao corpo da Deusa, que é o oceano primordial, mas também, a própria Mãe-terra, é a representação da colheita, do ceifamento e do plantio dos grãos, que voltam a terra e brotam novamente (morte e renascimento). É possível avaliar, dessa forma, os inúmeros *mitemas* de colheita, e sexuais e de fertilidade, presentes em vários mitos ancestrais, que foram incorporadas nessa narrativa wiccana.

Considerações Finais

Pode-se afirmar que atualmente foi desenvolvida uma nova *genealogia mítica êmica*, dentro da wicca, na qual as antigas imagens das *Vênus Paleolíticas* foram tidas como as Deusas primordiais que deram origem a todos os panteões politeístas posteriores. As narrativas míticas estão sendo sempre criadas e renovadas nas sociedades atuais, pois elas refletem a necessidade humana de buscar explicações e representações para as situações que vivencia.

Principalmente a necessidade de uma nova orientação para o sagrado com maior representatividade dos símbolos femininos nos mitos fundantes das religiões se faz presente em uma sociedade marcada por voz e representatividade de diversos grupos sociais.

Apesar da primazia dada a Deusa como primeira centelha de vida no mito wiccano, o princípio masculino e feminino na criação são mantidos e reverenciados em vários cultos pagãos contemporâneos. Todavia, para os wiccanos, foi importante entender essa historicidade de invasões e fusões culturais para ressignificar o simbolismo dessas grandes mães primordiais (como Tiamat, Gaia, Nun, Danu, Neit, entre outras) que foram tidas como forças ameaçadoras por muitos milênios. O discurso historiográfico, as análises mitológicas e estudos diversos trazem um horizonte de confiabilidade e veracidade às narrativas desenvolvidas na bruxaria moderna. Os praticantes dessa religião tentam reestruturar um culto às figuras femininas encontradas na Antiga Europa, atribuindo a seus consortes masculinos, o papel de fertilizadores e cooperadores na criação e não mais como heróis e civilizadores que deviam derrotar algum tipo de força *maléfica* anterior.

Reinterpretando, na wicca, o papel de todas essas gerações de Deuses e os re-delineando como partes do corpo da Deusa e seu Consorte. Essa atitude traz, segundo os adeptos da religião wicca, uma nova valorização da vida, da natureza, do corpo humano, dos seus processos biológicos, forças criativas sexuais, dos instintos diversos, entre outros. Pois, segundo o discurso destes, essa postura ressignifica a vida na terra, não mais como um lugar de sofrimento e do qual se deva escapar, mas sim como uma dádiva, repleta de processos sagrados em seus ciclos. Nas palavras da própria Starhawk, a terra é um lugar que, apesar dos problemas que possa mostrar na vida social, causa uma sensação de *maravilhamento* e encantamento. Nesse processo, o papel da mulher é altamente valorizado, junto ao do homem, como representantes das forças criativas do universo. Encarnam ambos, forças sagradas em seus próprios corpos, bem como sua comunhão com todo meio natural circundante.

Referências

BEZERRA, Karina Oliveira. *Wicca no Brasil. Magia, Adesão e Permanência*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017.

CABOT, Laurie. *O poder da bruxa: a terra, a lua e o caminho mágico feminino*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

CAMPBELL, Joseph. A dádiva da Deusa. In: CAMPBELL, Joseph. *O poder no mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CAMPBELL, Joseph. *Deusas: os mistérios do divino feminino*. Tradução Tônia Van Acker. São Paulo: Palas Athena, 2015.

ELIADE, Mircea. A SACRALIDADE DA NATUREZA E A RELIGIÃO CÓSMICA. In: ELIADE, Mircea. *Sagrado e o profano. A essência das religiões*. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

HIGWATER, Jamake. *Mito e Sexualidade*. Tradução João Alves dos Santos. São Paulo: Saraiva, 1992.

OLIVEIRA, Rosalira. Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais. In: *Revista Ártemis*, Paraíba, vol. 3, dez, p. 1-16, 2005.

STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais a Grande Deusa*. Tradução Ann Mary Figueira Perpétuo, Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. *A antropologia estrutural*. 2ª edição. Tradução Chaim Samuel Katz e Eginardo Pires. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1985.

THOMAZ, Angélica Tostes. ASHERAH, A AUSÊNCIA ERÓTICA DE DEUS. In: *Revista Mandrágora*, São Paulo, v.24, n. 1, p. 59-76, 2018.

Aquilo que nasce, aquilo que morre: a vida e a morte do Sol na Roda do Ano celta

Manuela Ribeiro Cirigliano³⁴⁹

Introdução

A Wicca é uma religião neopagã moderna que, de acordo com Bezerra (2010), é de difícil definição. Isto porque ela usualmente é praticada individualmente ou em pequenos grupos e não se desenvolve em torno de uma instituição, como é o caso da Igreja Católica, por exemplo, nem se orienta em torno de um livro sagrado único, como a Bíblia. Adepta do improviso, sua ritualística tampouco se apresenta de forma rígida ou unificada.

Sabe-se que a Wicca surgiu na década de 1950 na Inglaterra com a publicação do livro *A Bruxaria Hoje* de Gerald Gardner, e trata-se de uma religião que se orienta em torno do culto à Deusa e ao Deus, se propondo a resgatar as antigas tradições pagãs associadas aos cultos da fertilidade - que remontam ao período paleolítico e às primeiras sociedades agrícolas (BEZERRA, 2010).

A religiosidade resgatada desse período é extremamente associada aos ciclos solares e lunares que se manifestam na natureza. Enquanto nos ciclos anuais solares, associados ao Deus, são marcadas as estações do ano em oito *sabás*, nos ciclos lunares mensais, atribuídos à Deusa e aos mistérios da menstruação, do parir e do nutrir, são registradas as treze luas cheias do ano com os *esbás* (CORDOVIL, 2015).

Um dos motivos por trás da ampla difusão da Wicca como principal vertente da Religião da Deusa se deu por sua migração, na década de 1970, para o continente americano, quando a Wicca desembarca em um Estados Unidos aquecido pela contracultura e pelo feminismo e lá recebe uma roupagem política. Trata-se de um período de crítica ao patriarcado e às religiões judaico-cristãs enquanto alicerces da crença de superioridade e dominação do homem sobre terras, animais, recursos naturais e outros grupos humanos subjugados, como

³⁴⁹ Mestranda do programa de Ciência da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e membra do Grupo (Grupo de Pesquisa Gênero, Religião e Política) orientada pela Profa. Dra. Maria José Rosado Fontelas Nunes. Bolsista CAPES/FUNDASP.
<http://lattes.cnpq.br/0792255344394948> manuelaribeiro@uol.com.br.

as mulheres e a população negra. Esse movimentação fomenta a teologia ecofeminista - em 1979 acontece a publicação de *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, em que Starhawk mescla as influências gardnerianas à bruxaria feminista. Nesse período também acontece o nascimento da tradição diânica na Califórnia, que entende o Deus como nascido da Deusa e por isso subordinado a Ela (CORDOVIL, 2015; RUETHER, 1996).

A efervescência em busca do retorno da religiosidade do feminino encontrou eco na espiritualidade da Nova Era (CORDOVIL, 2015). Para parte deste movimento, a Era de Aquário, com início nos anos 2000, marcou o limite da mentalidade patriarcal e a necessidade da reconexão com o feminino. Surgem daí as práticas que encontram no corpo e na natureza cíclica da mulher um meio de reconexão com o Sagrado Feminino. Já que a Wicca fornece parte do embasamento utilizado por estas práticas em torno da Deusa e do Sagrado Feminino, é possível encontrar atualmente inúmeras práticas espirituais que congregam mulheres de diversas religiões se orientando em torno de alguns pilares wiccanos, como a Roda do Ano.

A Roda do Ano, calendário de festivais pagãos de origem celta que celebram o ciclo solar, é orientado pelas estações do ano e representa o ciclo de vida-morte-renascimento do Deus através da celebração dos sabás, conforme conta Starhawk:

Apaixonado, o Deus Galhudo mudando de forma e mudando de rosto, busca sempre a Deusa. Neste mundo, a procura e a busca surgem na Roda do Ano. Ela é a Grande Mãe que dá à luz ele como a Divina Criança do Sol, no solstício de inverno. Na primavera, ele é semente e semente que germina com a luz crescente, verde como os novos brotos. Ela é iniciadora que ensina a ele os mistérios. Ele é o jovem touro; ela a ninfa, sedutora. No verão, quando a luz é mais duradoura, unem-se e a força de sua paixão sustenta o mundo. Mas a face do deus escurece à medida que o sol enfraquece, até que, finalmente, quando o grão é colhido, ele também se sacrifica ao self a fim de que todos possam ser nutridos. Ela é a ceifeira, o túmulo da terra ao qual todos devem retornar. Durante as longas noites e dias que escurecem, ele dorme em seu ventre, em seus sonhos, ele é o Senhor da Morte que rege as Terras da Juventude, além dos portais da noite e do dia. Sua sepultura escura torna-se o útero do renascimento, pois no meio do inverno ela dá, novamente, à luz ele. O ciclo termina e começa outra vez e a Roda do Ano gira, ininterruptamente (STARHAWK, 1999, pg 33).

Os oito sabás que compõem a Roda do Ano são subdivididos em quatro festivais do fogo - relativos ao calendário agrícola - e quatro festivais solares - relativos às estações do ano - e as datas em que acontecem variam de acordo com o hemisfério em que são celebrados, conforme apontado por Morrisson (2004):

| Sabá | Hemisfério Norte | Hemisfério Sul |
|------------------------------------|-------------------------|-----------------------|
| Samhain* | 31 de outubro | 01 de maio |
| Yule** solstício de inverno | 21 de dezembro | 21 de junho |
| Imbolc* | 01 de fevereiro | 01 de agosto |
| Ostara** equinócio de primavera | 23 de março | 23 de setembro |
| Beltane* | 01 de maio | 31 de outubro |
| Litha** solstício de verão | 21 de junho | 21 de dezembro |
| Lughnasad/Lammas* | 01 de agosto | 01 de fevereiro |
| Mabon** equinócio de outono | 23 de setembro | 23 de março |

Tabela 1: Data de celebração dos sabás por hemisfério.

*festivais do fogo **festivais solares com datas aproximadas.

As festividades são brevemente descritas por Mirella Faur (2016), uma das expoentes do Sagrado Feminino no Brasil:

Para os celtas, o ano começava em Samhain, quando o Deus descia ao mundo subterrâneo e tornava-se o Senhor de tudo o que é escuro, oculto e misterioso. A Deusa era a Anciã, Senhora da magia... Em Yule, o solstício de inverno, o Deus renasce, como filho divino da Deusa e de si mesmo... Em Imbolc, o Deus e a Deusa são jovens, cheios de energia e promessas, a natureza revive e a vida desabrocha. Em Ostara, no equinócio de primavera...a Deusa, como Donzela, abençoa e promove a fertilidade das plantas e da terra. Em Beltane, o Deus e a Deusa celebram seu Casamento Sagrado, abençoando a fertilidade humana e animal. Em Litha...a Deusa está grávida com as plantações que serão colhidas em breve... Em Lammas, o Deus... se sacrifica, morrendo quando os grãos são colhidos... Em Mabon, a Deusa é uma Mãe amadurecida e sábia, enquanto o Deus é apenas uma presença sutil percebida nas celebrações das últimas colheitas e nos preparativos para a aproximação da escuridão. (FAUR, 2016, p. 427-28).

A Roda do Ano, enquanto calendário litúrgico seguido por inúmeros praticantes de diversas vertentes pagãs no Brasil, ainda não recebeu atenção exclusiva pelos pesquisadores brasileiros, como se pode verificar através de uma rápida revisão junto à Plataforma Lattes. Dentre os trabalhos desenvolvidos pelos poucos estudiosos brasileiros dedicados à Wicca, a Roda do Ano, apesar de abordada - compondo, por exemplo, capítulo de tese de Celso Terzetti – não aparece com o objeto principal de estudo, não teve sua história ou simbolismos

esmiuçados e tampouco sua influência entre práticas pagãs não-wiccanas avaliada.

Ainda que futuras pesquisas em fontes estrangeiras revelem maior aprofundamento sobre este calendário litúrgico, fica evidente que, se há poucos estudos sobre a Wicca ou o Sagrado Feminino, quando se trata da adaptação e interpretação da Roda do Ano no Brasil, o material é escasso. A intrínseca relação entre a contracultura da década de 1970 e as espiritualidades ecofeministas, a relevância do atual momento para a terceira onda feminista no país e o caminho traçado pela Roda do Ano desde sua exportação ao Brasil até posterior disseminação entre diversas práticas da Nova Era no país tornam este calendário litúrgico um excelente elemento para estudo e compreensão das dinâmicas envolvidas na relação entre práticas espirituais e religiosas não cristãs exercidas na sociedade ocidental de organização judaico-cristã. Partindo desse princípio, este trabalho propõe uma avaliação de parte do conteúdo metafórico presente na descrição da Roda do Ano de Mirella Faur (2016) a partir da metáforas orientacionais propostas por Lakoff e Johnson (2002) como estratégia de problematização da naturalização de referenciais judaico-cristãos em espaços não-religiosos.

Metáforas da Vida Cotidiana: as metáforas orientacionais

No quarto capítulo de *A Metáfora da Vida Cotidiana*, Lakoff e Johnson (2002) abordam as metáforas orientacionais, ou seja, aquelas que relacionam orientações espaciais derivadas das observações e experiências humanas sobre o mundo físico com a significação de eventos do dia a dia. Nele, os autores evidenciam como o uso de expressões espaciais como *para cima/frente* e *para baixo/trás* nos mais diversos contextos acabam por atribuir valor ao relato fornecido. Para *cima* pode tanto se referir a um estado de bom humor, alegria e vitalidade com o futuro que se aproxima, uma ideia a ser desenvolvida ou ainda a virtuosidade, enquanto que para *baixo* é frequentemente associado a estados depressivos, à maldade e à depravação, à morte, à doença e à submissão. Em resumo, o positivo e o negativo estão polarizados na relação *cima-baixo*.

Lakoff e Johnson (2002, p. 67-68) observam, no entanto, que “nenhuma metáfora pode ser compreendida ou até mesmo representada de forma adequada,

independente de sua base experiencial”, a forma como uma metáfora será criada e recebida dependem, obrigatoriamente, da base experiencial do emissor e do receptor da metáfora. É interessante observar que o referido livro foi publicado originalmente nos Estados Unidos e a tradução de inúmeros exemplos tornou-se problemática por não encontrar um correlato na língua portuguesa. É o caso da associação da orientação espacial *para cima* com futuros previsíveis, exemplificado através da frase *What’s coming up next week?*, traduzido como *O que vai acontecer esta semana?* (Lakoff e Johnson, p. 62). Enquanto o original guardava o termo *up*, tornando-se sua análise metafórica plausível, a tradução se mostrou problemática e desprovida de sentido na análise proposta se lida sem acompanhamento do original. A edição em português parece estar consciente disto, já que a cada exemplo traduzido seguiu-se o original em inglês.

Assim como assumem categoricamente a importância da base experiencial para a emissão e compreensão da metáfora, Lakoff e Johnson (2002, p. 67) também estabelecem que “não sabemos muito sobre as bases experienciais das metáforas”. Essa afirmação abre amplo campo de interpretação - e principalmente, reflexão - sobre a relação entre as metáforas orientacionais e os demais aspectos constituintes da experiência humana. Em realidade, as experiências físicas norteiam a elaboração dos valores referenciais comunicados através das metáforas ou são fruto da combinação da observação física com outros complexos processos de significação já estabelecidos na vida em sociedade?

É possível afirmar com alguma tranquilidade que os valores judaico-cristãos permeiam o cotidiano da população do continente americano, o que já transforma em verdadeiro desafio as tentativas de qualquer pesquisador de delimitar a linha divisória entre cultura e valores religiosos e principalmente a generalização de conceitos.

O estudo de um calendário litúrgico como a Roda do Ano, integrante de uma religião que se proclama a religião original da Inglaterra e se propõe a romper com inúmeros dogmas cristãos se apresenta como uma valiosa oportunidade de abrir caminho para a problematização de conceitos que possam estar transitando pela Ciência da Religião naturalizados como *universais*. Ainda que a significação atribuída a *para cima* seja amplamente utilizada e compreendida,

sua contraposição pode abrir caminhos para a compreensão da naturalização de valores religiosos no cotidiano através das metáforas.

Metáforas da Vida Cotidiana Pagã

A relação entre a Wicca e o ecofeminismo não é coincidência, pois se trata de uma religião que encontra na natureza e em seus ciclos de vida-morte-renascimento o seu sagrado. É justamente essa relação com a matéria - e portanto o físico - que torna a Roda do Ano celta particularmente interessante para um estudo de metáforas orientacionais. Faur (2016) realiza uma breve descrição da ciclo anual celta:

...para os celtas, o ano começava em Samhain, quando o Deus descia ao mundo subterrâneo e tornava-se o senhor de tudo o que é escuro oculto e misterioso. A Deusa era a anciã, a senhora da magia, uma figura paradoxal, pois é, ao mesmo tempo, viúva - capaz de compreender o sofrimento humano - e mãe - por carregar em seu ventre escuro seu futuro filho como uma semente de luz.

Em Yule, o solstício de inverno, o Deus renasce como filho divino da Deusa e de si mesmo. A Deusa então, assume a plenitude de seu aspecto de Mãe. Em Imbolc, o Deus e a deusa são jovens, cheios de energia e promessas; em Ostara a natureza floresce e se rejubila na antecipação da união do Deus e da Deusa em Beltane. A deusa, como Donzela, abençoa e promove a fertilidade das plantas e da terra.

Em Beltane, o Deus e a Deusa celebram seu casamento sagrado abençoando a fertilidade humana e animal. Em Litha, toda a natureza frutifica. A Deusa está grávida com as plantações que serão colhidas em breve e o Deus está mudando sua face, que começa a tornar-se escura à medida que o sol se distancia e a luz começa a diminuir. Em Lammas o Deus e a Deusa presidem sobre a colheita, mas ele se sacrifica morrendo quando os grãos são colhidos. É seu sacrifício que vai alimentar a humanidade e oferecer as sementes para um novo plantio. Em Mabon, a Deusa é uma mãe amadurecida e sábia enquanto o Deus é apenas uma presença sutil percebida nas celebrações das últimas colheitas e nos preparativos para a aproximação da escuridão.

E o ciclo se fecha em Samhain, recomeçando novamente (FAUR, 2016, p. 427-28).

É interessante acompanhar o ciclo de vida do Deus, que representa o Sol, a luz e o calor para a Terra - a Deusa - pensando-o sob a perspectiva de Lakoff e Johnson (2002). O Deus inicia sua jornada ingressando no submundo após ter se sacrificado pela colheita. Para este calendário, o Samhain não apenas marca o início do ano novo celta, mas o início da metade fria do ano, já que o solstício - comemorado aproximadamente após quarenta dias - marcará o ápice do inverno. O distanciamento astronômico do Sol é simbolizado pela imersão do Deus no ventre da Deusa como uma semente de luz. O período é ambivalente, já que guarda as marcas das experiências passadas e a esperança de um tempo de luz, calor e crescimento. Nesse sentido, acontece um distanciamento do

pensamento de Lakoff e Johnson, na medida em que a esperança é gestada *embaixo*. Yule acontece no solstício de inverno, a noite mais longa do ano. O Deus renasce nessa data justamente porque, sendo o dia mais curto do ano, ele só tem uma possibilidade: ficar mais longo. Há aqui uma convergência com o proposto nas *Metáforas da Vida Cotidiana*, já que a esperança associada ao nascimento do Deus implica na esperança de aumento da duração do dia, da luz e do calor. Já em Imbolc o Deus é jovem, cheio de energia e promessas. Ele em si não é mais uma promessa, mas sua vitalidade e plenitude oferece bons presságios. Mais uma vez, a valoração positiva está associada à aproximação do Sol e ao aumento da luz e do calor, reforçando a relação entre *para cima*, *mais* e *melhor*. Tudo quanto aumenta na natureza está correlacionado com o aproximação do Sol ao planeta e do Deus a seu ápice, o solstício de verão - em convergência com Lakoff e Johnson (2002) - o que já pode ser visto em Ostara, em que a natureza floresce e rejubila e em Beltane, sabá oposto ao Samhain e que marca o início do verão. O Deus atingiu a maturidade e se une à Deusa para garantir fertilidade e colheita na Terra. Chega então, o ápice do verão e com ele os frutos e a colheita. O Deus atinge sua plenitude, sua máxima intensidade no dia mais longo do ano e a partir deste festival, o pensamento de Johnson e Lakoff deixa de encontrar eco, pois na medida em que o deus envelhece e *diminui* - afinal os dias começam a ficar mais curtos - as colheitas começam a acontecer. Enquanto o Deus se distancia para o submundo e para o ventre da Terra – ou seja, *para baixo* - e as noites ficam mais longas, a fartura é colhida, celebrada e armazenada para os novos tempos que estão por renascer. Apesar da sutil presença do Deus ser notada em Lammass e Mabon e deste período estar associado à sua morte – em convergência com o proposto por Lakoff e Johnson - seu simbolismo adquire um significado diverso de valoração, já que equivale ao momento máximo de vitalidade de um plantio: o sucesso representado pela colheita, particularmente importante em um calendário agrícola.

No reinício da Roda, no novo Samhain, ele é ao mesmo tempo o senhor do submundo e a semente de luz no ventre da Deusa. Na morte, no *baixo* do submundo, ele é esperança do futuro que se aproxima, enquanto o otimismo com o futuro é associado por Lakoff e Johnson ao *para cima*. Nota-se, portanto,

que as metáforas do Deus orientadas para baixo apresentam uma ambivalência dissonante do entendimento dos autores de *Metáforas da Vida Cotidiana*.

Conclusão

Este trabalho teve como proposta realizar uma provocação sobre a relação entre as metáforas do Deus e a experiência física do Sol para os praticantes da Wicca e outras espiritualidades que adotam a Roda do Ano celta como calendário litúrgico sob o referencial das metáforas orientacionais de Lakoff e Johnson (2002).

Foi possível observar que há algumas divergências entre o entendimento dos autores de metáforas *para cima e para baixo* e o ciclo metafórico analisado, observando-se principalmente que nem sempre os processos que aconteciam *para baixo* eram valorados negativamente.

As observações desta provocação permitem inferir que mecanismos de valoração de origem religiosa podem estar imbricados até mesmo nas metáforas cotidianas consideradas *naturais ou físicas* e que estudos aprofundados sobre práticas espirituais e religiosas não cristãs contribuem para a relativização de metáforas culturalmente construídas que estejam conceituadas como naturais. Conclui-se, ainda, que tais estudos podem constituir importantes ferramentas para a compreensão da dialética existente entre as metáforas cotidianas e a conservação e reprodução de valores religiosos judaico-cristãos nas diversas estruturas da sociedade ocidental.

Referências

BEZERRA, Karina Oliveira. Conhecendo a Wicca: princípios básicos e gerais. **Paralellus**. Recife, v. 1, n. 2, 99-118, jul-dez. 2010. Disponível em: <<http://www.unicap.br/ojs/index.php/paralellus/article/view/135/116>>. Acesso em 10 out. 2017.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos "Círculos de Mulheres". **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 23, n. 2, p. 431-449, mai-ago. 2015. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v23n2/0104-026X-ref-23-02-00431.pdf>>. Acesso em: 10 out. 2017

FAUR, Mirella. **O anuário da Grande Mãe**: guia prático de rituais para celebrar a Deusa. São Paulo: Alfabeto, 2016.

LAKOFF, George e JOHNSON, Mark. As Metáforas Orientacionais. In: _____. **Metáforas da Vida Cotidiana**. Campinas, SP: Mercado das Letras; São Paulo: Educ, 2002.

MORRISON, Dorothy. **A arte**: o livro das sombras de uma bruxa, incluindo rituais e encantamentos e ética wicanniana. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2004.

RUETHER, Rosemary Radford. Ecofeminismo: Mulheres do Primeiro e do Terceiro Mundo. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 36, n. 2, p. 129-139, 1996. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/67>. Acesso em 15 out. 2017.

STARHAWK. **A Dança Cósmica das Feiticeiras**: guia de rituais para celebrar a Deusa. Rio de Janeiro: Nova Era, 1999.

TERZETTI, Celso Luiz. **A Deusa Não Conhece Fronteiras e Fala Todas as Línguas**: um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil. 192 f. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2016.

Mudanças e Permanências: O Mito Católico Cristão e o Hallel de Maringá-PR (1995-2017).

Mariane Rosa Emerenciano da Silva³⁵⁰

Introdução

O presente trabalho objetiva fazer reflexões sobre o mito cristão católico da Eucaristia, ao levar em consideração as práticas religiosas manifestadas no evento de música católico o Hallel de Maringá (1995-2017). Esse evento que surge na cidade de Franca-SP em 1988 propõe por meio de músicas, palestras, teatros, missas, um meio de evangelização.

³⁵⁰ Mestranda em História pela Universidade Estadual de Maringá (UEM), na linha de "História, Cultura e Narrativas". Graduada em História -UEM (2014-2017). Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e religiosidade (LERR- UEM). Orientada pela professora doutora Vanda Fortuna Serafim. Bolsista CAPES. Endereço para acessar este CV: <http://lattes.cnpq.br/5486118308694201>. E-mail: marianer.emerenciano@gmail.com.

O Hallel de Maringá é realizado anualmente, começa no sábado e tem suas atividades encerradas ao domingo com a Benção do Santíssimo. Nos anos de 2014, 2015, 2016, 2017, foram realizadas pesquisas participantes, sendo nos dois últimos eventos aplicados 248 questionários, dessa forma percebeu-se que era recorrente a menção sobre a Benção do Santíssimo, ou seja, as atividades durante os dois dias são uma prolongação para reatualização do mito cristão católico.

Nesse sentido utilizaremos como aporte teórico metodológico os autores, Mircea Eliade (2010) e Joseph Campbell (1990) no que consiste a discussão sobre mito; Michel de Certeau (2006) que contribuí com as reflexões do crer enquanto prática comunitária.

Considerações sobre o Hallel em Maringá

Na cidade de Maringá, acontece anualmente o Hallel (1995), evento de música católico organizado e idealizado por leigos da Igreja Católica. O evento não surge na cidade de Maringá, o Hallel surge na cidade de Franca-SP no ano de 1988.

Sua história iniciou-se no ano de 1988, quando um grupo de pessoas pertencentes ao movimento religioso Renovação Carismática Católica (RCC), ligado à Igreja Católica Apostólica Romana, decidiram realizar um evento musical para comemorar os dez anos da RCC na cidade de Franca, no Brasil. A ideia era organizar um evento similar ao Rock in Rio, festival internacional de música, realizado pela primeira vez no país em 1985, na cidade do Rio de Janeiro. Uma comissão de caráter informal criada por alguns líderes, entre jovens e adultos da RCC, e coordenada pela Sra. Maria Theodora Lemos Silveira, conhecida por Lolita, ficou responsável por conceber o evento, sem qualquer planejamento administrativo financeiro prévio. O primeiro Hallel aconteceu por conta da intuição e abnegação desse grupo. Cabe esclarecer que a palavra Hallel deriva do hebraico e significa cânticos de louvor a Deus (SILVEIRA, apud ALVES, 2016).

[...]

A novidade serviu como resposta ao texto final do Concílio Ecumênico Vaticano II, que evocava os católicos a buscarem formas de evangelização com novos métodos e novas maneiras de disseminação da doutrina cristã. Com o sucesso inicial do evento Hallel – Som e Vida [...] (ALVES, 2016, p.25).

A partir de 1995 outras cidades brasileiras começam a realizar o evento Hallel – Som e Vida, exemplo, de Brasília-DF e Maringá-PR. E paulatinamente outras cidades começaram a organizar o evento, tais como Bauru – SP, Betim – MG, Lins – PR, Paracatu – MG, Ribeirão Preto – SP, São Carlos – SP³⁵¹. O evento

³⁵¹ O que observamos por meio da divulgação de cidades que organizam o Hallel no site do Hallel de Franca, é que nem todas as cidades organizam anualmente o evento, como acontece em Franca-SP, Brasília-DF e Maringá-PR. Em nossa última visita no site, os organizadores mencionam cidades que pediram para organizar o Hallel em 2018: Belo Horizonte – MG; Campos de Goytacazes – RJ; Cocal do Sul – SC; Curitiba - PR ; Guarulhos – SP; Guaxupé – MG; Lins – SP; Londrina – PR; Macaé – RJ; Manhuaçu – MG; Mogi Guaçu – SP; Montes Claros – MG; Patos

também é realizado em outros países, como: Betsuana, Gahna, Tanzânia, Uganda em África; Chile, Colômbia, México, Peru, Paraguai, Estados Unidos, na América³⁵².

Maringá, por meio, do *Projeto Mais Vida* - movimento leigo da Igreja Católica de Maringá- é convidada para realizar em 30 de julho de 1995 a primeira edição do Hallel. Em 29 e 30 de setembro de 2018 foi realizada a 24ª edição do Hallel de Maringá, no Parque Internacional de Exposições Francisco³⁵³. O evento toma conta de um grande espaço do Parque, pois é distribuído no local, Módulos - o Módulo do Rock, o módulo do namoro, módulo da família, Módulo RCC, Módulo teatro, Módulo Maria, entre outros - no qual durante o dia é apresentado shows, testemunhos, pregações e orações, 2 capelas - Capela do Louvor e a Capela do Silêncio-; e o palco Central, com as principais atrações do cenário da música cristã.

Para Alves (2016) o Hallel serviu como resposta ao texto final do Concílio Ecumênico Vaticano II. Essas manifestações nos levam a considerar o contexto da Igreja Católica pós Vaticano II, Solange Ramos de Andrade pondera que:

Durante esse período ocorrem mudanças significativas a partir do Concílio Ecumênico Vaticano II que, contrariamente aos princípios tridentinos, procurou adequar a Igreja católica ao mundo moderno, à conhecer o homem que vive nesse mundo, bem como suas manifestações, suas atitudes perante o sagrado e perante a própria Igreja. (ANDRADE, 2012, p. 19).

Por intermédio do Concílio do Vaticano II, a igreja visa se adequar institucionalmente e até participar do mundo contemporâneo, e esse seria uma nova proposta de reformular a fé em linguagem nova de maneira compreensiva ao fiel. Considerando a forte presença da Igreja Católica em Maringá, e ao levarmos em consideração que o Concílio Vaticano II faz menção aos leigos e ao seu papel evangelizador. Os primeiros organizadores do Hallel de Franca,

de Minas - MG ; Pirassununga – SP; Santa Cruz das Palmeiras – SP; Santa Cruz do Rio Pardo – SP; São Gonçalo – RJ; Três Corações – SP; Uberlândia – MG. Disponível em: <https://www.hallel.org.br/brasil.html>. Acesso em: 05 de nov. de 2018. A cidade de Londrina- PR, por exemplo, em 2019 realizará a 10ª edição do Hallel de Londrina, e esteve desde 2015 sem realizar uma nova edição. Disponível em: <https://www.bonde.com.br/entretenimento/shows-eventos/10-hallel-londrina-e-lancado-e-traz-novidades-485735.html>. Acesso em: 05 de nov. de 2018.

³⁵² Disponível em: <https://www.hallel.org.br/internacional.html>. Acesso em: 05 de nov. de 2018.

³⁵³ Anteriormente com o nome de Parque de Exposições Emílio Garrastazu Médici, renomeado em 1996. É possível observar essa mudança por meio da primeira matéria que encontramos no *O Diário do Norte do Paraná* em 29 de julho de 1995. Em 14 de julho de 1996 os jornais já mencionam o Parque de Exposição Francisco Feio Ribeiro.

indicam seu vínculo institucional, e não muito diferente do Hallel de Maringá que é realizado principalmente pelo movimento leigo, mas que tem o apoio a Arquidiocese de Maringá para a realização do evento.

O campo religioso³⁵⁴

Ao pontuar tais questões, convém ressaltar que a religião no Brasil é fortemente marcada pelo cristianismo, principalmente pela Igreja Católica Apostólica Romana, porém essa Igreja se adapta, pois está inserida nas percepções de uma eficácia simbólica:

Não é a elaboração classificatória, nem é através de uma relação direta entre a religião e a sociedade que os símbolos culturais do sagrado incidem sobre a própria identidade que qualifica um modo de ser religioso” (BRANDÃO, 1988, p.45).

Para Brandão (1988) as “Igrejas criam e recriam, como um dos fundamentos de sua respeitabilidade confessional, identidades que qualificam tanto os deuses quanto seus devotos” (BRANDÃO, 1988, p.45). Em análises anteriores enfatizamos que esse “campo religioso” está vinculado principalmente a manutenção de *bens de salvação* e a disputa pelo *capital simbólico* as instituições religiosas, que se adaptam para atender aos devotos. Segundo Bourdieu (2007), a racionalização da religião estaria na transferência da noção de pureza do mágico para o moral, ou seja, a religião como aporte moral de percepção do mundo, a busca de viver sem pecado para a salvação.

O reconhecimento social que o corpo específico, detêm o conhecimento ou monopólio de salvação, parte dos leigos que acabam por assumir que se desconhecem como especialistas. Assim, necessitam de indivíduos com tais qualificações, que produzam e reproduzam esses meios. Uma autoridade no assunto para, que se possa entender como agir de forma a serem salvos. Quando se expõe a questão de ser qualificado para assumir o monopólio religioso de salvação, aqueles que busca a salvação estará em um grupo inferior aos que a apresentam o conhecimento e meios para salvação (BOURDIEU, 2007, p 39).

³⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.

No entanto, a religião não sobreviverá sem fieis, ocorre a necessidade de adaptação é inquestionável, deve se colocar a serviço da satisfação dos grupos que as procuram, pois são esses que legitimam, e reconhecem a eficácia do poder simbólico.

Em virtude da autonomia relativa do campo religioso como mercado de bens de salvação, as diferentes configurações historicamente realizadas da estrutura das relações entre as diversas instâncias em competição pela legitimidade religiosa podem ser encaradas como momentos de um sistema de transformações” (BOURDIEU, 2007, p.59).

Ao pensar na discussão de Bourdieu (2007), pontuamos uma questão que nos é importante realizada por Michel de Certeau (1998) ao propor os conceitos de *táticas* e *estratégia*. Para Certeau (1998) a *tática* vincula-se ao alterar e manipular uma circunstância, ela (tática) é referente aos que não possuem um lugar próprio, enquanto a *estratégia* é capaz de produzir, mapear e impor, - praticada por instituições legitimadoras de um modo de agir.

Observação da Benção do Santíssimo no Hallel de Maringá

Durante as observações da pesquisa de campo³⁵⁵ realizadas nas edições do Hallel 2014 e 2015 ouvi frequentemente dos palestrantes, dos apresentadores que ficavam do palco central, dos padres e do Bispo a importância de se participar da Benção do Santíssimo, enfatizava ser o momento a que todos vieram para o Hallel.

Em 2015 atentei-me a observar o momento final do Hallel. A banda ainda no palco, e por volta das nove e meia dez horas da noite, um seminarista entra em procissão com o incenso, logo atrás quatro pessoas com o que me parece tochas, e o Bispo D. Anuar Battisti que carrega em suas mãos o Ostensório, não é apenas o item suntuoso em formato de sol que chama atenção, mas é a Eucaristia, o Cristo vivo que está no local. Alguns organizadores do Hallel, alguns seminaristas e fieis seguem a procissão. Pessoas se ajoelham, não todas, mas uma grande parte. Pessoas estendem suas mãos para o auto, outras colocam a mão no coração, mas a grande maioria enquanto o Santíssimo passa, fazem o sinal da Cruz. O bispo se direciona para o altar montado no Palco Central, e nesse momento algumas pessoas choram, outras fecham os olhos. O bispo

³⁵⁵ BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Repensando a pesquisa participante*, 2. Ed. São Paulo: editora brasiliense, 1985.

profere: *“Graças e louvores se deem a todo momento”* e os fiéis respondem: *“Ao santíssimo digníssimo sacramento”*, por três vezes. É um momento de êxtase. O ritual não é muito demorado. Pouco tempo depois o bispo sai em silêncio do Palco e as pessoas começam a ir embora. Isso ocorreu como última atividade do evento no domingo 08 de novembro de 2015. Esse rito é reatualizado frequentemente pela Igreja Católica, em que simboliza o sacrifício e a ressurreição de Cristo. E presente em todos os Hallelis que presenciei. Isso que narro acontece no mesmo local que aconteceu a missa durante a manhã, no mesmo local onde o Santíssimo havia seguido em procissão para a Capela do louvor de manhã. No mesmo local onde as pessoas *“gritaram” “Rei, Rei, Rei, Jesus é nosso Rei”*, por repetidas vezes.

O evento, que tem módulos de músicas, de palestras e teatros como uma nova estratégia de evangelização, enfatiza constantemente o *mito* Eucarístico e a adoração ao Santíssimo. Esse não é o único momento em que é possível observar a Exposição e adoração ao Santíssimo, a Capela do Silêncio e a Capela do Louvor são locais em que a Eucaristia também é exposta na Custódia, e pude observar o corpo dos fiéis que se expressam, sejam pelos gestos das mãos, o choro, os braços que se elevam.

Em 04 de dezembro de 2016, e em 07 de novembro de 2017 ao perguntar *“Você participa da Bênção Final? Por quê?”* Dos 248 questionários, 24 responderam apenas que não. 10 responderam apenas que sim. 16 não responderam. 38 mencionaram que não participariam porque a excursão iria embora antes. 1 respondeu que não sabia o que era.

Cito algumas das respostas dada pelos participantes: *“Sim. Porquê creio que naquele momento Deus está mais perto de nós”*. *“Sim, pois o Santíssimo é o corpo de Cristo que está em nosso meio”*. *“Sim. Porque é um momento muito forte e sinto a presença de Deus”*. *“Sim, porque é o mais importante o Santissimo”*. *“Sim. Porque é Jesus”*. *“Sim. Sou Cristão Católico e na transubstanciação encontro Cristo Vivo e Ressuscitado”*. *“Sim, uma intimidade maior com Deus”*. *“Sim. Momento arrepiante que toca todos os jovens”*. *“Sim. O Hallel consiste em fé, se não tiver algo que não remete a fé e for somente a música ele não é completo”*. *“Sim. Acho que é o momento que todos esperam em estar na presença do Senhor. É um novo Pentecoste. É o momento que mais*

me sinto agraciado”. “Sim. A pessoa que vai no Hallel e não fica até o Final não é Hallel. Momento único a agradecer a Deus pelo dia”. “Sim, sentir a presença de Deus”. “Sim. Porque é um momento muito forte”. “Sim. Vamos ficar até o final. Santíssimo pra gente que é católico e importantíssimo”. “Sim. É o Santíssimo”. “Sim, porque sinto a presença de Deus”. “Sim, porque não pode sair sem se despedir do dono da festa”. “Sim, porque estar diante do Santíssimo é estar diante de Cristo. Nada melhor do que finalizar com a benção do Pai”.

O dogma católico apostólico romano enfatiza que a celebração Eucarística é o centro de toda a vida cristã. A celebração da Eucaristia no sacrifício da Missa é verdadeiramente a origem e o fim do culto que à mesma Eucaristia se presta fora da Missa³⁵⁶. Desse modo, ainda é sugerido que:

a ninguém, é permitido duvidar «que todos os cristãos devem prestar com veneração a este santíssimo Sacramento o culto de latria que é devido ao verdadeiro Deus, segundo o costume desde sempre recebido na Igreja Católica. Pois não deve ser menos adorado pelo facto de o Senhor Jesus Cristo o ter instituído com o fim de ser comido» (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO ,2000, p.9).

O texto é um manual de procedimentos a serem realizados no rito Eucarístico, pensado principalmente pós Vaticano II, indicando que o rito de adoração e exposição do santíssimo e o prolongamento da graça do Sacrifício. A devoção à santíssima Eucaristia, tanto em sua maneira particular ou publica, mesmo fora do culto da Missa, é recomendada com empenho, uma vez que o Sacrifício eucarístico é a fonte e o vértice de toda a vida cristã. Para a Igreja, os fiéis devem lembrar de que estão na presença deriva do santo Sacrifício, e que se destina à comunhão sacramental e espiritual, sendo assim, adorarem a Cristo presente no Sacramento (SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO, 2000, p.73).

No manual podemos observar que é indicado a necessidade de se adaptar aos elementos da tradição *popular* que possam ser conservados ou introduzidos, contanto que se não oponham ao espírito da Liturgia. Sendo assim, considerar atentamente e com prudência se há elementos da tradição popular que possam ser conservados ou introduzidos, contanto que se não oponham ao espírito da Liturgia. E assim propor à Santa Sé as adaptações úteis ou necessárias, a introduzir com a aprovação da mesma.

³⁵⁶ SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. PAULUS Editora, 2000. Disponível em: <http://www.liturgia.pt/rituais/CultoEucaristico.pdf>. Acesso em: 04 de ago. de 2018.

Os fiéis devem considerar a Eucaristia como antídoto para se libertarem das culpas cotidianas e evitarem pecar mortalmente. Saibam também utilizar convenientemente os atos penitenciais da liturgia, sobretudo da Missa. Podemos considerar, que esse rito é constituído e construído por meio de uma memória³⁵⁷. A instituição, constrói uma memória, na qual, narra aos seus fiéis. Mas, é o indivíduo que vivenciam, ressignificam o mito. Nesse sentido, pontuamos que “O mito designa, uma “história verdadeira”e, além disso, uma história de valor inestimável, porque é sagrado, exemplar e significativo” (ELIADE, 1991, p.4). Por meio da narrativa do mito ocorre um reconhecimento, uma identificação³⁵⁸.

MOYERS: A perfeição seria algo tedioso, não seria?

CAMPBELL: Teria de ser. Seria desumano. O umbilical, a humanidade, aquilo que se faz humano e não sobrenatural e imortal – isso é adorável. É por essa razão que algumas pessoas têm dificuldade em amar a Deus; nele não há imperfeição alguma. Você pode sentir reverência, mas isso não é amor. É o Cristo na cruz que desperta nosso amor.

MOYERS: O que você quer dizer com isso?

CAMPBELL: Sofrimento. Sofrimento é imperfeição, não é?

MOYERS: A história do sofrimento humano, a luta, a vida... (CAMPBELL, 1990, p.16).

O mito, é a narrativa que explica a experiência de vida, do ser humano no cotidiano. Reconhecesse no rito, a legitimidade do “sagrado” que cura, que atende as questões que surgem diariamente.

Observamos que o corpo do “homem religioso”³⁵⁹se manifesta ele chora, ele ri, ele prostra-se. Para Michel de Certeau (2006), o corpo é a gruta para Deus. Deus também está “dentro”, que nascido no segredo, que apazigua o desejo sem satisfaze-lo, que cativa todo o homem sem jamais pertencer a ele. A posição na esteira, a posição das mãos, o fechamento dos olhos, etc., muitos outros gestos que falam da conversão para o coração, formam o vocabulário de uma segurança (CERTEAU, 2006, p. 35).

Segundo o autor, o sensível é a causa da alma e a precede no intelecto. As mãos gesticulam, carregam em si uma inteligência das coisas cotidianas e conhecem a ternura ou as tarefas a que não são nomeadas. São elas que também têm a capacidade de falar aquilo para o qual o intelecto ainda não tem ou deixou de ter vocabulário ausente, mas uma aspiração ou uma certeza de fé. A oração não é

³⁵⁷ POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-2012.

³⁵⁸ CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito* / Joseph Campbell, com Bill Moyers ; org. por Betty Sue Flowers ; tradução de Carlos Felipe Moisés. -São Paulo: Palas Athena, 1990.

³⁵⁹ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.

apenas por meio das palavras “É o suficiente para segurar as mãos levantadas. Encontrar ou viver que habita todo ou espaço” (CERTEAU, 2006, p. 36).

Quando narrei minha observação sobre o rito da Benção do Santíssimo, é possível observar que a oração é a também a oferta do corpo:

O corpo é uma oferta, e humilde se oferece. Sendo assim, A oração é uma sucessão: um discurso de gestos. Aliás, também implica palavras endereçadas a Deus. Para ser mágico, ou gesto pede uma palavra, que transmite uma mensagem ou uma reconciliação (CERTEAU, 2006, p. XX).

Sendo assim, como consequência, se a oração é uma jornada corporal para o futuro, é também uma imposição do significado e reconhecimento real do presente³⁶⁰, presentifica uma temporalidade destocada do não visto³⁶¹.

Dessa maneira pontuo que as práticas a que mencionamos podem ser vistas como manifestações de reatualização do mito católico não somente do sacrifício de Cristo para salvação dos pecados, mas também da sua presença real e viva por meio da Eucaristia. Concluo o texto com uma citação de Campbell (1990) que discorre o seguinte:

Dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, de modo que nossas experiências de vida, no plano puramente físico, tenham ressonância no interior do nosso ser e da nossa realidade mais íntimos, de modo que realmente sintamos o enlevo de estar vivos (CAMPBELL, 1990, p. 14).

Referências

- ALVES, André Luis Centofante. *A gestão social na atividade educacional religiosa: o caso da Hallel Escola no Brasil*. 2016. 201 f. Tese (Doutorado em Serviço Social) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca, 2016.
- ANDRADE, Solange Ramos de. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Maringá: Eduem, 2012. 296p.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7ª edição – São Paulo. Perspectiva, 2011.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Ser católico: dimensões brasileiras*. In: Sanchs, Viola [et al]. *Brasil & EUA: Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito / Joseph Campbell, com Bill Moyers ; org. por Betty Sue Flowers ; tradução de Carlos Felipe Moisés*. -São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CERTEAU, Michel. Fazer com: usos e táticas. In: *A Invenção do cotidiano*. Petropolis, Editora Vozes, 1998.

³⁶⁰ CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.

³⁶¹ PESAVENTO, Sandra; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (orgs.). *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em historia cultural*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.

CERTEAU, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. SP: Perspectiva, 1972.
ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: editora WMF Martins Fontes, 2010.
PESAVENTO, Sandra; SANTOS, Nádia Maria Weber; ROSSINI, Miriam de Souza (orgs.). *Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em historia cultural*. Porto Alegre: Asterisco, 2008.
POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-2012.
SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. PAULUS Editora, 2000.
Disponível em: <http://www.liturgia.pt/rituais/CultoEucaristico.pdf>. Acesso em: 04 de ago. de 2018

A primeira espada de *Allah*? A violência na batalha de Badr pela obra de Ibn Ishāq

Patrik Madruga Gonçalves³⁶²

Introdução

Na sua biografia sobre Maomé, *Sirat Rasul Allah*, o muçulmano e estudioso dos *Hadith*³⁶³, Ibn Ishāq (c. 704-768/85-151)³⁶⁴ dedicou uma relevante parte da obra para descrever a vida do profeta após a Hégira, quando este consolidou sua comunidade em Yathrib (Medina). É nessa última parte da vida de Maomé onde há uma maior ênfase nas divergências entre os muçulmanos – que aceitaram e se sujeitaram a revelação do Alcorão – e os coraixitas – tribo politeísta predominante em Meca.

Retirando alguns grupos judaicos como os *banu qurayza*, na Arábia do século VII não havia uma religião institucionalizada, mas sim crenças e ritos próprios de cada tribo que se interligavam em uma cosmovisão árabe (MANTRAN, 1977, p.

³⁶² Graduando em História pela Universidade Federal de Santa Maria – UFSM. Membro do Virtù – Grupo de História Medieval e Renascentista. Orientado pelo Prof. Dr. Francisco de Paula Sousa de Mendonça Junior. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6276037177449083>. E-mail: patrikmadruga.g@hotmail.com

³⁶³ *Hadith* é o relato dos dizeres e feitos de Maomé, que, no entendimento desse enquanto o melhor da humanidade, serve para elucidar nas decisões, sobretudo jurídicas, que os muçulmanos tomam. Seu enunciado é precedido por uma rede de transmissores notáveis que conectam o momento do caso que relata ao do registro. Mais sobre *Hadith* cf. A. Hourani (2006, p. 104-111) e J. M. Quesada (2007, p. 223-226).

³⁶⁴ Respectivamente, calendário gregoriano e islâmico.

52). Os coraixitas, por sua vez, mantinham fortes relações com o santuário da Caaba e, através dele, com o poder religioso da região. A Caaba, preenchida por diversos deuses e recebida como um lugar sagrado, atraía pessoas de toda a Arábia. O poder da cidade e de seu *status* se conectava as espiritualidades ali exercidas. Com as pregações de Maomé cada vez em maior conflito contra a ordem local, sobretudo pela sua contínua defesa da unicidade de deus, as tensões entre ele e as autoridades aumentaram ao ponto de se ver impelido a sair de Meca. Tal movimento adquiriu aspectos essenciais na fé islâmica – conectando-se as questões sociais que enfrentou nesse momento aos desígnios divinos. O próprio movimento da Hégira, caracterizada pela saída de Meca, marca um forte simbolismo na tradição islâmica, servindo de início para seu calendário³⁶⁵.

Após sua chegada em Yathrib e a ascensão local como mediador das tribos judaicas, Maomé iniciou uma série de *ghazu* (ou *razias*) contra Meca que culminaram na tentativa de interceptar uma grande caravana rumo a síria. A partir disso, Ibn Ishāq (GUILLAUME, 1967, p. 289-91) relata, se apropriando das vozes dos coraixitas, as decisões que Meca teria tomado e as tréplicas muçulmanas.

Com o aumento das tensões e a aproximação de forças mequenses, os muçulmanos se posicionaram em volta dos poços de Badr – local de abastecimento d'água próximo ao mar vermelho e onde os árabes se reuniam em uma grande feira (ARMSTRONG, 2002, p. 196). Partindo de uma abordagem religiosa da atuação política de seu profeta, Ibn Ishāq acaba relatando os eventos militares que culminaram, posteriormente, na vitória dos muçulmanos contra os coraixitas. Pretendemos, a partir desse cenário estabelecido, analisar na obra de Ibn Ishāq como a violência entre Medina e Meca durante a batalha de Badr é representada em relação a ótica espiritual do autor.

A batalha de Badr – Crentes e descrentes

Para os muçulmanos, Maomé não é divino, tampouco se coloca como os anjos e os *djinnis*, mas, na condição de mensageiro da palavra revelada, se encontra guiado por *Allah*. Sua conduta, assim, se aproxima do sagrado – ainda que ele

³⁶⁵ Para uma perspectiva sociológica do fenômeno, cf. Enzo Pace (2005, p. 52-54).

permaneça humano. Próximos de sua figura, os companheiros do profeta (*sahaabah*) são meticulosamente nomeados na *Sirat Rasul Allah*. Eles são, através dos seus filhos e parentes, a ligação do tempo de Ibn Ishāq com o do surgimento do Islã. Buscam representar, através da transmissão de relatos, um elo palpável entre o profeta e o resto dos muçulmanos. Dessa forma, gozam de um status privilegiado: também se encontram, certamente, guiados por *Allah*. Tais companheiros são retratados na obra como homens corajosos e grandes guerreiros. Suscetíveis à cólera e com seus temperamentos próprios, mas jamais criticados abertamente. O autor, através da voz dos habitantes de Meca, relaciona suas habilidades bélicas a uma força deles enquanto muçulmanos: tornam-se assim justamente por estarem defendendo a existência do Islã. Em uma passagem que precede a Batalha de Badr, quando as preparações estão sendo feitas e há pequenas incursões, chega-se a comentar:

Eu vi camelos carregando morte – os camelos de Yathrib carregados de morte certa. Esses homens não têm defesa ou refúgio a não ser suas espadas. Por Deus! Eu não acho que há um homem deles que será morto até que ele mate um de vocês...³⁶⁶
(GUILLAUME, 1967, p. 298, trad. nossa)

Os habitantes de Yathrib, sem os intermédios opinativos de Meca, apresentam na fonte suas inseguranças e temores quanto aos acontecimentos que se desenrolavam. Às vésperas do ataque à caravana coraixita, Ibn Ishāq relata que “o povo respondeu a sua convocação, alguns avidamente, outros com relutância, porque não haviam pensado que o apóstolo iria para a guerra.”³⁶⁷ (GUILLAUME, 1967, p. 289, trad. nossa). Suas vozes, colocadas sob o discurso de Ibn Ishāq, não buscam somente reforçar diretamente a veracidade do profeta, mas servem, em suas dúvidas, para narrar a sacralidade da futura vitória. No âmbito terreno, permitiu expandir sua autoridade tanto entre muçulmanos quanto judeus³⁶⁸. Assim, Maomé é representado como um líder que aceita os medos do seu povo e o guia corretamente, mostra-lhes a verdade não só pelas palavras, mas

³⁶⁶ “*I have seen camels carrying Death – the camels of Yathrib laden with certain death. These men have no defence or refuge but their swords. By God! I do not think that a man of them will be slain till he slay one of you...*”

³⁶⁷ “*the people answered his summons, some eagerly, other reluctantly because they had not thought that the apostle would go to war.*”

³⁶⁸ Por exemplo, Suellen Lannes (2013, p. 83-4) aponta que o casamento após a batalha de Badr é reforçado como método diplomático, qual amplia seus poderes com as tribos árabes. Por meio desses casamentos, a comunidade de crentes “resgatava a questão do parentesco da sociedade tribal e a aplicava a *Umma*”.

também pôr ações bem-sucedidas. Antes de Badr “a causa muçulmana muitas vezes parecia completamente sem esperança. Mas depois dessa vitória, os muçulmanos foram tomados por uma confiança exaltada. Parecia que nada podia detê-los” (ARMSTRONG, 2002, p.200-201).

Já os coraixitas, os quais se converteriam ao fim das campanhas de Maomé, são retratados como pessoas perdidas – por vezes arrogantes, por vezes presas pelas relações gananciosas (teológicas e comerciais) com a cidade de Meca. Um exemplo é o do filho muçulmano de Utbah ibn Rabi'ah, que apesar de ter lutado ao lado de Maomé, não negou ao seu pai as qualidades de “sábio, culto e virtuoso”. Em outro caso, Abbas – tio de Maomé que inicialmente lutou contra o Profeta por causa dos seus deveres com Meca – é solto logo após ser capturado pois, Maomé vendo seu tio naquele estado, não teria conseguido dormir de preocupação (GUILLAUME, 1967, p. 310). Em contraposição temos figuras como de Abu Jahl, representado como um homem vil, líder de Meca que teria feito a cidade se manter distante da senda reta de *Allah* e perseguido Maomé de todas formas³⁶⁹.

Algumas passagens sobre os coraixitas politeístas nos trazem reflexões interessantes do modo como Ibn Ishāq percebe o evento de Badr e sua relação com o divino. Durante a preparação e desenrolar da batalha ele tem uma crescente preocupação em relatar, na voz dos inimigos politeístas, como essa definirá o lado do qual *Allah* se colocará. Um deles, inclusive, afirma: “se estamos lutando apenas contra homens, somos certamente iguais a eles; e se estamos lutando contra Deus, como Maomé alega, ninguém é capaz de resistir a Ele”³⁷⁰ (GUILLAUME, 1967, p. 297. Trad. Nossa). Já em outro momento os coraixitas colocam que não irão voltar atrás até Deus decidir entre eles e Maomé (GUILLAUME, 1967, p. 298). Os inimigos politeístas, em sua confiança sobre a vitória, acabam servindo como agentes de reafirmação do caráter sagrado que a batalha adquiriu para a tradição islâmica.

Mas se os coraixitas anunciam o sagrado na batalha, é com os muçulmanos que observamos qual o entendimento sobre a intervenção divina. Não há nenhuma

³⁶⁹ É interessante notar que Abu Jahl teria morrido em Badr, o impossibilitado de limpar sua imagem como fizera alguns Coraixitas após se converterem com a vitória do Islã.

³⁷⁰ “If we are fighting only men, we are surely equal to them; and if we are fighting God, as Muhammad alleges, none is able to withstand Him”.

demonstração da espera de um milagre vindo da súplica ou mortificação. Os feitos, pela graça de Deus, não mais terraformam o mundo. A isto se reservam principalmente os profetas antigos, outras religiões ou pelo menos a outro caso do Islã. A ação não surge pela inação. O milagre no Islã daquele momento, pelo menos do que se extrai da fonte, é o sucesso da ação humana antes pouco provável de êxito, qual se torna possível pela graça de Deus contida na (re) ação muçulmana. De forma mais pragmática, seu desejo deve acompanhar uma ação e esta ação, se correta, é por sua vez guiada pelo divino. A exemplo dessa questão, Al-Miqdad, companheiro de Maomé, chega a dizer:

Ó apóstolo de Deus, vá aonde Deus lhe disser porque estamos com você. Nós não diremos como os filhos de Israel disseram a Moisés, 'Você e seu Senhor vão lutar e nós ficaremos em casa', mas você e seu senhor vão lutar, e nós lutaremos com você. Por Deus, se você nos levasse a *Bark al-Guimad*³⁷¹, nós lutaríamos resolutamente junto a você contra os defensores até que você ganhasse.³⁷² (GUILLAUME, 1967, p. 293-294).

A necessidade de ter que lutar leva *Allah* a explicitar sua decisão entre os dois lados polarizados. Como aponta Julien Ries (2017, p. 233-4), o sagrado no islã não é localizado, ele emana unicamente do divino, é “uma referência direta à vontade de Alá”³⁷³. Assim, a batalha, por conta da (re) ação muçulmana, se sacraliza. Por exemplo, uma das formas que essa sacralidade se manifesta é através dos anjos. Remetendo a sua fonte de informantes, Ibn Ishāq (GUILLAUME, 1967, p. 303-304) coloca que os anjos, usando turbantes vermelhos, teriam lutado em Badr – e, apesar de terem assistido outros confrontos, *só nesse teriam lutado*. Vencer os coraixitas na batalha pela espada e na paz pela conversão seria a prova de que lado *Allah* estaria. O denominador aqui não é a violência propriamente dita, mas a relação do sagrado com o mundo, entendido no esforço de nele (re) agir corretamente. A violência em Badr surge, nessa ótica espiritual, como defesa de um espaço ameaçado, tema da sessão seguinte.

³⁷¹ Segundo Alfred Guillaume, tradutor para o inglês da obra de Ibn Ishāq, se trata possivelmente de um lugar no atual Iêmen.

³⁷² “*O apostle of God, go where God tells you for we are with you. We will not say as the children of Israel said to Moses, ‘You and your Lord go and fight and we will stay at home’, but Lord go and fight, and we will fight with you. By God, if you were to take us to Bark al-Guimad, we would fight resolutely with you against its defenders until you gained it*”

³⁷³ Por isso Maomé não pode ser, na teologia islâmica, sacralizado a maneira dos santos e de Cristo. Isso não o isenta, é claro, do carisma como profeta do Islã, símbolo da boa conduta.

O duelo

Utilizando-nos de um caso presente na *Sirat Rasul Allah*, analisemos agora a relação da violência no conflito com o choque entre duas percepções distintas de identidade.

Em dado momento da batalha os coraixitas clamam que o líder dos muçulmanos eleja seus melhores guerreiros para um duelo. Maomé, por sua vez, encaminha três homens dos *Ansar* (Ajudantes)³⁷⁴. Em resposta, um enviado dos coraixitas questiona tal escolha. Não o faz por supor uma ausência de nobreza nos adversários, mas por que eles, enquanto pessoas de Yathrib, não deveriam fazer parte do conflito. Diz, inclusive, um dos coraixitas: “Ó Maomé, envie diante de nós nossos pares de nossa própria tribo!”³⁷⁵ (GUILLAUME, 1967, p. 299). Por fim, cedendo e trocando seus guerreiros, Maomé teria enviado três muçulmanos ligados a Meca³⁷⁶. É nesse conflito que desejamos nos ater um pouco. Primeiro para informar a condição genealógica de Maomé, qual, lembremos, fazia parte dos Banū Hāshim, um clã membro da tribo coraixita. Inclusive havia sido seu tio, Abu Talib, um homem importante na cidade, que lhe dera proteção por muitos anos. Na percepção coraixita, Maomé e os primeiros convertidos faziam parte das tensões que afloravam por conta do seu pertencimento a Meca. Como coloca A. Hourani (2006, p. 27), o *ethos*³⁷⁷ árabe dos nômades e mercadores se dava na lealdade a família e no orgulho aos ancestrais. Para Bernard Lewis (1996, p. 35):

Na sociedade beduína a unidade social é constituída pelo grupo e não pelo indivíduo. Este só tem direitos e obrigações enquanto membro do respectivo grupo. O grupo mantém-se unido exteriormente pela necessidade de autodefesa contra as dificuldades e perigos da vida no deserto, e internamente pelos laços de sangue de descendência por linha masculina, que constitui o vínculo social básico.

³⁷⁴ Os *Ansar* eram membros de Medina convertidos ao Islamismo, contrapondo-se aos *Muhajirun* (Emigrantes), muçulmanos de Meca convertidos antes da Hégira.

³⁷⁵ “O Muhammad! Send forth against ur our peers of our own tribe!”

³⁷⁶ Seriam eles ‘Ubayda, Hamza e ‘Ali, este ultimo viria a ser o quarto Califa, sucessor de Maomé.

³⁷⁷ Seguimos a definição de Clifford Geertz (2011, p. 66-67,94), que coloca o *Ethos* como “o tom, o caráter de vida, seu estilo e disposições morais e estéticas”. São “os aspectos morais (e estéticos) de uma dada cultura, assim como seus elementos valorativos”. Não o limitamos a uma totalidade inerente, estática, mas o vemos como situado historicamente sob certas condições em processo de longa duração – ainda que, no decurso da história e das particularidades, seja modificável.

Para eles, a honra, manifesta na violência do combate regulado, entendido como duelo, se prende no pertencimento a tribo, nas relações de proteção e punição que ela evoca para sustentar o espaço que compreende como o seu e as pessoas que nele se inserem. A evocação de um duelo nos demonstra um senso de ordem na batalha vindo da sociedade árabe pré-islâmica, onde as divergências entre as partes de um grupo não excluem os protocolos de guerra. Essa conduta da violência parece ser guiada por um senso de honra – uma honra ligada a ancestralidade, a questão tribal. Ali, na escolha dos melhores combatentes, os coraixitas não têm desejo de lutar contra os convertidos de Medina, ainda que durante o confronto central, sem controle total das partes participantes, o fizessem. Para além de uma afronta político-econômica que Maomé poderia trazer, os crentes da comunidade do profeta se tornaram uma ameaça que fora permitida nascer dentro do coração de Meca – dentro dos coraixitas. Antes, era essa unidade tribal a fronteira social que permitia o árabe atuar no mundo e, de certa forma, a ele pertencer. Mas, como coloca Enzo Pace (2005, p. 38):

as circunstâncias sociais em que o movimento iniciado por Muhammad acabou se encontrando acentuam, nas relações internas do grupo, uma solidariedade ética que tende a ultrapassar decisivamente os limites das tradicionais pertenças étnicas e clânicas.

Podemos observar na aceitação do duelo e na revisão dos componentes dele parte de uma permanência das estruturas árabes pré-islâmicas. Contudo, na escolha inicial pelos *Ansar*, é transmitida uma poderosa mensagem: o ressignificado de um espaço de pertencimento. A relação com o sagrado esboçada anteriormente modifica e é modificada por esse parâmetro. A nova identidade não surge nas condições de uma nova tribo. A *Umma*, esta comunidade de crentes em criação por Maomé, se mostra tencionada a substituir as relações anteriores. Não conseguindo apaga-las por inteiro, vide a forte importância da questão sanguínea e clânica nos califados posteriores, busca se fazer como uma unidade maior³⁷⁸, configurada envolta de Deus como emanador do sagrado e tendo em Maomé seu mensageiro.

³⁷⁸ Apesar de discordarmos, Peter Brown (2012, p. 183) chega a utilizar, ainda que entre aspas, a palavra *supertribo*.

Considerações finais

O cenário dos poços Badr em Ibn Ishāq apresenta como seu denominador comum a sobrevivência do Islã não só na garantia da vida de seus membros, mas também na sua posição como unidade primária, acima das tribos e visando assumir a responsabilidade social. Para os coraixitas, lutar contra os seus seria lembrar e cultuar a ancestralidade de seus nomes da maneira que lhes era possível. Era parte da sua função de proteger e castigar os seus. Se tratava de uma violência ligada as relações de vendeta. Mas “o Islã eliminou as vendetas e as substituiu por uma comunidade que impunha coletivamente a justiça pública, defendia-se e assumia a responsabilidade pela educação e bem-estar social” (ROGERSON, 2004, p. 257). Para os muçulmanos, ainda que ligados aos costumes locais, a batalha não se deu a um nível interno de relações, mas na invasão de um mundo externo ao seu interno. Assim, Ibn Ishāq, nascido após esse processo, ao retratar a vitória de sua religião, revela a formação de novos espaços de inclusão e exclusão. São essas distintas percepções que acabaram por eclodir na prática da violência representada na obra.

De maneira sucinta e acessível, desejamos ter demonstrado alguns aspectos da espiritualidade presente na batalha de Badr e de suas implicações para a violência do conflito.

Referências

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BROWN, Peter. *El mundo de la antigüedad tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*. Madrid: Editorial Gredos, 2012.

GUILLAUME, Alfred. *The life of Muhammad*. A translation of Ibn Ishāq Sirat Rasul Allah. Karaichi: Oxford University Press, 1967.

HOURANI, Albert. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LANNES, Suellen B. *A Formação do Império Árabe-Islâmico: história e interpretações*. Tese (Doutorado em Economia) – UFRJ, Rio de Janeiro, 2013. Orientação de Daniel de Pinho Barreiros.

LEWIS, Bernard. *Os árabes na história*. Lisboa: Editora Estampa, 1996.

MANTRAN, Robert. *A expansão muçulmana (Século VII-XI)*. São Paulo: Pioneira, 1977.

PACE, Enzo. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

QUESADA, Juan. M. O direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: *O Islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 213-246.

RIES, Julien. O sagrado no islã. In: *O sagrado na história religiosa da humanidade*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017, p. 220-238.

ROGERSON, Barnaby, *O profeta Maomé: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GT 21. O DIABO NA LITERATURA OCIDENTAL

Personificando o Mal: Analisando a figura do Demônio através dos Manuais de Inquisição

Eduardo Leote de Lima³⁷⁹

Introdução

O período de transição entre o medievo e o início do que conhecemos como modernidade foi fundamental para germinação de representações, discursos e práticas que funcionaram como poderosos símbolos constitutivos de uma nova

³⁷⁹ Graduando do curso de História-Licenciatura pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Vinculado ao Grupo de Estudos em História Medieval e Renascentista – Virtù. Este trabalho é fruto da presente pesquisa do autor, de mesmo título, orientado pelo Profº Drº Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior. Endereço do Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3564651695642026>. E-mail: eleotlima@hotmail.com.

identidade coletiva. Estes elementos culturais comuns, em sua tendência unificadora, se alastraram pelos diferentes segmentos da sociedade, espalharam-se pela Europa, e navegaram os mares, junto da expansão marítima, rumo ao Novo Mundo. Sobreviveram, resistiram, permaneceram, transformaram-se, sincretizaram-se. Extrapolaram os limites de tempo e espaço em que foram produzidos, ultrapassaram as fronteiras de religião, política, imaginário, e se firmaram enquanto bases fundadoras de uma cultura ocidental. Não o fizeram, contudo, sem contradições. Não se constituíram enquanto tal sem oposições ou concorrência. Não se firmaram sem objeções. É muitas vezes do conflito dentre diferentes discursos que nasceram representações que permaneceram na cultura ocidental até hoje. A figura do Diabo se enquadra nesse contexto: foi, é importante dizer, uma resposta que culturas do passado deram para a problemática do Mal que, através da sobrevivência do próprio Cristianismo, permanece firme e forte como elucidação para questões que muitas vezes parecem inexplicáveis para parcelas significativas do Ocidente. Desta forma, o Mal – constante na história da humanidade, sempre se apresentando como discussão relevante de diferentes formas em diferentes momentos – parece encontrar no Diabo a figura necessária para sua sobrevivência.

A representação demoníaca, construída pela cristandade no final do período medieval, e presente nos Manuais de Inquisição, era, a primeira vista, maléfica. Os discursos, originados desta representação, dotavam a figura de Satanás de grande poder e perigo, pintando-o como mestre dos conhecimentos nefastos e como cabeça de uma conspiração satânica, que atentava contra a sociedade cristã, visando sua destruição. As práticas, construídas a partir destes discursos, tinham em seu âmago um sentimento de luta transcendental entre o bem e o mal, que atravessa a narrativa católica de mundo, e que identificava o Diabo como o polo maligno desta equação. De uma forma ou de outra, o imaginário sobre o Demônio, constituído naquele determinado contexto, se relacionava intrinsecamente com a problemática do Mal no universo.

A sobrevivência do cristianismo ao longo dos séculos significou, também, uma sobrevivência de Satanás como pretensa personificação do mal. Não apenas isso, mas a centralidade da religião como formadora de uma “cultura ocidental”

garantiu que a figura diabólica transbordasse do pensamento religioso e se derramasse em um âmbito cultural mais amplo, sendo absorvido pela literatura e, mais recentemente, por diversos tipos de linguagens midiáticas, popularizando ainda mais o Demônio, sem que, contudo, sua relação com o Mal fosse perdida. Satã ainda permanece como opositor, inimigo, antagonista. Mesmo quando sua maldade é suavizada, como ao ser colocado como apenas mais uma peça, com determinada funcionalidade, nos mecanismos que sustentam a continuidade do universo, ele nunca deixa realmente de ser mal: apenas se explica porque ele o é. Esta relação, aparentemente intrínseca, sustenta uma ideia de que o Demônio é, sem sombra de dúvida, personificação da maldade.

Porém, um olhar mais atento sobre os Manuais de Inquisição, em cujas páginas se constitui parte da fundamentação desta ideia, apresenta um terreno muito mais inconsistente para alicerçar a relação entre Diabo e Mal. Existem contradições e incongruências na argumentação teológica destes documentos que colocam em dúvida esta aparentemente tão certa representação demoníaca como personificação da maldade. Nosso desafio neste trabalho é, portanto, encontrar e puxar as pontas soltas, revelando as fragilidades deste pensamento e buscando compreender porque, mesmo com tudo isso, a narrativa do Demônio maléfico permaneceu firme e forte como forma de explicar e entender o mundo.

Constituindo um antagonista

Para entendermos estes questionamentos, precisamos compreender primeiramente como o mal se manifesta e é compreendido pelas tradições culturais que irão impactar diretamente na criação do cristianismo. Jeffrey Russel, historiador medievalista e cientista da religião estadunidense, apresenta que:

A religião hebraica originalmente atribuiu tudo o que esta no céu e na terra, já fora construtivo ou destrutivo, ao único Deus. Mas o intenso desejo de compreender o significado do mal em um mundo governado por Deus, levou aos hebreus, ao longo dos séculos, a desenvolver o conceito do Maligno. A evolução da ideia pode ser seguida desde o período do Antigo Testamento e através da era do judaísmo apocalíptico, até chegar ao primeiro século da era cristã (RUSSEL, 1995, p. 47, tradução nossa)

Ora, a quase total ausência da figura Demoníaca no Antigo Testamento pode ser reflexo do modo como Deus era representado ali: ele “era responsável da totalidade do cosmos e, portanto, era percebido como uma coincidência de opostos que refletia a ambivalência do cosmos” (RUSSELL, 1995, p. 47, tradução nossa) . Ou seja, fonte de luz, mas também de escuridão. Construtor, mas também destruidor. Bom, mas também mau. Deus era, de fato, o criador e mantenedor de todas as coisas e representava por Ele mesmo o equilíbrio de opostos. Apresentava uma faceta bondosa, que era destinada, sobretudo e quase exclusivamente, aos hebreus, ao mesmo tempo em que se mostrava também colérico e vingativo contra aqueles que se opusessem de alguma forma ao “povo escolhido”. O Mal, em tal contexto, era proveniente de Deus tanto quanto o Bem, e não existiria um ou outro se não fosse a vontade d’Ele, colocando-o como responsável pela maldade no Universo, de modo que “quando alguém cometia uma transgressão moral, Deus era tão responsável da referida transgressão como de seu castigo” (RUSSEL, 1995, p. 49, tradução nossa) .

Porém:

A natureza inclemente de Deus na religião hebraica pré-profética reflete as selvagens tradições dos conquistadores israelitas nômades. A medida que os hebreus se tornaram mais sedentários, o ensino dos profetas começou a destacar a misericórdia e o cuidado pelo pobre e desamparado, insistindo na responsabilidade individual de evitar a promiscuidade, a embriaguez, o suborno e a mentira. O sentido hebreu de bem e mal mudou, da ênfase inicial ao ritual e tabu, até a ética humana de responsabilidade mútua e comunal. (RUSSEL, 1995, p. 49, tradução nossa).

Isso significou uma mudança drástica na figura Divina: Ele deixou de ser uma figura dual, perdeu seu caráter colérico e passou a ser a representação máxima de bondade e amor ao próximo, sem, contudo, deixar de ser o Deus único, criador de todas as coisas e fonte única de poder. Esse exercício, porém, nunca veio acompanhado de uma negação da existência do mal, o que coloca uma pergunta que precisava ser respondida: de onde então este é proveniente? A existência de outro ser espiritual que fosse a fonte do Mal no universo poderia parecer a resposta necessária para dar resolução ao problema. Estava plantada a semente que daria fruto ao Diabo que conhecemos hoje e que se constituiu enquanto tal, em última análise, no final do período medieval. Quanto a isso, ao falar de Satã, Baschet afirma que:

seu papel é valorizado principalmente pelo Evangelho, que faz dele “príncipe deste mundo” (Jo 12), “o deus deste mundo secular” (II Cor 4). Ele sintetiza, então, a multidão

de espíritos demoníacos que pululam no judaísmo popular, ao mesmo tempo que procede da dissociação da figura ambivalente de Jeová, deus tanto de cólera e de castigo como benfeitor (BASCHET, 2006, p. 381, grifo nosso).

Ou seja, o autor identifica que a associação do Demônio com o Mal está intrinsecamente ligada a um processo de dissociação deste com a figura Divina: “É então, recorrendo principalmente à literatura apócrifa judaica (sobretudo o Livro de Henoch, do século II a.C.), que é precisado o mito da queda dos anjos, que constitui o ato de nascimento do diabo e marca a entrada do mal no universo” (BASCHET, 2006, p. 381, grifo do autor).

Dito de outra forma, com o descolamento do Mal da figura de Deus, o Diabo passa a representar esta força transcendental enquanto seu arauto e símbolo máximo. Porém, ao contrário do que poderia parecer, este processo não se constituiu sem problemas. Ora, o Mal era tão presente no mundo que, automaticamente, a figura responsável por ele seria dotada de tamanho poder que poderia rivalizar com a própria figura Divina. E isso era inaceitável para uma doutrina que tinha como uma de suas bases mais importantes o monoteísmo. E, uma vez que a noção de Deus amoroso não permitia mais a associação do Mal diretamente com sua figura, era necessária a existência de uma figura oposta, mas que fosse, ao mesmo tempo, submetida à Sua vontade:

Teria, portanto, que ser um espírito oposto e ao mesmo tempo súdito de Deus, que devia seguir sendo onipotente, e de algum modo, responsável por este espírito do mal. De fato, o antigo Deus ambivalente estava dividido em duas partes, um Deus bom e um Diabo malvado. Quando mais se enfrentava o poder do mal, mais se inclinava a balança em favor do dualismo, para interpretar o cosmos como um campo de batalha entre o bem e o mal. O resultado foi uma tensão entre monoteísmo e um certo tipo de dualismo, implícito ou prático, tensão que chegou a ser típica da religião hebraica tardia e da cristandade (RUSSELL, 1995, p. 50-51) .

Diante disso, havia duas possibilidades: ou o Diabo seria inteiramente submisso à vontade Divina, e, portanto, Deus seria, de uma forma ou de outra, ainda que indiretamente, responsável pela maldade provocada, o que significava que o processo de descolamento do mal da figura do Criador havia sido incompleta; ou Deus não teria absolutamente mais nenhuma relação com o mal, sendo esta exclusivamente responsabilidade de Satã, e por conta disso, a religião cristã, solidificada sobre a narrativa cósmica do bem versus mal, cairia, na prática, em um dualismo negado na teoria. Esta contradição, como bem explicitado por Russel, surge ainda na religião hebraica e acaba sendo herdada pelo

cristianismo. Não é à toa, portanto, que esta discussão esteja presente também nos Manuais de Inquisição:

Ao segundo argumento Pedro de Tarentaise (Inocêncio V) responde: “Sem dúvida o diabo, pela malevolência que nutre contra a raça humana, a destruiria, se Deus assim o permitisse.” O fato de que Deus às vezes o deixa praticar o mal, e de que noutras o impede, mais lhe fomenta o ódio, mais lhe estimula o desrespeito, já que todas as coisas, para a manifestação da Sua glória, Deus está a usar do diabo, sem cuidar quem seja, como servo e como escravo. (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 62).

Ou seja, de acordo com os autores do *Malleus Maleficarum*, podemos compreender duas características a respeito do Diabo: sua relação intrínseca com o mal e sua submissão inegável a Deus. A respeito do primeiro ponto, a fonte ainda nos traz que:

Quanto à sua vontade, há de se verificar o leitor que esta envereda invariavelmente pelo caminho do mal e que continuamente estão a cometer os pecados do orgulho, da inveja e da cobiça desmedida; e que Deus, para Sua Própria glória, permite que ajam contra Sua vontade. Vai entender também de que modo, através dessas duas qualidades – a da inteligência e a da vontade -, os demônios realizam seus prodígios de sorte a não haver poder no mundo que ao deles se compare: Jó, 41: “Não há nada igual a eles na terra pois foram criados para não terem medo de nada.” Mas sobre esse ponto diz a glosa: “Embora o diabo nada tema, se acha, mesmo assim, subordinado às virtudes dos Santos” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 81).

Não parece haver dúvidas, portanto, da malevolência de Satanás. É verdade que os autores do Manual dificilmente falam, nesses termos, do Diabo em específico, abordando a questão de forma muito mais geral ao falar dos demônios como um todo. Porém, não parece necessário pontuar que se estes são assim descritos, seu líder deve ser igual, ou potencialmente, pior:

Os Teólogos atribuem aos demônios certas qualidades, por serem espíritos impuros, embora não impuros exatamente por sua natureza. Segundo Dionísio, há neles uma insanidade natural, uma concupiscência cega, uma imaginação devassa, que se depreende de seus pecados espirituais, o do orgulho, o da inveja e o da ira. É por isso que são inimigos da raça humana: racionais no intelecto, mas com um raciocínio sem palavras; sutis na perversidade, mas ávidos por praticar o mal; sempre hábeis na ilusão e na burla, a embaçar os sentidos e a conspirar as emoções dos homens, a confundir o mais vigilante e a atormentá-lo durante o sono, em sonhos; causam doenças, provocam tempestades, disfarçam-se de anjos de luz, a trazer o inferno sempre junto de si; das bruxas, usurpam, para si próprios, a adoração de Deus – e é dessa forma que se elaboram as fórmulas mágicas; tentando adquirir a supremacia sobre os bons, molestam-nos com todas as suas forças e aos eleitos se oferecem como tentação, estando sempre à espera da destruição dos homens. E não obstante conhecerem um sem-número de formas para realizar seus atos malévolos e tentar, desde a sua queda, provocar o cisma na Igreja, desfazer a caridade, contaminar com a acidez da inveja a doçura dos atos dos Santos, e de todos os modos subverter e perturbar a raça humana (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 82).

Em relação ao segundo ponto – a submissão do Diabo a Deus – este ganhou refinamento e contornos mais claros a partir do momento em que a origem do Demônio foi estabelecida como alguém também criado por Deus. Não apenas isso, como havia sido o primeiro dos seres a ser criado, e foi um dos mais altos anjos do Paraíso, porém, a partir do momento em que pecou pela sua soberba, foi julgado e banido a uma condição inferior, para as profundezas de onde passou a ser o senhor dos demônios e agir em oposição a Deus. A construção de Lúcifer, o anjo rebelde, veio muito a calhar para tentar dar resolução à contradição que apontamos acima. Pois, “está de acordo com a sabedoria divina deixar às criaturas sob o Seu governo a liberdade de agir segundo sua própria vontade” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 189). Ou seja, evoca-se a ideia de que as criaturas de Deus detêm a possibilidade de mudar, ainda que tenham sido criadas visando o bem. Satanás, então:

pecou no seu entendimento contra o caráter de Deus; e que seu pecado foi maior pela nobreza de seu entendimento. [...] já que Satanás é incapaz de arrependimento, é portanto incapaz de receber o perdão; e isso por causa de sua própria natureza, que, sendo espiritual, só poderia ser mudada uma vez, quando a mudou para sempre; com os homens, porém, as coisas não se passam assim, visto que a carne está sempre em guerra com o espírito (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 185, grifo nosso).

Ou seja, os humanos teriam o livro arbítrio para escolherem seu próprio caminho. Os anjos, por sua vez, ainda que não possuíssem o mesmo, também eram passíveis de mutação, ainda que apenas uma vez. Lúcifer, então, o mais belo e sábio dos anjos da criação, a partir do pecado do orgulho, mudou, tornou-se mal, em um caminho sem volta que permitiu que o restante da obra de Deus fosse também maculado. Desta forma, a inauguração do mal não era responsabilidade de Deus, de forma alguma.

Por outro lado, fica difícil aceitar tal argumentação quando os próprios autores falam sobre essa questão de como tudo está subordinado à providência Divina, como resposta àqueles que afirmam que Deus jamais iria permitir e dar tanto poder para que o Demônio e as bruxas realizassem seus atos maléficos:

Primeiro: o mundo é de tal forma subordinado à providência Divina que é o próprio Deus quem a todos provê. Segundo: Deus na Sua justiça permite a prevalência do pecado – que consiste na culpa, no castigo, e na perda – em virtude de Suas permissões primeiras: a queda dos Anjos e a dos nossos primeiros ancestrais. Pelo que há de ficar claro: desacreditar obstinadamente dessas premissas recenda a heresia, pois que o descrente compromete a si próprio nos erros dos infiéis. (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 159).

Não só isso, mas “como todas as coisas devem ser de Deus, todas hão de ser por Ele cuidadas, vale dizer, por Ele ordenada para um fim” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 160), de forma que “Deus conhece todas as coisas, não só na sua generalidade mas também na sua particularidade” Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 160). Ou seja, constrói-se uma ideia – não intencional – de que Deus, portanto, teria ao menos certo nível de responsabilidade pelo mal que se abateria sobre a humanidade, uma vez que não há nada que escape de sua providência e que ele cuida de todas as coisas e as ordena para uma finalidade. É a partir disso que os autores tentam justificar a presença do mal no mundo sem isso soar contraditório com toda a elaboração sobre a providência Divina:

Pareceria, admitindo-se tão proposição, que Deus devesse afastar o mal daqueles a quem provê. Pois que observamos, entre os homens, que o provedor sábio faz de tudo o que está ao seu alcance para livrar os que provê de danos e prejuízos: por que, então, não afasta Deus, de forma análoga, todo o mal dos seus protegidos? Cumpre atentar que o provedor universal e provedor particular são coisas muito distintas. Ao provedor particular cabe afastar necessariamente todo o mal que puder, por não ser capaz de extrair do mal o bem. Deus, contudo, é o provedor universal do mundo inteiro e é capaz de destarte de dos males particulares extrair um grande bem (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 160).

Em outro momento, os autores continuam desenvolvendo esta ideia a partir da argumentação de que:

Ora, se o permite [o mal] há de ser para o admirável aperfeiçoamento do universo: as boas obras são mais recomendáveis, mais agradáveis e ainda mais louváveis quando se lhes comparam às más; e temos a nos apoiar nesse argumento a autoridade dos Doutores da Igreja. E mais: de que outra maneira pôr à mostra a sabedoria, a justiça e a bondade Divina na sua total plenitude senão dessa forma? (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 189)

Portanto, parece que o mal é necessário e até mesmo desejável para o funcionamento do universo, afinal, há uma espécie de crença no aprimoramento do universo através do mal: a atuação do mal desencadearia um grande bem em reação, graças à vontade Divina, como quando “através da perseguição dos tiranos surgiu a paciência dos mártires, e através das obras das bruxas surgem a purgação e a provação da fé dos justos” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 161). Não seria assim “propósito de Deus, portanto, prevenir todo o mal, para que o mundo assim não careça da causa de tantos bens” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 161). Assim,

consequentemente, “não é seu propósito evitar a malícia do diabo, mas sim permitir que ela se concretize na medida em que venha a colaborar para o bem último do universo” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 189). Porém, os autores afirmam que “Deus não é capaz de desejar o mal. Não o deseja e nem o contrário – apenas permite que ocorra para o aperfeiçoamento do universo” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 167).

Para tentar exemplificar esta relação entre Deus e o Mal, os autores trazem os cinco sinais da vontade Divina – o Preceito, a Proibição, o Conselho, a Operação e a Permissão – de modo que:

seja possuidor de uma só vontade, a expressa de cinco formas diversas, ora por si mesmo, ora através de outra pessoa. Por si mesmo a revela de duas maneiras, direta ou indiretamente. Revela-a diretamente, fazendo por si mesmo o que quer, por uma Operação. Revela-a indiretamente, quando não impede outrem de o fazer [...], por uma Permissão. [...] revela sua vontade pela mediação de outra pessoa de três modos. Ou a ordena fazer o que quer (por Preceito) ou a proíbe de fazê-lo (por Proibição); ou ainda a persuade e a aconselha a fazê-lo (por Conselho) (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 191).

A partir disso, os autores afirmam que “é desnecessário dizer que Ele é incapaz de operar o mal, de ordenar que seja feito o mal, ou de ao mal se opor ou de aconselhá-lo; no entanto, Deus é capaz de permitir que o mal seja feito” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 192). Ainda que seja uma ideia bastante interessante, em nenhum momento ela retira de Deus a responsabilidade sobre o Mal, ainda que tenha sido essa a intenção. Ainda mais quando surgem diversas passagens que revalidam o papel do Diabo como mais uma peça no funcionamento do universo: “o diabo é indiretamente atormentado, e muitíssimo, ao ver que, contra a sua vontade, Deus usa todo o mal para a glória de Seu nome, para a louvação da Fé, para a purgação do eleito a para a aquisição do mérito” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 190).

Poderíamos, inclusive, levantar a questão do porque o universo precisar de aperfeiçoamento? Dito de outra forma, por que Deus não criou as criaturas perfeitas? Os autores do Malleus tentam dar conta de explicar isso também: “é impossível que, humanamente falando, qualquer criatura, humana ou angelical, seja de natureza tal que não cometa pecado” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 161). Sendo assim, “não é possível outorgar a uma criatura a imunidade natural contra o pecado [...]. Porque se essa qualidade

fosse transmissível a qualquer criatura, Deus a teria transmitido; pois Ele tem transmitido todas as graças e perfeições transmissíveis às suas criaturas” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 162). Ou seja, Deus não fez suas criaturas perfeitas porque não poderia tê-los assim feitos, e essa é a proposição defendida pelos autores. Contudo, as justificativas para isso parecem se referir mais às consequências da criação do que suas causas. Por exemplo, eles afirmam que isso se deve “não por alguma imperfeição de Sua força, mas sim por causa da imperfeição das criaturas; e essa imperfeição reside mormente no fato de que não há criatura, homem ou Anjo, capaz de receber tal qualidade” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 162). Contudo, isso é uma consequência da criação, é resultado da obra de Deus. O fato de nenhuma criatura ser capaz de receber a perfeição é consequência da incapacidade ou da decisão de Deus de não fazê-lo. Outro ponto que segue no mesmo caminho é a defesa de seria uma contradição a condição de “o homem ser dotado de livre-arbítrio – que o permite afastar-se do criador – e a de ser dotado também de imunidade ao pecado” (Heinrich KRAMER & James SPRENGER, 1991 [1484], p. 163). Novamente, o livre-arbítrio – ou a imunidade ao pecado – seriam consequências da incapacidade ou da decisão de Deus. Como tentativa de dar resolução para esta contradição, houve uma elaboração dos teólogos da Idade Média a respeito da natureza do Mal: Deus é o criador de tudo, porém Deus não criou o Mal, então, por conseguinte, o mal realmente não existe. Isso não é uma negação do mal em si, mas é uma formulação sobre o que ele de fato o é: carência, privação. O Mal não seria uma força oposta ao Bem, mas a própria ausência do Bem.

O mal, portanto, é literalmente nada em si mesmo. É simplesmente uma deficiência, uma ausência, uma privação do que é. O bem procede da única causa universal; o mal, de muitas deficiências parciais. O mal é uma ausência do bem: não tem nenhuma entidade substancial, mas apenas uma sombra de ser. (RUSSEL, 1984, p. 34, tradução nossa).

Pode ser feita aqui uma relação com as concepções de Inferno durante o período medieval que Minois, em sua História dos Infernos, nos apresenta: a despeito de todo o sofrimento existente no Inferno para aqueles que pecaram ou cometeram maldades em vida, um dos maiores castigos para os punidos seria não estar junto à presença de Deus no Paraíso. Levando isso em conta, e considerando

Deus como sinônimo de Bem, esta noção de ausência e privação era tão forte que o próprio Diabo podia ser considerado uma criatura triste e deplorável porque, de todos, ele era o que mais estava afastado de Deus, e o que melhor representava esta ausência (RUSSEL, 1984, p 36).

Porém, o quanto essa possibilidade daria de fato resolução para o problema levantado? Independente do mal ser algo em si, ou apenas ausência de bem, nada parece tirar a responsabilidade de Deus nisso. Porque ainda que o mal seja fruto de falhas e deficiências parciais, que levam as pessoas para o caminho da perdição, da negação do bem e de Deus, estas falhas e deficiências ainda são decorrentes da imperfeição da criação, que como já explicitamos, é consequência da incapacidade, ou da vontade, do Criador. De uma forma ou de outra, Ele é responsável pelas características de Sua criação.

Mas não só isso, para referendar a primazia de Deus sobre Satã, esse último, será eternamente vencido pelas forças de Deus e do bem. Lúcifer foi derrotado diversas vezes, desde sua rebelião inicial, passando pela Encarnação de Cristo, pela resistência de Cristo à tentação no deserto, pela Paixão de Cristo, pela descida de Cristo ao Inferno para resgatar os mortos que pereceram antes de sua vinda a Terra, pela ressurreição de Cristo, até chegar ao momento final onde ele será derrotado de vez. Mas isso também suscita um problema: se todos os esforços de Satã estão condenados e Deus sempre sairá vitorioso, contando inclusive com a já sabida derrota final de Lúcifer, então o destino do universo já estava predestinado, bem como os seus acontecimentos. Dessa forma, o livre-arbítrio não é liberdade de fato, Deus passa a ter uma relação mais forte com a responsabilidade do Mal no mundo, Cristo teria morrido apenas para os eleitos e os próprios esforços da Igreja pela salvação das almas seriam de certa forma inócuos porque o universo já estava predestinado. O próprio Diabo, enquanto símbolo de oposição a Deus, nesse contexto não teria uma função real.

Ou seja, ainda que a elaboração da representação demoníaca enquanto representação máxima do mal tenha sido resultado de séculos de esforço nesse sentido, a contradição básica e fundamental presente na espinha dorsal desta figura coloca em xeque sua condição de personificação da maldade. Ao que parece é que, na verdade, o Diabo não passaria de um instrumento Divino, usado por Ele para a continuidade de Seu plano, sem, contudo, representar de fato uma

ameaça. Uma ferramenta, mais uma peça no complexo maquinário que movia o universo, e que continuava tendo como Deus seu único construtor.

O mais surpreendente, por outro lado, é que esta contradição teológica não impediu, contudo, que a percepção geral sobre a figura de Satanás o equiparasse a Deus e que, portanto, o dualismo fosse sentido na prática. De fato, e, sobretudo no período final da Idade Média, como vimos, o poder de Satã é entendido como tão vasto que não há como não enxergar a questão sob a ótica do dualismo e do mundo como campo de batalha dessas duas forças primordiais, o Bem e o Mal.

O próprio incremento do poder de Satã está relacionado a elementos da doutrina da Igreja que esta não conseguiu desenvolver a ponto de superar as contradições existentes. Um exemplo disso é o que Carlos Amadeu B. Byington desenvolve no prefácio que escreveu para uma das edições do *Malleus Maleficarum*: o Satã do final da Idade Média é, em grande medida, reflexo direto da incapacidade da Igreja em lidar com a figura de Cristo. É preciso ressaltar aqui, que o autor está partindo de uma vertente da psicologia pautada nos estudos de Carl Jung, os quais não utilizamos no presente trabalho. Porém, de modo geral, a reflexão que é apresentada por Byington não parece fugir do conjunto de ideias que estamos apresentando, o que motivou a menção de seu pensamento nos próximos parágrafos.

O que o autor aponta é que a imagem de Cristo tinha um potencial revolucionário enorme, trazendo a ideia de uma religião baseada na salvação pelo amor. Isso significava que, para acompanhar essa visão, a Igreja deveria pregar o despojamento total e a entrega social, física e espiritual pelo amor a Cristo. Contudo, o caminho trilhado pela Igreja entrou em conflito com essa ideia, uma vez que se seguiu a obra uniformizadora e repressiva da Inquisição – sempre levando em conta o debate já estabelecido neste trabalho, de relativizar o “terror inquisitorial”. Dito de outra forma, a Igreja passou por um processo de unificação ideológica forçada, pautada na intolerância de contestação, baseadas na coação moral e física, apoiada na excomunhão, no confisco de bens, na guerra de conquista, na tortura, na prisão perpétua e na pena de morte em nome de Cristo. Aparentemente, a Igreja protegia a si e a Cristo. Na prática, no entanto, ela despotencializava os símbolos transformadores, como o exemplo de Cristo.

Era bastante contraditório que uma instituição extremamente conservadora, de rígida hierarquia e que, em determinado momento, passou a buscar uma unificação ideológica pela força, tivesse em Jesus Cristo, uma figura de vasto potencial revolucionário, uma de suas principais imagens simbólicas. Assim sendo, em busca de acabar – ou esconder – as contradições, a Igreja optou por mexer na imagem simbólica de Cristo. É desta forma que Cristo se despotencializa, pois sua imagem é reprimida, suprimida, distorcida e deturpada para se adequar as práticas da Igreja, e não o contrário. O Demônio é, portanto, “a sombra patológica”, nas palavras do próprio Byington, oriunda das distorções da mensagem de Cristo, na medida em que suas características mal elaboradas e dissociadas com a prática da Igreja foram reprimidas, distorcida e cercadas por defesas.

A Igreja passa a atribuir poderes cada vez maiores para Satã, a ponto de denomina-lo Lúcifer, ou seja, aquele que faz a luz. Contudo, fazer a luz não seria o papel de seu messias? A luz era excluída de Cristo por sua própria Igreja, e atribuída ao Demônio, que é enormemente engrandecido pela Inquisição. E deste modo, a principal característica atribuída ao Satã, que inicialmente é a desobediência ao poder centralizador, passa a ser sobre sexualidade e conhecimento, na medida em que o potencial revolucionário de Cristo vai sendo castrado, cerceando seu poder criativo de elaboração simbólica da realidade. Essa energia criativa será transferida para o símbolo do Demônio e das bruxas, cada vez mais atacados e perseguidos em nome de Cristo e da Igreja. A Inquisição incrementa os poderes do Diabo e de seus asseclas a ponto de eles poderem ser responsabilizados por uma capacidade de exercer qualquer malefício humano e sobre-humano. O próprio Malleus, que apresenta de forma muito clara toda a contradição existente na relação Diabo, Deus e Mal, e que afirma categoricamente estar a figura demoníaca submetida ao Criador, também auxiliar a pintar o Demônio como mestre dos conhecimentos nefastos e cabeça de uma conspiração satânica. Ao passo que nunca conseguiu dar resolução para a contradição elementar que cerca o Diabo, a Igreja o potencializou tanto a ponto de torna-lo o grande inimigo da Cristandade.

Considerações finais

E assim, um pensamento paradoxal serviu de alicerce para outra incongruência. Dito de outra forma, a incapacidade de resolver a “paternidade” do Mal parece ter auxiliado na discrepância entre a teoria monoteísta e a prática quase dualista que se consolidou no período final da Idade Média. Poderíamos imaginar inúmeros questionamentos a mais sobre cada uma destas contradições. Poderíamos pensar, por exemplo, se Deus fez as criaturas imperfeitas – por escolha ou incapacidade – e com mais de um caminho a trilhar, não teria sido, portanto, Deus a dar molde ao mal? Dito de outra forma, a partir do momento em que existe possibilidade de escolha entre dois caminhos, supõe-se que estes dois caminhos já existam. Como o Demônio pode ter decidido pelo mal se ele ainda não existia? A elaboração de que o mal na verdade é apenas ausência de bem consegue dar conta de explicar isso? A ausência de algo não poderia também ser considerada algo em si, da mesma forma que a ausência de amor poderia ser traduzida como abandono, indiferença? Por outro lado, teria sido exatamente as sombras desta antinomia que resultaram, dentre outros elementos, nesta construção satânica tão contundente? Como afirmou Byington, teriam sido os assuntos e temas mal resolvidos sobre a própria doutrina que despontalizaram aquilo que a Igreja pregava e defendia e passaram a dar plenos poderes para o Diabo? Teria sido este fenômeno mais um viés explicativo para o que a representação do Demônio nos séculos XIV e XV? São questionamentos que merecem ser realizados e sanados. De qualquer forma, por maiores contradições que pudessem existir, o Diabo maléfico se concretizou no discurso católico, no imaginário cristão, e até hoje nos assombra em nossa cultura ocidental. Se existe uma certeza – por mais que possa ser baseada em um oceano de incertezas – é que Satã é mau. Se a ele foi designado este ingrato papel, até hoje ele o honra e desempenha com a maior das maestrias

Referências

Fontes Documentais:

EYMERICH, N. *Directorium Inquisitorum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1993 [1376]. 2ª ed.

KRAMER, H; SPRENGER, J. *Malleus Maleficarum*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 1991 [1484]. 2ª ed.

Referências Bibliográficas:

BASCHET, Jérôme. *A civilização feudal: do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

MINOIS, Georges. *Historia de los infiernos*. Barcelona: Paidós, 2005.

RUSSEL, Jeffrey. *El píncipe de las Tinieblas: el poder del mal e del bien em la historia*. Chile: Andres Bello, 1995.

_____. *Lucifer. El Diablo en la Edad Media*. Barcelona: Editorial Laertes, 1984.

As origens teo-literárias da representação do diabo em “Paraíso Perdido”, de John Milton.

Isaac Malheiros³⁸⁰

Introdução

Satã é uma figura destacada na obra épica de John Milton. Alguns até mesmo entendem que Satã é o verdadeiro herói da obra: como afirmou Fernando Pessoa (1966, p. 134), Milton fez “um grande poema, em que a figura mais ativa e nobre - mais épica, portanto - é Satã”. As características do Satã de Milton têm despertado a curiosidade, a admiração e e a crítica de seus leitores desde a primeira publicação de *Paraíso perdido*.

Este artigo pretende, através de uma pesquisa bibliográfica, traçar as origens teológicas e literárias desse diabo apresentado em *Paraíso perdido*.³⁸¹ Muitos pesquisadores destacam o fato de que Milton seguiu seus antecessores

³⁸⁰ Mestre e Doutorando em Teologia (Faculdades EST – São Leopoldo, RS). Professor de teologia no Seminário Adventista Latino-americano de Teologia (SALT-IAP – Ivatuba, PR). Bolsista da CAPES. Curriculum Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/2808260754369923>>. Email: <pr_isaac@yahoo.com>.

³⁸¹ Neste artigo, será usada a versão de *Paraíso Perdido* traduzida por Antônio José de Lima Leitão e publicada pela editora Martim Claret em 2018. A numeração dos versos do poema pode não coincidir com a numeração das edições em inglês.

medievais em muitos pontos sobre o inferno e Satanás, mas também divergiu deles de maneira significativa (MATHEWS, 2008, p. 25). De fato, este artigo mostrará que Milton foi um inovador em muitos aspectos, mesmo quando aparentemente seguia tradições e crenças já estabelecidas sobre Satã.

A transformação de Satã de uma figura opaca e inexpressiva no Antigo Testamento para um dos personagens mais importantes do Novo Testamento, segundo alguns estudiosos, se deu, dentre outros fatores, por causa do contato dos judeus com o zoroastrismo no cativeiro babilônico (ROCHA, 2014, p. 5).

A ideia de uma rebelião de anjos antecede o cristianismo, e aparecem em textos apócrifos judaicos, como *1Enoque* (7.2; 8.1-9; 10.11-12). Ali, os anjos rebeldes invejaram a sexualidade humana, desejando tomar mulheres para se relacionarem com elas, e por isso caíram na terra. Esse anjos são liderados por Samyaza, um anjo-líder equivalente a Satanás em *1Enoque*. Esses anjos rebeldes instruíram os seres humanos em práticas demoníacas como encantamentos e feitiçaria. Russell afirma, no entanto, que, apesar de textos como *1Enoque*, “o conceito do diabo tem sido muito menos significativo no judaísmo do que no cristianismo” (1981, p. 26).

O livro de *1Enoque* e outros textos judaicos têm sido apontados como catalisadores da caracterização de um Satã que posteriormente emergiu no cristianismo. Pagels afirma que, apesar de haver muitas histórias judaico-cristãs sobre Satã, elas têm um ponto em comum: ele não é um inimigo que surgiu como um estranho ou distante, mas é um inimigo íntimo (1995, p. 49).

Milton herdou essa figura de Satã já consolidada na teologia medieval. No entanto, como veremos, ele trabalha com essa herança, modificando, alterando, e criando uma figura satânica completamente nova.

Influência medieval

Inegavelmente, há influência medieval sobre o *Paraíso perdido*. Mas há contrastes e paralelos entre Milton e seus antecessores medievais. O Céu de Milton e sua reação à teologia da salvação medieval fazem emergir suas crenças religiosas pessoais, e sugerem que, talvez, *Paraíso perdido* seja um poema designado para *corrigir* o que Milton via como erros da teologia medieval (MATHEWS, 2008, p. ii).

Um aspecto muito importante dos anjos de Milton é o seu livre arbítrio, como declara Rafael a Adão:

[Deus] Fez-te livre; a vontade não tens presa / [...] Mesmo a dita que temos nós os anjos, / Que estamos juntos ao empíreo trono, / Tem, como a vossa, de durar somente / Enquanto na obediência persistirmos. / Sem obediência a dita se evapora. / Livres servimos porque amamos livres; / Podemos não amar, e amar podemos (*Canto V.723, 732-738*).

A idéia do livre arbítrio angelical não se originou com Milton; remonta pelo menos ao século XI d.C., com Anselmo, que não define o livre-arbítrio como o poder de pecar ou não,³⁸² mas como uma liberdade de escolha que pode ou não envolver o pecado (BRIAN; EVANS, 1998, p. 176).

Anselmo diferencia o livre arbítrio dos homens do livre arbítrio de Deus e dos anjos, uma distinção que Milton não faz. Contrariando Anselmo, Milton faz o anjo Rafael comparar a liberdade do homem à liberdade dos anjos ao advertir Adão: “Mesmo a dita que temos nós os anjos, / [...] Tem, como a vossa, de durar somente / Enquanto na obediência persistirmos” (*Canto V.731-734*). Mas Milton concorda com Anselmo ao dizer que homens e anjos (criados bons) só caem por não perseverarem. Para Anselmo, Satã caiu porque não perseverou, e os anjos bons mantiveram “louvável perseverança” (BRIAN; EVANS, 1998, p. 229).

A falibilidade dos anjos de Milton também o diferencia dos conceitos medievais. Apesar de terem mais conhecimento que os homens, os anjos de Milton não são seres oniscientes, e podem ser enganados. Ao falar sobre o poder sedutor da hipocrisia, Milton afirma que “dentre os homens nenhum, nem dentre os anjos, / Discernir sempre a hipocrisia pode; / Só Deus, onde ela está, sempre a conhece” (*Canto III.893-895*)

Milton também se afasta da tradição medieval ao não descrever anjos neutros na guerra no céu, como Dante o faz ao descrever anjos que não foram nem fiéis nem infiéis a Deus (*Inferno, Canto III, 37-41*), rejeitados tanto pelo céu quanto pelo inferno. Aqui, Milton se mantém mais próximo da tradição bíblica, que não relata anjos neutros, mas mostra Satã levando consigo “o terço dos espíritos celestes” (*Canto II, 916*; cf. Ap 12:4).

O Satã de Milton representa uma grande ruptura entre Milton e os poetas medievais. Apesar de também apresentar Satã como um fracassado, Milton o

³⁸² Segundo Anselmo, se o livre arbítrio fosse o poder de pecar ou não, Deus não teria livre arbítrio, pois é incapaz de pecar.

faz de uma maneira muito diferente. O inferno de Milton apresenta uma organização e uma hierarquia política rígida. A princípio, o inferno é escuro e sem infra-estrutura, mas Satã e os anjos rebeldes logo colocam o inferno em ordem, construindo uma cidade e uma sede (Pandemônio), estabelecendo uma ordem hierárquica e um governo autônomo (MATHEWS, 2008, p. 27). Ao colocar Satã como o governador do Pandemônio e Belzebu como o segundo em comando, Milton segue a prática medieval de distinguir Satanás de Belzebu (MATHEWS, 2008, p. 33)

As representações medievais de Satã vão do ridículo e cômico ao assustador. No folclore medieval, Satã era o senhor das trevas que sequestrava crianças e levava pecadores para o inferno; mas também podia ser visto como um brincalhão; ou até mesmo um tolo que podia ser enganado por meros garotos. O Satã de Milton é bem mais nobre e majestoso (MATHEWS, 2008, p. 36).

Milton o descreve de uma forma que o faz parecer digno de respeito e até de simpatia – como um guerreiro ferido, mas valente. É um ser emocionalmente e psicologicamente vulnerável, como qualquer ser humano, que demonstra tristeza pelo terrível destino a que levou seus seguidores: “Tem os olhos cruéis; mas dão indícios / de paixão, de remorso, quando observam / os seus sectários (de seu crime os sócios, / [...] agora para sempre condenados” (*Canto I*.808-812). Ele tenta discursar³⁸³ aos seus anjos, mas “em torrentes lhe rebenta o pranto”, e ele consegue pronunciar palavras “cortadas de suspiros” (*Canto I*.830-833). Essas qualidades revelam outra face de Satã, que leva alguns leitores a quase admirá-lo (MATHEWS, 2008, p. 37).

Milton também pode ter sido influenciado pelos poemas anglo-saxões medievais *Gênesis A* e *Gênesis B*,³⁸⁴ textos do século IX e X preservados no *Manuscrito Junius* (ou *codex MS Junius 11*).³⁸⁵ Neles, o autor anônimo³⁸⁶ descreve a guerra

³⁸³ Essa perda da capacidade retórica satânica acentua-se à medida que o poema se desenvolve, e torna o Satã de Milton um pouco mais semelhante ao Satã medieval nesse aspecto.

³⁸⁴ O texto está disponível (em inglês) em: <<https://anglosaxonpoetry.camden.rutgers.edu/genesis-ab/>>. Acesso: 09, nov. 2018.

³⁸⁵ O *Manuscrito Junius* é uma compilação do século XVII, creditada a um erudito germano-holandês chamado Francisco Junius, contendo literatura anglo-saxônica por volta do século X, especificamente os livros do *Êxodo*, *Daniel*, *Cristo e Satã*, *Gênesis A* e *Gênesis B*. O texto de *Gênesis B* é do século IX e foi traduzido do saxão antigo (LINK, 1998).

³⁸⁶ Apesar da autoria ainda ser considerada desconhecida, frequentemente é creditada ao poeta inglês Cædmon (657-c. 680).

no céu, o inferno e Satã de forma muito parecida com *Paraíso perdido*. Mathews lista uma porção de frases desses poemas anônimos que podem ser encontradas em toda a epopéia de Milton (2008, p. 45-46). Mas também há diferenças marcantes entre Milton e os poemas medievais do *Gênesis* (LINK, 1998, 177-175).

As semelhanças podem ser explicadas pelo fato de Milton ter conhecido o compilador de tais poemas, Francisco Junius (1591-1677), e, muito provavelmente, também ter conhecido o texto do *Gênesis B* através dele (McGRATH, 2001, p. 142; RUSSELL, 1984, p. 138). E as diferenças mostram que o Satã de Milton não apresenta uma *dependência* de fontes que o antecederam. Milton faz referências e alusões, mas mantém-se independente para modificar, acrescentar, fazer contrapontos, sempre guiando o processo editorial de criação do personagem.

Influência dantesca

O Satã de Milton aproxima-se do de Dante em muitos aspectos (MATHEWS, 2008, p. ii). Por exemplo, ao apresentar Satã perdendo sua habilidade retórica e suas faculdades persuasivas, Milton, como Dante, segue uma prática medieval de representar Satã sendo pego em suas próprias palavras, sendo ridicularizado e derrotado em debates.³⁸⁷

Dante explica a perversão do intelecto de Satã ao afirmar que os condenados no inferno é gente “que da razão à perda está sujeita” (*Inferno, Canto I.17-18*).³⁸⁸ É o que ocorre com os anjos caídos de Milton, cuja retórica é convincente a princípio mas perde paulatinamente a capacidade de convencimento após a rebelião.

Milton, no entanto, se distancia de Dante na punição dos anjos rebeldes. Dante coloca Satã congelado, mas Milton faz os anjos caídos se penitenciarem continuamente, mesmo não havendo qualquer possibilidade de arrependimento

³⁸⁷ Um exemplo disso é o clássico texto medieval *Piers Plowman*, de William Langland (c. 1330–1400 d.C.). Especialmente no diálogo registrado no Passo XVIII, onde Satanás é repetidamente refutado (cf. LANGLAND, William. *Piers Plowman – a modern verse translation*. Jefferson: McFarland & Company, 2014.)

³⁸⁸ Neste artigo, será utilizado texto de *A divina comédia* na versão de Jose Pedro Xavier Pinheiro. Disponível em: <<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/eb00002a.pdf>>. Acesso: 12 jul. 2018

ou de libertação do inferno. Ao forçar Satã (já em forma de serpente) a comer continuamente um fruto que se transforma em cinzas amargas, Milton faz Satã reviver o ato que o condenou (*Canto X.743-799*).

Outra diferença significativa entre Milton e Dante é que os anjos caídos de Milton expressam emoção, apresentam uma complexidade psicológica e são capazes de fazer profundas reflexões, enquanto os demônios de Dante quase nunca atingem tal nível de complexidade de pensamento.³⁸⁹ Todos os personagens de *Paraíso perdido*, dos primeiros pais até Satã e os anjos caídos, são extraordinariamente humanos (MATHEWS, 2008, p. 82)

Os anjos de Milton podem ser feridos, mas não facilmente destruídos, como afirma Satã: “Não pode ser em nós aniquilada / Esta empírea substância e empírea força, (*Canto I.157-158*), ao que um demônio responde: “Invencíveis nós somos; dentro em breve / Recobramos o vigor antigo, / Inda que extinta jaz a nossa glória” (*Canto I.188-190*).

Durante a batalha contra o exército de Deus, Satã foi golpeado e “[...] pela vez primeira / Soube o que é dor, torceu-se, recurvou-se, / Com tamanha ferida [...]” (*Canto VI.411-413*). Porém, Satã se regenera: “[...] compostos de substância etérea / Cerram-se pronto os órgãos divididos / [...] Mas de novo eis Satã; foi breve a cura” (*Canto VI.415-416; 430*). Então, Milton passa a descrever como os anjos são diferentes dos homens, e como “é só possível / Por aniquilação dar-lhes a morte” (*Canto VI.438-439*).

Apesar de serem resistentes às feridas de seus corpos, os anjos de Milton não são impermeáveis ao sofrimento, e, nesse sentido, os anjos de *Paraíso Perdido* são semelhantes aos homens no inferno da *Divina Comédia*³⁹⁰ (MATHEWS, 2008, p. 10).

Influência da mitologia clássica

Intertextualmente, e por vezes de maneira muito sutil, Milton aproxima Satã a várias figuras da mitologia clássica e da Idade Média. Ele lança mão de

³⁸⁹ Por exemplo, Plutão e Nemrod têm dificuldades de se expressar, Cérbero e Minotauro não falam.

³⁹⁰ Os pecadores no Inferno de Dante também são imperecíveis, como quando os Semeadores da Discórdia no círculo Malebolge são cortados em pedaços por um demônio, mas suas dolorosas feridas são repetidamente curadas prolongando seu sofrimento.

“alegorias dantescas, cunhadas a partir da mitologia greco-romana e de outras fontes” (FERNANDES, 2018, p. 9).

Milton descreve a dramática transformação de Satã, o belo e poderoso anjo, em uma miserável serpente (*Canto X.681-705*). A Bíblia não descreve essa transformação, mas existem importantes precedentes literários para isso em *Metamorfoses*, do poeta romano Ovídio (c. 8 d.C.),³⁹¹ e também em Dante. Numa demonstração de sua habilidade artística, Dante descreve a transformação de ladrões em serpentes, e faz uma referência a Ovídio: “de Cadmo e Aretusa cale Ovídio” (*Inferno, Canto XXV.97*).³⁹² Talvez haja, na transformação descrita por Milton, uma resposta a Dante.

O Satã de Milton sofre o destino de um ladrão dantesco ao ser transformado em serpente - antes da transformação, Milton também retrata Satã tentando entrar no Jardim como um ladrão “disposto ao furto” (*Canto IV.270*), o “salteador primeiro” (*Canto IV.277*) que pretendia roubar o trono de Deus (*Canto IV.1339-1340*). A figura de Satã como ladrão no Jardim também tem precedentes na literatura medieval, como em *Piers Plowman*, que apresenta Satanás roubando a fruta da Árvore da Caridade (LANGLAND, 2014; ver *Step XVI*).

Alguns estudos comparam o Satã de Milton ao Juno da *Eneida*, de Virgílio, no aspecto destrutivo de suas emoções, na tentativa de retardar eventos pré-determinados e inevitáveis: a fundação de Roma (Juno) e a redenção da humanidade (Satã) (FERNANDES, 2012, p. 130-131).

Milton deu “à figura de Satanás todo o fascínio do rebelde indômito que antes pertencia à figura de Prometeu [...]” (PRAZ, 1996, p. 73), suportando com constância, vontade indomável e coragem a punição imposta por um implacável tirano divino (*Canto I.425*). Entretanto, Prometeu enfureceu Zeus mas trouxe aos humanos o dom do fogo, enquanto Satã trouxe aos humanos apenas miséria e morte.

Em sua missão de se aventurar por uma nova realidade em sua luta contra Deus, Satã lembra os guerreiros Aquiles e Heitor, o líder militar Enéias, o estrategista e mestre em disfarces Odisseu; sua ira por causa da ascensão do Filho lembra

³⁹¹ Cadmo se transforma em serpente (*Metamorfoses*, IV.569-603) num processo muito semelhante ao descrito por Milton.

³⁹² Cadmo e Aretusa são personagens de *Metamorfoses*, de Ovídio. Cadmo se transforma em serpente e Aretusa numa fonte.

a ira de Aquiles; e sua busca por um novo lar lembra a de Enéias (FERNANDES, 2012, p. 127). No entanto, Satã, inicialmente um guerreiro heroico, indomável, perseverante e líder, em vez de ganhar vitórias semelhantes aos heróis clássicos, é derrotado pelo Filho (LEWALSKI, 2003, p. 13).

Há também um paralelo entre o nascimento de Fúria-Pecado da cabeça de Satã (*Canto II.982-1000*) e o de Palas Atena da cabeça de Zeus (FERNANDES, 2018, p. 9). Satã também tenta esconder seu desespero quando fala a Belzebu de forma semelhante a Enéias tentando esconder suas dores ao se dirigir às tropas na *Eneida* (FERNANDES, 2012, p. 131).

Entre outras referências, Fernandes (2012, p. 133) destaca o aparecimento de Satã em seu trono em meio a uma nuvem (*Canto X.589-615*), que lembra o aparecimento de Enéias a Didone também em meio a nuvens. Segundo Fernandes, a comparação demonstra a superioridade do ponto-de-vista cristão frente aos valores da épica clássica (2012, p. 133). Ao associar Satã aos grandes heróis da tradição literária, Milton exemplifica, mas, em essência, perverte esses modelos (LEWALSKI, 1985, p. 55-78).

Através dessas comparações, Milton não quer criticar ou condenar os vários gêneros literários, mas quer que os leitores percebam como Satã perverteu as qualidades mais nobres dos maiores heróis da literatura, e assim concluir como os modelos de heroísmo são suscetíveis à perversão. E apresenta outros padrões de heroísmo, como, por exemplo, o amor abnegado do Filho e a coragem moral do leal anjo Abdiel (LEWALSKI, 2003, p. 14).

O processo de transformação de Satã ao longo do *Paraíso perdido* também se reflete nos lugares descritos no poema. As representações de Milton do inferno, do paraíso e do Éden empregam uma variedade de recursos genéricos para desafiar os estereótipos dos leitores. No poema, todos esses lugares estão em processo, não são estáticos, e suas condições físicas se ajustam à sua população, que pode criar uma sociedade à sua própria imagem.

Milton retrata o inferno e sua sede (Pandemônio) como uma maldita sociedade em formação, com retórica perversa, manipulação política e demagogia. Por outro lado, ele retrata o céu como um lugar único, magnífico e prazeroso, mas também um lugar de processo, de escolha contínua e ativa do bem, e não de ausência absoluta da possibilidade do mal. O Éden também é um lugar de

crescimento e mudança, onde os impulsos e paixões devem ser cultivados e controlados (LEWALSKI, 2003, p. 15).

A teologia *sui generis* de Milton

Milton é frequentemente descrito como um protestante calvinista. No entanto, como é possível verificar em seu tratado teológico latino *De Doctrina Christiana*, encontrado em 1823 e traduzido em 1825, ele mantinha algumas crenças consideradas pouco ortodoxas e até heréticas, como: ele rejeitava a doutrina da trindade (MILTON, 1825, p. 25, 173), o batismo de crianças e a crença na imortalidade incondicional da alma (RUMRICH; DOBRANSKI, 1998).

Isso faz surgir a suspeita: será que Milton realmente acreditava num diabo pessoal e num inferno como os descritos em *Paraíso perdido*? John Rumrich levanta a hipótese de que o *Paraíso perdido* lança mão da ironia, utilizando a crença popular no mito de um demônio pessoal e de um inferno como um lugar real para levar essas ideias às suas conclusões lógicas e levantar reflexões e questionamentos (RUMRICH, 1996).

Em *De Doctrina Christiana*, Milton defende um tipo de crença na mortalidade da alma (ou imortalidade condicional), conhecida como tanatopsiquismo: a crença de que corpo e alma morrem de fato e não vão ao céu nem ao inferno antes da ressurreição final (MILTON, 1825, p. 279-280, 282, 285-290; LEWALSKI, 2002, p. 431), embora certas passagens de *Paraíso perdido* (e também em *De Doctrina Christiana*) pareçam indicar que a alma e o corpo meramente dormem até o último dia (BURNS, 1972).³⁹³

Na cristologia particular de Milton, há uma provável explicação teológica para a rebelião de Satã. Milton era antitrinitariano, e seu texto é dúbio a respeito do tempo e da natureza do Filho *criado* (ou gerado) por Deus, quando Deus anuncia o *nascimento* do Filho aos anjos e ordena que todos o adorem: “Hoje nasceu de mim este que vedes, / E meu único Filho aqui o aclamo; / Ungido tenho-o neste sacro monte: / Vosso chefe o nomeio. Hão de as falanges / Dos Céus sublimes

³⁹³ Parece haver alguma diferença entre *De Doctrina Christiana* e *Paraíso perdido* com relação à linguagem usada para descrever a mortalidade da alma e a condição intermediária dos salvos. O tratado parece enfatizar a mortalidade da alma, enquanto que o poema tende a descrever a morte como o sono da alma. Essa diferença entre as obras parece indicar alguma incerteza na mente de Milton sobre essa doutrina, ou algum tipo de mudança ou desenvolvimento de sua compreensão.

adorá-lo todas” (*Canto* V.820-828). Em inglês, a frase controversa é “This day I have begot whom I declare / My only Son [...]”, especialmente o verbo gerar (*to beget*) aplicado ao Filho.

Na versão portuguesa de *Paraíso perdido*, de Lima Leitão, há um acréscimo ao texto original que não corresponde à teologia de Milton, no trecho: “O Poderoso Pai, tendo à direita / O Filho que existido sempre havia” (*Canto* V.814-815, ênfase acrescentada). O texto original diz apenas que o Pai “sentou o Filho” (“By whom in bliss imbosomed sat the Son”).³⁹⁴

Não serão discutidas aqui todas as implicações da histórica controvérsia em torno da doutrina da pré-existência de Cristo ao lado do Pai, nem os desdobramentos da declaração do anjo Abdiel a Satã de que o Filho é que teria criado os anjos: “Contar-te-ás, inda que és glorioso e grande, / Ou juntos num dos Céus os coros todos, / Como igual do Unigênito do Eterno? / Por ele, como por seu Verbo, tudo / O Pai fez, fez-te a ti: formou por ele / As essências do Céu cheias de glória” (*Canto* V.1132-1137). Basta saber que os estudiosos veem nessa discussão uma abertura para uma visão mais positiva da atitude de Satã. Para Bagehot (1879, p. 210), o anjo leal Abdiel está errado ao dizer para Satã que o Filho teria criado os anjos (ou seja, o Filho seria pré-existente).³⁹⁵ De acordo com Bagehot, Satã tem razão ao rejeitar adorar ao Filho recém-criado (Bagehot interpreta “gerado” como significando que o Filho passou a existir no dia do decreto divino) (BAGEHOT, 1879, p. 209).

Para outros pesquisadores, a posição de Milton é que a natureza divina do Filho existiu desde sempre, e “gerado” refere-se à criação da *natureza humana* do Filho no céu (McMANUS, 1980, p. 272), uma crença bastante comum por volta dos séculos XVII e XVIII. Assim, Satã tem um motivo convincente para não

³⁹⁴ A edição de *Paraíso perdido* usada nesse artigo (de Fabiano Seixas Fernandes) traz essa informação na nota i, p. 503.

³⁹⁵ Bagehot (1879, p. 210) não acredita no argumento de Abdiel pois isso estaria em oposição às palavras do Pai, que afirmou a geração do Filho no dia do decreto, e também porque Satã tem outra teoria sobre a criação dos anjos: “Nós temos sido, dizes tu, formados / Em tarefa que o Pai transfere ao Filho, / De secundárias mãos sendo feitas? Que nova descoberta! essa doutrina / Desejava eu saber donde a deduzes. / Quem viu dos Céus fazer a imensa mole? / Lembras-te tu de como foste feito, / De quando aprouve a Deus assim formar-te? / Não conhecemos época nenhuma / Em que não existíamos como hoje; / Ninguém antes de nós não conhecemos. / Quando chegou a sempiterna massa / Em seu giro fatal ao grau preciso, / Fermentou: dela assim os Céus brotaram, / E deles nós; intrínseca virtude / Nos gerou, nos ergueu da essência própria. / Nós somos pois do Céu etéreos filhos” (*Canto* V.1159-1175).

adorar um humano elevado ao *status* de “Filho de Deus”, e sua deserção seria justificada (McMANUS, 1980, p. 279).

Seja como for, apesar da inegável dedicação de Satã ao mal, em alguns trechos do *Paraíso perdido* o leitor sente simpatia por ele, e isso diferencia o Satã de Milton de todos os outros. Satã chega a confessar sua culpa e reconhecer sua dor e sofrimento:

Maldito eu seja porque injusto / Livremente escolhi contra meu senso / O que tão justamente agora eu sofro! / Quanto sou infeliz! Por onde posso / Fugir de sua cólera infinita / E de meu infinito desespero?... / Só o Inferno essa fuga me depara: / Eu sou Inferno pior! o outro, cavando / No fundo abismo, abismo inda mais fundo, / E ameaçando engolir-me em tais horrores, / Para mim fora um céu se o comparasse / Com este Inferno que em mim mesmo sofro! / Ai de mim! que afinal ceder me cumpre! / E como hei de mostrar que me arrependo? / Por que modo o perdão obter eu posso? (*Canto IV*.103-117).

Aqui, contrariando o que disseram alguns pesquisadores anteriormente citados neste artigo, Satã aparentemente confessa que sua rebelião era injustificável (CAREY, 1989. p. 163). No *Canto IV*, Milton traz à tona a controversa questão da redenção de Satã: ele era perdoável ou imperdoável? Aparentemente, Milton não crê que Satã seja perdoável, pois admite que se ele fosse autorizado a voltar ao céu, cairia novamente, como se estivesse destinado a cair. Mas o discurso de Satã no *Canto IV* deixa claro que ele é imperdoável por sua própria culpa.

O *background* protestante calvinista de Milton faz emergir aqui uma discussão a respeito da teologia calvinista da predestinação. Satã se gaba de ter sido eleito pelos demônios, mas o fato é que o seu poder de liderança deriva de sua posição de liderança no céu. Ou seja, até o seu poder infernal vem de Deus. Sua rebelião e toda a sua ação satânica é prevista e permitida por Deus, que usa a rebeldia de Satã para seus propósitos divinos. Assim, os planos satânicos podem estar desde sempre nos planos de Deus, o que tornaria Satã um servo de Deus às avessas (FERNANDES, 2018, p. 13).

Considerações finais

O *Paraíso perdido* é uma obra épica fascinante. É tão rica que este artigo apenas arranhou a superfície das profundas possibilidades de exploração de paralelos teológicos e literários entre o poema de Milton e diversas obras ao longo da história. Por séculos, o Satã de Milton, especificamente, tem sido tema de estudo e debate, e vai continuar.

Milton construiu um personagem único que sofreu várias influências, mas que influenciou também. O *Paraíso perdido* moldou em grande parte o conceito cristão e secular de Satanás, do mal e do inferno. Satã é retratado de tal maneira que os leitores reconhecem sua culpa e sua maldade, mas não conseguem negar suas qualidades, e até sentem empatia com sua dor. Como Milton conseguiu fazer isso? Não negando a sua herança cultural, mas também não sendo apenas um reflexo dela.

O Satã de Milton ilustra como uma obra literária reflete a contínua evolução cultural de uma sociedade, o contexto político-religioso da época e a experiência particular do autor. Milton lançou mão de várias heranças, várias referências literárias e conceitos teológicos, trabalhou com eles, assumindo o controle da construção do personagem, e brindou o mundo com uma obra inesquecível.

Referências

BAGEHOT, Walter. John Milton. In: HUTTON, Richard Holt (ed.). *Literary Studies*. Vol. 1. 2ª ed. London: Longmans, 1879, p. 173-220. Disponível em: <<https://archive.org/details/literarystudies07bagegoog/page/n5>>. Acesso: 09 nov. 2018.

CAREY, John. Milton's Satan. In: DANIELSON, Denis (ed.). *The Cambridge Companion to Milton*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 160-174.

DAVIES, Brian; EVANS, G.R. (eds.). *Anselm of Canterbury: the Major Works*. New York: Oxford University Press, 1998.

FERNANDES, Fabiano Seixas. Introdução. In: MILTON, John. *Paraíso Perdido*. Traduzido por António José de Lima Leitão. São Paulo: Martim Claret, 2018, p. 7-16.

FERNANDES, Fabiano Seixas. O Satã de John Milton. In: MAGALHÃES, António Carlos de Melo, et al (orgs.). *O demoníaco na literatura*. Campina Grande: EDUEPB, 2012, p. 125-137.

LANGLAND, William. *Piers Plowman - a modern verse translation*. Jefferson: McFarland & Company, 2014.

LEWALSKI, Barbara K. Genre. In: CORNS, Thomas (ed.). *A Companion to Milton*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003, p. 3-21.

_____. *Paradise Lost and the Rhetoric of Literary Forms*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

_____. *The life of John Milton: a critical biography*. Oxford: Blackwell, 2002.

LINK, Luther. *O diabo: a máscara sem rosto*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MATHEWS, Justin Lee. *Paradise Lost and the Medieval Tradition*. Dissertação de Mestrado. Bowling Green: Western Kentucky University, 2008. Disponível em: <<http://digitalcommons.wku.edu/theses/28>>. Acesso: 08 out. 2018.

McGRATH, Alister. *Christian literature: an anthology*. Oxford: Blackwell, 2001.

McMANUS, Hugh. The Pre-Existent Humanity of Christ in *Paradise Lost*. In: *Studies in Philology*, vol. 77, n. 3, p. 271-282, 1980. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/4174044>>. Acesso: 07 set. 2018.

MILTON, John. *A Treatise on Christian Doctrine: compiled from the Holy Scriptures alone*. Traduzido por Charles R. Sumner. Cambridge: Cambridge University Press, 1825. Disponível em: <<http://people.virginia.edu/~jdk3t/DeDoctrinaChristianaMiltonTrans1825.pdf>>. Acesso 23 jan. 2018.

_____. *Paraíso Perdido*. Traduzido por António José de Lima Leitão. São Paulo: Martim Claret, 2018.

PAGELS, Elaine. *The Origin of Satan*. New York: Random House, 1995.

PESSOA, Fernando. *Páginas de estética e de teoria e crítica literárias*. Lisboa: Ática, 1966.

PRAZ, Mario. *A Carne, A Morte e o Diabo na Literatura Romântica*. Campinas: Unicamp, 1996.

ROCHA, Claudécir de Oliveira. *Poemas satânicos no Brasil*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/37282/R%20-%20D%20-%20CLAUDECIR%20DE%20OLIVEIRA%20ROCHA.pdf?sequence=3>>. Acesso em 12 out. 2018.

_____. *Satan, The Early Christian Tradition*. Ithaca: Cornell University Press, 1981.

RUMRICH, John P. *Milton Unbound: Controversy and Reinterpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996

_____; DOBRANSKI, Stephen B. (eds.). *Milton and heresy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

RUSSELL, Jeffrey. *Lucifer: the Devil in the Middle Ages*. New York: Cornell University Press, 1984.

A construção do diabo nas obras de Gil Vicente

João Vitor Natali de Campos³⁹⁶

Introdução

A figura do Diabo se tornou uma das mais polêmicas e também mais importantes para a cultura ocidental. Desde a sua aparição através das narrativas bíblicas, o Diabo passou a ser visto como um ser múltiplo, ou seja, ele é um ser que possui várias personalidades e características físicas. Nas narrativas bíblicas, o ente maligno era caracterizado desde a forma de um Anjo, que ficou conhecido como Lúcifer o anjo decaído até receber outros nomes como *Satanás* ou *Belzebu*. Além disso, o Diabo passou a ser caracterizado em criaturas alegóricas como o caso da serpente na passagem do livro de Gênesis, capítulo 3 (Bíblia,2015), sobre a história da árvore do conhecimento, onde era uma árvore onde Adão e Eva, pela ordenança de Deus, eles não poderiam chegar perto e nem comer os seus frutos. No entanto, a serpente surgiu para atrai-los e comerem os frutos da árvore. Após comerem a maçã, símbolo do fruto proibido da árvore do conhecimento, Deus expulsa o Adão e Eva do paraíso por desobedecerem a sua ordem. Essa narrativa seria uma forma de justificar um dos motivos da separação do homem com Deus por causa do pecado.

Uma outra figura alegórica seria a figura da besta, presente no livro de Apocalipse, capítulo 13 (Bíblia,2015) que é uma criatura controlada por Satanás, sendo então uma caracterização do anticristo. A besta é uma junção de animais como leão, urso e leopardo e a presença de um dragão que interage com a besta, na intenção de destruir o cristianismo na terra (Ap.13:1-6) (Bíblia,2015).

Assim, o Diabo teve destaque nas artes e no universo literário e com isso, diversos autores e artistas apresentaram outras descrições sobre a personalidade do ente maligno. Entre os diversos períodos históricos, a

³⁹⁶ Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão- São Luís. Integrante do Laboratório de estudos de História Antiga e Medieval-Mnemosyne(UEMA) Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8713546A6> E-mail: jvcampos93@gmail.com

personificação do ente maligno teve maior visibilidade na Idade Média, pois como a Igreja Católica passou a ser vista como o poder central nas diversas sociedades ocidentais, as mensagens religiosas alertaram sobre a necessidade do homem de viver na busca do sagrado e as consequências caso haja discordância em relação doutrina cristã.

Pode-se dizer que foi durante a Idade Média, entre os séculos XI-XIII, passou a ser um período que ocorreram as mais diversas formas de expandir a fé cristã, na intenção de convencer as pessoas de obedecerem aos princípios cristãos, utilizando outros meios como a leitura, a oralidade e o visual. Segundo Pestana (2017, p.22), antes da Alta Idade Média, a reprodução da figura do Diabo na Idade Média, até o século VI, era representado na versão tradicional, que seria o Anjo decaído e havia poucas imagens do ser maligno.

Já na Alta Idade Média, os discursos religiosos começaram a se manifestar na literatura com narrativas sobre o Além cristão, apresentando a vida após a morte, os espaços binários que seriam os destino eterno, como o Céu e o Inferno e logo após surge entre o final do século XII para o XIII, a adoção do conceito de Purgatório, como um local onde as almas iriam esperar pelo juízo final. Nas manifestações artísticas, existiam quadros relatando os espaços do Além, apresentando o Céu, como o deleite para as almas que permaneceram nos princípios cristãos, livres dos seus pecados. Já o Inferno, as obras relacionadas ao Diabo, são apresentadas em sua característica como um monstro e o Inferno seria o local de horror e de torturas para as almas que não tiveram o perdão divino pelos seus erros praticados na terra. Nas atuações cênicas, em grande parte das peças eram de conteúdos religiosos destacando as narrativas bíblicas, principalmente nas histórias da vida, morte e ressurreição de Cristo, além de destacar os elementos alegóricos, que passaram a ser considerados elementos para a compreensão da mensagem da determinada peça. Russell (2003) destaca que foi no século XI a adoção da figura do Diabo passou a ter características físicas humana com a junção de animais até possuir características grotescas, como no século XIV:

Lúcifer, às vezes é intimamente associado a outras figuras ameaçadoras, como Inferno ou Morte (depois do século XI a Morte e o Diabo normalmente são retratados separadamente; entretanto, na ocasião, eles ainda acompanham um ao outro, ou a cabeça do Diabo é mostrada como um crânio para sugerir a associação). No século XI o Satanás do é

normalmente humano ou humanoide; a partir do século XI é mais provável que ele seja um animal ou um monstro humano-animal; a partir do século XIV ele fica crescentemente grotesco (RUSSELL, 2003, p.203).

De fato, o Diabo foi por muito tempo visto como um ser monstruoso, fazendo com que gerasse através do imaginário coletivo, medo da sua pessoa e das consequências dos pecados. No entanto, através das transmissões culturais, o Diabo foi recebendo características variadas, sejam elas físicas e de diálogo, fazendo com que esse ser que, de tão perigoso que fosse a sua figura, se tornou próximo nos diálogos literários e cênicos, mesmo permanecendo como o símbolo do mal para os cristãos.

Segundo Le Goff e Schmitt(2006, p.326-327), o Diabo no meio cênico como um ser horrendo, mas também teve características de um ser cômico, onde em algumas peças, como as de mistério ou religiosas como a narrativa da paixão, onde o inimigo passa a ser ridicularizado quando ele ignora a sua própria fraqueza, assim como ele é cômico perante a sua tolice. A figura satânica também era destaque como figura carnavalesca, sem ter aspectos assustadores e é mais visto de forma paródica, sendo um ser que transmite alegria e humor para as pessoas.

Através de autores consagrados pela literatura ou pelo teatro, foram responsáveis por essa aproximação do homem com o sobrenatural, onde os personagens simples poderiam dialogar com personagens como o Anjo ou Diabo de forma espontânea, mas esses seres representantes do bem e do mal, apesar de dialogarem com esses personagens, independente das origens sociais, ainda prosseguiram com as suas funções como juízes perante as ações humanas. Podemos destacar o teatrólogo português Gil Vicente³⁹⁷, que utilizava nas suas variadas peças, assuntos que envolvem as questões religiosas ou moralidades, onde algumas dessas obras destacavam a necessidade do ser humano em buscar o Cristianismo de uma forma “pura” e mostrando que o homem precisa abandonar os seus erros cotidianos e buscar mais a espiritualidade religiosas

³⁹⁷ Gil Vicente (1465-1536) foi funcionário da corte Portuguesa durante os reinados de D.Manuel I(1495-1521) e D.João III(1521-1557), exercendo diversos cargos, mas ganhou destaque como teatrólogo devido as suas mais de quarenta peças envolvendo gêneros como comédia, moralidades, pastoris e entre outros, que fizeram com que ficasse conhecido como o pai do teatro português.

nos seus atos, pois o próprio Gil Vicente era um homem muito religioso, além do próprio reino português ser um país católico.

Entre as suas peças, os autos seriam uma das preocupações relatadas pelo teatrólogo sobre a condição humana no plano espiritual, pois através das peças, Gil Vicente irá aqueles que são dignos de merecer a salvação no viés cristão e aqueles que merecem ir para o Inferno. O presente artigo irá destacar como o Diabo é descrito em uma dessas peças e como essa figura tão temido no meio religioso passa a ser um dos elementos importantes para a centralidade da mensagem do Gil Vicente nessas peças, fazendo com que o ente do mal ganha destaque ao invés da figura do Anjo, pois o Diabo possui múltiplas personalidades e o Anjo possui apenas uma, que seria guiar as almas para o paraíso. Por isso, serão discutidas as peças *Auto da Barca do Purgatório* e o *Auto da Alma*, a fim de que através dessas peças podemos entender as diferentes interpretações relacionados ao Diabo e como o Gil Vicente apresentava por meio das suas críticas em relação a sociedade portuguesa do século XVI.

O diabo nas peças vicentinas

Uma das primeiras obras do Gil Vicente a serem discutidas será a peça *Auto da Barca do Purgatório*, apresentada no ano de 1518 no hospital de todos os santos em Lisboa, dedicado para a Rainha D. Leonor, irmã do Rei D. Manuel I. A obra foi apresentada no período natalino e é a segunda peça da trilogia das barcas, compondo com as peças *Auto da Barca do Inferno* e *Auto da Barca da Glória*.

A peça irá retratar da presença de pessoas que pertenceram a classes mais baixas e estavam na condição de almas, a fim de desejarem ir para os seus destinos eternos enquanto aguardavam no Purgatório. Entre os personagens presentes na narrativa, estão: Anjo (arrais do céu), Diabo (arrais do Inferno), Companheiro do Diabo, Lavrador, Marta Gil (regateira), Pastor, Moça Pastora, Menino, Taful, Três Anjos. Entre as almas que esperaram o julgamento, apenas o menino que foi levado para o Céu, pois ele não tinha pecados, enquanto os outros praticaram seus erros na terra sem arrependimentos, alguns permaneceram no purgatório e outros foram para o Inferno.

Um dos personagens que aparecem na narrativa, seria o lavrador que se dizia um homem cansado e sem pecados. No entanto, o Diabo dialoga com o lavrador provocando-o, descaracterizando o perfil descrito pelo próprio lavrador, mas o lavrador tentava se defender e ofendia verbalmente o ente maligno tentando justificar que é um homem honrado com os seus deveres e que não entrará na barca do Diabo:

Lavrador: Eu sou um homem de bem. Morri e deixei meus negócios, porém não fiquei devendo a ninguém nenhum vintém.

Diabo: E os marcos que mudavas dize, porque os nam tornavas outra vez ao seu lugar?

Lavrador: E quem tirava do meu os meus marcos quantos sam e os sentava no seu, Diga, Pulga de Judeu! Que lhe dezia tu entam

Diabo: Foste o mais roim vilão.

Lavrador: Você é um mentiroso. Não me interessa se me queres bem ou mal.

Diabo:

Você está cheio de pecados.

Lavrador: Pois saiba que sou conhecido como lavrador honrado. (grifos nossos)

Após o diálogo entre os dois personagens, o Anjo aparece na história e o Lavrador fala para o Anjo que deseja ir ao paraíso, mas o ente angélico questiona se ele era merecedor de ir para o paraíso. O lavrador tentou provar para o Anjo de que era merecedor, pois ele agiu na terra como um bom cristão, pois ele ia nas missas e dava esmolas aos pobres:

Anjo: Vinde ca homem de bem. Para onde queres yr?

Lavrador: Quero ir para o Além, pera a Glória do Senhor.

Anjo: E vês tu merecedor?

Lavrador: E que fez la o lavrador para andar ca co travees.

Anjo: Pode ser muy Que bens fizeste na vida para merecer o céu?

Lavrador: Ia à missa todo domingo, dava esmolas aos pobres, benzia-me pela manhã, e levava a sério a religião.

No entanto, a presença do Diabo passou a ser interessante, pois através desse diálogo que conseguiu apresentar os erros praticados pelo lavrador, sendo um deles a questão de dar o pouco do seu dízimo para a Igreja e o resto do seu dinheiro ficava para ele, sendo que o próprio lavrador se dizia um bom cristão:

Diabo: Depois ficava com a melhor lã e para o dízimo dava a do rabo, o cabrito mais fraco e o frango doente.

Lavrador: O Filho da Puta, tinhoso, você é um grande mentiroso.

Diabo: Devolveu o que roubou?

Lavrador: Sim, maldito. Fiz um inventário, e não devo um vintém. Você não tem nada a me cobrar

Anjo: É muito difícil você conseguir a Eternidade.

Lavrador: Na terra se diz que quem for batizado e crer, será salvo. (grifos)

Outro personagem da história seria a menina pastora que eram uma recém-chegada no plano espiritual e ainda parecia que estava triste, pois estava se acostumando com a nova realidade dela. Ao se aproximar das barcas, o Diabo continua com as suas provocações, fazendo com que a pastora demonstrasse medo e raiva pelo Diabo, tentando evitá-lo:

Moça: Jesus! Jesus! O que é isso? Ave Maria! Ave Maria! Oh, chagas de Jesus Cristo, vem em minha companhia! Minha mãe quando morri, nunca pensei encontrar o Demo.

Diabo: Muchacha! Venhas embora!

Moça: Saia da minha frente desaparece agora, pois acabei de morrer e com tanta dor acabei que não tenho ânimo agora. Não sei quem me levará! Portanto me deixe em paz!

Diabo: Entre aqui, filhinha!

Diante das discussões entre a menina pastora com o Diabo, o Anjo aparece e a menina pastora tenta provar para o Anjo de que merece ir para o Paraíso. No entanto, o Diabo revela diante do Anjo os erros da menina pastora fazendo com que o Anjo decidisse que ela merecia ficar mais um tempo no Purgatório. Uma coisa interessante é que, tanto a menina pastora quanto o lavrador cometeram os seus erros e nenhum deles demonstraram arrependimento e utilizavam as suas presenças nas missas como justificativa de demonstrar que eram merecedores como bons cristãos:

Anjo: Tu conhecia a Deus?

Moça: Sim, muito bem, muitas vezes eu O vi, em minhas orações.

Anjo: Que lhe dizias?

Moça: Que ficava feliz em ouvir missa e O ver.

Diabo: Ela era a maior fofoqueira, gulosa e ainda mais falsa e mentirosa.

Moça: Eu era ainda menina.

Diabo: Se tivesse sido minha amiga, eu ficaria calado, tinhosa!

Moça: Ó anjos levai-me já. Tire-me deste ladrão!

Anjo: Não podes ainda ir lá.

Moça: Mas sou ainda tão moça, é justo ficar aqui?

Anjo: Vai ao longo deste rio que é praia purgatória, e quando Deus ordenar, nós te veremos passar da pena pra Eterna Glória.

Portanto, ao analisarmos o *Auto da Barca do Purgatório*, percebemos que o Diabo, mesmo sendo uma criatura odiada pelos cristãos, na peça ele não é caracterizado de forma horrenda, já que a peça não descreve a sua forma físicas, mas percebe-se que ele provoca as almas que estão no purgatório e as almas também o enfrentam verbalmente. Ao revelar os erros das almas perto do Anjo, é possível compreender a crítica que o Gil Vicente faz na peça, onde o problema

está quando as pessoas que se dizem cristãs, praticam atos considerados errados fora da Igreja e se dizem bons cristãos quando praticam sua fé dentro da instituição, sendo insuficiente para merecerem as glórias do paraíso.

A próxima peça, o *Auto da Alma* é uma produção cênica, escrita em 1508, mas que foi apresentada pela primeira vez somente no ano de 1518, no Palácio da Ribeira, em Lisboa. Essa peça, assim como a maioria de suas obras eram dedicadas exclusivamente para a corte real. No caso do *Auto da Alma*, a peça foi dedicada para o Rei Manuel I e para a Rainha D. Leonor:

“Este Auto presente foy feyto aa muy devota Raynha dona Lianor e representado ao muyto poderoso e nobre Rey Dom Emmanuel, seu yrmão, por seu mandado, na cidade de Lisboa, nos Paços da Ribeyra, em anoyte de endoenças. Era do Senhor de M.D e VIII (1518)” (Compilaçam, p.45).

A noite das endoenças se refere à Semana Santa, em que é celebrada a Páscoa cristã, e o dia em que a peça foi apresentada, provavelmente seria em uma quinta-feira, conhecida como quinta feira da Paixão, dia da Crucificação de Cristo. Temos como personagens da narrativa, Alma, Anjo Custódio, Diabo I e II, São Tomás, Santo Agostinho, Santo Ambrósio e São Jerônimo e Igreja.

A obra relata a necessidade de as almas perdidas no purgatório encontrarem o descanso no paraíso, sendo que esse paraíso é caracterizado na Igreja, pois é por meio dessa instituição que o indivíduo poderá obter a salvação eterna. Assim, é o caso de Alma, personagem principal da peça que se aparentava perdida e necessitava chegar até a Igreja. Para conseguir chegar até a Igreja, Alma será acompanhada pelo Anjo Custódio que irá mostrar o caminho e alerta sobre os possíveis perigos e tentações no meio do caminho.

Durante o trajeto da sua caminhada, Alma depara com o Diabo I que, na intenção de afastá-la do seu objetivo de chegar até a Igreja, o Diabo I oferece bens materiais preciosos para que troque a sua salvação pelos prazeres materiais: Gozay, gozay dos bens da terra, procuray por senhorios e haveres. Quem da vida vos desterra à triste serra? Quem vos fala em desvarios por prazeres? Esta vida é descanso, doce e manso, não cureis doutro parayso. Quem vos põe em vosso siso outro remanso?” (COMPILAÇAM, 1586, p. 47).

De fato, percebemos a principio uma outra característica do ente maligno como um sedutor sobre os produtos oferecidos para Alma. Assim, ao invés de seguir as orientações do Anjo Custódio, Alma fica admirada com esses produtos

e passou então a ficar em dúvida sobre o que escolher. Após a aparição do Anjo Custódio e saber da indecisão de Alma, o ente angélico tenta convencê-la de não abandonar o seu trajeto até a Igreja:

ANJO: Que andais aqui fazendo? **ALMA:** Faço o que vejo fazer polo mundo.
ANJO: Ó Alma, is-vos perdendo! Correndo vos is meter no profundo! Quanto caminhais avante, tanto vos tornais atrás e através. Tomastes, ante com ante por mercante, o cossairo Satanás, porque quereis. Oh! caminhai com cuidado, que a Virgem gloriosa vos espera. Deixais vosso principado deserddado! Enjeitais a glória vossa e pátria vera! Deixai esses chapins ora, e esses rabos tão sobejos, que is carregada; não vos tome a morte agora tão senhora, nem sejais, com tais desejos, sepultrada. Andai! dai-me cá essa mão! **ALMA:** Andai vós, que eu irei, quanto pude (grifos nossos) (COMPILAÇAM, 1586, p.48)

O historiador Antônio José Saraiva (1970, p.167-168) afirma que Alma apresenta uma dupla personalidade, apresentando um lado para o Anjo Custódio que seria o reconhecimento dos seus erros, uma alma aparentemente fraca que quer ser salva. Quanto ao Diabo, este consegue despertar na Alma um sentimento vaidoso, ao ser atraída pelos bens, apresentando o seu lado pecaminoso, além de sua indecisão e a moleza.

Diferente da peça anterior, percebemos que Alma, apesar de estar admirada com a oferta do Diabo, ela também reconhece os seus erros, diferente dos outros personagens do *Auto da Barca do Purgatório* que não reconheceram os seus erros. Outro fato interessante do *Auto da Alma* seria a presença do livre arbítrio, onde Alma teve a liberdade de escolher por ela mesma o caminho, sendo isso um fato curioso para a sociedade portuguesa do século XVI que estava adotando os ideais humanistas e renascentistas.

Esses bens apresentados, seriam objetos de desejo de consumo, principalmente para o público feminino, como anéis e colares de ouro, além de arranjar um pretendente ou aproveitar as oportunidades oferecida para a Alma. Além dos bens materiais, o Diabo revela o então suposto gênero feminino que seria a Alma, pois o Diabo chama a Alma de senhora:

Todas as cousas com razão têm sação Senhora, eu vos direi meu parecer: Há i tempo de folgar e idade de crescer; e outra idade de mandar e triunfar e apanhar e adquirir prosperidade a que puder. Ainda é cedo pera a morte; tempo há-de arrepender e ir ao Céu. Ponde-vos à for da corte; desta sorte viva vosso parecer que tal naceu. O ouro pera que é, e as pedras preciosas, e brocados? E as sedas pera quê? Tende por fé, que pera as almas mais ditosas foram dadas (COMPILAÇAM, 1586, p.48)

Outro motivo que fez a Alma mudar de ideia foi a possibilidade de que era na Igreja, onde a garantia de satisfação seria atemporal, ao invés dos bens materiais oferecidos pelo Diabo, mesmo ele tentando seduzi-la, ela conseguiu resistir e prosseguiu a sua travessia para a Igreja, onde lá a garantia de descanso estaria garantida.

Portanto, podemos perceber que entre as diversas críticas feitas por Gil Vicente nessa peça, que uma delas seria a necessidade de obter bens materiais acima dos prazeres espirituais, onde as paixões por aquilo que seja visto como mundano, levam o indivíduo à morte e apresenta a Igreja Católica como um espaço onde as almas redimidas poderão alcançar a salvação cristã. A presença da doutrina agostiniana sobre livre arbítrio destaca que as pessoas devem valorizar a liberdade, sendo essa uma recompensa divina, sendo qual for a decisão tomada.

Considerações Finais

Portanto, percebemos através das personificações de Satanás na literatura e no meio cênico como as do Gil Vicente, fazendo com que esse ser, mesmo ainda sendo temido pelos cristãos, por ser conhecido como a essência do mal, as obras mostram que não é pelo Diabo que o homem a perfeição cristã, é o próprio indivíduo que perde a salvação pelos seus erros, caso não tiver arrependimento dos pecados. Mesmo sendo críticas no aspecto religioso, não se pode descartar que as observações apresentadas pelo teatrólogo são ações que envolvem o meio social, onde aquilo que é considerado como bem que seria a prática religiosa, não está sendo aplicada por todos, independentemente da camada social.

Através dos Autos, o Diabo se tornou um elemento importante para a compreensão da mensagem, além dele ter mais destaque do que a figura do Anjo, pois o ente maligno passou a ser extrovertido, provocativo, sedutor e cômico em alguns momentos das obras, sendo mais próximos do que o Anjo. Isso mostra que muitas características apresentadas pelo ser maligno, de fato, apresenta quem realmente somos por dentro e o que realmente desejamos além dos prazeres da vida religiosa, fazendo com que esses desejos pessoais se

tornem meios de afastar o homem do sagrado, o qual era uma preocupação do Gil Vicente, já que ele era conhecido como um homem muito religioso.

Referências

Fontes Primárias

A Bíblia de Jerusalém. 10ª ed., São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

Compilação de todas las obras de Gil Vicente (1586). Disponível na Biblioteca Nacional de Portugal: <<http://purl.pt/15106>>

Estudos

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru: Ed. EDUSC, 2006, v. 1

PESTANA, Isa Pestana. *O DIABO ESTÁ ENTRE NÓS: o discurso da Igreja Universal do Reino de Deus e o processo de demonização dos cultos afro-brasileiros em São Luís-MA(1992-2017)*. Dissertação (mestrado em História Social) - Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2017, Orientação de Adriana Maria de Souza Zierer

RUSSELL, Jeffrey Burton. *Lúcifer: o diabo na Idade Média*. São Paulo: Editora Madras, 2003.

SARAIVA, Antônio José. *Gil Vicente e o fim do teatro medieval*, 3. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1970

ZIERER, Adriana; OLIVEIRA, Solange Pereira. Diabo versus salvação na Visão de Túndalo. *OPSIS*, v. 10, n. 2, Goiânia, p. 43-58, 2010

O diabo na Literatura de cordel de Rodolfo Coelho Cavalcante

Neffertite Marques da Costa³⁹⁸

Introdução

³⁹⁸ Mestranda em Ciência da Religião na PUC-SP, com financiamento da CAPES e da Fundação São Paulo, mantenedora da PUC-SP. Especialista em Ciências da Religião pela mesma instituição. Endereço de Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0333320682734921>. Endereço eletrônico: profa.neffertite@gmail.com.

Como não poderia deixar de ser, em função da História dos dois países, os movimentos literários portugueses e brasileiros caminharam juntos por muito tempo. No Nordeste brasileiro, no final do século XIX, teve início um tipo de produção literária que retomou uma tradição existente na Península Ibérica, durante o período medieval, de imprimir narrativas em folhetos a serem vendidos na feira, os quais eram pendurados em um barbante chamado de cordel.

Um dos poetas de maior destaque na Literatura de cordel brasileira foi Rodolfo Coelho Cavalcante. Natural de Alagoas, se estabeleceu em Salvador, no Estado da Bahia, em 1945, onde publicou mais de mil e setecentos folhetos, conforme Curran (1987), um dos seus biógrafos, embora tenha começado a atividade alguns anos antes em Teresina, no Estado do Piauí. Em pesquisa realizada no acervo digital da Fundação Casa de Rui Barbosa foi verificada uma grande quantidade de folhetos do autor, os quais serviram de base para este trabalho.

Considerando que os temas religiosos caracterizam a Literatura de cordel, dada a sua predominância nos folhetos, com as histórias bíblicas ou de santos católicos, o relato de festas religiosas, de profecias e de milagres e a presença de diferentes personagens religiosos ou místicos conhecidos popularmente, foram analisados três folhetos de Rodolfo Coelho Cavalcante em que a figura do diabo aparece como personagem central, realizando-se uma primeira aproximação do tema.

A Literatura de cordel e o poeta Rodolfo Coelho Cavalcante

Os temas religiosos estão presentes desde o início da Literatura de cordel brasileira, fruto, também, da recriação de histórias e temas de origem europeia, assim como a própria publicação da produção literária em folhetos, ficando a diferença no fato de que, no Brasil, sempre foram publicados poemas e com uma métrica rígida de conhecimento dos autores. O outro ponto, observado por Santos (2006, p. 60, 61), é que esses temas estavam presentes na poesia porque faziam parte da vida das pessoas, expressavam os costumes e as crenças do mundo a que pertenciam.

Documentário de costumes e de mitos do mundo rural brasileiro ou recriação escrita de uma tradição oral herdada da Europa, o folheto deixa entrever, sob uma denominação múltipla, as ambigüidades de sua identidade. O termo folheto de feira é empregado tradicionalmente para designar esse pequeno

livro, cujo número de páginas varia de 8 a 48 (podendo chegar, excepcionalmente, até 64 páginas), com um formato médio de 11 x 64 cm., imposto pelo modo de distribuição.

Entre os primeiros poetas da Literatura de cordel brasileira estão Leandro Gomes de Barros (1865-1918), João Martins de Athayde (1880-1959) e Francisco das Chagas Batista (1882-1930), que foram responsáveis por iniciar a publicação em folhetos, respectivamente, em 1893, 1902 e 1908. Num primeiro momento, muito mais próxima da tradição dos cantadores nordestinos, das quais os poemas herdaram a métrica, o que, embora tenha continuado, já que foram organizados congressos reunindo as duas categorias, sob a liderança do poeta Rodolfo Coelho Cavalcante (1919-1987), a Literatura de cordel brasileira adquiriu vida própria.

Rodolfo Coelho Cavalcante vivenciou diferentes experiências religiosas – Catolicismo, Protestantismo, Pentecostalismo, Testemunha de Jeová e Espiritismo –, optando, ao fim, por não pertencer a nenhuma religião. Esse trânsito religioso, muito frequente no Brasil, aparece nos temas presentes em sua obra, o que não se alterou foi a forma de aborda-los, não separando a religião da moral. Contudo, há uma clara evolução no entendimento acerca da figura do diabo, verificada por meio de três folhetos publicados ao longo de vinte anos, de 1956 a 1976, como se verá adiante.

O folheto *História da Moça que se casou com o Diabo*

O folheto *História da Moça que se casou com o Diabo*, de 1956, em sua segunda edição, sendo a primeira publicada em janeiro de 1956 e a segunda em outubro do mesmo ano, ambas em Salvador, no Estado da Bahia, foi escrito em sextilhas (poemas com estrofes de seis versos) com as rimas ABCBDB, embora esse modelo não seja o mais recorrente na produção do poeta Rodolfo Coelho Cavalcante, que, geralmente, escrevia em septilhas (poemas com estrofes de sete versos).

O enredo se passa no ano de 1952, na Fazenda Buriti, localizada no município de Floriano, no Estado do Piauí, de posse do Coronel Pedro Vilela. As personagens são o próprio Pedro Vilela, sua afilhada Florisbela, órfã de pai e mãe, e o Diabo, que, ao longo do poema, também aparece com os nomes

Satanáz, Satan e Lucifé (grafias utilizadas no poema). Embora não seja o objeto de análise do trabalho, o folheto é interessante por apresentar o coronelismo existente nas relações sociais no Nordeste brasileiro.

O Diabo é chamado de Coronel Satanáz, por ser o dono, aquele que comanda o inferno – “o *Maiores*” –, em oposição ao Coronel Pedro Vilela, o dono, o proprietário da fazenda, confirmando que a figura de coronel representa um homem poderoso e de posses. Um fato curioso são os personagens residentes no local, chamados no poema pelo coletivo “*diabrada*”: Lucifé Forrobodó, Come-Fogo, Ferrabraz, Nêga de um peito Só, Chico Tingolé e Caifáz.

Se forrobodó é um baile, evidencia-se o moralismo, que o próprio poeta atribuía a si mesmo na última página de alguns folhetos, ao colocar o termo junto com o nome Lúcifer, como se a festa fosse algo demoníaco. Não foi encontrada nenhuma referência ao nome Come-Fogo, podendo significar uma expressão popular nordestina do período para denominar a figura do diabo, talvez proveniente da ideia do inferno como um local ardendo em chamas.

Para entender os nomes Chico Tingolé e Nêga de um peito Só, indicados no poema como residentes no inferno, a leitura do folheto *Casamento de Chico Tingolé com Maria Fumaça*, de João Ferreira de Lima, publicado em 1955, pela tipografia do editor e poeta João Martins de Athayde, foi de grande utilidade, já que os dois aparecem como personagens. Não há certeza quanto à origem da história, que pode ter sido o registro de uma crônica popular nordestina ou totalmente inventados pelo poeta.

Pelo enredo do poema, Chico Tingolé era um grande latifundiário cearense, que residia em Quixadá, chamado pelos títulos de Coronel e Capitão. Casou-se com Maria Fumaça, filha do Coronel Pinga Fogo, descrita como uma mulher muito feia, razão pela qual tentou desfazer o casamento, mas com quem acabou tendo duas filhas, uma delas sendo a Negra dum peito só, cujo castigo para quem não lesse a história publicada no folheto seria se alimentar em seu seio, portanto, uma maldição.

Quanto aos outros dois personagens, Caifás provavelmente se refere ao personagem bíblico responsável, como sumo sacerdote, autoridade religiosa e política da antiga Israel, pelo julgamento e condenação de Jesus, a qual o levou à crucificação, pena capital romana; Ferrabraz também faz menção a outros

folhetos, que retomam uma antiga canção de gesta medieval, em que o personagem é inimigo dos cristãos, combatendo Carlos Magno e seus cavaleiros, embora termine por converter-se ao Cristianismo.

Florisbela é descrita como uma moça formosa, de olhar atraente, a mais bonita da região. No entanto, ela teria a sua beleza desfigurada pelo seu orgulho, ao sempre dizer que não gostava de rapazes pobres por não terem condições de lhe fornecerem coisas luxuosas e de fazerem os seus gostos. O padrinho, Pedro Vilela, é colocado como um homem de bom coração, ao criar a afilhada com “luxo, riqueza, instrução”. O tom moralista do poema é completado pela ideia de que a personagem não respeitava o nome de Deus, ao invocar o nome do diabo:

(...)
Minha filha peça a Deus
Que lhe dê uma boa sorte
E deixe de seu orgulho
É melhor que se comporte
Pois, o luxo e a riqueza
Tudo se acaba com a morte!

(...)
Só me casarei padrinho
Com um rapaz bem louro
Que tenha muito dinheiro
E os dentes todo de ouro
Inda sendo o Satanaz
Eu não despenso o namoro

Nesta hora o horizonte
Do nascente escureceu
Do alto do infinito
Um clarão resplandeceu
E uma voz cavernosa
Profundamente gemeu

Era o aviso sinistro
Daquela profanação
Pois a sorte da donzela
Viu-se nesta ocasião
No labirinto da vida
Recebeu a maldição

Se uma mulher negra pode ser alguém amaldiçoado, uma figura a se ter medo, uma moradora do que seria o inferno – *a Nêga de um peito Só* –, o Diabo, o Coronel Satanáz só poderia, em oposição, ser branco e loiro, ariano, conforme a descrição do poema, sendo a forma física com a qual se apresentou à moça,

em 15 de março de 1952, como ela sonhava, ao chegar na fazenda, com roupas nobres e montado em um cavalo, em arreios de prata cravejados de brilhantes, sob o nome de Príncipe Renan, do Reino do Ocidente.

Contrariando o conselho do padrinho, que, considerava o rapaz um forasteiro, de quem não se conhecia a residência e que não poderia amar uma mulher que nunca tinha visto, Florisbela se despediu de Pedro Vilela, indo embora com o suposto Renan, que a levou à galope até a mansão do inferno, descrita como *“uma palacete esquisito na entrada de uma cancela”*, não sem antes receber do padrinho um colar com uma imagem da chamada Nossa Senhora, sob a recomendação de só exibi-la após chegar à nova casa.

O casamento se deu em um salão de baile, o qual foi se transformando à medida em que o Diabo se revelou e a moça ouviu os gritos do que seriam almas penadas. A banda musical, que teria recebido o casal em sua chegada, foi substituída por um sanfoneiro negro como o Diabo, descrito como um negro de chifre e rabo. Novamente aparecendo questões raciais na identificação de figuras consideradas demoníacas, o que evidencia a associação da hierarquia céu (no alto) e inferno (abaixo) com as camadas sociais, nas quais, geralmente, há uma distinção da cor da pele dos integrantes dos grupos privilegiados e sem privilégios.

(...)

A moça disse: Valei-me
Meu divino Soberano
Disse o Diabo: o que é isto?
Você mudou o seu plano?
Deixe esse Deus de um lado
Que esse homem é tirano!

Neste momento a donzela
Disse Ó Jesus me valha!
Lembrou-se do seu padrinho
E branca como mortalha
Foi retirando o colar
E beijou logo a medalha

Quando Satanaz olhou
Pra redoma nessa hora
Disse, foi quem te valeu!
Feche os olhos, vai-te embora
Que eu não quero barulho
Com essa Nossa Senhora

Quando a moça despertou
Já estava na cancela
Da casa do seu padrinho...

Coronel Pedro Vilela
Foi abraçando a afilhada
Como se fosse o pai dela

O fechamento da história se dá com o que seria o castigo da moça orgulhosa, que terminou se casando com uma pessoa de origem humilde, discurso responsável por manter o tom moralista do poema. Nos versos, há a afirmação de que Florisbela foi salva do inferno pela religiosidade do padrinho, a qual, na cultura daquela região, tem na figura de Maria, denominada no folheto como Virgem Nossa Senhora e como Mãe de Deus Imaculada, que seria a grande salvadora do povo, que deve, portanto, prestar culto a Maria.

O poeta Rodolfo Coelho Cavalcante forneceu datas precisas a fim de conferir veracidade à história, como fez em outros folhetos de sua autoria, que pode ter sido contada a ele por alguém, ser de conhecimento público na região ou totalmente inventada por ele. Os próximos dois folhetos que trazem a figura do diabo como personagem central foram publicados, respectivamente, em 1975 e em 1976, em outro momento da vida e da obra do poeta.

O folheto *O homem que fez um pacto com o Diabo para ganhar na Loteria Esportiva*

O folheto *O homem que fez um pacto com o Diabo para ganhar na Loteria Esportiva*, com primeira edição publicada em novembro de 1975, foi escrito em septilhas (estrofes de sete versos) com as rimas ABCBDDB. Na capa e na primeira página do folheto, Rodolfo Coelho Cavalcante se identificou como Trovador Popular Brasileiro, imprimindo este título abaixo do seu nome, o que se repetiu no outro folheto, intitulado *A mulher que foi surrada pelo Diabo*, com exceção da capa, em que imprimiu apenas Trovador Brasileiro.

O enredo traz como personagens o casal João da Diva e Dona Rita, residentes no bairro de Amaralina, em Salvador, na capital do Estado da Bahia, e o Diabo. Com uma vida difícil, trabalhando muito para conseguir sobreviver miseravelmente, o homem passou a fazer apostas na Loteria Esportiva, no intuito de mudar a sua condição social, o que ocorre depois de fazer um pacto com o Diabo.

(...)
Depois de muito pensar

Como logo enricaria,
Disse: Apareça o Diabo
Qualquer hora ou qualquer dia
Para fazer um negócio.
Querendo ser o meu sócio
Me ajude na Loteria!

No outro dia seguinte
Ele chegava no Cais
Para o serviço diário
Quando lhe surge um rapaz
De mais fina educação
E lhe pergunta: – João
Todo negócio se faz!...

– Já que você me pediu
Na 'ESPORTIVA' intervenção
Pode dizer que é rico,
Vou lhe dá mais de milhão!...
Só quero que não se zangue,
Quero uma gota do seu sangue
Tirado com sua mão!

Disse João – Eu aceito
Porém depois que ganhar
Sobre o dinheiro sou eu
Que deverei manobrar.
O Demônio satisfeito
Disse: – o negócio está feito,
Prometo não lhe abusar!

Realizando a aposta no dia seguinte, vinte dias depois, João da Diva recebeu mais de dois milhões de cruzeiros como prêmio, comprando um estabelecimento comercial, no caso um bar, que foi negociado, cinco meses depois, por uma loja de tecidos, que o tornou rico. Dois anos depois, João da Diva já possuía dez milhões de cruzeiros. Quando o Diabo apareceu em seu escritório e, com a promessa de fazer o patrimônio aumentar ainda mais, conseguiu a assinatura de João em um documento, carimbado com uma gota de sangue.

É possível apontar algumas referências religiosas do casal e, portanto, do público-alvo dos folhetos a serem comercializados, o que o poeta teria que ter em mente ao produzir os poemas. A esposa, desconfiando da certeza do marido de que iria enriquecer após a última aposta realizada na Loteria Esportiva, lhe disse: *“Meu velho, você leia o Evangelho, se quiser salvar-se um dia”*. Ao que o marido respondeu: *“Quando Deus não nos acode, Satanás dá proteção”*.

Os versos não deixam claro, mas parece que a esposa, Dona Rita, soube do pacto, o que a tornou triste até vir a falecer, “*com receio de perder sua própria salvação*”, conforme o poema. Sofrendo com isso, para distrair-se, João da Diva viajou por diversos países, conheceu pessoas famosas e se mudou para um apartamento na cidade do Rio de Janeiro. Após muita reflexão, deu a metade do dinheiro que possuía para as pessoas desprovidas de recursos da cidade, vindo a falecer depois disso.

(...)
Quando João se despertou
Do seu sono derradeiro
Foi avistando o Diabo
Que falou-lhe zombeteiro:
– Na vida quem luta vence...
Você hoje me pertence
Por causa do meu dinheiro!

Disse João: – Se engana...
Vamos ler o documento.
Você não comprou-me a alma,
De acordo o testamento
Nós fizemos um negócio,
Na qualidade de sócio
Eu dei um bom rendimento.

– Como você é imortal
De uma vez que não morreu
A sua parte eu deixei,
A minha já gastei eu...
Negócio sempre é negócio,
Deixo de ser seu sócio,
Vá buscar o que é seu!

Nisto Satanás deu fé
Do canudo que levou
E por ter perdido a alma
O documento rasgou.
João da Diva, na verdade,
Por causa da CARIDADE
Com Justiça se salvou.

Na conclusão do poema, há um elemento muito comum na Literatura de cordel brasileira: o diabo enganado, o que, para alguns estudiosos, seria um ciclo específico de folhetos. Nesse tipo de folheto, percebe-se uma característica muito interessante que é a capacidade do povo nordestino de superar as adversidades, de enfrentar com criatividade as dificuldades impostas pela vida, já que o elemento que faz com que o sertanejo vença a figura do diabo é a

sabedoria, típica de personagens como o famoso João Grilo, de origem europeia, mas recorrente na Literatura de cordel brasileira.

Orígenes Lessa, o primeiro estudioso a realizar uma classificação temática da Literatura de cordel brasileira, ainda em 1955, propôs que o diabo seria um dos temas permanentes dos folhetos. Mais tarde, em 1974, Carlos Alberto Azevedo propôs que o demônio enganado seria um dos temas encontrados nessa produção literária, apontando, ainda, o marido enganado como outro tema, o que evidencia uma visão pejorativa da mulher como alguém falsa, capaz de enganar até o diabo.

Quanto ao elemento religioso, diferente do folheto anterior, em que a vitória da personagem se dá pela crença na figura de Maria, da qual o personagem Diabo teria medo, a vitória se deu pela prática da caridade, palavra destacada no verso em caixa alta, o que, além de ser um preceito do Cristianismo, com muita força no Catolicismo, é um dos pilares do Espiritismo, com o qual o poeta Rodolfo Coelho Cavalcante teve contato.

O folheto *A mulher que foi surrada pelo Diabo*

O folheto *A mulher que foi surrada pelo Diabo*, publicado em outubro de 1976, foi escrito em septilhas (poemas com estrofes de sete versos) com as rimas ABCBDDB. Supostamente, é o registro de uma história contada por Hermes Gomes, que deveria ser uma personalidade conhecida e respeitada na cidade de Salvador no período, pois o poeta usa o seu nome para conferir veracidade ao enredo.

Segundo o poema, a história deixava as pessoas abaladas pelo ensinamento que trazia, como exemplo de “*que o lar é o maior templo que Deus no mundo deixou*”. Por essa ideia, expressa logo na primeira estrofe, é possível classificar o folheto como de casos e exemplos, classificação temática proposta por Roberto Benjamin, em 1970, na qual também se enquadraria o primeiro folheto analisado, *História da Moça que se casou com o Diabo*, de 1956, publicado vinte anos antes.

Santos (2006) inseriu em seu livro as classificações temáticas realizadas por estudiosos da Literatura de cordel brasileira até aquele momento, a saber: em um primeiro momento, em 1955, por Orígenes Lessa; em um segundo

momento, as várias propostas de classificação a partir de estudos realizados para a Fundação Casa de Rui Barbosa – Roberto Benjamin, em 1970; Manuel Diégues Júnior, em 1973; Carlos Alberto Azevedo, em 1974; Cavalcanti Proença, em 1974; e Ariano Suassuna, em 1974; e a proposta de Raymond Cantel, responsável por reunir um gigantesco acervo de folhetos, ao longo de 1960 e 1970, hoje disponibilizado digitalmente pela Universidade de Poitiers, localizada na França.

O poema em questão apresentou um casal, juntos há cinco anos, com três filhos, dois meninos e uma menina, cujo provedor da família trabalhava como carpinteiro, não deixando nada faltar à esposa, que, um dia, decidiu abandonar à família, segundo o poeta, para “*entregar-se à orgia*” porque queria “*conhecer novas paragens, beber, fumar e dançar*”, se livrar das obrigações de dona de casa, saindo em uma manhã, sem remorso, deixando um bilhete ao marido.

(...)

A mulher aventureira
Quando da casa saiu
Na primeira encruzilhada
Um arrepio sentiu...
Quando ela olhou para trás
Foi avistando um rapaz
Que lhe saudou e sorriu.

– Para onde vai Sai Dona
Com a mala carregando?...
Disse ela alegremente:
– Da forma que estou pensando
Irei ao mundo gozar,
Pois abandonei o lar
E agora vou viajando.

Esse moço era o Diabo
Que respondeu para ela:
– Sá Dona tenha juízo,
Cuidado muita cautela,
Que o mundo é duvidoso.
Falso, vil e mentiroso,
Cheio de todo procela.

– Tome um conselho Sá Dona!
Regresse para o seu lar,
Tomar conta dos seus filhos
Para amanhã não chorar...
Reflita nesse momento
Antes do arrependimento
Que um dia há de chegar.

O Diabo aconselhou a mulher, “*parecendo um bom cristão*”, conforme o poema, dizendo que a esperaria no mesmo lugar, pois ela iria sofrer no mundo, e pediu que não dissesse que o diabo a enganou. Passou três anos fora, se apaixonando, na primeira cidade, por um homem que a abandonou rapidamente; trabalhou como empregada na casa de uma família rica, onde terminou acusada do roubo de joias e presa injustamente; por fim, se prostituiu por quase um ano, perdendo a sua beleza até ficar abandonada na rua vivendo de esmolas.

Diversos adjetivos são utilizados ao longo do poema para comparar a esposa e o marido. Ele é apontado como um lutador, um trabalhador, um inocente e um santo; enquanto a esposa é descrita como vaidosa, aventureira, teimosa e traiçoeira. O sofrimento físico, com feridas na pele e os lábios sem cor, após a informação da prostituição, parece acompanhar o sofrimento psíquico, por ela “*compreender quem tem um lar é feliz*”. A decadência do corpo funciona, nos versos, como um castigo.

A figura do diabo, denominada no poema de Diabo, Satanás e Satã, no final, aparece com a imagem que normalmente é retratado, ou seja, com chifres e rabo. A novidade seriam as esporas ou esporão, no caso. O folheto tem uma característica interessante, a qual se tornou comum na Literatura de cordel brasileira, da figura do diabo como um justiceiro, que usou um chicote para castigar a mulher que tomou as próprias decisões e, uma vez arrependida, colocou a culpa no diabo, como se ele fosse o responsável pelas ações humanas consideradas ruins.

(...)
Disse ela: – Ai seu moço
O mundo é mui diferente...
O Diabo me enganou
Pois nada estava ciente!
Pensei gozar minha vida
Hoje estou arrependida
Do que fiz antigamente.

O Satanás nessa hora
Tinha um chicote na mão
E logo se transformou
Com rabo, chifre e esporão,
E disse: – Mulher danada
Você que foi culpada
Da sua situação!

– Não se lembra desgraçada
Quando aqui lhe avisei?...
Como diz que o Diabo

Lhe enganou?... eu lhe esperei
Para dar-lhe boa sova
Que ficará como prova
Que eu nunca lhe enganei!

Nisto o Diabo surrou-a
Que ela ficou estirada.
Quando ela levantou-se
Viu que estava retalhada;
Após o pobre marido
Viu p seu corpo estendido
Semi-morta na calçada.

Ela abraçando os filhos
Deu um suspiro e gemeu
E nos braços do esposo
Uma lágrima desceu,
Foi a hora dolorosa
Quando a mulher vaidosa
Entre soluços morreu.

Conclusão

Percebe-se a forte presença da figura do diabo na Literatura de cordel brasileira, tendo sido classificado por estudiosos da área como um tema específico, tal foi a sua recorrência nos folhetos publicados. Contudo, existe um histórico da construção desse imaginário e a poesia de Rodolfo Coelho Cavalcante, de alguma forma, contribui para a compreensão dessa trajetória, desde a figura responsável por enganar o ser humano, pela sua suposta “queda do Paraíso” até uma espécie de justiceiro, às vezes a “serviço de Deus”, que poderia punir o ser humano pelas faltas que comete e pelas quais é responsável.

Além deste ponto, os folhetos de Rodolfo Coelho Cavalcante analisados neste trabalho podem ser úteis para entender a forma como a questão racial ainda era tratada no Estado da Bahia no período de publicação do folheto *História da Moça que se casou com o Diabo*, em 1956. A compreensão do livre-arbítrio, que está por trás da responsabilização do ser humano pelas próprias atitudes, surgir em um folheto publicado na década de 1970, quando o Espiritismo ficou em evidência no Brasil, por meio da cobertura do trabalho de Chico Xavier pela mídia do período, pode ser objeto de um estudo mais aprofundado.

Espera-se, dessa forma, que o presente trabalho, embora seja um estudo introdutório, tenha mostrado a importância da Literatura de cordel brasileira e, mas especificamente, da poesia de Rodolfo Coelho Cavalcante para o estudo do

elemento religioso, assim como da figura do diabo na religiosidade popular e no catolicismo popular no Nordeste, elementos que a Literatura de cordel expressou na composição poética dos seus autores.

Referências

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. *A mulher que foi surrada pelo Diabo*. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CordelFCRB&pasta>. Acesso em: 10 jul. 2018.

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. *História da Moça que se casou com o Diabo*. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CordelFCRB&pasta>. Acesso em: 10 jul. 2018.

CAVALCANTE, Rodolfo Coelho. *O homem que fez um pacto com o Diabo para ganhar na Loteria Esportiva*. Disponível em: <http://docvirt.com/docreader.net/docreader.aspx?bib=CordelFCRB&pasta>. Acesso em: 10 jul. 2018.

CURRAN, Mark J. *A presença de Rodolfo Coelho Cavalcante na moderna literatura de cordel*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Fundação Casa de Rui Barbosa, 1987.

SANTOS, Idelette Muzart-Fonseca dos. *Memória das vozes: Cantoria, romanceiro & cordel*. Salvador: Secretaria da Cultura e Turismo; Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2006.

Colecionador de almas: o diabo no seriado “The Collector”

Taisi Viveiros da Rocha³⁹⁹

1 Introdução

Tradicionalmente, dentro da cultura Ocidental cristã, o diabo é visto como uma figura maligna, o tentador, aquele que leva as pessoas à perdição e à

³⁹⁹ Mestra em Literatura de Língua Inglesa pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Afiliada ao Grupo de Pesquisa de Educação e Entretenimento do departamento de Design da UFSC. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9107346495338927>. Endereço eletrônico: taisirocha84@gmail.com

condenação eterna. Dentro de uma leitura dicotômica cristã, o diabo aparece como opositor a Deus, basicamente como a imagem reversa da figura divina. Enquanto Deus é o criador, o ideal da Verdade, do Belo e do Bem, o diabo aparece como o destruidor, o portador da morte, como em Gênesis, quando através da tentação de Adão e Eva oferece a esses o conhecimento em troca de desistirem da imortalidade. Ele é também chamado o Pai-da-Mentira, por ser aquele capaz de dizer mil verdades para que se acredite em uma única mentira, mas exatamente aquela de que ele precisa para que haja a perdição da alma.

Em relação ao Belo, o diabo traz em si uma profunda contradição, por ter, de acordo com a mitologia cristã, carregado o dom de ser o mais belo anjo do Céu, cabe diversas construções ao redor de sua imagem. Cousté aponta que na junção de duas das mais famosas descrições do diabo, a de Milton e a de Dante, encontramos uma “mistura de sedução e pavor, de infinita graça e infinita tristeza” (1996, p. 24); a leitura de Cousté aponta para a mutabilidade da imagem do diabo, o qual assume diversas formas, geralmente relacionadas a algo que implica no elemento contrário a alguma vigência moral: as imagens animais dos povos pagãos, os sátiros gregos com suas patas de bodes e chifres, ou ainda uma figura máscula para tentar as boas moças em séculos de repressão sexual. O que se percebe é que a imagem fluida desse personagem remete ao princípio de poder se adaptar aos temores e aos desejos humanos. Enquanto Deus permanece perfeito, e por definição imutável, o diabo vasculha os mais escondidos cantos da mente humana e ali assume novas formas.

Quanto ao Bem, por ser aquele que trabalha contra o plano Divino, teria então por base trazer apenas o mal, seria a personificação daquilo que conceitualmente aparece como os vícios, os pecados. Enquanto em sua origem era o portador da luz, Lúcifer, em sua continuidade opositora se torna o portador do mal, ou seja, daquilo que traz ao ser humano dor, tristeza e angústia, se não imediatamente, ao menos em longo prazo.

Esses seriam os termos generalizados para uma breve concepção do diabo cristão contemporâneo, herdeiro de tantas construções através de dois milênios de cristianismo e de herança judaica. Contudo, exatamente por possuir a capacidade de se moldar dentro dos desafios e dos temores humanos, a imagem do diabo, como bom contraventor que é, ultrapassa os limites que

deveriam contê-lo. Essa impossibilidade de delimitá-lo faz com que esse se torne um personagem recorrente em diversas histórias, exibindo uma liberdade de ação que muitas vezes contradiz aquilo que é esperado de um antagonista, ao menos do antagonista de Deus. Ainda que o diabo seja convencionalmente tratado como o antagonista de Deus, ele não tem como fugir de uma posição de servitude, já que o Deus cristão é onipotente e onisciente, o que impede que o diabo possa agir completamente livre: nada do que ele faça tem como não ser esperado por Deus. Sendo assim, cabe uma pergunta: pode o diabo, em suas obras, ser considerado possibilitador de redenção, ao menos no que se trata de um plano da economia da salvação da humanidade, e não necessariamente de cada ser humano?

As obras literárias muitas vezes trabalham exatamente com esse espaço limítrofe entre a maldade demoníaca e sua ação enquanto ferramenta de redenção e até de evolução humanas. É assim que essa personagem pode ser analisada no seriado televisivo “The Collector” (Cooksey; Matheson, 2004), no qual o diabo aparece como um colecionador de almas, conquistando-as através de pactos.

2 “The Collector”: o coletor e o colecionador

O seriado televisivo “The Collector” tem como personagem principal o protagonista Morgan, um coletor de almas para o diabo. Contudo, mesmo quando o diabo não está visualmente apresentado em cena, ele ainda está presente, já que a ação de Morgan está em função da ação demoníaca, ou seja, interagir com os contratantes e coletar-lhes as almas ou levá-los à redenção. Assim, o próprio título do seriado apresenta essa dupla interação indissociável, já que *collector* pode ser tanto traduzido como “coletor”, que seria a função de Morgan, como “coleccionador”, como é apresentado o próprio diabo em relação ao que chama de “suas pequenas almas” (Cooksey; Matheson, 2004, episódio 1, abertura).

Dessa forma, no seriado o diabo é introduzido como o vilão da história, aparecendo como uma figura fáustica que realiza contratos com humanos, no qual o contratante passa a ter dez anos de sucesso em troca de morrer ao final do período e ter sua alma condenada ao Inferno. O diabo apresenta-se como um

coleccionador, ou seja, apenas deseja as almas como parte de uma conquista, prova de sua habilidade de fazer os humanos cederem às tentações e se desviarem do caminho a eles destinado por Deus. A abertura do seriado já apresenta o diabo como o narrador da história, revelando o quanto ele aprecia poder condenar as almas ao Inferno e como durante o século XIV precisou de ajuda para coletá-las, de tantos contratos que fazia. Assim, encontrou um humano chamado Morgan que, após fazer o contrato, troca a ida ao Inferno pela função de recolher as almas dos contratantes.

Assim, em oposição ao diabo não aparece Deus, mas sim um humano, que após trabalhar para o diabo por seis séculos como coletor das almas, propõe ao diabo que conceda aos condenados a oportunidade de redenção. Basicamente, Morgan deseja que nas quarenta e oito horas que precedem o fim do pacto, os contratantes possam descobrir quem sofreu em função de seu pacto e possam buscar perdão e fazer reparações. Acordo que o diabo aceita.

Morgan, então, pode ser lido quase que como o reverso do diabo no livro de Jó. Nesse livro da Bíblia, o diabo, denominado Satanás, ou seja, o adversário, está junto aos outros anjos no Céu e quando perguntado por Deus por onde havia andado, este responde que havia estado na Terra. Quando a divindade pergunta se Satanás havia visto o servo fiel Jó, este responde que Jó só é assim por causa da fartura com que Deus lhe havia presenteado, mas se tudo lhe fosse tirado, até mesmo Jó amaldiçoaria a Deus. Deus autoriza a ação de Satanás que tira de Jó sua riqueza, filhos e terras, e por fim sua saúde. A imagem de Morgan é análoga a de Satanás nesse caso, pois eventualmente ele questiona o diabo, a quem até então servia, desafiando os planos de seu “chefe”. O diabo não acredita que ninguém alcançará a redenção quando proposta por Morgan. Da mesma forma que Deus exhibe Jó para Satanás, assim também o diabo exhibe seus contratantes para Morgan.

Quando o humano decide desafiar o diabo dentro de suas próprias regras, dizendo que o ser humano deveria ter uma última chance de redenção, o diabo aceita, e deixa que Morgan aja da forma que deseja, tal qual Deus deixou que Satanás agisse na vida de Jó. O coletor, então, se torna Satanás, ou seja, o adversário do próprio diabo.

Já o diabo, no seriado, assume a função do tentador, aquele que leva os seres humanos à perdição através de um pacto. De certa forma, ele retoma a imagem da serpente do Gênesis, quando esta também oferece uma espécie de pacto a Adão e Eva através da oportunidade do conhecimento sobre o bem e o mal — ser como deuses — como apresenta os versículos “de modo algum vocês morrerão. Mas Deus sabe que, no dia que vocês comerem o fruto, os olhos de vocês vão se abrir, e vocês se tornarão como deuses, conhecedores do bem e do mal” (Gn 3: 4-5). Ao aceitarem a proposta de conhecimento, o pai e a mãe da humanidade acabam por perder a possibilidade da imortalidade, sendo expulsos do Paraíso e impossibilitados de comer do fruto da Árvore da Vida, a segunda árvore no meio do Éden. Assim, ao assumir uma parte do que para eles seria divindade, o conhecimento, eles perdem o que realmente mais os aproximava de um estado divino, a impossibilidade de morrer.

Basicamente, no seriado, algo semelhante ocorre, já que o diabo aproxima-se das pessoas e propõe a essas um acordo em que teriam 10 anos daquilo que quisessem — fama, fortuna, sucesso, cura de uma doença — e ao final desse período, passam a perder a possibilidade de entrar na Eternidade, ou seja, abrem mão de sua alma em favor do diabo. O seriado trabalha com um princípio de equilíbrio, sendo que, para que o contratante possa ter o privilégio que deseja e que não lhe seria originalmente destinado, outra pessoa precisa arcar com a desvantagem através de sofrimento. O contratante, normalmente, não sabe quem é o inocente que carregará sua consequência, mas após assinar o contrato, costuma ignorar o fato em favor da satisfação de que desfruta durante a década.

A fim de se aproximar dos seres humanos, o diabo nesse seriado apresenta diversas aparências, podendo ser em um momento um homem e em outro uma bela mulher ou uma pessoa de idade. Neste artigo, em que somente o primeiro episódio da série será analisado, o diabo aparece sob duas formas, inicialmente como um mendigo e no final do episódio como uma menina de uns oito anos e de aparência inocente. Novamente o diabo se mostra como essa figura de aparência volúvel, que busca melhor se adaptar aos anseios daqueles com quem ele interage. Basicamente, o seriado reforça o que Nogueira afirma em relação à aparência do diabo que “monstruoso ou atraente, é sempre

aparente a forma escolhida e momentâneo o caráter adotado” (2002, p. 8). Assim, o diabo no seriado assume aparências distintas dependendo de com quem pretende estabelecer o contrato, bem como um caráter diferenciado que interage complementarmente com a imagem escolhida e com a pessoa a ser tentada.

2.1 Pacto, maldade e redenção: o pecado

Como apontado anteriormente, o pacto neste seriado é realizado entre dois elementos, um sobrenatural, o diabo, e um natural, o ser humano, o qual dotado de livre arbítrio tem o direito inclusive de entregar a própria alma para sofrer eternamente no Inferno. Alguns questionamentos são feitos sobre essa possibilidade, principalmente em relação ao estado de consciência de uma pessoa a fim de que o contrato seja válido: o diabo assume ser possível fazer pactos inclusive com bebês e com pessoas em estado vegetativo, a que Morgan duvida, pois acredita que seja necessário autonomia sobre si mesmo, a fim de que um pacto seja válido. Esse seriado não tem por finalidade oferecer respostas teológicas contundentes, especialmente por ser de entretenimento e para as massas, sem um cunho de educação teológica aprofundado. Ao contrário, utiliza-se de elementos teológicos a fim de desenvolver uma história atraente para o espectador, tanto em relação a romance — já que Morgan desenvolve um interesse afetivo por uma moça portadora de AIDS —, como também em caráter existencial, já que as ações dos indivíduos são postas em confronto com as consequências que essas provocam em cada um e na sociedade como um todo.

Para desenvolver esse segundo aspecto dentro do seriado, os criadores da história formularam regras específicas para o pacto que os personagens estabelecem com o diabo: primeiramente o pacto tem duração de dez anos, sendo que nas últimas quarenta e oito horas, o contratante começa a perder tudo o que ganhou através do pacto, culminando sua miséria com morte e a condenação da alma ao Inferno. Além disso, o contratante não pode falar sobre o pacto com ninguém, incorrendo na finalização imediata do pacto, levando o contratante e o ouvinte a morrerem e serem condenados ao Inferno. Uma última característica, é o fato da necessidade de um equilíbrio no universo, ou seja, quando o contratante passa a usufruir de uma sorte ou fortuna que não era sua,

outra pessoa deve arcar com isso, passando a ter seus sofrimentos redobrados, já que passa a carregar os próprios tormentos e também o que recairia sobre o contratante; assim, basicamente uma pessoa inocente passa a pagar a pena pelas culpas de quem aceitou o pacto, tanto em relação ao que o outro deveria originalmente sofrer, quanto em relação às punições ocasionadas por novos pecados.

Assim, cada pacto realizado ocasiona a existência de um maior sofrimento no mundo, especialmente para alguém que não deveria estar sob aquele sofrimento. O diabo se aproveita desse sofrimento aumentado para realizar mais pactos, especialmente com aqueles que estão pagando pelo contrato de outrem. Além disso, o seriado trabalha com o princípio de que todo sofrimento pode gerar um fruto positivo, que no esforço do ser humano para ultrapassar um tormento, esse pode ocasionar elementos que façam a humanidade evoluir para a melhor. Como exemplo, temos o caso do próprio Morgan, que no século XIV, durante a peste, era um monge e apaixona-se por uma camponesa, a qual eventualmente contrai a doença. A fim de curar a moça, Morgan aceita o pacto do diabo, abandona o hábito e vive com a camponesa durante os dez anos seguintes, ao final dos quais os sintomas da peste retornam fulminantemente sobre a moça que morre agonizante nos braços de Morgan. Caso Morgan não houvesse cedido à paixão e tivesse recusado o pacto, ele teria continuado no mosteiro e a camponesa teria morrido. Diante do reconhecimento do sofrimento que aquela doença traz, Morgan se dedicaria a pesquisar uma cura e a encontraria, descobrindo ainda no século XIV a penicilina, o que teria impedido além da peste, diversas outras doenças bacterianas.

Ao ceder aos próprios desejos, Morgan teve um breve período de dez anos de felicidade, período esse em que diversas pessoas inocentes pagaram pelo pacto dele, já que muitos deixaram de ser ajudados por ele. Além disso, ele também influencia em relação à história da humanidade, prolongando o sofrimento não apenas de um indivíduo, mas da humanidade como um ente social. Exatamente esse sofrimento gerado pela ausência da penicilina durante seis séculos, já que essa foi descoberta apenas no século XX, criou ainda mais oportunidades para que o diabo fizesse novos pactos.

O pecado no seriado, então, não é apenas trabalhado como algo do indivíduo, mas possui múltiplas camadas, para as quais cada um não é exatamente capaz de identificar as consequências. O pacto diabólico, então, é usado para evidenciar que o destino da humanidade está conectado ao destino de cada ser humano. Assim, quando Morgan propõe ao diabo a possibilidade de redenção de um indivíduo, ele de certa forma está propondo a superação não apenas de um mal individual, mas de um mal social e histórico.

2.2 *The Rapper*: as diversas faces do diabo ante a proposta de Morgan

O primeiro episódio do seriado “The Collector” chama-se *The Rapper* e apresenta a história de um homem que vendeu sua alma para o diabo em troca de se tornar um cantor de *rap* famoso. Esse é o primeiro “cliente” que Morgan tem autorização de tentar ajudar a encontrar a redenção, em vez de simplesmente ter a alma condenada ao Inferno ao final das últimas 48 horas. Para tanto, Morgan precisa primeiramente convencer ao rapper de que o pacto que ele fez foi real, depois explicar que é possível que ele busque uma forma de desfazer o pacto e, por fim, precisa fazer com que o cantor descubra quem pode ter sido a pessoa inocente a sofrer em decorrência do pacto. Ao final, descobre-se que são duas as pessoas sofredoras: uma ex-namorada do rapper, de quando ele ainda não era famoso, a quem ele disse para fazer um aborto e foi abandonada, e a filha do rapper, cuja mãe decidiu criar sozinha. A vida das duas é bastante difícil e elas vivem com muito sacrifício e miséria, mas no geral, uma conta com a outra para consolo nas dificuldades. O rapper, depois de descobrir quem são os inocentes que pagam por seu pacto, não tem coragem de pedir perdão a elas, pois não acredita ser digno de se redimir após tê-las feito passar por dez anos terríveis, especialmente por ter falado para a ex-namorada fazer o aborto. O rapper, então, aceita a condenação de sua alma, mas pede que uma moça que está morrendo de AIDS (que virá a ser o interesse romântico de Morgan) seja curada, e o diabo aceita a troca.

Durante a maior parte desse episódio o diabo se mostra na figura de um mendigo. Ele possui roupas sujas, cabelos bagunçados e anda com um caderninho no qual faz rabiscos que finge ser escritos. Basicamente, ele

reproduz a imagem de um mendigo com algum problema psicológico, como tantos por que se cruza nas ruas das grandes cidades. A primeira vez que Morgan o encontra, o espectador não sabe se tratar do diabo, apenas o identifica depois que os olhos do mendigo ficam com chamas e vermelhos, o que passa a ser a marca identificadora do diabo. O mendigo-diabo passa todo o tempo conversando com outros mendigos, com os quais faz pactos, os quais diz serem muito fáceis de ser cumpridos, pois quando não se tem nada, geralmente pede-se muito pouco.

Assim, a primeira impressão que o espectador tem do diabo é a de um ser mergulhado na margem do mundo, pois inicialmente é identificado com a imagem dos marginalizados: um mendigo e provavelmente com problemas psicológicos. Ao mesmo tempo, estar à margem dá a ele a oportunidade de fazer pactos com outras pessoas à margem, ou seja, estar fora do centro, ser excluído, proporciona abertura para a ação demoníaca. Tem-se, então, um primeiro contato com a relação entre falta individual e falta histórica, já que e o ambiente sócio-histórico de exclusão que proporciona a uma perda ainda maior dos indivíduos mendigos.

Tanto nos mendigos, quanto com o rapper que havia negociado dez anos antes, é possível perceber que o diabo se aproveita tanto do sofrimento quanto da ganância alheias para poder aumentar o número de acordos. Como com cada acordo mais pessoas são atormentadas e algo bom deixa de acontecer para a humanidade, desenvolve-se um princípio cíclico e continuamente crescente. Por fim, o que se tem é o problema de cada indivíduo influenciando no destino de toda a humanidade, como apontado por Nogueira “são os problemas de fundo que afetam o homem na sua história” (2006, p.10).

No final do episódio, o diabo assume uma nova face. Ele deixa de ser o mendigo e passa a ser uma menina de uns sete ou oito anos, de maria-chiquinhas, vestido azul e segurando uma boneca. A imagem do sujo mendigo com problemas psicológicos é completamente apagada, restando apenas como marca do diabo os mesmos olhos vermelhos tomados por fogo. Aqui, é possível uma leitura de como a criança é vista como personagem Gótica, já que nesse estilo literário a criança possui uma posição ambígua: ela é a presença da inocência, por não ter sido ainda muito corrompida pela sociedade, mas ao

mesmo tempo ela é a representação da não civilidade, da presença do caos e da desordem, são a origem e o contato com o mal (CAVALLARO, 2002).

Ainda há o fato de que crianças, de certa forma, também são um elemento à margem, por não fazerem parte do mundo adulto, o mundo da racionalidade. Assim, a possibilidade de inocência funciona apenas como um disfarce bem desenvolvido para fazer com que os humanos fiquem mais vulneráveis e aceitem o contrato. O mal revela possuir muitas faces e veste o traje que melhor o faça aparecer na festa dos seres humanos. Essas múltiplas “vestimentas” do diabo demonstra que em suas diversas corporeidades, ele na realidade é um ser incorpóreo, podendo por si adaptar-se ao que as pessoas esperam dele, ou até mesmo aceitar as múltiplas imagens que historicamente os seres humanos lhe conferiram, como chifres, rabo, pata de bode, desde que isso seja de seu interesse.

3 Conclusão: Morgan em confronto com o diabo

No seriado, Morgan confronta o diabo e ao propor que seja possível que os contratantes possam vir a buscar a redenção, ele se coloca como opositor, ou seja, como apontado anteriormente, ele se torna uma espécie de satanás. Até o momento da proposta de Morgan, o diabo é apresentado no seriado apenas como o tentador e o condenador, e não como elemento de redenção, até porque, não é a resistência a ele que faria com que o ser humano se tornasse melhor, mas sim conseguir enfrentar o próprio sofrimento.

Contudo, diante da proposta de Morgan, o diabo também se torna elemento de redenção, já que a alma do redimido passa a não mais poder ser condenada ao Inferno e a pessoa se torna melhor ainda do que era antes, passando a ser agente de salvação no mundo. Se caso enfrentasse o sofrimento o contratante poderia trazer algo bom para a humanidade, após remido do pacto fáustico, o ex-contratante passa a conscientemente agir para a redenção dos outros.

Além disso, todo o tempo Morgan atua com autorização do diabo, o que significa que de certa forma cada redenção proporcionada através de Morgan, é uma redenção autorizada pelo diabo. Se tradicionalmente o diabo é instrumento divino por ainda estar sujeito às regras do Onipotente, no seriado Morgan

também está sujeito às regras do diabo. Morgan, então, deixa de ser um simples coletor de almas para a coleção Infernal, como se torna o instrumento diabólico de proporcionar redenção. Assim, por meio de um humano há o confronto com o diabo, mas também há a solução.

Como comentado inicialmente, o principal inimigo do diabo no seriado não é Deus, e sim os próprios humanos, já que o desejo do diabo são as almas e provocar sofrimento. Sendo Morgan, um humano, que se opõe ao diabo e muda o objetivo do jogo, faz com que a humanidade retome o poder que lhe havia sido retirado. Com isso, é possível que as pessoas possam identificar o diabo e suas artimanhas, já que ele também passa a ser caminho de redenção.

Para isso, o seriado utiliza-se de uma dupla significação: primeiramente, uma visual, o elemento disfarçado, ou melhor, corporificado (mendigo e menina) e o representado pelo contrato (fraqueza humana, ganância, descaso, covardia). Têm-se então diabo concreto a ser enfrentado nos elementos sociais, ou seja, o diabo histórico, e os problemas de fundo, apresentados na natureza humana. A junção de ambos proporciona a possibilidade da busca pela redenção total, pois identifica o problema de fundo junto com a percepção de um problema histórico, assim, há a possibilidade de redenção pessoal e também de redenção em relação aos “demônios concretos” (NOGUEIRA, 2006, p.10) que são presentes na história.

Referências

BÍBLIA. **Bíblia sagrada**. Pastoral. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

CAVALLARO, Dani. **The Gothic Vision: Three Centuries of Horror, Terror and Fear**. Londres: Continuum, 2002. 241 p.

COUSTÉ, Alberto. **Biografia do Diabo**. São Paulo: Rosa dos Tempos, 1997. 286 p.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão**. 2. ed. São Paulo: EDUSC, 2002. 126 p.

THE COLLECTOR. Criadores: Jon Cooksey, Ali Marie Matheson. Canadá: Collector Productions, 2004-2006. Televisão.

O Moinho do Diabo – a representação do diabo no conto de Andersen e a teologia cristã da tentação

Vanessa Meira⁴⁰⁰

Introdução

O diabo, além de um fabuloso personagem literário, em muitos grupos religiosos, é responsabilizado por todo o mal presente no mundo. O imaginário religioso constrói muitas imagens para ele e atribui-lhe o título de *tentador*. No conto *O Moinho do Diabo*, de Hans Christian Andersen, é possível perceber a atuação do diabo exatamente nesse sentido. Embora esse conto de Andersen não figure na lista de suas produções mais famosas, ele contém uma teologia que encontra eco no imaginário religioso brasileiro: a figura tentadora do diabo através da ambição, e o desfecho vitorioso do protagonista sobre a tentação diabólica.

O objetivo desse artigo é analisar, através de uma pesquisa bibliográfica, a representação do diabo feita por Andersen em seu conto, buscando correspondências com a imagem do diabo no imaginário religioso cristão brasileiro, bem como avaliar o conceito de tentação presente no conto, dentro de uma perspectiva cristã.

O diabo e seus moinhos

Muitos personagens fictícios encontraram a tentação em um moinho, o próprio tentador à espreita, aguardando moleiros incautos ou ambiciosos para propor-lhes tratos ou fazer negociatas. Ao longo da história, muitos autores usaram o cenário pastoril com moinho para dar vida à suas obras. Um exemplo é o conto britânico coletado por Evelyne Brisou-Pellen, que faz parte do livro *Contes traditionnels de Bretagne* (BRISOU-PELLEN, 1992).

⁴⁰⁰ Pedagoga, Mestre e Doutoranda em Teologia na Escola Superior de Teologia (São Leopoldo-RS), na área de Religião e Educação. Integrante do grupo de pesquisa em Currículo, identidade religiosa e práxis educativa, bolsista da CAPES. Currículo Lattes: <<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K8219888D6>>. Email: <vanessarmeira@gmail.com>.

Neste conto, o personagem Yves Kerbic é um homem muito pobre e precisa de um moinho para prover sustento para sua família, então o diabo se apresenta para o personagem no corpo de uma cobra, como o fez no relato do livro de Gênesis na primeira tentação à seres humanos. Assim, a *antiga serpente chamada diabo* (Apocalipse 12:9) ofereceu para Yves tudo o que ele precisava e desejava, usando da mesma astúcia que utilizou para seduzir Eva (2 Coríntios 11:3).

Obviamente, ao longo das eras, o diabo refinou seus métodos, pois Eva sequer se espantou por estar falando com uma serpente, e, possivelmente, Yves não deve ter achado isso tão comum assim. Fato é que, segundo a lenda, o diabo ofereceu um moinho para Yves dizendo que ele e suas hostes infernais construiriam o moinho em uma noite, e caso não conseguisse realizar a empreitada, estava cancelado o trato. Porém, se ao amanhecer, um moinho estivesse construído, Yves Kerbic perderia a alma para o *maligno*.

Nessa narrativa, o moleiro consegue ser mais astuto que o próprio diabo, o engana, colocando no lugar da pedra uma estátua de Nossa Senhora, assustando o demônio, que foge apavorado num redemoinho de fogo. Assim, o moleiro consegue rescindir seu contrato com o *tinioso*, e ainda fica com seu moinho. Esta narrativa faz parte de uma lenda francesa e o moinho de fato existe, está localizado na comunidade de Guérande em Loire-Atlantique, na França e faz parte dos monumentos históricos franceses.⁴⁰¹

Num romance de 1945, *Whitehorn's Windmill*, de Kazys Boruta (2010), baseado numa tradição lituana, podemos conhecer *Baltaragis*, o personagem principal, que é um moleiro. Ele também faz um trato com o diabo (chamado de Pinčukas no romance) que consiste em entregar sua filha primogênita, Jurga, ao diabo. O moleiro estava tão preocupado com o fato de sua filha não ter um pretendente e estar envelhecendo, que disse em certo momento que a casaria até com o próprio diabo (em algumas versões, a própria moça diz que casaria com o diabo, com medo de ficar solteira).

Porém, o final da narrativa de Boruta é trágico. Baltaragis tenta enganar o diabo mas perde sua esposa (que morre no parto), Girdvainis (um príncipe que

⁴⁰¹ Disponível em: <https://www.moulins-a-vent.net/Moulins/guerande_cremeur.htm>. Acesso: 02 dez. 2018.

tenta salvar Jurga) perde seus cavalos e é morto pelo diabo, Jurga fica sem seu príncipe e, finalmente, Baltaragis perde sua amada filha para o *tentador* (BORUTA, 2010).

Há ainda outro conto semelhante, coletado do folclore italiano, por Ítalo Calvino. Chama-se *Nariz de Prata*, e o diabo “aparece vestido de preto com seu estranho nariz de prata, pedindo a uma pobre lavadeira que lhe confie uma de suas filhas para trabalhar como criada em sua casa” (CORSO; CORSO, 2006, p. 153). E o diabo raramente aparece por acaso, “na verdade, como bem cabe às aparições do demônio, ele foi conjurado por uma das irmãs, ao exclamar que preferia partir com o próprio diabo a passar uma vida de tanta miséria” (CORSO; CORSO, 2006. p. 153), assim como Jurga e seu pai convidam o diabo para a narrativa, angustiados com medo da solteirice da moça.

Em *Das Mädchen ohne Hände (A garota sem as mãos)*, narrativa coletada pelos irmãos Grimm (2016), um moleiro que havia perdido tudo estava na mais absoluta miséria, resolve então fazer um trato com o diabo. A tentação de ter, facilmente, riqueza e provisão para o resto da vida, poupando a família de uma existência miserável, enche o coração do moleiro. E o diabo pede apenas *o que está atrás do seu moinho* em troca de toda fartura e riqueza. O moleiro tenta se recordar o que existe atrás do seu moinho e conclui que ali, há apenas uma velha macieira. Feito o trato, o diabo afirma que em três anos voltará para buscar o que lhe pertence.

Quando o moleiro chega em casa, se depara com grande riqueza, baús e caixas cheios de ouro e sua esposa questionando de onde saiu tanta coisa. O moleiro responde que fez um trato com um velho na floresta e prometeu o que estava atrás do seu moinho e que em se tratando da macieira, havia feito um bom negócio. Sua esposa, aterrorizada, conta que no momento em que ele estava fazendo negócio com o velho, a filha dos dois estava varrendo o quintal atrás do moinho. A narrativa bíblica chama o diabo de pai da mentira (João 8:44), e, nesta história da tradição popular, ele age dentro das expectativas, enganando o moleiro.

Após ver-se enganado pelo diabo, o moleiro não pensa em abrir mão da riqueza recebida, e se dispõe inclusive a cortar as mãos da sua filha. O diabo não consegue se aproximar da menina, pois suas mãos estava demasiadamente

limpas, representando a pureza e a falta de pecados na vida da pobre moça que estava, desde o dia do trato de seu pai com o diabo, sem cometer nenhum pecado. Essa parte da narrativa faz referência ao Salmo 24, onde o salmista questiona: “Quem pode subir ao monte do SENHOR? Quem pode ficar de pé no seu santo lugar? Aquele que tem as mãos limpas e o coração puro”. O diabo portanto, não consegue acesso à menina.

A história contrapõe os valores cristãos, representados pela filha, que era *linda, piedosa, obediente, pura e fiel*, com a ambição do pai. A história exalta a fé, a piedade e a devoção da filha do moleiro, que por ser tão fiel e piedosa, Deus permite que suas mãos cresçam novamente. É uma narrativa recheada de ensinamentos de valores cristãos, tendo como ponto de partida o moinho e um trato com o diabo. Em 2016, Jean-Christophe Soulageon produziu uma animação minimalista com a direção de Sébastien Laudenbach, chamada *La jeune fille sans mains*, baseada neste conto dos irmãos Grimm.

Percebe-se que há diversas histórias do diabo atormentando moleiros em diferentes culturas, e que o tentador das narrativas não perde nenhuma oportunidade de levar vantagem sobre um moleiro pobre ou ambicioso. Algumas vezes tendo êxito, outras vezes, nem tanto.

O Moinho do Diabo, de Andersen, também faz parte de uma lenda popular (MAGALHÃES JR., 1978, p. 178) envolvendo o diabo e um moinho, e, a seguir, faremos uma breve análise da narrativa deste conto fabuloso de Hans Christian Andersen.

O moinho do diabo e de Andersen

Hans Christian Andersen (1805-1875) é um célebre poeta e novelista dinamarquês, que se preocupava “essencialmente com a sensibilidade exaltada pelo Romantismo, e em suas estórias, tratou-a de maneira terna e nostálgica” tonando-se “um dos mais famosos escritores para crianças, em todo mundo” (COELHO, 1985, p. 117).

O Moinho do Diabo não é seu conto mais famoso, na realidade, este nem é um conto originalmente seu. Assim como outros escritores infantis, Andersen “por vezes, em vez de inventar, se valia de lendas populares, como neste conto” (MAGALHÃES JR., 1978, p. 178).

A narrativa de Andersen também tem um moleiro como personagem principal, que assim como outros moleiros de histórias populares, era muito pobre e, além disso, tinha uma numerosa família para sustentar. Andersen nos dá a localização da morada do pobre moleiro, descreve com detalhes as belezas naturais do lugar, mas não fornece o nome do moleiro. Nos cabe saber que era apenas um moleiro pobre com uma família numerosa para alimentar.

Em muitas histórias, a fome é um grande vilão. Num comentário sobre a história de *Hänsel und Gretel* (*João e Maria*, na tradução para o português), Mário e Diana Corso avaliam:

A fome é um dos eixos em torno dos quais girou boa parte da história da humanidade, muitas vezes, impulsionando os movimentos migratórios, as disputas de poder, as guerras. No cenário europeu, onde nasceram essas histórias, o tema da falta de alimento só foi superado recentemente. Incontáveis ondas de escassez dizimaram boa parte da população ou os deixaram fracos para doenças de ocasião, de modo que, não faz muitos anos, o medo de morrer de fome era uma realidade cotidiana nesse continente (e ainda o é para uma inaceitável parte da humanidade). (CORSO; CORSO, 2006, p.42)

Embora Andersen tenha entre suas histórias mais conhecidas narrativas que se “desenrolam no mundo fantástico da imaginação, a maioria está presa ao cotidiano” (COELHO, 1985, p. 118). Ele viveu num período de expansão industrial e da formação da nova classe - a de operários. “Andersen teve bem a oportunidade de conhecer o contrastes da abundância organizada, ao lado da miséria sem limites” (COELHO, 1985, p. 118). Ele próprio fazia parte dessa faixa social: a da pobreza organizada em sistema. Coelho comenta:

Suas histórias mostram que sua principal reação a essa situação (pobreza) de fato, foi mais de resignação e de refúgio na fé religiosa, do que na revolta contra as injustiças sociais. Como um verdadeiro cristão vê esta vida como o “vale de lágrimas” que ele deve atravessar antes de ir para o céu, também suas personagens mostram-se perfeitamente resignadas com as “provas” que a vida lhes impõem. Esses valores ideológicos presentes em sua obra não indicam, porém, que Andersen tivesse sido, ele mesmo, um resignado com as situações que a vida lhe ofereceu. Muito pelo contrário... Procurou sempre superá-las (COELHO, 1985, p. 118).

O personagem desta narrativa também gostaria de superar a adversidade, porém, pouco fazia a respeito, além de prantear sua sorte. Ele havia herdado um moinho que tinha sido “construído com tal desacerto e em lugar tão impróprio que o vento, raras vezes lhe movia as pás” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1978, p. 179). O moleiro observava os outros moinhos

de sua vizinhança produzindo e deixando seus donos ricos. Resignado, ele se via cada vez mais na miséria e passava seus dias a lamentar.

Até que numa “tarde, triste e desalentado, o pobre moleiro caminhava ao acaso pela campina, pensando nos dramas da sua existência” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1978, p. 179), quando percebeu que estava diante da estrada que dava para o alto do morro. O moleiro continuou a subir, até que, por fim, chegou lá em cima. O vento no alto do monte é muito diferente do vento da planície. Andersen fala que “o vento, em redemoinhos, levantava as folhas que o outono fizera cair” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR, 1978, p. 179).

Para o leitor brasileiro, o vento em redemoinho já seria um prenúncio do que estaria por vir. No folclore do Brasil temos a figura do Saci, que está muito presente na mística brasileira. Câmara Cascudo conta que, no nordeste, o Saci-ave ou Sem-fim é conhecido pelos supersticiosos como um demônio que tem prazer em enganar viajantes nas estradas (2002, p. 133). Aqueles que tiveram contato com a obra de Monteiro Lobato, podem fazer coro com João Carlos Marinho Silva quando ele diz: “nunca mais deparei com um gomo de bambu ou um redemoinho de folhas sem lembrar do Saci” (1978, p. 13).

Esses são detalhes que povoam o imaginário religioso brasileiro. Mas a tradição cristã ocidental, ainda faz um *link* entre montanha e tentação: quando o diabo quis tentar Jesus oferecendo-lhe todos os reinos da Terra, a narrativa bíblica revela que ele o levou ao alto de um monte (Lucas 4:5-7).

Portanto, ali estava o pobre moleiro, no alto de um monte, observando folhas dançando ao vento e questiona sua sorte: “Um vento destes era o de que eu precisava lá embaixo, para mover o meu moinho!” – exclamou o moleiro. — ‘Que desgraça o meu não ter sido construído aqui!’” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179). O diabo, que não perde a chance de tentar fazer negociatas com pessoas desesperançosas, engata um diálogo com o moleiro:

- Realmente – disse uma voz, por trás dele. – Sua ideia de agora não poderia ter sido mais feliz... Antes tarde do que nunca, não é mesmo?
- Que quer dizer com isso? – indagou o moleiro, que, ao se voltar, vira um desconhecido, perto dele, sentado num penhasco.
- Digo, simplesmente, que o moinho, construído aqui e não no vale, faria as coisas correrem de outro modo. E seus filhos hoje não sofreriam o suplício da fome (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179).

Quando o *desconhecido sentado num penhasco* revela saber da sua vida, o texto diz que o moleiro estremeceu. Ele entende que estava falando com alguma entidade sobrenatural. O diabo demonstra saber exatamente do que o moleiro precisava.

No livro de Jó, Satanás fala que um homem faria qualquer coisa para salvar sua própria vida (Jó 2:4), se a família do moleiro estava passando por necessidades, ele próprio também estava. O moleiro também sentia fome, somado ao sentimento de incompetência por não prover sustento para seus filhos. Na tradição cristã, e dentro da narrativa bíblica, o diabo acompanha a história da humanidade desde o início (1Jo 3:8), portanto, conhece as necessidades do homem como ninguém e assim consegue elaborar propostas irrecusáveis. Carlos Roberto F. Nogueira, no livro *O diabo no imaginário Cristão*, comenta que “o inimigo e miríades de demônios vagavam por toda parte, tentando e corrompendo, explorando cada fraqueza e desejo” (NOGUEIRA, 1986, p. 41-42).

O diálogo segue:

O moleiro estremeceu e perguntou:

— Conhece a minha vida? Sabe quem eu sou?

— Sim, conheço. Sei muitíssimo bem. E faço questão de me colocar a seu serviço, como construtor de moinhos...

— Construtor de moinhos?

— Sou capaz de construí-los melhores do que os outros que por aqui existem. Se quiser, diga...

— Mas eu não tenho dinheiro... – suspirou o moleiro.

— Não seja por isso – disse o desconhecido, sorrindo. – Basta que me dê em penhor a sua alma. Se o fizer durante doze anos será bem-sucedido em tudo quanto empreender. Será mais rico e invejado do que todos os seus vizinhos (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 179-180).

Mais uma vez, no alto de um monte, o diabo oferece bens materiais. A narrativa bíblica afirma que Cristo em todas as coisas foi tentado, mas resistiu (Hebreus 4:15). Mas o pobre moleiro não conseguiu resistir.

A tentação do moleiro e a vitória contra o diabo

Analisando este mesmo conto, Salma Ferraz faz uma observação interessante a respeito do riso do diabo ao oferecer riqueza ao moleiro:

Deus não ri. Esse ato é estranho a Deus, a perfeição não admite riso: Deus se bastava a si próprio. Então, ocorre a queda, e o riso é atribuído ao Diabo e a tudo o que é imperfeito. Durante toda a Idade Média o riso foi atribuído ao Diabo, como sendo este o pai da mentira, pai do riso (FERRAZ, 2009, p. 7).

O riso de deboche e de escárnio do diabo precede o anúncio do que ele quer em troca: *basta que me dê em penhor a sua alma*. A imagem medieval do inferno, que faz parte do imaginário popular cristão tanto na idade média quanto nos dias atuais, cheio de demônios, almas perdidas, enxofre e fogo sequer passa pela mente do moleiro no momento da tentação. Ele apenas imagina como seria não ter que passar por nenhum tipo de privação com sua família, e aqueles doze anos de prosperidade o impressionaram poderosamente (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Apesar de, nesse momento, ter certeza de que falava com o demônio em pessoa, embora um *arrepio ter lhe percorrido todo o corpo, da cabeça aos pés*, o moleiro sonhava com “os filhos e a mulher bem nutridos, robustos e corados, vestindo boas roupas, a casa transformada, a mesa farta” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180). E a tentação começa a corroer-lhe o bom senso e a desfazer o medo da danação eterna. Então, o moleiro pergunta ao diabo que garantias teria de dar.

O diabo ri novamente. Mas não o sorriso de antes, mas *uma gargalhada que reboou por toda floresta*. Sabia que estava prestes a fechar mais um contrato. Segue o diálogo:

— Basta escrever seu nome neste papel. Antes que os galos cantem a primeira vez, o moinho estará pronto. Um moinho como nunca se viu e que girará dia e noite, haja ou não haja vento...

— Será um moinho e tanto! Concordou o moleiro. — Mas que é que vou fazer com ele, sem dinheiro para comprar trigo? E, além do mais, como é que tudo isso poderá ser feito no curto espaço de uma noite? (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Então, o diabo concretiza sua proposta com um golpe certo no pouco de apego que o moleiro ainda tinha por sua pobre alma:

— Deixe comigo. Se o moinho não estiver pronto antes que os galos cantem, fica desfeito o nosso trato. E, quanto ao dinheiro para comprar trigo, encontrará nesta bolsa o bastante para um bom começo. Tome-a!

O moleiro continuava a tremer, como varas verdes. Mas o tilintar das moedas de ouro era tão fascinante que não resistiu à tentação. E apanhou a bolsa (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

A previsão de conclusão do moinho fica prevista para *antes* do cantar do galo, antes do despertar da consciência do moleiro e antes que possa se arrepender do trato. O cantar do galo, na narrativa bíblica, representa a negação da subordinação ao divino, quando o discípulo de Cristo, Pedro, o nega pela última vez (Lucas 22: 54-61). O galo canta *antes* do alvorecer, antes que a luz

do sol clareie tudo ao seu redor se possa enxergar com maior clareza, mais nitidez. É uma analogia interessante, a parte escura da noite: a inconsciência e a parte clara, após o cantar do galo: a consciência. Quando o galo cantou, Pedro entendeu o que estava fazendo, percebeu que estava negando *o caminho, a verdade e a vida*, ele estava negando o filho de Deus. Então, Pedro saiu de onde estava e *chorou amargamente*. (Lucas 22:61)

O galo cantaria, portanto, e o moleiro teria certeza que daquele momento em diante, perderia a posse da sua liberdade, do seu livre arbítrio e de sua alma. Por isso, era importante para o diabo, que o moineiro ficasse pronto *antes* do cantar do galo. O diabo entregaria pronto a sua parte do trato, o galo cantaria seu canto agudo, a consciência do moleiro seria despertada, mas seria tarde demais. Só restaria ao moleiro *chorar amargamente* por doze anos, quando, então, ele entregaria a sua parte no trato com o diabo.

A tradição cristã demonstra que um bom seguidor de Cristo, um verdadeiro filho de Deus, suporta suas dores e provações, persiste em sua fé e independente da tentação de negá-la, segue reto em seus princípios. Elizabeth Roudinesco, comenta a história de Jó:

Herói de uma tradição semítica, Jó, fiel servo de Deus, vivia rico e feliz. Mas Deus permitiu que Satã colocasse sua fidelidade à prova. Subitamente doente e tendo perdido bens e filhos, Jó deita-se no meio dos excrementos, coçando suas chagas e lastimando a injustiça de sua desgraça. Quando três amigos vão até ele, sustentando que seu sofrimento é necessariamente decorrência de seus pecados, ele grita inocência sem compreender por que um Deus justo castiga um inocente. Sem lhe responder, Deus lhe restituiu fortuna e saúde.

Por essa narrativa, portanto, o homem deve persistir em sua fé, suportar seus sofrimentos, ainda que injustos, e jamais esperar resposta de Deus, pois é independentemente de qualquer súplica que Deus o liberte de sua queda e lhe revele sua transcendência. (ROUDINESCO, 2008, p.14)

Se o moleiro seguisse o exemplo de Jó, suportando seu sofrimento em fortalecimento da sua fé, a tradição cristã nos diz que o *tentador* não teria êxito, pois uma fé firme em Deus ajuda a resistir às tentações, fazendo com que o diabo fuja (Tiago 4:7). Mas o diabo não fugiu, e “o tilintar das moedas de ouro era tão fascinante que (o moleiro) não resistiu à tentação. E apanhou a bolsa.” O diabo já impaciente com a titubeação do moleiro, ordena: “Agora, vamos com isso! Nada de perder tempo!” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180). Aparentemente, o moleiro dá vitória para o diabo, quando mesmo

“hesitante, acabou por firmar o nome, em caracteres toscos, mas ainda assim bem legíveis.” Estava selado o compromisso.

O diabo, muito pontual, dá início a seus trabalhos. Mas não sozinho. Convoca ajudantes infernais:

Neste momento, agudo silvo atravessou os ares. A montanha gemeu e de suas entranhas saiu uma porção de seres fantásticos. A noite clareou, iluminada por um luar sinistro. Toda uma multidão lançou-se à obra. Uns talhavam nos penhascos blocos de granito, que iam amontoando uns sobre os outros e ligando com argamassa. Outros cortavam troncos de árvores, num abrir e fechar de olhos, iam transformando em vigas e traves. Tudo isto num infernal vaivém (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180).

Aos poucos o moinho tomava forma e crescia a agitação dentro do moleiro que *nem queria acreditar em seus olhos* ao ver o trabalho das hostes infernais. Ele estava ansioso ao perceber que em breve, o diabo cumpriria sua parte no contrato. “Por fim, o moinho parecia pronto. Faltava apenas colocar no devido lugar a enorme mó, já preparada, à beira do precipício.” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 180-181) O moleiro sentiu faltar sua força, quase desfaleceu. O galo em breve cantaria e aurora estava prestes a raiar. Então, estaria consumado.

Carlos Roberto F. Nogueira, baseado na *Divina Comédia*, de Dante Alighieri, descreve o inferno como possuidor de:

lagos de fogo e gelo, bestas formidáveis que se alimentam das almas dos avarentos e dos religiosos infiéis aos seus votos, e pântanos fumegantes repletos de sapos, de serpentes e outros animais hediondos, que somente uma fantasia desenfreada e mórbida poderia conceber (NOGUEIRA, 1986, p. 74).

Essa imagem medieval da eterna danação e perdição pode ter assolado sua mente e feito com que o moleiro, em desespero, tomasse medidas extremas. Podemos dizer que um *plot twist* estava a caminho, uma grande reviravolta no enredo da história de Andersen.

Tomado de súbito horror da eternidade entre labaredas de fogo e sofrimento eterno, “correu então para a mó e, com a força do desespero, arrancou a cunha que a sustentava. E o pesado bloco de pedra rolou fragorosamente pelas encostas do monte” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES Jr., 1973, p. 181), para o horror do diabo e operários do inferno. Então:

O construtor de moinhos e seus infernais ajudantes soltaram um grito uníssono e terrível, correndo vertiginosamente atrás da pedra, ao mesmo tempo em que o moleiro, por sua vez, também, corria, na direção oposta, pelo monte abaixo. Já o diabo agarrara a mó e se aprestava a subir, com ela, para

colocá-la no moinho, quando os galos começaram a cantar (ANDERSEN apud MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

O galo cantou e o moinho ainda não estava pronto. Este é o único momento em que o narrador diz claramente com quem o moleiro estava lidando. O nome do diabo ainda não havia sido pronunciado, embora o leitor tenha tido uma sequência de pistas. O diabo pode estar em qualquer coisa ou em qualquer lugar, segundo Nogueira, ele é o mestre dos disfarces e pode se apresentar ao homem como bem quiser. Seria desastroso aparecer para os homens como ele é, de fato (NOGUEIRA, 1986, p. 61). Isso reduziria as chances de fazer *negócios* com os seres humanos.

A narrativa revela quem era o *desconhecido*, e ele estava encolerizado:

Furioso por não ter podido consumir os seus planos, apoderando-se de mais uma alma, o maldito atirou a mó contra o moinho, que se desfez em pedaços, espalhados ao redor, até muito longe. Quem hoje sobe ao monte Ramberg lá encontra apenas uma escura massa de granito, a que o povo ainda dá o nome de Moinho do Diabo (ANDERSEN apud MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

Essa fúria por ter perdido um contrato se dá porque:

Ele odiava Deus e todos os seres humanos, concebidos à imagem divina, e ansiava por capturar o maior número possível de almas em seu reino infernal, para despojá-las de sua divina semelhança, vingando-se por sua queda: negando os homens a Deus e Deus aos homens (NOGUEIRA, 1986, p. 41).

Esta é a *função* da tentação na tradição cristã: aumentar a distância entre Deus e a pessoa humana, e levá-la à perdição eterna. E esta habilidade demoníaca de se apresentar conforme lhe convém faz com que a comunidade cristã se veja “submergida em um delírio persecutório” (NOGUEIRA, 1986, p. 62). Por isso, o conselho de Cristo para *vigiar e orar* é imperativo, vigiar e orar para resistir as tentações do diabo, pois a tentação afasta o cristão de Deus e progressivamente diminui a possibilidade da salvação eterna.

Nas tentações de Santo Antônio, o diabo o tenta com ideias de luxúria, preocupações com o dinheiro e, finalmente, aparecendo sob a forma de uma mulher (NOGUEIRA, 1986, p. 46). O moleiro também tinha uma preocupação financeira, ele não estava visando a sobrevivência, seu desejo era de prosperidade e fartura. E foi neste ponto, que o diabo construiu o *laço* para enredá-lo.

Mas o moleiro conseguiu livrar-se do pacto firmado num *momento de fraqueza*, venceu a tentação, venceu o diabo e “voltou para junto da família,

disposto a sofrer resignadamente as provações que lhe reservava o destino” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181). Assim como Jó, o moleiro acolheu suas dores e provações decidido a não ceder as investidas do *inimigo*. E, como Jó, foi recompensado por sua fidelidade, o moleiro também recebeu uma centelha de graça divina:

Mas logo notou, com alegria, que, crescendo as árvores nas encostas do monte, já os ventos, por elas desviados, faziam girar as pás de seu moinho. A pouco e pouco, conseguiu para si e para os seus uma relativa abundância, preferível à prosperidade resultante de sua condenação ao inferno (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181).

O valor moral trazido pela narrativa de Andersen é também um valor religioso. A conclusão da narrativa é bem explícita: “Mais valia ser pobre que vender-se ao diabo por todas as riquezas do mundo” (ANDERSEN *apud* MAGALHÃES JR., 1973, p. 181). O livro de Marcos, no texto sagrado, traz ensinamento semelhante nas palavras de Jesus, ele pede ao fiel que não fuja do sofrimento, antes, o abraça, *tome sua cruz*. Afinal, “que adianta ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Marcos 8:35-36).

O moleiro havia aprendido a lição.

Considerações finais

De acordo com a cristandade e sua tradição, o diabo trabalha diligentemente para desencaminhar seres humanos do caminho do bem, da justiça e da moral, fazendo com que eles se percam pela eternidade. Ele próprio já está condenado, por isso *está furioso pois sabe que pouco tempo lhe resta* (Apocalipse 12:11), e empenha toda sua energia para levar o máximo de pessoas com ele para a danação eterna.

O conto de Andersen ilustra uma destas tentativas demoníacas de conseguir mais uma alma. O diabo não aparece com chifre, rabo e patas de bode. Essa é uma imagem baseada no deus Pã e nos sátiros, criaturas metade homem, metade bode, com chifres, cascos fendidos, olhos oblíquos e orelhas pontudas, a cujo imaginário cristão acrescentou ainda um elemento importante: as asas de anjo, para lembrar que estão lidando com um anjo caído. Além disso, bodes e carneiros serão separados no dia do juízo final (NOGUEIRA, 1986, p.

67), e cada indivíduo tem a liberdade de estar entre os bodes ou junto ao *cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*.

Na história de Andersen, o diabo aparece como uma pessoa, um desconhecido sentado numa pedra, oferecendo seus serviços de construtor de moinhos. Ele se vale de uma outra habilidade que a figura do diabo adquiriu ao longo do tempo no imaginário cristão: a capacidade de se transfigurar em qualquer coisa, até em anjo de luz (2 Coríntios 11:4) se for necessário. “O maligno se confunde com formas humanas e animais porque é um ser sobrenatural, um anjo bestial, apelando para os instintos animais do homem” (NOGUEIRA, 1986, p. 69). Ele conhece as fraquezas e necessidades humanas, e não poupa esforços para conseguir arrebanhar o máximo de pecadores, “suas mutações constituem um reflexo do Mal, que permanentemente embosca a humanidade, atrás das mais inocentes das aparências” (NOGUEIRA, 1986, p. 69).

A promessa de um moinho construído da noite para o dia no alto de um monte, para um moleiro falido e amargurado pela vida de privações que levava, remonta à tentação, que é particular para cada ser humano, pois o diabo tem um arsenal variado de tentações - tentações personalizadas para cada tipo de pessoa e para cada ocasião da vida humana. Neste conto, ele cumpre bem o papel de tentador, assim como fez com o Cristo, oferece alimento e riquezas. E mais uma vez, no alto do monte, o diabo foi vencido. Cristo resistiu e o moleiro também, dando exemplo que mais vale viver uma vida honesta e fiel ao Criador com a promessa de uma santa vida eterna, do que vender-se nesta vida, sendo condenado ao lago de fogo e enxofre.

Ao final da narrativa de Andersen, o diabo destrói o moinho e fica ainda mais furioso por não ter se apoderado de mais uma alma. E é assim que a Bíblia o descreve: rugindo como um leão e procurando a quem devorar (1 Pedro 5:8), mirando a próxima vítima. Portanto, sede *sensatos e vigilantes*, pois ele é incansável.

Referências

BORUTA, Kazys. *Whitehorn's Windmill*. Budapest: Central European University Press Classics, 2010.

BRISOU-PELLEN, Evelyne. *Contes traditionnels de Bretagne*. Éditeur Milan, 1992.

CAMARA CASCUDO, Luís da. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Global, 2002.

CORSO, Diana L.; CORSO, Mário. *Fadas no divã: psicanálise nas histórias infantis*. Porto Alegre: Artmed, 2006.

COELHO, Nelly Novaes. *Panorama histórico da Literatura Infante/Juvenil: Das origens Indoeuropeias ao Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Edições Quíron LTDA. 1985.

FERRAZ, Salma. O diabo na literatura para crianças. 2009. Disponível em: <<http://proxy.furb.br/ojs/index.php/linguagens/article/view/1094>>. Acesso em: 27 jun. 2018.

GRIMM. The Grimm Brothers' Children's and Household Tales (Grimms' Fairy Tales). 2016. Disponível em: <<https://www.pitt.edu/~dash/grim Tales.html>>. Acesso em: 22 jul. 2018.

MAGALHÃES JR, Raimundo. *O diabo existe?* Tomo I. Rio de Janeiro: Arte Nova, 1973.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

ROUDINESCO, Elizabeth. *A parte Obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: Editora Zahar. 2008.

SILVA, João Carlos Marinho. *Conversando de Monteiro Lobato*. São Paulo: Obelisco, 1978.

GT 22. MITO, RITO E CULTURA MATERIAL

Arte, ritual, teologia e memória: pias batismais românicas na Inglaterra medieval

Amanda Basilio Santos⁴⁰²

⁴⁰² Doutoranda em História (UFRGS); Mestra em História (UFPEL); Especialista em Artes (UFPEL); Mestra em Memória Social e Patrimônio Cultural (PPGMP-UPFEL). Membro do LAPI (Laboratório de Política e Imagem – UFPEL). Membro do CLAEC (Centro Latino-Americano de Estudos em Cultura). Membro do NEM (Núcleo de Estudos Medievais da UFRGS). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4044102026178120>. E-mail: amanda_hatsh@yahoo.com.br.

Introdução

Este artigo pretende apresentar uma proposta de pesquisa que busca a análise de elementos iconográficos em pias batismais românicas da Inglaterra medieval, totalizando um banco de dados que inclui 1183 pias batismais. Aqui apresentaremos algumas questões que resultaram do levantamento destas fontes até o dado momento.

As fontes iconográficas e o mundo material ainda são objetos relativamente novos na disciplina historiográfica e não raras vezes o uso de imagens é feito quando há escassez documental de outra natureza para a pesquisa, seja por uma formação que privilegia a documentação escrita, por uma questão de tradição e segurança metodológica, ou por serem objetos considerados como suporte de outros, sendo comum termos imagens apenas ilustrando a informação referenciada em outra fonte. Ou seja, a imagem auxilia a dar corpo e veracidade a uma fonte, mas não é uma fonte que se sustente, fato semelhante também ocorre na historiografia com fontes arqueológicas. Embora hajam estes problemas relacionados ao uso das imagens em algumas pesquisas históricas, o campo historiográfico já se encontra estabelecido em torno do uso do mundo visual como fonte de pesquisa (BURKE, 2004).

Mais específico, no campo da medievalística, temos consolidado um ramo de profissionais dedicados à análise das imagens produzidas no medievo, e a discutir esta fonte em sua complexidade, considerando suas variadas funções e apropriações, tendo como historiadores destacados na área Jean-Claude Schimdt, Jérôme Baschet, Jean-Claude Bonne, Pierre-Olivier Dittmar, Edgar de Bruyne e Michel Pastoureau, apenas para citar alguns. Na França, desde o ano de 1983 existe o *Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval*, com uma seção dedicada à análise da imagem medieval, que junto com outros centros e, por meio dos pesquisadores associados, trouxeram grandes contribuições para o estudo cultural do medievo. No Brasil, temos o Laboratório de Teoria e História da Imagem e da Música Medievais (LATHIMM), criado em 2010 e promovido pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da USP, que desenvolve pesquisas junto ao grupo francês supracitado.

Portanto, este trabalho inclui-se em um período bastante fértil para a historiografia medieval brasileira. Embora Alain Guerreau tenha afirmado que os estudos medievais iriam se constituir como uma ciência europeia que ecoaria em obras de brasileiros, como o *Modo de Produção Feudal* de J. Pinsky (1982), que atribui aos europeus o exclusivismo sobre o longo período medieval, o panorama atual não poderia ser mais diferente. A partir da ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais), fundada em 1996, os brasileiros mostraram que não apenas podem pesquisar o período medieval, como podem fazê-lo com extrema qualidade. Com aportes conceituais da “História das Mentalidades” foi possível encontrar a conexão entre um passado distante e sua importância para a compreensão dos dias atuais, justificando-se seu estudo. Grandes nomes da pesquisa nacional como José Rivair Macedo e Maria Cristina Pereira produzem obras inovadoras dentro da pesquisa medieval, demonstrando o quão errôneo é a premissa de que o período medieval não pertence aos estudiosos brasileiros (RUST; BASTOS, 2009).

É inegável o crescimento nos estudos medievalistas no Brasil, ainda assim, temas como a iconografia de pias batismais românicas são praticamente desconhecidos dos pesquisadores brasileiros, havendo também poucos estudos no exterior, de modo que há a necessidade de pesquisas que preencham este vácuo. Aqui apresentamos uma breve contribuição aos estudos medievais, ao passo que, a proposta de pesquisa aqui apresentada ainda não foi abordada pela historiografia nesta amplitude analítica que integra um número tão vasto de fontes. O mais importante neste cenário é que nos preocupamos em compreender esta iconografia para além do sentido estético e formal, mas a utilizando para responder questões culturais, para permitir o entendimento dos ritos, da memória e da comunidade cristã medieval.

Em nossa pesquisa iremos analisar as pias batismais considerando sua materialidade, visualidade, espacialidade e significado sociocultural. Em nosso conjunto de fontes temos pias batismais que não possuem iconografia, de modo que sua forma se torna o alvo central de análise. A importância enquanto patrimônio destas pias já é algo consolidado na Inglaterra, assim como sua importância dentro das comunidades que em muitos casos ainda utilizam a pia medieval original em seus ritos de batismo contemporâneos.

Embora destaquemos que esta pesquisa se deva em boa parte à análise de elementos da iconografia, a análise não se sustenta isolada dos elementos espaciais e arquitetônicos que permitem sua existência física. Ao interpretar a imagem ligando seu significado ao seu mundo material é essencial levar em consideração que esta não será algo de admiração contemplativa, mas que ela possui agência, que se concretiza através de variados fatores, como materialidade, conteúdo, estética, disposição espacial e público alvo. A união destes fatores permite uma compreensão da imagem no medievo mais vasta, mas que dificilmente se alcança através de um único viés analítico, por esta razão, adiante discutiremos o método que será utilizado nesta pesquisa, que se trata de uma metodologia oriunda de uma união de diferentes abordagens.

Pretendemos, por meio do estudo iconográfico, aprofundar as compreensões sobre os rituais batismais medievais. Os ritos incluem as ações, assim como a cultura material e visual que são utilizadas para que se deem suas performances. Por exemplo, por meio do ato funerário se dá a efetiva separação entre os vivos e os mortos, por meio do batismo, a inclusão do sujeito na comunidade cristã, sendo um significativo momento de passagem, onde há a purificação do pecado original e o comprometimento dos responsáveis pela formação do sujeito dentro dos preceitos da comunidade cristã, ritual em que o objeto batismal é fulcral nesta passagem.

Todavia, aqui, como já foi abordado, iremos nos focar apenas em uma apresentação permitida nesta fase inicial de pesquisa.

Pias batismais românicas na Inglaterra: breve revisão, fontes e acesso

Especificamente nos estudos sobre o ritual batismal, temos como principais expoentes Frederick Paxton (1991) e Peter Cramer (1993). O primeiro é responsável pela obra *The Devil at Baptism: Ritual, Theology and Drama*, essencial à nossa abordagem, especialmente aos referenciais teóricos escolhidos. Já Cramer escreveu o livro *Baptism and Change in the Early Middle Ages 200 – 1150*. Com a ampla temporalidade abordada, ele nos oferece uma história de Longa Duração do desenvolvimento do ritual batismal, avaliando as

mudanças e permanências através dos tempos, e analisando o período da chegada normanda na Inglaterra em 1066, fulcral ao nosso recorte temporal.

As fontes do período românico se encontram digitalizadas, principalmente, no site do banco de dados digitais do CRSBI (*Corpus of Romanesque Sculpture of England and Ireland*). Este projeto, iniciado pelo Prof. George Zarnechy, trata-se de um levantamento e divulgação da arquitetura e escultura românica na Inglaterra e na Irlanda, ligado ao King's College of London. Atualmente se encontra praticamente completo, com alimentações constantes para ampliação do acervo visual. Neste site já estão completamente mapeadas as igrejas românicas inglesas, tendo identificado os elementos originários românicos, o que inclui nosso objeto de pesquisa, totalizando 1183 pias batismais que serão organizadas em nosso banco de dados e analisadas iconograficamente. As pias batismais medievais se tornam uma fonte de pesquisa rica em possibilidades, ao passo que o seu conjunto original é um dos mais completos da Inglaterra, tendo sido preservado da iconoclastia protestante. Deste modo, se torna um dos itens do período românico medieval mais bem salvaguardado.

Para datação e levantamento da totalidade de pias batismais românicas dentro de nosso recorte espacial e temporal, serão utilizados os inventários feitos pelo RCHME (*Royal Commission on the Historical Monuments of England*)⁴⁰³, disponíveis em formato online para consulta por localidade. Por meio deste levantamento patrimonial é possível fazer a datação, pesquisa da planta e dos elementos arquitetônicos das igrejas onde se encontram as pias que serão o foco de análise.

Para além dos bancos de dados digitais supracitados, utilizaremos publicações que nos trazem importantes levantamentos e ilustrações dos objetos a serem analisados. Começando pelo livro escrito por Francis Bond e Frederick Charles Eden (1908), *Fonts and Font Covers*, que nos apresenta 426 fotografias e desenhos de pias batismais e de coberturas de pias de batismos, além de uma importante classificação de tipos de fontes e uma cobertura cronológica que contempla fontes desde o período anterior à Conquista Normanda até as

⁴⁰³ Disponível em: < <http://www.british-history.ac.uk/search/series/rchme?query=&title=>>, acessado pela última vez em 03 de setembro de 2017.

produzidas após o período da Reforma. Torna-se uma importante fonte visual e de organização do desenvolvimento do objeto de análise.

Nesta mesma linha temos a obra de F. A. Paley (1844), *Illustrations of Baptismal Fonts*, um livro de 524 páginas de ilustrações, a maior parte de pias batismais românicas, acompanhadas por descrições que indicam o material, tamanho e localidade da fonte. A obra feita em conjunto por F. Simpson e R. Roberts (1828), *Ancient Baptismal Fonts*, divide temporalmente as pias batismais abordadas por forma de desenho na obra, segue a mesma linha de abordagem do livro de F. A. Paley, unindo desenho e descrição, assim como o levantamento das características construtivas.

Por fim, o livro de Francis Charles Hingston (1850), *Specimens of Ancient Cornish Crosses, Fonts, Etc*, que se foca em objetos eclesiásticos da região da Cornualha, condado da região sudoeste da Inglaterra, também por meio de desenhos, havendo em sua obra um bom número de pias batismais do período românico.

Todas as obras supracitadas compõem importante papel dentro do nosso conjunto de fontes, pois nos permitem um outro nível de visualização das fontes a serem analisadas, com rico detalhamento iconográfico, e incluindo informações que não são encontradas em outros bancos de dados.

Embora destaquemos que esta pesquisa se deva em boa parte à análise de elementos da iconografia, a análise não se sustenta isolada dos elementos espaciais e arquitetônicos que permitem sua existência física. Ao interpretar a imagem ligando seu significado ao seu mundo material é essencial levar em consideração que esta não será algo de admiração contemplativa, mas que ela possui agência, que se concretiza através de variados fatores, como materialidade, conteúdo, estética, disposição espacial e público alvo. A união destes fatores permite uma compreensão da imagem no medievo mais vasta, mas que dificilmente se alcança através de um único viés analítico, por esta razão, adiante discutiremos o método que será utilizado nesta pesquisa, que se trata de uma metodologia oriunda de uma união de diferentes abordagens.

Pretendemos, por meio do estudo iconográfico, aprofundar as compreensões sobre os rituais batismais medievais. Os ritos incluem as ações, assim como a cultura material e visual que são utilizadas para que se deem suas

performances. Por exemplo, por meio do ato funerário se dá a efetiva separação entre os vivos e os mortos, por meio do batismo, a inclusão do sujeito na comunidade cristã, sendo um significativo momento de passagem, onde há a purificação do pecado original e o comprometimento dos responsáveis pela formação do sujeito dentro dos preceitos da comunidade cristã, ritual em que o objeto batismal é fulcral nesta passagem.

Para estabelecer estas relações, quatro conceitos serão fundamentais na busca por respostas às questões levantadas por esta pesquisa: *Site-Specific*, Imagem-objeto, Símbolo Ritual, e Sóciotransmissores.

O *site-specific*, conceito trabalhado pela crítica de arte, Miwon Kwon, torna-se fundamental em nossa pesquisa à medida que consideramos a disposição do visual, e sua especificidade local, como ponto central na metodologia de análise. Este conceito foi utilizado para trabalhar com a arte contemporânea entre as décadas de 1960 e 1970, para abordar trabalhos artísticos cuja interpretação de sentido estava ligada aos espaços onde eram executados, em outras palavras, a arte estava intrinsecamente ligada à sua disposição e ao seu espaço (KWON, 1997). Este conceito é basilar para entendermos a importância da disposição, da localidade escolhida para exibição de determinada imagem, que não se dá de modo aleatório, mas parte de uma escolha específica, de uma intenção, que deve ser associada à imagem para uma interpretação precisa.

No período medieval, os prédios religiosos eram imbuídos de uma hierarquização simbólica e de atributos espaciais, sendo que a ornamentação deve ser interpretada em conjunto com o espaço que esta ocupa (HANAWALT; KOBIALKA, 2000). Utilizaremos deste modo o conceito *site-specific*, para problematizar as questões dos usos dos espaços e para compreender o sentido intencionado para iconografia e as pias batismais românicas, que só será possível através do entendimento alegórico, espacial e material.

Junto a este conceito, iremos trabalhar com *imagem-objeto*, conceito formulado pelo medievalista Jérôme Baschet. Este autor destaca a materialidade e a funcionalidade da imagem durante a Idade Média, extrapolando a sua limitação dentro da própria figura, portanto, superando a análise iconográfica formalista, e preocupando-se com as diferentes funções que estas estabelecem

com os observadores. Elas adquirem capacidades dinâmicas, e não ficam reduzidas ou presas ao sentido didático das imagens. Para Baschet, a imagem medieval não pode ser desassociada de seu suporte material, que é parte de sua condição, de seus usos e de sua interpretação (BASCHET, 2008). A imagem medieval deve ser vista com o seu suporte e com relação aos materiais que lhe dão visibilidade, pois estes transmitem importância, demonstrando a riqueza e a beleza, ornando as imagens com seus triunfos materiais (BASCHET; DITTMAR, 2015). Há também a preocupação com o imaterial que deve ser atingido através da imagem:

Por um lado, há certamente uma preocupação estética: com o brilho e a riqueza da obra – duas faces de uma mesma moeda. Mas também há, de outro lado, a preocupação que esse objeto admirado não seja em vão, que ele tenha uma função e que a desempenhe bem. E essa função, a mais nobre de todas (à altura da nobre obra), seria a de elevação do espectador até a realidade imaterial, ao mundo divino (PEREIRA, 2010, p. 2-3)

Assim sendo, há uma função de contemplação de um mundo imaterial que deve ser atingido através da intermediação visual. Porém, este mundo intangível é conhecido pela materialidade da imagem. Neste sentido, se torna fundamental em nossa pesquisa o conceito de “*imagem-objeto*”, de Baschet, pois para este autor a imagem não pode ser dissociada das questões materiais, destacando que no medievo as imagens acabam:

Dando lugar a usos, manipulações, ritos; um objeto que se esconde e se revela, que se veste e se despe, que às vezes se beija ou se come (pensemos nas hóstias que trazem muitas vezes imagens); um objeto que demanda orações, respondendo às vezes por gestos ou pela emissão de humores (sangue, água, óleo...), reclamando também dons materiais. (BASCHET, 1996, p. 8. Trad. Maria Cristina Pereira)

Tal conceito nos fornece uma complexa forma de aproximação e interpretação da imagem medieval, sobrepujando os limites da própria imagem, e a inserindo em um mundo repleto de funções e usos, saindo da ideia de contemplação passiva diante das imagens, e a incorporando junto ao mundo material que lhes dão visibilidade, assim sendo, a imagem-objeto será utilizada nesta pesquisa pois:

A expressão tem a vantagem de recobrir dois casos distintos, quer a imagem constitua por si só um objeto dando lugar a várias utilizações (uma estátua-relicário, por exemplo), quer ela aderindo a um objeto ou a uma arquitetura possuidora de funções (neste caso, o traço de união, que parece ligar duas realidades separadas, deverá ser considerado sobretudo como o sinal de unidade dos dois aspectos de uma mesma coisa). (BASCHET, 1996, p. 11-12)

As pias batismais, a maior parte repleta de iconografia, é na verdade um objeto funcional ornado por imagens. Sua função é prática e central na realização ritual, ela é utilitária, feita para ser manipulada, que pode ser visto como um objeto de arte, mas que não pode ser entendido fora desta funcionalidade.

Esta questão da manipulação e do uso ritual é importante de ser visto em conjunto com o conceito de símbolo ritual, tal como trabalhado por Victor Turner. Primeiramente, é importante destacar que Turner entende por Ritual (2005, p. 49) “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” e por símbolo (2005, p. 49) “a menos unidade do ritual que ainda mantém as propriedades específicas do comportamento ritual; é a unidade última da estrutura específica em um contexto ritual”. Para ele, “um ritual é entendido – aí implementando-se a ideia literal de decodificação – ao nível de sua representação simbólica. O ritual é a simbologia que canta, dança, se move” (COSTA, 2013, p. 58), e esta ritualidade pode ser também entendida como uma memória, considerando que “a ideia de memória está implícita, para Turner, nos símbolos, pois estes são expressões da memória social” (COSTA, 2013, p. 58).

Pias batismais românicas na Inglaterra: alguns exemplares

As fontes do período românico se encontram digitalizadas, principalmente, no site do banco de dados digitais do CRSBI (Corpus of Romanesque Sculpture of England and Ireland). Durante nosso levantamento foi possível encontrar uma expressiva variedade de motivos, que gostaríamos de apresentar brevemente a partir de agora. Começando pelo padrão que podemos verificar na pia batismal da igreja de St, Gregory, de Shropshire (*Figura 1*). Nesta pia temos uma profusão de elementos organizados de modo simétrico e divididos por máscaras que representam humanos e animais.



Figura 4: St Gregory, Morville, Shropshire. Elementos geométricos e máscaras. **Fonte:** Image courtesy of the Corpus of Romanesque Sculpture in Britain and Ireland (www.crsbi.ac.uk).

Durante o levantamento também nos deparamos com pias ornadas exclusivamente por elementos estruturais, de temática arquitetônica, tais como na igreja de All Saints, Bracebridge, Lincolnshire (*Figura 2*). Neste padrão encontramos elementos de estrutura, tais como arcos e colunatas, como pode ser visto na imagem ao lado.



Figura 5: All Saints, Bracebridge, Lincolnshire. Pia batismal com elementos arquitetônicos. **Fonte:** Image courtesy of the Corpus of Romanesque Sculpture in Britain and Ireland (www.crsbi.ac.uk).

Um dos estilos mais frequentes encontrados até o momento é a temática floral. Um exemplar desta ornamentação pode ser encontrado em St Michael, Bowness-on-Solway, em Cumberland. Na imagem abaixo (*Figura 3*) podemos ver um elegante intrincado de vegetação, que domina toda a superfície da pia batismal. Este tipo de tema vegetal é frequentemente encontrado na arquitetura de igrejas normandas. Nas regiões da Marchia



Figura 6: St Michael, Bowness-on-Solway, em Cumberland. Pia batismal com estilo floral. **Fonte:** Image courtesy of the Corpus of Romanesque Sculpture in Britain and Ireland (www.crsbi.ac.uk).

Wallia, as colunas das igrejas paroquias, em sua maioria, possuem capitel ornado por vegetação, com frutos ou não.

Outro elemento de destaque é o uso de ornamentação geométrica, que varia desde padrões zigue-zague, ao uso de intrincadas combinações de entrelaçamentos, ambos elementos combinados na pia batismal em St Nectan, Hartland, Devon (*Figura 4*).

Por fim, destacamos a presença de animais, sejam eles alegorias para divindades, ou representações de animais de cunho real ou lendário⁴⁰⁴. No exemplo ao lado (*Figura 5*), podemos ver um dragão alado que ocupa toda a superfície da pia batismal.

Nossa intenção nesta seção foi apresentar de modo muito breve a variedade temática e estilística que encontramos nas pias batismais da Inglaterra medieval, deste modo destacando a grande heterogeneidade e a riqueza artística do período.



Figura 7: St Nectan, Hartland, Devon. Pia com motivos geométricos. **Fonte:** Image courtesy of the Corpus of Romanesque Sculpture in Britain and Ireland (www.crsbi.ac.uk).



Figura 8: St Giles, Aston, Herefordshire. Pia baptismal com dragão. **Fonte:** Image courtesy of the Corpus of Romanesque Sculpture in Britain and Ireland (www.crsbi.ac.uk).

⁴⁰⁴ Esta diferenciação entre a categoria de animais do reino natural ou pertencentes ao imaginário lendário compete apenas para categorização em pesquisa. Nos bestiários medievais não há nenhuma hierarquização ou diferenciação entre os animais, sendo todos retratados como pertencentes ao reino natural.

Considerações preliminares

O trabalho encontra-se em fase inicial de levantamento, de modo que aqui exploramos os caminhos teóricos e metodológicos a serem aplicados, tecendo uma breve discussão teórica sobre o papel destes objetos rituais no contexto medieval. Procuramos também apresentar alguns dos exemplares levantados, para demonstração da riqueza de temas e estilos com o qual os pesquisadores irão se deparar diante desta fonte documental. Assim, ressaltamos a pluralidade

Referências

- BALL, P. **Universe of Stone: A biography of Chartres Cathedral**. New York e Londres: Harper Perennial, 2009.
- BASCHET, J. Images ou idoles? **Annales Économies, Sociétés, Civilisations**, v. 46, n. 2, p. 347-352, 1991.
- BASCHET, J. Introdução: a imagem-objeto. In: SCHMITT, J.-C.; BASCHET, J. **L'image: Fonctions et usages des images dans l'Occident médiéval**. Tradução Maria Cristina Pereira. ed. Paris: Le Léopard d'Or, 1996. p. 7-26.
- BASCHET, J.; DITTMAR, P.-O. **Les images dans l'Occident médiéval**. 1ª. ed. Turnhout: Brepols, 2015.
- CEIA, C. Sobre o Conceito de Alegoria. **Matraga**, n. 10, p. 1-7, agosto 1998.
- CONIARIS, A. M. **Sacred Symbols That Speak: A Study of the Major Symbols of the Orthodox Church**. Edina: Light and Life Publishing Company, v. 1, 1985.
- COSTA, G. A. D. O Conceito de Ritual em Richard Schechner e Victor Turner: Análises e Comparações. **Revista aSPAs**, 3, n. 1, 2013. 49-60.
- GENNEP, A. V. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade, iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc.** 3ª. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.
- HOURIHANE, C. (Ed.). **The Routledge Companion to Medieval Iconography**. Londres e Nova York: Routledge, 2017.
- HOWES, G. **The Art of the Sacred: An Introduction to the Aesthetics of Art and Belief**. Londres: I. B. Tauris, 2007.

KAYE, N. **Site-specific art: performance, place and documentation**. Londres e New York: Routledge, 2000.

KILDE, J. H. **Sacred Power, Sacred Space: An introduction to Christian Architecture and Worship**. Oxford e New York: Oxford University Press, 2008.

MILLER, D. **Materiality**. Durham: Duke University Press, 2005.

MIRZOEFF, N. **Una Introduccion a la Cultura Visual**. Barcelona: Paidós, 2003.

MITCHELL, W. J. T. **Picture Theory**. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

PEREIRA, M. C. Uma arqueologia da História das Imagens. In: GOLINO, W. **A importância da teoria para a produção artística e cultural**. Vitória: [s.n.], 2006. p. 1-10. Disponível em: <<http://www.tempodecritica.com/link020122.htm>>.

PEREIRA, M. C. Algumas questões sobre arte e imagens no Ocidente Medieval. In: _____ **VIII Ciclo de estudos antigos e medievais e IX Jornada de estudos antigos e medievais**. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais, v. Atas Eletrônicas da VIII Semana de Estudos Medievais do Programa de Estudos Medievais da UFRJ - Edição Especial, 2010. p. 1-29.

PEREIRA, M. C. Pensar (com) a imagem: reflexões teóricas para uma práxis historiográfica. **Topoi (online): revista de História**, 17, 2016. 672-679.

SCHLERETH, T. J. Material Culture and Cultural Research. In: SCHLERETH, T. J. **Material Culture: A Research Guide**. Kansas: University Press of Kansas, 1985. p. 1-34.

SCHMITT, J.-C. Imagens. In: GOFF, J. L.; SCHMITT, J.-C. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, v. 1, 2006. p. 591-605.

SCHMITT, J.-C. **O Corpo das Imagens: ensaios sobre a cultura visual na Idade Média**. São Paulo: EDUSC, 2007.

TATARKIEWICZ, W. **Historia de la Estética: La Estética Medieval**. Madrid: Akal, v. II, 2007.

TAYLOR, R. **How to read a church: A guide to symbols and images in churches and cathedrals**. 2ª. ed. New Jersey: HiddenSpring, 2005.

VASTOKAS, J. M. Are artifacts texts? Lithuanian woven sashes as social and cosmic transactions. In: RIGGINS, S. H. **The Socialness of Things: Essays on the Socio-semiotics of Objects**. Berlim e Nova York: Mouton de Gruyter, 1994. p. 337-362.

WITTKOWER, R. **Escultura**. 2^a. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WOODWARD, I. **Understanding material culture**. Los Angeles e Londres: Sage Publications, 2007.

Quatro faces: as representações femininas no mito de Ragnarök

Angela Albuquerque de Oliveira⁴⁰⁵

Introdução

Falar sobre as representações do feminino na cultura e na história da sociedade Ocidental, no incurso do recorte espaço-temporal da Escandinávia da Era Viking (séculos VIII-XI), é enveredar por um longo processo de construção de sua noção e mudanças que se deram a partir do discurso e de suas intercorrências, examinando que essas transformações perpassam pelas sociedades históricas. Nesse sentido, ponderamos que o mito de Balder, aqui analisado, encerra muitas temáticas que expressam as representações do universo feminino na Escandinávia medieval⁴⁰⁶.

O presente trabalho tem por objetivo analisar as representações identitárias femininas de três deusas, Frigga (a mãe), Nanna (a esposa), Hel (filha de Loki), e a gigante feiticeira Hyrrokkin e seu lobo, como partícipes da dinâmica do mito do deus Balder, encontrado no mito de Ragnarök. Assim sendo, investigaremos como o feminino era pensado por essa sociedade e, a partir dessa perspectiva, como se criava as representações para as mulheres.

Versar a respeito do feminino nos leva em direção ao culto da Mãe-terra. Atualmente, estamos vivenciando uma grande reviravolta em torno do Grande Feminino — a Grande Mãe — da natureza, seja na Wicca “Religião da Deusa Mãe”, movimento pró-bruxaria (da primeira metade do século XX), bem como em tantas outras tradições, a exemplo da cultura hinduísta em que essa é representada pela deusa Durga, ao menos para alguns hindus.

⁴⁰⁵ Mestra em Ciências das Religiões (UFPB). Membro pesquisador do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE). gel-oliveira1@hotmail.com

⁴⁰⁶ Equivalia a Dinamarca, Noruega, Suécia e Islândia.

A partir da análise das figuras femininas encontradas no mito de Balder, pretendemos estabelecer as percepções do universo feminino na literatura medieval escandinava do século XIII. Considerando a possibilidade de aproximação desse tema através da investigação dos conhecimentos literários que sobreviveram na oralidade, encontrados na poesia *éddica* (século XIII), *A visão da Adivinha (Völuspá)*, inserido na *Edda Maior* ou *Edda Poética* (c. 1270-1300), de autoria desconhecida, e na *Edda Menor* ou *Edda em Prosa* (c. 1220). O poema referenciado foi utilizado por Snorri Sturluson na composição dessa obra.

Balder era habitante de Asgard, filho de Odin e Frigga, irmão de Hoder, Vali e Hermoder, pai de Forseti (deus da justiça), tem como consorte a deusa Nana (filha de Nep). Atingido pelo infortúnio do destino reservado a Balder, Odin – o Pai de Todos (Alföðr) – compreendeu que o anúncio da morte do seu filho, pela adivinha (*völva*), preanunciava o destino dos deuses, acontecimento esse que precede ao Ragnarök (*Völuspá* 31-33).

Enganado por Loki, o seu irmão Hoder que era cego atirou-lhe um dardo (ou uma seta) de visco (*Viscum album*), conhecido no mito como Muérdago, provocando a sua morte. Nesse poema, Balder somente voltará a ser citado após o Ragnarök, junto ao seu irmão Hoder, regressando de Hel, passando ambos a habitar nos prados de Odin (STURLUSON, 2012, p. 84-85).

Cumprido frisar que a maior parte dos autores que aborda sobre essa narrativa afirma que não há evidências de que esse deus existiu fora da Escandinávia, bem como referências a respeito de suas atribuições e características religiosas (DAVIDSON, 2004, p. 19). Os registros conhecidos são insuficientes para comprovar a existência de um culto antigo a essa divindade (BERNÁRDEZ, 2010, p. 279).

Assim sendo, não conferem a Balder a sua presença na religiosidade nórdica pré-cristã, verificando que as referências à deidade atestam a sua participação apenas na mitologia. Nessa perspectiva, estamos perante um mito que não corresponde a um ritual reconhecido na Escandinávia da Era Viking. É pertinente dizer que alguns autores restringem o mito de Balder à passagem de sua morte e funeral (BERNÁRDEZ, 2010, p. 279).

Essas representações do universo feminino, as deusas, gigantas, bruxas ou feiticeiras, narradas nesse mito, na *Edda Poética* e na *Edda em Prosa*, estão associadas a temáticas que reforçam a sabedoria, conhecimentos sobre a magia e uma força descomunal, a exemplo da giganta feiticeira Hyrrokkin. Isso nos permite afirmar que estamos diante de representações do universo feminino escandinavo que nos darão pistas para compreender como evoluiu o mundo dessas deidades e da giganta, presentes nesse mito. O que não exclui as representações advindas da religiosidade nórdica, em razão dos cultos à deusa Frigga, uma das quatro faces desse feminino, objeto do nosso estudo.

1. A deusa Frigga – a amada

Registros evidenciam que os cultos celebrados à deusa Frigga se estendiam na região da Germânia, razão pela qual ficou conhecida por vários nomes, seja devido as suas diversas funções ou pelos seus aspectos femininos de esposa e mãe. Infere Tedeschi (2008) que os papéis conferidos à mulher, representações que colaboraram para a identidade feminina, seja como mãe ou esposa, suscitaram práticas culturais que assim estabeleceram para elas os limites do espaço privado. Averiguamos que a deusa Frigga, tratando-se de uma figura maternal, foi à única que Snorri Sturluson (2012) se reportou como tal.

Filha do deus Fjorgynn, Frigga era a fiandeira das nuvens e protetora do matrimônio, família, primavera, juventude, maternidade, morte e ordem social, sendo esposa do deus Odin e mãe de Balder, Hermoder e Hoder. Associada a terra e rainha do céu, residia em Fensalir. Possuía deusas auxiliares que ficaram conhecidas como Fulla (fertilidade e abundância; conhecedora dos segredos de Frigga), Hlín (proteção) e Gná (mensageira), Sygn, Vara, Eira, Lofn e Vjofn (STURLUSON, 2012, p. 27).

A descrição de Frigga e outras deusas nos permitem assinalar que na religiosidade nórdica a presença das deidades femininas nos cultos se fazia em um bom número. Depreende Bernárdez (2010) que, entre os germanos, há referência sobre comparação entre as deusas Frigga e Vênus, desde os séculos II-III d.C. constatando tratar-se de um nome antigo. Munir Lutfe Ayoub (2015, p. 196) discorre que “Frigga é representante de uma das ideias muito presentes

nos povos germânicos e que está expressa até mesmo em Tácito, de que as mulheres seriam portadoras de grande sabedoria”.

Registros em pedras e altares votivos, no século I d.C. bem como, no período das Migrações Germânicas (séculos IV-VII), conferem aos cultos germânicos e celtas as divindades femininas – as deusas mães (Matres, Matrae ou Matronae) –, assim reconhecidas; e, como tantas outras que trariam força, êxito e poder, a deusa escandinava Gefjón com o significado de “Davidosa”. Enfatizamos que a maioria desses nomes não refletiam poderes que justificassem as razões pelas quais os germanos ofereceriam sacrifícios, ex-votos e orações (BERNÁRDEZ, 2010, p. 144-145).

A face da deidade que lhe certifica sinais de sabedoria e prestígio remete ao auxílio de mulheres em trabalho de parto, associada ao nascimento de crianças e influências sobre a gestação de bebê. Acentua Langer (2015a, p. 195) que “nesse momento, as escandinavas utilizavam uma planta sedativa chamada grama-de Frigg (Erva coalheira) para auxiliá-las na hora de receber o bebê”. Examinamos que estas dimensões de Frigg estão voltadas para as funções originais dos Vanes⁴⁰⁷. Lembrando que, reconhecida como protetora da família, o dia da semana – sexta-feira –, recebeu o seu nome (Friday, em inglês), considerado o dia apropriado ou de sorte para casamentos (DAVIDSON, 2004, p. 95).

Outra representação que confirma a sua importância remete ao molho de chaves sob sua vigilância, preso ao cinto, aludindo a sua proteção as donas de casa, como pelas vestes majestosas e rebuscadas de penas de falcão e gavião. Os símbolos relacionados à Frigg pertencem à atividade de tecelagem, típica das mulheres na Escandinávia medieval, como fuso e eixo da roca, além do visco e a chave. As suas representações *fiando tecidos* ou *girando as nuvens*, estão associadas a *Constelação*⁴⁰⁸ de Órion ou *Fuso de Frigg* (LANGER, 2015a, p. 103).

⁴⁰⁷ Os Vanes são uma das duas principais famílias de deuses nórdicos, estando associada com a fertilidade, a fecundidade, a magia e a prosperidade.

⁴⁰⁸ Os nomes e atributos das constelações em grande parte dos povos antigos eram definidos em torno de alguns critérios: figuras mitológicas; animais e objetos inanimados; analogias geográficas e políticas; associações com fenômenos sazonais (LANGER, 2015b, p. 111).

A morte de Balder é a *primeira dor de Frigga*, sua mãe, que não descansará até que Vidar, com apenas um dia de nascido, vingará a morte do irmão. O jovem deus Balder passou a ter sonhos premonitórios com referência a sua morte, trazendo sofrimento tanto para si, como para os deuses Odin e Frigga. O mesmo ocorria com Frigga que sofria com os presságios sobre o seu filho. Ao serem comunicados a respeito desses sonhos, os deuses reunidos em conselho acordaram em protegê-lo. A sua mãe buscou torná-lo invulnerável a todo o mal provocado pelos seres viventes e de tudo o que existe, o juramento de que nada atingiria a Balder. Desse modo, criado um entretenimento em que os Ases atiravam-lhe objetos, pedras e o golpeavam, ainda assim, Balder permaneceu inatingível.

Loki metamorfoseado de mulher descobre através da deusa Frigga, que um visco muito jovem que crescia ao oeste, não havia prestado juramento. Loki compareceu a Assembleia (*Thing*), levando consigo um dardo preparado com o visco maligno. Ao encontrar Hoder, convenceu-o a prestar honras a Balder, disparando-lhe o dardo em sua direção, provocando a sua morte (STURLUSON, 2012, p. 84-85). Diferentemente de outras mitologias em que as divindades são imortais, frisa-se que dos deuses nórdicos, a invulnerabilidade somente foi concedida ao deus Balder pelas mãos de Frigga, denotando o seu poder e autoridade.

2. Hel – a deusa do submundo

Recorrendo as suas artes adivinatórias, os deuses compreenderam que os filhos de Loki com a gigante Angrboda, a deusa Hel (fertilidade, nascimento e morte) e seus irmãos Jörmungandr (a serpente de Midgard) e o lobo Fenrir lhe trariam muitas desventuras (STURLUSON, 2012, p. 31).

Enviada ao submundo por Odin, essa divindade passa a habitar a morada dos mortos, o reino de Hel ou Helheim, descrito como um lugar úmido e gelado, localizado no submundo. Para esse local oculto seriam enviadas as pessoas perjuras e banidas por morte, bem como aquelas que morreram sem glória, doente ou com idade avançada. Ao mesmo tempo que Hel recebeu o poder sobre esse mundo é mantida distante de Asgard (morada dos deuses).

A face de Hel associada a um ser maléfico, diz respeito à representação do seu corpo encontrada na *Edda em Prosa*, marcada por traços de uma monstruosidade: “seu corpo é meio escuro, meio cor de carne, é, portanto fácil de reconhecê-la, e tem um rosto sombrio e mal” (STURLUSON, 2012, p. 59). Correlacionado à representação dessa divindade, encontrava-se na entrada de Hel, o cão de guarda Garm, o qual protegia o caminho de comunicação entre o Além e o mundo dos vivos (STURLUSON, 2012, p. 32-35).

Frigga propôs que um dos Aesir fosse a Hel, retornando com Balder. Hermoder, filho de Odin, tomou o cavalo Sleipnir e seguiu até Hel com o intuito de oferecer-lhe um resgate para trazer Balder de volta para Asgard. Dirigindo-se ao submundo, Hermoder, durante nove noites, cavalgou por caminhos de vales escuros e profundos, para ter-se com Balder, encontrando-o sentado no mais alto trono.

Hel impôs uma condição para o retorno de Balder: “Se tudo no mundo, morto ou vivo, chorar por ele, então, ele deverá retornar aos Aesir, mas deverá permanecer com Hel, se algo se negar ou não desejar chorar” (STURLUSON, 2012, p. 122). Os deuses pediram a todos os seres, mortos ou vivos que Balder fosse pranteado e, com isso, pudesse ser resgatado de Hel. Frigga, empedida por Loki, não consegue trazê-lo do submundo.

3. A deusa Nanna – o sacrifício da esposa

Filha de Nep, da família dos Aesir, a deusa Nanna é consorte do deus Balder e mãe de Forseti, deus da justiça. Ela habitava no sétimo salão Breidablik, ausente de feitiços e infortúnios, em Asgard. Inconformada com a morte do esposo, assassinado por Hoder, durante a cerimônia fúnebre, a deusa Nanna se joga na pira funerária de Balder, que queimava no navio Hringhorni. Nessa representação marcante de sua face, a deidade faleceu de desgosto e o seu corpo foi colocado na pira ao lado do marido, propondo-se a realizar a viagem com ele para o Outro Mundo. Quando Hermoder foi resgatar Balder em Hel, o seu irmão lhe deu como prova, seu anel Draupnir. Nanna também fez o mesmo, dando ao cunhado, seu anel de ouro, telas de linho e presentes para ser entregue a sua sogra Frigga.

4. A gigante Hyrrokkin – aquela que o fogo retorceu

Iniciado o funeral, o corpo de Balder foi colocado em uma pira funerária construída no seu próprio navio⁴⁰⁹, o maior de todos, chamado Hringhorni. Aproximando-se do corpo inerte do seu filho, Odin colocou nele o anel Draupnir, anel mágico que gotejava a cada nove noites oito anéis de ouro, do mesmo peso. Em seguida, ordenou que o barco fosse incendiado e o deus Thor consagrou o fogo com o seu martelo Mjölknir. A deusa Nanna decide acompanhar o marido, deitando-se ao seu lado, no navio. Os Aesir não conseguiram lançar Hringhorni ao mar (STURLUSON, 2012, p. 86).

A representação da face de Hyrrokkin⁴¹⁰ descreve sobre uma gigante feiticeira de uma força descomunal, que atendendo ao pedido dos deuses para lançar o navio de Balder ao mar, veio de Jötunheim (mundo dos gigantes), cavalgando em um lobo e usando víboras como rédeas. Quando a gigante desceu do lobo feroz, Odin pede a quatro Berserkir (guerreiros enfurecidos) para conter o animal, não obtendo êxito. O lobo, sendo um animal xâmanico, está sempre associado às gigantas e bruxas, servindo-lhe de montaria, bem como se relacionando com a morte (STURLUSON, 2012, p. 86-87).

Ao aproximar-se do navio, Hyrrokkin com apenas um empurrão, lançou a embarcação ao mar. O navio foi impulsionado com tanta força que as toras sob ele incendiaram-se. A condição daquela gigante ter conseguido mover o grande navio irritou Thor, pois ele mesmo sendo o mais forte dos deuses, não conseguiu mover o navio. Coteja Langer (2015, p. 263) que “apesar de alguns acadêmicos considerarem que Hyrrokkin foi uma figura de relativa importância no final do paganismo islandês, seu nome permanece inexplicável.” Na Suécia, encontra-se na pedra de Hunnestads (1000 d.C.), uma representação dessa gigante feiticeira e o lobo lhe servindo de montaria (LANGER, 2015a, p. 292).

Considerações Finais

⁴⁰⁹ Averigua-se que na Escandinávia pré-cristã a prática da inumação (sepultamento do corpo), era realizada, sobretudo, pelas classes superiores da sociedade e estrangeiros; e a cremação tratava-se da prática mais antiga (LANGER, 2015a, p. 197).

⁴¹⁰ O nome Hyrrokkin significa *aquela que o fogo retorceu*.

Entendemos que esse estudo representou uma reflexão sobre as quatro faces do feminino encontradas na mitologia nórdica através das representações das deusas Frigga, Nanna, Hel e da gigante Hyrrokkin que são descritas, em momentos distintos, como partícipes no desenvolvimento do mito de Balder, numa dimensão que vai além de esposa e mãe, rompendo com o espaço privado que, comumente, se encontra a maior parte dessas alusões ao feminino e como a sua participação se efetiva no cotidiano dessa sociedade.

Nessa perspectiva, o mito de Balder propicia uma representação do universo feminino redimensionando-o através das deusas e gigante, colocadas em evidência, protagonistas do próprio destino. A gigante feiticeira Hyrrokkin, vem diante dos deuses, dos Berserker, demonstrar uma força imensurável, além de possuir um lobo por montaria que enfrentou quatro guerreiros, vencendo-os. A deusa Frigga, inserida no mundo da magia, além do dom da adivinhação, possuía presciência e sabedoria, guardando os seus conhecimentos em segredo. A representação de Hel não se restringe apenas a deusa dos mortos, do reino das sombras, do mundo dos espíritos, mas como governante dos "nove mundos". A deusa Nanna traz a dimensão do sacrifício de se jogar na pira do esposo com o propósito de acompanhá-lo na viagem ao outro mundo.

Diante das postulações dos teóricos a respeito dessas divindades e da gigante, ponderamos que o mito constitui manifestações muito expressivas da cultura, e, portanto, ao longo do tempo, seguindo sua própria lógica e sentido, pode ser disseminado não apenas através de uma interpretação, mas compondo-se de acordo com as leituras que são feitas desses acontecimentos e de suas reinterpretações.

Referências

- ANÔNIMO. *Edda Mayor*. 4 ed. Tradução e notas de Luis Lerate. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2012.
- AYOUB, Munir Lutfé. Frigga. In: LANGER, Johnni (Org.). *Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015, p. 196.
- BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germânicos*. 2 ed. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- DAVIDSON, Hilda Roderick Ellis. *Deuses e mitos do Norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.

LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de mitologia Nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Editora Hedra, 2015a.

_____. Constelações e mitos celestes na Era Viking: reflexões historiográficas e etnoastronômicas. *Roda da fortuna* 1(4), 2015b.

_____. A morte de Odin: as representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Medievalista*, Nº 11, (janeiro – junho 2012).

_____. Religião e Magia entre os Vikings: Uma Sistematização Historiográfica. *Brathair*, 5 (2), 2005.

STURLUSON, Snorri. *Edda em Prosa*. 4 ed. Tradução, apresentação e notas de Luis Lerate. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2012.

TEDESCHI, Losandro Antonio. *História das mulheres e as representações do feminino*. Campinas: Curt Nimuendajú, 2008.

Sede eterna: as relações com os mortos no semiárido cearense

Antonio Renaldo Gomes Pereira⁴¹¹

Introdução

O culto aos mortos é uma prática comum em diversas culturas por todo o mundo. Os imaginários sobre a morte estão presentes em incontáveis relatos que denotam sua existência em diversos tempos históricos.

No semiárido cearense, as relações com os mortos apresentam aspectos da vida do sertanejo refletidas no sagrado e amparados, de certa forma, na religiosidade popular que possui características híbridas e traços plurais.

A importância dada à água pelo camponês no semiárido cearense, motivada, em grande parte, pela escassez de água vivenciada cotidianamente, é ressignificada e passa a refletir de forma direta no trato com os mortos, em especial, os que têm uma morte por 'causa desconhecida'. A comunidade aponta como razão para esse tipo de morte, a sede. Essas mortes à beira da estrada dão origem a covas simples com cruzes ou pequenos túmulos em homenagem aos mortos. O que chama a atenção é o fato de as pessoas de alguns povoados dos municípios pesquisados colocarem garrafinhas de água sobre a sepultura

⁴¹¹ Mestrando em Antropologia no Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia (UFC/UNILAB), bolsista da Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP), licenciado em Ciências Sociais (UFC) e pesquisador do Laboratório de Antropologia e Imagem (LAI). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7628264779459752> E-mail: renaldogomes@live.com

na tentativa de saciar uma sede que, segundo eles, seria “uma sede eterna”. Mantém-se um vínculo com os mortos na tentativa de satisfazer, reparar algum sofrimento vivenciado pelo indivíduo nos seus últimos momentos ou pacificar o espírito. Nesta relação, a água se apresenta como elemento votivo essencial nas relações entre vivos e mortos.

Trabalhei as descrições com dois tipos de materiais: houve, primeiro, a observação *in loco*, seguida por um estudo bibliográfico. O trabalho de campo realizou-se no período de duas semanas, no mês de setembro de 2016, nos municípios cearenses de Ibiapina, localizado na Serra da Ibiapaba e que faz limite com Piauí; seguido por Cariré que fica às margens do Rio Acaraú e por fim, Meruoca, embora situada a uma altitude de 717m, apresenta aspectos de semiaridez climática. Os três municípios têm influências indígenas tanto nos nomes quanto na própria cultura. A religião predominante é o catolicismo e vale frisar que grande parte das terras é reconhecida pelos moradores como sendo “terra do santo” ou mesmo da Igreja. Em cada um desses municípios foram visitadas oito comunidades.

Buscou-se, em primeiro lugar, perceber a importância que a comunidade dava ao assunto da água. Surge, então, o primeiro indício de um “culto aos mortos”: uma cova coberta de garrafas *pet* cheias de água, que pude confirmar no povoado mais próximo que tratava-se de uma oferenda aos mortos na tentativa de satisfazer uma necessidade do morto ou pacificar o espírito. Foram essas observações que me forneceram o segundo tipo de material. A comparação da descrição feita pelos entrevistados e a observação realizada permitiram evidenciar a sobrevivência de um culto muito antigo no imaginário popular. Surgiram aspectos tanto comuns quanto díspares. Selecionei falas que evidenciassem a permanência das relações entre os vivos e os mortos no que tange ao culto aos mortos e no que motiva o uso da água, podendo, assim, distinguir o que é relevante do que é secundário para acender mais diretamente a análise.

Inicio assim por uma parte essencialmente expositiva dividida em quatro tópicos. No primeiro, intitulado “a morte” trato de explicar sobre como a morte alimenta o imaginário popular desde quando o homem se percebe como um ser que cedo ou tarde enfrentará a morte e a possível crença em uma vida pós-

morte; o segundo tópico traz o título “o culto aos mortos” e neste desenvolvo um pouco mais sobre a ideia de imortalidade da alma e como diferentes povos lidavam com isso; no terceiro, apresento, de forma simplificada, “o semiárido” em um tópico de mesmo nome; por fim, no quarto e último tópico trago a discussão central do trabalho com o título de “as relações com os mortos no semiárido cearense” no qual apresento uma forma específica de culto em que a água é o elemento intermediador desse esquema de influências entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

A morte

A morte é um processo irreversível de término das atividades biológicas, necessárias à caracterização e manutenção da vida em um conjunto de sistemas que compõem o corpo físico outrora classificado como vivo. Mas a morte, também, “é um fenômeno social total, posto que açaabarca e incide em todas as dimensões da vida humana e em todas as instituições sociais. Como fenômeno biológico, refere-se aos processos de cessação e aniquilamento da vida corpórea” (Vilhena, 2004, p. 103-104). Os processos que seguem-se à morte (*post mortem*) geralmente são os que levam à decomposição do corpo. Sob condições ambientais específicas, processos distintos podem segui-la, a exemplo daqueles que levam à mumificação natural ou à fossilização de organismos.

A morte entra em evidência e ganha destaque especial ao ocorrer em seres humanos. “Envolve com frequência dor física ou desconforto, não raro acompanhados pela dor moral proveniente da percepção da finalização da vida, da dependência física, das manipulações do corpo, de inevitáveis separações, de medos e culpas” (Idem, p. 104). Não há nenhuma comprovação científica de que a consciência continue após a morte, no entanto existem várias crenças em diversas culturas e tempos históricos que acreditam em vida após a morte. As concepções sobre o destino da consciência após a morte são diversas e têm, sobretudo, consequências culturais, como as crenças na ressurreição, na reencarnação ou mesmo o “esquecimento eterno”. Estas são algumas formas de enxergar esse evento fúnebre e compreendê-lo.

A crença numa vida post mortem parece demonstrada, desde os tempos mais recuados, pela utilização da ocre⁴¹² vermelha, substituto ritual do sangue e, portanto, “símbolo” da vida. O costume de salpicar os cadáveres com ocre é universalmente difundido, no tempo e no espaço, desde Chu-ku-tien até as costas ocidentais da Europa, na África até o cabo da Boa Esperança, na Austrália, na Tasmânia e América até a Terra do Fogo (Eliade, 1983, p. 26)

As cerimônias de luto e práticas funerárias são variadas. Os restos mortais de uma pessoa, comumente chamado de cadáver ou corpo, são geralmente enterrados ou cremados. Há, ainda, povos que fazem a exumação dos corpos e realizam um segundo enterro ou mesmo os que consomem de forma ritual os ossos do morto. A forma de disposição mortuária pode, contudo, variar significativamente de cultura para cultura. Portanto, os rituais fúnebres são “o memorial de passagem dos que deixaram a vida e adquiriram um novo status social: o estatuto que pertence à condição de morto” (Giacoin Junior, 2005, p. 14).

A representação da morte pode, por vezes, ganhar uma personificação mais humana. A forma mais comum na cultura ocidental está relacionada a uma figura de aparência espectral, muito magra, vestida com um grande manto com capuz preto, trazendo em sua mão uma grande foice/gadanha. Sua magreza excessiva está relacionada a fome, sua palidez com doença, o manto negro traz a cor símbolo do luto no ocidente e a foice tem relação com o ceifamento da vida por ela colhida. Ela tem existido na mitologia e na cultura popular desde o surgimento dos contadores de histórias.

Em alguns casos, essa personificação da morte é realmente capaz de causar a morte da vítima, gerando histórias de que ela pode ser subornada, enganada ou iludida, a fim de que uma vida não chegasse ao fim. No mito greco-romano de Sísifo⁴¹³ encontramos um exemplo de quando um homem engana a morte, prende-a e após ser morto retorna ao mundo dos vivos.

Entre os greco-romanos, os rituais fúnebres eram de suma importância para que o espírito/alma do morto ficasse em paz e seguisse seu caminho para entrar no submundo. Sísifo pede à sua esposa que não cumpra os rituais necessários para seu descanso e iluminação e assim consegue voltar à vida

⁴¹² Tipo de terra fina que contém argila e óxido de ferro hidratado e que apresenta várias tonalidades pardacentas tirantes a amarelo ou a vermelho.

⁴¹³ Ver: FRANCHINI & SEGANFREDO (2007, p.417-418).

para reclamar o não cumprimento dessas obrigações. Fazendo jus à fama de astucioso, ele faz-se de esquecido e continua no mundo dos vivos, pelo menos por um tempo, pois em certo momento, a vida de Sísifo chega ao fim, como chegam a de todos os mortais. Júpiter resolvera pôr um fim às suas velhacarias e puni-lo pelas suas afrontas. Sísifo foi então precipitado ao Tártaro, lugar onde são enviados os pecadores, definitivamente.

Outras crenças consideram que o espectro da morte é apenas a figura que guia a alma em ocasiões de iniciação e transição, que serve para cortar os laços antigos entre a alma e o corpo, além de orientar o falecido no caminho para o outro mundo sem ter qualquer controle sobre o fato da morte da vítima.

A ruptura entre a morte e a festa surge no ocidente cristão com a Idade Média, enquanto os séculos precedentes faziam da morte um rito de passagem por excelência, assinalado por *cerimónias* que exprimiam o desejo de comunhão entre os vivos e os mortos, em pleno júbilo festivo (Vogel apud Espírito Santo, 1984, p. 177).

Os mexicanos personificam a morte na figura da *Santa Muerte*, uma entidade resultante do sincretismo entre as santas da Igreja Católica e as deidades da cultura mesoamericana. A imagem da *Santa Muerte* atrai milhares de devotos ao santuário, onde depositam flores, velas e ex-votos. O culto contemporâneo da *Santa Muerte* surgiu no estado mexicano de Hidalgo, por volta de 1965. Desde então, o culto é associado à violência, crime, prostituição e tráfico de drogas, sendo a Santa conhecida como a protetora de todos os perpetradores de delinquência e daqueles que se sentem à margem da sociedade.

No recôncavo baiano, a veneração à Nossa Senhora da Boa Morte⁴¹⁴ é uma tradição do sincretismo religioso, isto é, incorpora elementos do catolicismo e das religiões afro-brasileiras. O culto chegou ao Brasil por meio dos portugueses.

O culto aos mortos

Os mortos são cultuados em diversas sociedades e isso ocorre de acordo com as crenças de cada povo. Quase todas as religiões cultuam os mortos. Venerar os santos que são intercessores entre os vivos e Deus é uma amostra

⁴¹⁴ Ver: REIS (1991).

desse tipo de culto. Algumas culturas de nativos da América e orientais veneram seus ancestrais com o intuito de garantir um bem-estar contínuo em outra vida, além disso, há a crença de que os mortos podem influir na vida dos vivos, fazendo-lhes favores ou lhes dando assistência. No espiritismo, acredita-se em vida após a morte, sendo assim possível a comunicação entre os vivos e os espíritos por meio de médiuns.

Na Mesopotâmia a crença na vida após a morte foi retratada em diversos poemas que fazem parte da Epopeia de Gilgamesh⁴¹⁵ que traz inúmeras narrativas míticas sobre vivências no mundo subterrâneo, onde viviam os mortos e onde se alimentavam de pó pelo resto dos seus dias. Os mortos eram enterrados com alguns objetos pessoais, o que poderia indicar a condição socioeconômica da pessoa. Como somente os deuses iam para o céu e os homens para um submundo, a “morte seria uma espécie de queda, rebaixamento, diminuição da vida - ou melhor, uma condição degradada de existência, o apagamento e a sombra do que outrora era vivo”. Portanto, a morte era uma demarcação de fronteiras que “separam o mundo da vida e do mundo da morte, implantando a morte num subterrâneo terrestre” (Giacchia Júnior, 2005, p.15).

Para os antigos egípcios, mesmo após a morte, a vida humana continuava em outro lugar com as mesmas necessidades. Por isso, eles conservavam os cadáveres para que sua continuidade fosse mantida no além e junto com o corpo eram enterrados os pertences pessoais e utensílios. Os cuidados com os cadáveres ficavam sob responsabilidade da família do falecido. Essas atividades tinham alto custo, por isso, apenas os egípcios de classe mais abastada podiam ter esse privilégio. Foram desenvolvidos processos de mumificação que mantiveram os corpos conservados por muito tempo, protegidos contra quaisquer forças que pudessem desintegrá-los. A mumificação consistia na retirada dos órgãos principais do cadáver e, então, colocava-se os corpos encobertos por faixas de algodão dentro de um sarcófago. Após o final do processo, os mortos eram presenteados com móveis, bebidas e outros artefatos. O objetivo destas doações era fazer com que os falecidos, já em outro plano, continuassem a utilizar os objetos em sua nova existência. Com o declínio do

⁴¹⁵ Ver: ANONIMO (2001).

poder dos Faraós, o interesse do povo egípcio no culto aos mortos diminuiu, restando poucas tradições como a libação⁴¹⁶ com água que era realizada a cada dez dias e onde se pronunciava frases para os cadáveres.

Os antigos gregos acreditavam num submundo, um grande complexo administrado pelo deus Hades, que tinha muitas vezes seu nome associado ao seu “reino”, para onde os espíritos dos mortos iam após a morte. Se o morto não tivesse um funeral adequado com as devidas homenagens, acreditava-se que o espírito desta pessoa nunca conseguiria chegar ao submundo e permaneceria assombrando o mundo dos vivos, como um fantasma, para sempre. No Reino de Hades, as almas passariam por um julgamento, onde seu destino seria decidido. De acordo com a sentença do julgamento, as almas poderiam ser enviadas para três regiões bem distintas: o Tártaro, os Campos Elísios ou o Campo de Asfódelos.

Entre os portugueses, os defuntos eram vestidos de escuro e levavam todas as peças habituais de uso, caso contrário provocaria a infelicidade da família. Metia-se no caixão uma tigela com pão e vinho destinadas ao guardião da Ponte que o espírito do morto deveria passar⁴¹⁷. As famílias ricas contratavam mulheres para chorar pelos mortos. Segundo Espírito Santo (1984), o costume de carpir (gritos e choros teatrais realizado pelas carpideiras) foi uma das práticas proibidas em 1544, quando entrou em vigor um regulamento municipal em Lisboa que dizia:

Carpir um morto é um costume que vem dos pagãos, uma forma de idolatria contrária aos mandamentos de Deus. Ordenamos que nem marido, nem esposa, nem pai, nem irmão se entreguem a tal costume, e que chorem os seus parentes honestamente. Em caso de desrespeito desta lei, os culpados ficarão sujeitos a uma multa e deverão guardar o cadáver em casa durante oito dias (Espírito Santo, 1984, p. 175).

No Brasil, algumas tribos ameríndias acreditavam que havia algum tipo de vida após a morte e o morto era encaminhado à sepultura portando objetos de uso pessoal, armas e comidas. Outras consumiam a carne ou ossos de familiares mortos, pois pensavam que assim poderiam adquirir as boas

⁴¹⁶ Libação é o ato de derramar água, vinho, sangue ou outros líquidos com finalidade religiosa ou ritual, em honra a um deus ou divindade. Na antiga Roma e na antiga Grécia, os descendentes de familiares mortos ofereciam aos seus deuses, a libação do vinho, do leite e do mel para que os familiares pudessem sorver o alimento de que precisavam, ainda que debaixo da terra.

⁴¹⁷ Ver: ESPIRITO SANTO (1984).

qualidades da pessoa morta. Quando algum índio importante entre os Tupinambás da Bahia falecia era enterrado com suas armas e objetos usados no dia a dia e para que pudesse alimentar-se, alimentos e água eram disponibilizados⁴¹⁸. O sepultamento ia para além de um corpo: estava presente ali entre os nativos a noção de alma, a crença da continuidade da vida mesmo que não corpórea.

A crença de mau agouro é bastante difundida no imaginário popular e costuma-se fazer orações para afastar o mal que é prenunciado pela coruja⁴¹⁹. O pio do gavião caracará era temido pelos índios amazônicos uma vez que acreditam que era o anúncio de morte na aldeia. Assim como o gavião, a coruja suscita no imaginário popular brasileiro a ideia de mau agouro e prenúncio de morte.

Da tradição africana, mais especificamente os nagôs ou yorubás, temos o “axexê⁴²⁰”, uma cerimônia realizada após o ritual fúnebre de uma pessoa iniciada no candomblé que consiste na dessacralização, processo inverso ao de feitura do santo.

Na cultura brasileira, os mortos são celebrados pela Igreja Católica no dia 2 de novembro. No Dia de Finados, como é conhecido este dia, as pessoas vão aos cemitérios prestar homenagens aos familiares mortos levando guirlandas de flores, terços e velas, tudo isso acompanhado de muitas orações. O costume foi trazido pelos portugueses. Desde o século II, alguns cristãos rezavam pelos falecidos, visitando os túmulos dos mártires para rezar pelos que morreram. No século V, a Igreja dedicava um dia do ano para rezar por todos os mortos, pelos quais ninguém rezava e dos quais ninguém lembrava. A partir do século XI, os católicos foram obrigados a dedicar um dia aos mortos e dois séculos depois, esse dia anual passou a ser comemorado em 2 de novembro, antecedido pela Festa de Todos os Santos. A doutrina católica evoca algumas passagens bíblicas para fundamentar sua posição (cf. Tobias 12,12; Jó 1,18-20; Mateus 12,32 e II Macabeus 12,43-46) e se apoia em uma prática de quase dois mil anos.

⁴¹⁸ Ver: SOUSA (1971, p.329).

⁴¹⁹ Ver: CASCUDO (2001, p. 768).

⁴²⁰ Ver: SANTOS (1986).

No semiárido cearense, sobretudo nas cidades em que a pesquisa foi realizada, o culto aos mortos está para além do Dia de Finados. O simbolismo das sepulturas, do “espírito do morto”, da necessidade de alimento - seja para satisfazer ou pacificar a alma - estão presentes no cotidiano do sertanejo. O culto aos mortos nessas comunidades está relacionado diretamente com as condições locais provenientes do clima em questão.

As relações com os mortos no semiárido cearense

Relacionar-se com os mortos é uma prática comum entre os brasileiros. Percebe-se até aqui uma diversidade de maneiras de lidar com a morte e o morto, os significados e simbolismos criados ao longo do tempo e espaço.

O semiárido é caracterizado pela baixa umidade, ausência de chuva e tem a maior parte do seu território coberto pela Caatinga que possui uma grande variedade de fauna e flora, construindo paisagens diversificadas. A partir das condições de semi-aridez, as pessoas se organizam para a chegada da chuva, sendo assim, tem como medida paliativa a construção de reservatórios para captar e armazenar água, que é uma das medidas mais tomadas em períodos de estiagem, como também a construção de açudes, cisternas domésticas e cisternas comunitárias. O abastecimento de água se tornou um dos maiores desafios humanos deste século, a água é essencial para todas as formas de vida e sua ausência ou escassez pode levar ao colapso de comunidades bióticas. A sobrevivência do sertanejo e o seu potencial de produção vinculam-se diretamente à disponibilidade hídrica.

A religiosidade nordestina é uma, dentre outras, rota de fuga da seca, ao lado da migração para as cidades e outras regiões do Brasil, sendo que a devoção religiosa renova esperanças em dias melhores, chuvas, a chegada de alimentos e a sobrevivência dos roçados.

Os sertanejos se confrontam cotidianamente com a realidade da escassez de água potável. Os problemas relacionados à falta de água põe em evidência inclusive as relações entre vivos e mortos. A água ganha valor simbólico e se constitui como sagrada, sendo então, o elemento mediador nessas relações, assumindo características diversas.

As tradições indígenas, europeias, africanas, entre tantas outras, manifestam-se em todo o território brasileiro formando um leque de recriações a partir de uma memória coletiva pulsante no seio religioso. Desta forma,

o passado nunca morre totalmente para o homem. O homem pode esquecê-lo, mas continua sempre a guardá-lo em seu interior, pois o seu estado, tal como se apresenta em cada época, é o produto e o resumo de todas as suas épocas anteriores. E se cada homem auscultar a sua própria alma, nela poderá encontrar e distinguir as diferentes épocas, e o que cada uma dessas épocas lhe legou (Coulanges, 1975, p. 9).

O culto aos mortos é uma herança de culturas outras, sobretudo as indígenas e europeias, trazendo um elemento que não é novo em si, mas a forma com que se apresenta dá esse caráter de singularidade. Na tentativa de suprir uma necessidade do morto que em seus últimos momentos viveu a agonia causada pela sede, os populares oferecem água aos mortos em suas sepulturas à beira da estrada ou mesmo no cemitério.

As sepulturas/túmulos tinham a função de fixar a alma na morada subterrânea, pois estas não se desligariam de seus restos corporais, essas construções “confirmam a crença da imortalidade”, em “uma pós-existência num outro mundo; crença na continuação da atividade específica; certos ritos funerários, indicados pelas oferendas de objetos, de adornos e restos de refeições” (Eliade, 1983, p. 28).

A falta da sepultura tornaria o espírito errante, sem descanso “depois das agitações e dos trabalhos desta vida; permanecia condenada a errar sempre, sob a forma de larva ou de fantasma, sem jamais se deter, sem jamais receber as oferendas e os alimentos de que tanto necessitava.” “Sem a sepultura a alma estaria condenada.” “Desgraçada, logo essa alma se tornaria perversa” (Coulanges, 1975, p. 13).

Em outro sentido, as sepulturas “são, a um só tempo, formas materiais de conservar a memória dos fatos, expressão pública das emoções e demanda por mudanças sociais e pelo reconhecimento da dor” (Grisales, 2016, p. 86).

Enquanto a sepultura fixa a alma do morto no local junto aos seus restos corpóreos, a oferenda surge como ritual necessário à manutenção da paz e tranquilidade do espírito, sendo assim, um ato de culto e de veneração religiosa, uma atitude de fé na imortalidade da alma. Cada uma das oferendas, colocadas sobre o altar dedicado aos mortos, tem sua função específica. Discorro, aqui, em

especial, da água que, sendo elemento de grande valor para o sertanejo, se transforma em elemento essencial nas relações entre vivos e mortos.

A água é uma preocupação diária do sertanejo, tanto que a falta dela vai além da vida, ou mesmo, torna-se o motivo pelo qual a vida esvaiu-se. Ao ser consultada sobre o motivo de haver uma garrafinha de água na sepultura de alguém, uma entrevistada diz que “as pessoas colocam água porque acreditam que a morte tenha ocorrido devido à sede em um momento em que o indivíduo se deslocava de uma comunidade à outra”. (Entrevistada A, 2016, Ibiapina - CE). Embora saibamos que a pessoa não morre de sede tão repentinamente, entendemos que a falta de água foi uma das necessidades pelo qual o indivíduo passou nos últimos instantes de vida e por isso ela se apresenta como principal elemento votivo e por vezes único e insubstituível.

Manuela Carneiro da Cunha (1978) relata que entre os Krahó, tribo indígena do Tocantins, há uma refeição póstuma, assim “como entre os Canelas e os Apinayé, se o morto morreu com fome, após ter passado por vários dias de agonia, seu karõ há de vir pedir por intermédio de um curador, uma última refeição. O banquete é servido de acordo com a preferência do morto expresso nas palavras do curador, onde o morto poderá encomendar os seguintes itens: berubu de macaxeira, peixe, paca, veado, arroz, sem esquecer o fumo tão apreciado” (Cunha, 1978, p.40).

Enquanto que, entre esses povos, se prezava como oferendas votivas as comidas, o sertanejo oferece o que se tem de mais valioso: a água; sendo que ela é o único recurso natural que tem a ver com todos os aspectos da civilização humana, desde o desenvolvimento agrícola e industrial aos valores culturais e religiosos arraigados nas sociedades. Ela é símbolo de vida: pura, é criadora e purificadora (Ezequiel 36, 25), quando amarga, produz maldição (Números 5, 18). É um recurso natural essencial para a vida de várias espécies vegetais e animais e também é um elemento representativo de valores sociais e culturais.

“Na *Ilíada*, lavar as mãos é um gesto de purificação ritual”. Como em todas as religiões, as abluções são ritos de purificação que, geralmente, antecedem os sacrifícios. “As abluções rituais são um símbolo de purificação pela água. As águas limpam tudo. As abluções são um meio de apropriar-se da força invisível das águas” (Chevalier, 1986, p. 43).

Para o sertanejo, a água se apresenta como elemento primordial à vida e ganha maior importância devido à luta diária em obtê-la e o receio de que falte. Ela é cheia de significações simbólicas⁴²¹, desde fonte de vida às promessas de desenvolvimento, sendo ainda um meio de purificação e regeneração, seja dos organismos vivos ou dos espirituais. O batismo cristão traz à tona o poder da água sobre a vida e a morte, pois ela é o elemento usado para a morte simbólica do indivíduo e o renascimento para uma nova vida, uma fase de progressiva reintegração e regeneração.

Tendo em vista a escassez, a água ganha significado especial e passa a ser empregado com maior frequência no culto aos mortos tornando-se elemento essencial nessa atividade. A água é para o morto, em certa medida, o que o vinho era no culto aos mortos na Grécia Antiga (Coelho & Pereira, 2017).

Este elemento assume características espirituais e passa a ser consumido pelo espírito do morto. Fato semelhante ocorre junto aos Krahós, em uma oferenda, onde Manuela Carneiro da Cunha (1978) relata que “quando o morto se afasta, as pessoas de fora, essencialmente as mulheres, vêm pegar a comida, pois o *karõ*⁴²² só consome o *karõ* dos alimentos e não altera seu suporte físico” (pp.40-41). Sendo assim, o que é consumido pelo espírito é exatamente o *karõ*, ou seja, a parte não material da oferenda votiva.

Outras oferendas também são relatadas no culto aos mortos, realizado entre os sertanejos, e fazem parte, com maior vigor, do cotidiano de alguns populares e esse culto é citado por uma de nossas interlocutoras ao dizer que “aqui acontece muito, tem uma Senhora que leva, inclusive, no cemitério local, para o túmulo de parentes, ela põe além de água, comida, brinquedo e até brincos ela já levou, o motivo eu não sei, mas é como se fosse um presente para o morto, algo que ele não teve em vida” (Entrevistada B, 2016, Cariré - CE).

Recordando Cunha (1978) quando fala da última refeição dada ao morto pela família, aqui o parente do morto vê a necessidade de ofertar mais do que o habitual entre os populares, o fato de, possivelmente, ter conhecido o ente querido em vida sabe exatamente o que o agradaria. As memórias dos dias

⁴²¹ Ver: CHEVALIER (1986, p. 52-53).

⁴²² Cada ente compreende uma parte material e outra não material, a que chamam de *karõ*.

vivididos vêm em mente e levam o praticante oferecer objetos como acessórios que ressaltam a beleza e brinquedos para um 'possível' entretenimento.

Segundo Fustel de Coulanges (1975, p. 13 e 19), ao citar os povos hindus e gregos, afirma que era imprescindível que em tempos oportunos os vivos fizessem oferendas aos mortos, pois quando o deixava em falta de tais donativos, “a alma desse morto deixava a pacífica morada, a sepultura, e tornava-se alma errante, atormentando os vivos, provocando-lhes doenças, destruindo as searas, assustando-os com aparições lúgubres”.

Nesse outro caso, o sentido votivo da água nas garrafinhas assume a função de purificadora, pacificadora quando é ofertada nos túmulos ou covas à beira da estrada com o intuito de abrandar um espírito como nos explica uma de nossas entrevistadas relatando que “aquela água é benta, as pessoas põem lá para evitar que outras mortes aconteçam no local” (Entrevistada C, 2016, Meruoca - CE). Entende-se nesse caso que o espírito assumiu uma personalidade agressiva após vivenciar circunstâncias violentas que o levaram à morte.

Percebe-se, aqui, outro tipo de espírito, aquele a que se deve acalmar, pacificar, manter certo distanciamento, seja repelindo-o ou evitando o local.

A presença desses espíritos impregna os lugares com aflição, dor e revolta que sentiram e ainda sentem. Na visão de muitos daqueles que praticam o culto às almas, quer antigos ou contemporâneos, tais sentimentos são transmitidos e afetam as pessoas que passam por esses lugares. São eles tidos como perigosos e causadores, nos vivos, de sentimentos de aflição, medo e terror; são tidos, também, como fascinantes pelo mistério que encerram. Por isso, estes lugares são diferentes de todos os outros. Inspiram temor, reverência, cuidados, orações e cultos (Vilhena, 2004, p. 106).

A fim de tratar desses espíritos, a interlocutora informa sobre o uso da água benta, um dos sacramentais da Igreja Católica. Em sua, é possível perceber traços do catolicismo e forte apelo aos dogmas religiosos ao referir-se à água benta como elemento que vai evitar problemas decorrentes da possível influência do espírito que habita o local. A água benta também pode ser usada na intenção das almas do purgatório, aliviando seus sofrimentos.

Neste caso, é possível que se trate de uma morte violenta ou acidental em que foi cogitado o uso da água benta para acalmar o espírito, tendo em vista que o acontecimento que o levou a morte poderá ser influenciado pelo próprio espírito e volte a se repetir no mesmo local.

Considerações finais

O que se constata é claramente um hibridismo cultural e religioso que apresenta elementos de nações ameríndias, dos cultos africanos, do catolicismo, do paganismo e antigas tradições europeias. Um culto para evocar a imortalidade da alma e a perpetuidade da vida. O culto aos mortos no semiárido cearense se constitui de ideias desenvolvidas e herdadas por várias gerações em “um movimento de troca no interior e entre as culturas. A hermenêutica, tanto da vida quanto da morte, é mediada pela trama dialógica entre subjetividades, pela concretude das relações sociais cujas possibilidades se alocam entre referenciais provenientes das várias formações culturais” (Vilhena, 2004, p. 104-5).

Durante as entrevistas, podemos observar nas residências das informantes altares de santos, algo comum entre os brasileiros e tantos outros povos, a mistura de panteões para além do católico, onde Iemanjá figura entre outras imagens tradicionais do Catolicismo e é reconhecida por uma das entrevistadas como uma santa que faz parte do mesmo meio, não sendo vista como personagem de outra religião, mas como uma das faces da própria Nossa Senhora e acrescenta que mantê-la junto aos outros acaba gerando certo desconforto devido às inúmeras perguntas dos curiosos baseadas na presença dela entre os outros; ou mesmo sobre a maneira e local de culto, como quando verificamos uma estátua de uns quinze centímetros, rodeada de flores, embaixo de uma pedra à beira da estrada em frente à casa de uma devota.

As concepções elaboradas no imaginário popular acerca da oferenda dada aos mortos mudam de local para local. Ela é diferenciada seguindo critérios locais, da religião adotada pelo indivíduo que presta a ‘homenagem’, do grau de parentesco, da memória que se tem do morto e, principalmente, do nível de importância que é dado à água baseado, segundo observações próprias, no nível de escassez em que se apresenta na comunidade.

Nas narrações, encontramos motivos diferenciados para o uso da água nos túmulos e covas. Ela aparece como elemento votivo para satisfazer uma “sede eterna”, para acalmar um espírito violento ou mesmo pra manter vínculos de afetividade e/ou favorecimento. Para além da água, objetos, utensílios,

acessórios, brinquedos e comidas foram mencionados como oferendas aos mortos.

Referências

ANÔNIMO. *A epopeia de Gilgamesh*. Trad. de Carlos Daudt de Oliveira a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CHEVALIER, Jean. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

COELHO, Monica de Almeida; PEREIRA, Antonio Renaldo Gomes. Da literatura ao cotidiano: as relações com os mortos no semiárido cearense. In: RIVOIR, Ana. *XXXI Congreso de ALAS - Uruguay 2017*. Montevideu, 2017.

COULANGES, Fustel. *A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito, as instituições da Grécia e de Roma*. São Paulo: HEMUS, 1975.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Os mortos e os outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: HUCITEC, 1978.

ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas: das origens do Judaísmo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: A Regra do Jogo, 1984.

FRANCHINI, A. S.; SEGANFREDO, Carmen. *As 100 melhores histórias da mitologia: deuses, heróis, monstros e guerras da tradição greco-romana*. 9ª edição. Porto Alegre: L&PM, 2007.

GIACOIA JÚNIOR, Oswaldo. A VISÃO DA MORTE AO LONGO DO TEMPO. *Medicina* (Ribeirão Preto. Online), Ribeirão Preto, v. 38, n. 1, p. 13-19, mar. 2005.

GRISALES, Sandra Patrícia Arenas. Fazer visíveis as perdas: Morte, memória e cultura material. *Tempo soc.*, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 85-104, abr. 2016.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nagôs e a morte: Padê, àsésé e o culto Égun na Bahia; traduzido pela Universidade Federal da Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOUSA, Gabriel Soares de (1540-1590). Tratado descritivo do Brasil em 1587. 4ª edição. São Paulo, Cia Editora Nacional, Editora da Universidade de São Paulo. 1971.

VILHENA, M. A. Os mortos estão vivos: traços da religiosidade brasileira. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 3(2), p. 103-131. 2004.

Entrevistas

ENTREVISTADA A., Entrevista. Ibiapina - CE, 2016. Entrevista concedida a Antonio Renaldo Gomes Pereira.

ENTREVISTADA B., Entrevista. Cariré - CE, 2016. Entrevista concedida a Antonio Renaldo Gomes Pereira.

ENTREVISTADA C., Entrevista. Meruoca - CE, 2016. Entrevista concedida a Antonio Renaldo Gomes Pereira.

Orfismo e a iniciação de Hércules na cultura material grega

José Roberto de Paiva Gomes⁴²³

O mito de Orfeu e a emergência do Orfismo

Orfeu inconformado com a morte da ninfa Euridice por um serpente, resolve resgata-la do Hades. Mas, sua jornada é interrompida quando descumpriu a interjeição de olhar para trás, em busca da amada.

De acordo com Jane E. Harrison (1908) e a escola antropológica de Cambridge, a escatologia órfica pode ser enquadrada como um ritual ctônico. Um ritual de purificação e um caminho alternativo a religião oficial poliade e ao culto dos deuses olímpicos. A ligação de Orfeu com Dionisos se deve aos rituais orgiásticos criados pelo acvô do herói, Charops; e repassado ao pai, Oiagros, que por sua vez, ensinou ao filho (Licurgo 70). Outros descrevem que o herói reformou o culto do deus. Os rituais envolviam musicas e canções

⁴²³ Pós doutorando do Programa de Pós Graduação em História (PPGH) da UERJ, sob a supervisão da Profa Dra. Maria regina candido (PPGH/UERJ). Doutor em História Comparada pelo PPGHC/UFRJ. Pesquisador do NEA/UERJ e prof. colaborador do CEHAM/NEA/UERJ.

acompanhadas de liras e tambores. A canção de Orfeu encantava animais e plantas. De acordo com Diodoro Sículo (10), o músico teria realizado uma viagem ao Egito e ao Oriente e desenvolvido, em sua jornada, seu ritual e sua teologia.

Sua morte relacionada com uma falta cometida a Zeus ou a Dioniso e sendo uma vítima dos adoradores da divindade. Sua cabeça foi lançada ao mar, flutuando até a ilha de Lesbos. Na localidade passou a coabitar uma fenda de onde emitia previsões oraculares. Esta narrativa chamada de *nekyomanteion* prescrevia mensagens sobre o mundo dos mortos (Philostratos, *Imagines*. 1, 15)

Esta experiência ritual trouxe ao herói de acordo com Tringale uma “A viagem ao mundo inferior lhe trouxe a sabedoria sobre a outra vida, que lhe cumpria revelar a alguns homens privilegiados” (Tringale, 1990, 16).

Gazzinelli (2007) parte de um aspecto fundamental concernente a essa religião de mistério: o orfismo é uma tradição predominantemente escrita. A autora mostra a importância que os mistérios órficos tiveram na formação das ideias gregas sobre a alma. Isso pode ser verificado sob três aspectos que se correlacionam: a imortalidade da alma; a crença em um julgamento após a morte; a crença na metempsicose (movimento cíclico/reencarnação).

Héracles como iniciado

De acordo com a comédia *As Rãs* de Aristófanes, Héracles era um iniciado nos rituais órficos. Na tragédia *Héracles e Dioniso* se encontram no Hades. O deus do vinho entra no mundo dos mortos, acompanhado por seu criado Xantias com a finalidade de resgatar o tragediógrafo grego Eurípedes, pois não havia outro poeta trágico vivo que fosse bom o bastante. Porém, antes de iniciar a jornada, Dioniso procura por Héracles para que este o informe por qual caminho ele poderá seguir com segurança até sua chegada, visto que o herói já havia passado por pelo caminho (Arist. *As rãs*, VV. 153-158)

Ao encontrar Héracles, surge a primeira discussão no que se refere à crítica literária pois este homem "forte" quer saber o porquê da vontade de Dioniso em querer ir ao encontro de Hades. Então os nomes de alguns autores trágicos contemporâneos de Aristófanes são mencionados, estabelecendo aí algumas reflexões literárias. Após algumas indicações dadas por Héracles, Dioniso decide seguir o mesmo caminho pelo qual Héracles percorrera: a

travessia de um pântano, ou seja, o caminho mais longo. Nesta hora, a controvérsia da ideia de Dioniso, que no primeiro momento era de ir pelo caminho mais curto, se faz presente e nos remete a confirmar a idiotice do nosso personagem principal.

O objetivo da iniciação órfica compreende como a felicidade pode se tornar disponível na vida após a morte. Depois dos doze trabalhos, Hércules alcança a sua apoteose, observado pela deusa Athená, e passa a descansar no Olimpo.

O herói, as aventuras e os mistérios

Para um grupo de pesquisadores de vertente alemã os mitos são abertos para mudanças e adaptações de acordo com interesses de agentes sociais, que foram os responsáveis por estas releituras. (Foxhall-Gehrke-Luraghi, 2010). Heróis como Hércules, Aquiles, Teseu e Ofeu formariam uma história imaginada e uma memória cultural.

Heracles em suas “aventuras” inaugurou diversos mistérios, em Eleusis, procedeu sua *katabasis*, que aconteceu sua purificação pela morte do centauro na localidade de Agras. No período arcaico de Atenas observamos o tirania Pisístrato promovendo os misterios. Como herói fundador, a imagem do herói foi manipulado pelo tirano para promover a integração da cidadania. Os pequenos mistérios foram instituídos pela deusa Demeter.

Maria Valdes Guia (2005), os mistérios, como um celebração cívica, permitia o acesso dos estrangeiros e dos thetas, os integrantes dos demos (os populares⁴²⁴). Os pequenos mistérios de Agras era realizado próximo ao vale do rio Iliso. R. P. Martin (2001) destaca que os hinos órficos eram recitados nos

⁴²⁴ Pisístrato toma para si os interesses do próprio *demós* e, ao incorporá-lo ao seu grupo político, quando cria um *demós* urbano, é apoiado por uma oligarquia emergente. A tradição diz que o cotidiano da população com os tiranos foi de escassos recursos, pelo menos na magistratura de Pisístrato, mais equilibrada no plano econômico (Smith, 2007, 112). Pisístrato forneceu apoio e benefícios fiscais aos pequenos agricultores com dois objetivos: em primeiro lugar, que esse grupo social não ficasse na zona urbana, mas permanecerem espalhados pelo território ático; e, em segundo, que, estando bem economicamente, eles não teriam nem tempo nem inclinação para se preocuparem com os assuntos públicos (Arist. Ath. Pol., 16-17). Pisístrato passa a ser visto como benevolente, permitindo-se ficar sem privilégios, em conformidade com as leis. O tirano estimula a paz nos assuntos internos e externos. Como conciliador de interesses, apazigua os aristocratas e os camponeses, sendo justo com ambos os segmentos sociais.

contextos festas e rituais publicos da pólis. Os Pisistratidas contrataram o poeta Onomacrito para planejar tais festividades.

Os tiranos de Atenas celebravam os mistérios no mês de Antesterion. Os rapsodos recitavam o mito de nascimento e “reencarnação” de Dionisos-Zagreus e Persefone (E. Simon, 1966). Na Ática, os mistérios ficavam a cargo de uma família, os Licomidas, cujos primeiros membros remontam ao período da tirania arcaica (H.A. Shapiro, 1989, 13; J. K. Davies, 1971, 211). Outro festival que os integrantes atuavam era as Leneias, atividade ritual correspondente ao renascimento do deus (Burkert, 1993).

Heracles e o submundo (katabasis⁴²⁵)

Consideramos que as representações visuais foram importantes para a transmissão e a moldura destes mitos. As imagens tem o mesmo status como narrativa do que os documentos textuais, mas com diferentes funções e público. As imagens áticas produzidas eram para serem visualizadas em Atenas em simpósios, rituais fúnebres ou votivos em santuários, mas exportadas para a Magna Grécia. (Hoff, 2000). Então, podemos inferir que existe um interesse de exportação e de concepção de imagens levando em conta os compradores. Existe no mundo grego uma “mídia visual” que interliga os discursos (Marconi, 2004).

A sociedade ateniense do período arcaico mantinha relações políticas, sociais e culturais com as demais *póleis* gregas, como demonstra a cultura material – composta por vasos cerâmicos com figuras negras e vermelhas, fabricados pelas olarias atenienses no período de 550 a 510 a. C. – encontrada em áreas como a Ásia Menor, o norte da África e a Magna Grécia. De acordo com Osborne (2005: 5), os vasos de cerâmica negra da Ática foram mais negociados muito mais distantes do que no mandato de governo Solon. Pisístrato incentivou a confecção de vasos cerâmicos no estilo de figuras vermelhas. Como Osborne observa, a produção cerâmica acompanhou essa política externa, pois os vasos foram exportados para essas regiões afiliadas. A

⁴²⁵ ανά “para cima” e βασις “ir”. Movimento referente à subida.

arquitetura monumental também serviu de propaganda política. Pisístrato empreendeu um notável programa de edificações (Andrewes, 1956, 112).

O primeiro testemunho do trânsito entre mundos de Hércules, pode ser encontrado em uma ânfora, datada em 575 a 525 a. C., com personagens eleusinos (Demeter, Hermes, Triptolemos e uma divindade portadora de cetro, identificada como “plutodotas”, aquele que distribui riquezas ou favores). A confecção desta hydria e de outros utensílios cerâmicos voltados para o uso cotidiano ou ritual, como as ânforas, data da época da tirania dos Pisistrátidas (561-510 a. C.), momento em que os poemas homéricos e outras mitologias (ou sagas) estavam plenamente vigentes e a fixação de uma literatura escrita, influe poderosamente sobre as tendências pictóricas nos vasos. Os artesãos-pintores pintavam o que o público conhecia por intermédio dos poemas épicos (Blázquez, 1999, 70). A importação dos vasos de oficinas cerâmicas áticas para servir de oferenda votiva em santuários ou mobiliário mortuária em Vulci representaria o desenvolvimento de uma vida luxuosa (*habrosyne*) decorrente do fenômeno da interação cultural.

O aumento da demanda comercial dos vasos áticos para atender ao culto e ao simpósio, causado pela presença dos atletas e do público participante, impulsionou o desenvolvimento econômico e, por conseguinte, uma expansão de contato territorial e atividades mercantis entre *poléis* ou regiões distantes. Dessa maneira, a política dos Pisistrátidas estava agregada à formulação de uma geografia sagrada e a uma noção de territorialidade⁴²⁶ estabelecida em torno da produção e da venda de vinho, de azeite e de artefatos cerâmicos, tanto para o mercado interno da Ática, quanto para o mercado exterior banhado pelas águas do Mediterrâneo⁴²⁷.

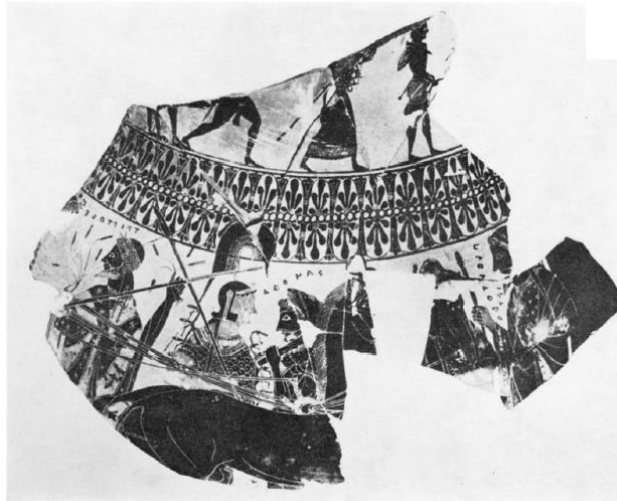
O discurso imagético de Hércules aparece na época de Solón, em torno de 570, perpassa a tirania dos Pisistrátidas entre 561 a 510 e apresenta um novo

⁴²⁶ A noção de “territorialidade” obriga a identificar os sujeitos, assim como as estruturas e a historicidade dos processos que afinal desembocam na defesa e na perda de um território material e mítico (DETIENNE, 2004, 134).

⁴²⁷ Matteo Olivieri (2013) caracteriza a emergência da tirania como a alteração do poder aristocrático de um modelo agrário para um modelo comercial, resultante de uma eminente crise alimentar. Por isso, o domínio das rotas do mar Egeu e o controle da produção de cereais como parte de uma política de autosuficiência. A prática de se estabelecer relações pessoais (entre *genós*) fora da polis é uma característica fundamental para uma diplomacia tirânica e aristocrática, em geral.

ciclo de representações na época de Péricles em 451 a. C. O estudo da cerâmica ligados a personalidades históricas e a eventos políticos tem despertado um novo interesse historiográfico desde que John Boardman em 1975, associou as imagens de Hércules ao tirano Pisístrato com uma função política. Boardman (1975a, 9) vincula Hércules como um iniciado nos mistérios se refere a Hércules como adotado por Pyllos, após ser purificado da volta ao Hades. O autor reflete este evento como a aquisição ateniense da região de Eleusis. Atenas tinha se envolvido na ocupação da região desde o período de Sólon. Mas o autor sugere essa ocupação no período dos Pisístratidas e com a vinculação da reconstrução do Telesterion (dedicado a Deméter e a Perséfone).

Pisístrato enfrentava uma aristocracia cujo poder residia no controle da terra, da justiça e da religião. A sociedade políade estava organizada em frátrias e nos cultos dos ancestrais. Para neutralizar a influência social dos aristocratas tradicionais, os tiranos promoveram novas deidades políades ou ctônicas, como é o caso de Atena Polias e Dioniso, tornando-se os promotores de uma justiça social. Grandes templos e altares foram construídos para Zeus Olympios, Apolo Pythios e o altar dos doze deuses. Essas deidades tinham um caráter mais popular. Para promover seus cultos, estabeleceram a construção de templos, patrocinaram as festividades e financiaram as obras públicas benéficas para a *pólis* (como os templos, os aquedutos e as fontes de água que promoveram a autossuficiência do espaço urbano). Pierre Vidal-Naquet (1986, 286) caracteriza o período pela vigência de um vocabulário político e pelo estabelecimento de instituições, sobretudo pela criação de uma arquitetura ritual, por meio da construção de templos.



(a) Reggio 4001

Procissão com a divindade Plutodotas, Heracles e as divindades eleusinas

B. A. 310415, fragment de Anfora, de figuras negras, proveniente de Locri⁴²⁸, datado de 575-525, pintor: A maneira de Exekias⁴²⁹; Reggio Calabria, Museo Nazionale: 4001

Os fragmentos de Anfora foram encontrados no início do século, mas não publicados até 1952. D. Williams: o tema desta que o tema de Heracles e os mistérios talvez seja apropriado para um santuário locriano. O também discute as formas "não-áticas" de Ploutodotas, tendo em vista que o artesão-pintor se interessava pelos gostos de um mercado exterior. Depois disso, diversos pesquisadores criaram um intenso debate sobre a interpretação do discurso mítico. Shapiro acha que o vaso celebra a fundação dos Mistérios

⁴²⁸ De acordo com o glossário Labeca.org., Lócris Epizefiri está localizada na região da Calábria banhada pelo Mar Jônico. O nome dos habitantes, os lócrios habitam o Zéfírio. A pólis foi instalada na área do Cabo Zéfírio (atual Cabo Bruzzano), chamado assim por causa de um penhasco protegido de Zéfiro, o vento de Ocidente (Costamagna; Sabbione, 1990: 32-33). A pólis foi fundada por gregos vindos da Lócrida, região localizada na atual Grécia Central. A cronologia da fundação de Lócris é controversa, os documentos literários conservaram duas diferentes tradições: uma remonta a Eusébio, que indica o ano de 673 a.C., e outra a Estrabão quem diz que Locri foi fundada pouco depois de Siracusa (c. 733 a.C.) e de Crotona (710 a.C.), portanto no final do século VIII a.C. O território de Locri consistiu na área entre os rios Sagra e Halex, que respectivamente marcaram a fronteira norte com Caulônia e a sul com Régio. A área foi previamente ocupada por uma população de nativos, os sículos, como comprova o assentamento da Idade do Ferro (século IX-VIII a.C.) na região de Contrada Janchina. No tempo da fundação grega a população nativa teria abandonado este assentamento e movido-se para o interior.

⁴²⁹ Exéquias foi um grego antigo vaso-pintor e ceramista que era ativo em Atenas entre cerca de 545 aC e 530 aC. Exéquias trabalhou principalmente na técnica de figura-negra, que envolveu a pintura de cenas usando um pedaço de argila que disparou ao preto, com detalhes criados através de incisão. Exéquias e seu discípulo não só gostavam do mercado de Atenas; muitos de seus vasos existentes também foram exportados para Etrúria, Itália, encontrado em sítios como Vulci e Orvieto, onde eles foram enterrados em tumbas etruscas. Sendo admiradores de gregos e suas artes e das letras, os etruscos desenvolveram um gosto por vasos gregos, mais de 30.000 dos quais foram encontrados na região.

Eleusinianos Menores em Atenas⁴³⁰. Schauenburg identifica Ploutodotas com Hades; Beazley chamou a figura Hades-Plutão em ARV [2], mas a corrigiu o parágrafo. para estritamente, Ploutodotas; Procópio sugeriu Hades, mas deixou a identificação aberta, dizendo que muitas divindades têm esse epíteto [ver LSJ, s.v. πλουτοδοτης]. Simon sugere Dionysus-lakchos⁴³¹. O próprio Shapiro acha que Ploutodotas é o nome órfico de Zeus Meilichios (cf.M.H. Jameson et al., 1993, 95 n. 13). A maioria dos estudiosos assume um cenário eleusiano, mas Boardman e Shapiro pensam em uma conexão ateniense (Boardman, 1975a, 1-12; Shapiro, 78ff. Hayashi numera a representação como Anfora do tipo A, do qual este é o único exemplo. Nilsson referiu-se ao hino homérico a Demeter, que representou a religião rural de Eleusis. Hayashi argumenta contra isso (15f., 27f.): O autor relaciona o quadro com a introdução do culto eleusiano a Atenas sob Sólon. Aida descreve que a caligrafia certamente não é da Exekias, podendo ser um discípulo ou um artesão que para ter fama de aprpria de seu nome.

Os vasos cerâmicos áticos de figuras negras e vermelhas do sexto século a.C., durante a tirania dos Pisistrátidas, podem, dentro de uma perspectiva comparada, ser entendidos como fenômenos narrativos visuais, transmissores de memória, muito semelhantes à narrativa textual. De acordo com Milman Parry

⁴³⁰ Segundo a narrativa mítica, a origem dos Mistérios Menores se deve a Hércules, que precisava de purificação antes de poder viajar para o submundo. Diodoro diz: Deméter instituiu os Mistérios Menores em homenagem a Hércules, para que ele pudesse purificá-lo da culpa que ele havia incorrido no massacre dos centauros. (IV, 14) E supondo que seria vantajoso para a realização desse trabalho, ele foi a Atenas e participou dos Mistérios Eleusínios, Musaeus, filho de Orfeu, sendo naquela época responsável pelo rito iniciático. (Diodoro Siculo IV, 25). De acordo com outra versão, ele foi rejeitado pela Pythia em Delfos quando ele perguntou como ele deveria se purificar, e buscar a iniciação em Elêusis também foi recusado no começo. Kerenyi traduz os fragmentos em um papiro de uma oração da época de Adriano, fazendo um discurso de Heráquios que eles não desejavam iniciar nos Mistérios Eleusianos: Conforme o relato: "Eu fui iniciado há muito tempo atrás (ou em outro lugar). Tranque Elêusis, (Hierofante), e coloque o fogo para fora, Dadouchos. Me negue a noite santa! Eu já fui iniciado em mistérios mais autênticos ... (Eu tenho visto) o fogo, de onde (... e) eu vi Kore. (Kerenyi Eleusis p. 83-84). Apolodoro registra como o próprio Eumolpus viu a purificação de Hércules. Descrevendo, a saber: Quando Hércules estava prestes a partir para buscá-lo, ele foi para Eumolpus em Elêusis, desejando ser iniciado. No entanto, não era legal para os estrangeiros serem iniciados: desde que ele propôs ser iniciado como o filho adotivo de Pylius. Mas não sendo capaz de ver os mistérios porque ele não havia sido limpo do massacre dos centauros, ele foi purificado por Eumolpus e então iniciado. (A Biblioteca II, v, 12)

⁴³¹ Sourvinou-Inwood (2011, 312-339) descreve que essa vinculação de Dionísio com Pisístrato é questionável, podendo ser relacionada a outra facção aristocrática, como os Bachhiadai. Candido (2005, 627), analisando os apontamentos de Kolb (1977), considera que Dionísio possa estar vinculado aos Alcmeonidas.

(1971, 264-324), o vaso cerâmico pintado tem uma forma repetitiva que formula um contexto narrativo capaz de desenvolver processos de recepção entre o observador e o objeto. Isso acontece devido à existência de fórmulas personalizadas que permitem a recepção entre o leitor e a imagem. Contrariando essa expectativa, Foley (1991, 31-43) acredita que essas frases adquirem um sentido estereotipado – tanto no que diz respeito aos autores antigos quanto aos modernos –, por estarem atreladas a formulações literárias difíceis de serem compreendidas pelos leitores. Os heróis, por exemplo, possuem muitos epítetos que dificultam o processo de recepção da imagem figurada. Apesar disso, autores como Mackay (2010, 283) acreditam ser possível estabelecer fórmulas interpretativas para essas imagens muito semelhantes aos elementos poéticos tradicionais. Para esse autor, os textos poéticos nelas representados configuram uma transição entre a tradição oral e a emergência de uma cultura letrada no período arcaico.

Os mistérios divulgados nos cultos dionisíacos prometiam a vida eterna à todos, sem distinção, até mesmo aos escravos. Portanto, Dionísio era o ‘único’ deus com quem a maioria da população de poucos recursos ou marginalizada em Atenas tinha simpatia. Sewell extrapola ainda mais essa tese, enfatizando a relação entre Dionísio e as pessoas das classes inferiores, não necessariamente os camponeses. Em sua opinião, Dionísio seria um deus “partidário” das pessoas pobres em sua luta pelo poder político. Contudo, Sewell descreve que dificilmente se pode pensar em Dionísio contra a aristocracia grega. Da mesma forma, Murray (1994, 199-228) argumenta que Dionísio, semelhante à deusa Deméter, seria uma divindade agrária, cujo culto era mais popular entre as pessoas comuns do que entre os aristocratas.

Heracles e sua apoteose ao Olimpo (anabasis⁴³²)

Boardman (1972, 57-72), lembrando-nos do relato de Heródoto (Hist. 1, 60) sobre o episódio em que Pisístrato entra com a jovem Phye travestida de deusa Athená, chama a atenção para a manipulação dos cultos pelo tirano e por seus filhos, no século VI, argumentando que os Pisistrátidas foram os patronos

⁴³² Significa κατά "para baixo"; βασις "ir". Movimento referente à descida.

de um grande número de vasos retratando Hércules, mais precisamente na cena “*Introdução de Heracles no Olimpos*”.

A apoteose de Heracles decora a frente de uma ânfora ateniense de figuras negras, datado de 530-520 a. C., Atribuído ao pintor de Boreas. O herói será identificado por seus atributos de tacapé e a pele de leão, Heracles espera enquanto a deusa Atena, sua divindade protetora, monta a carruagem que o levará à casa dos deuses no Monte Olimpo. Hermes, o mensageiro dos deuses, está por trás das cabeças dos cavalos preparando-se para liderar a carruagem. A parte de trás do vaso mostra uma cena de batalha em que um hoplita, ou soldado de infantaria fortemente armado, cai no chão entre dois cavaleiros.

Heracles sendo escoltado para Olimpo em uma carruagem era um assunto especialmente popular na arte ateniense no final dos anos 500 a.C. Alguns estudiosos sugeriram que a popularidade da imagem era politicamente motivada. Os tiranos atenienses, nesse período, Pisistrato e seus filhos, adotaram Heracles como seu símbolo. O relato do retorno de Pisistrato do exílio, na verdade, descreve talvez esta temática.

Sobre os motivos da iniciação de Hércules nos mistérios, Boardman (1975, 4-5) argumenta que Pisistrato teria incentivado o crescimento do culto de Eleusis para diminuir a importância dos cultos mais antigos, controlados por outras famílias eupátridas. A nova ênfase sobre os Mistérios Menores pode indicar a introdução do *genós* dos *Kerykes* como *dadouchoi* (sacerdotes oficiantes) sobre os apoiados pelos Pisistrátidas. A construção do Telesterion também parece indicar uma tentativa de angariar apoio para a família dos *Eumolpidas* que controlavam a *hierophania* (rituais) em Elêusis.



Apoteose de Heracles

Paul Getty 86AE85, neck Anfora, de figuras negras, datado de 530-520, pintor: Bareiss Painter; Medea Group⁴³³; Getty Villa Gallery 103

Em *Arte e Iconografia grega* (1983, 102), Warren Moon comenta a explosão pelo interesse da Apoteose de Hércules entre 525 a 500. Segundo esse autor, os filhos do tirano, querendo legitimar o seu próprio direito de governar, teriam estimulado (ou permitido) referências à tomada do poder pela trapaça por parte de seu pai, caracterizada pela autoagressão que culminou com o apoio militar do *demós* ateniense.

Após o trabalho de Boardman e de Moon, críticas não faltaram a essa visão da relação entre Pisístrato e Hércules. Boardman propõe que essa relação entre o tirano, à deusa Atená e o herói Hércules tenha sido uma invenção dos Alcmeonidas. Cook (1983, 167) considera a escolha do herói como duvidosa, pois o mesmo possui um caráter violento e agressivo, enquanto Pisístrato preferiu a paz e a prosperidade. Mary B. Moore (1986, 101) questiona essa junção de Pisístrato e Hércules como um fenômeno devido ao próprio Pisístrato, tendo em vista o simbolismo político de Hípias como governante nas cenas de Hércules em apoteose.

Segundo Jefery (1976, 96-98), Pisístrato teria proporcionado as condições necessárias para o desenvolvimento da produção de cerâmica, desenvolvendo um programa espetacular de patrocínio da cultura por intermédio da literatura e das artes visuais. Com isso, o tirano melhorava as condições comerciais e se tornava o responsável pelo crescimento da produção de cerâmica. O arqueólogo F. Kolb (1997, 9-138) refutou sistematicamente a idéia de uma política cultural a partir das escavações de Samos, que somente se voltou para questões urbanísticas.

⁴³³ O Grupo Medea decorou vasos na técnica de figuras negras em Atenas no final dos anos 500 a. C. O grupo muitas vezes pintaram cenas do herói Herakles e decoravam pequenas ânforas, ambas as temáticas especialmente populares. Tal como acontece com a maioria dos artistas antigos, os nomes verdadeiros dos pintores do Grupo Medea são desconhecidos; seu trabalho é identificado apenas por traços estilísticos. O Grupo leva o nome de um ânfora no Museu Britânico mostrando uma cena da feiticeira Medea rejuvenescendo um carneiro. Embora os artistas individuais como o Pintor de Bareiss possam ser discernidos dentro do Grupo Medea, os estilos da maioria dos membros do grupo se assemelham tanto uns aos outros que não podem ser separados.

Na opinião de Blok (1990, 17-28), os Pisistrátidas teriam exercido, em seu tempo, uma espécie de mecenato, ou patronagem, que se configurava como uma relação sócio-política de poder, estabelecida entre o patrono e o seu protegido. Essa autora levanta a hipótese de que os tiranos teriam sido os patronos das artes. Apesar de pai e filhos terem realizado obras em níveis diferentes, Pisístrato se destacou com uma arquitetura monumental, e os filhos desenvolveram os aspectos culturais e rituais das divindades políades (sobretudo Athená e Dioniso). Essa relação de patronagem pode ser entendida em uma perspectiva cultural.

Os Pisistrátidas estimularam a produção artística, aumentando o emprego em Atenas. As construções de novos templos e de edifícios públicos garantiram renda aos cidadãos de menos recursos. Houve um enorme crescimento do mercado de cerâmica ática, alargando a produção das grandes e pequenas oficinas. Na concepção de Boardman (1971, 57-58), o bairro do Kerameikos se tornou o lugar onde o poder político, econômico e artístico do tirano era mais expressivo. O sucesso político do patrocínio cultural se tornou um tema recorrente na iconografia. O tema escolhido para demonstrar essa relação foi o do herói Hércules. Os pintores relacionaram-no aos Pisistrátidas e às suas questões políticas. O conflito com a divindade Triton simbolizava a vitória contra Megara e a captura de Salamina, em 561, quando Pisístrato alcançou seu primeiro feito militar, sob o arcontado de Sólon. A criatura híbrida e monstruosa que representava o oposto de Hércules pode ser reconhecida em um frontão na Acrópole, símbolo do poder que Pisístrato teria alcançado sobre os três territórios que compunham a Ática.

As figurações de Hércules como o reflexo de Pisístrato fariam com que o tirano fosse reconhecido como o fundador de uma “dinastia” representada por um modelo iconográfico específico. Nessa linha de raciocínio, o teor político desse conteúdo artístico pode ser explicado pelo clientelismo formado entre os artesãos e os tiranos.

A emergência de uma hieropolis

De acordo com o conceito de Zeni Rosendhal (1995, 46-7), podemos categorizar a difusão dos rituais cívicos efetivados pelos Pisistrátidas como uma

atividade ritual criadora de um espaço geográfico sagrado que insurge como um centro de convergência religioso e um espaço de abrangência de um determinado culto. Neste sentido, pode-se afirmar que os tiranos atenienses recriaram, divulgaram e compartilharam rituais tradicionais como as Panateneias e os Mistérios de Eleusis com um grupo social mais extenso, procurando ampliar a vivência do espaço sagrado como estratégia política.

Para Shapiro (1989, 50-67), a introdução de novos deuses⁴³⁴ está relacionada a um renascimento religioso e é politicamente motivada pelo controle de determinados locais e de posições de liderança pelas aristocracias. Williams (1973, 7-41) caracteriza esse tipo de relação como um jogo de poder entre as famílias de eupátridas.

A arqueologia descreve que o culto poderia ter sido praticado na região do *metreon* (espaço citadino de Atenas) e o vale do rio Iliso (zona rural) pela evidência de um templo nesta área. A interpretação mais aceita se refere a reorganização do culto da deusa mãe (Demeter ou de outra divindade feminina como Perséfone) pelos atenienses, sob o domínio da tirania (Parker, 1996, 190). A representação das figuras das espigas de milho caracterizam a criação de um “cinturão agrícola”, que iniciou em período anterior, na legislação de Sólon.

Os ritos agrários e urbanos apontam para uma interpretação geográfica da manifestação do sagrado. A fundação de uma cidade-santuário promove um sistema de relações e indícios de uma vida cívica. Ao construir um espaço de culto duplo (citadino, em Eleusis e Atenas e rural, Agradas), os tiranos atenderam tanto as necessidades de aristocratas quanto da população de poucos recursos.

A guisa de uma conclusão

Os tiranos purificaram a figura de Hércules e o tornaram um herói-deus, por intermédio das “aventuras” ou das batalhas junto aos deuses do Olimpo. Boardman acredita que os Pisistrátidas manipularam o culto de Hércules. Os tiranos serão considerados os responsáveis por patrocinar a confecção de vasos de circulação pública (como ânforas, hydrias e kalpis). Podemos dizer que a

⁴³⁴ Artemis em Eleusis, o culto a Apolo como uma divindade Pan-helênica, tanto em Delfos, pelos Alcmeonidas, como em Delos, pelos Pisistrátidas, e a introdução de Dioniso. Ao promover a emergência de novas deidades, o tirano também recriaria sua identidade aristocrática (FORNIS-VAQUEIRO, 1992, 79-91).

conexão da tirania e o desenvolvimento das práticas órficas esteja relacionada com as guerras de expansão territorial e como uma resposta a reorganização do espaço cívico e a anexação de novos territórios.

Referências

- Andrewes, A. *The Greek Tyrants*, London, 1956 (1974).
- Beazley, J.D., *Attic Black-Figure Vase-Painters* (Oxford, 1956): 147.6, 147, 714
- Beazley, J.D., *Paralipomena* (Oxford, 1971): 61
- Boardman, J. 'Image and Politics in Sixth Century Athens'. BRIJDER, H.A.G. (ed.), *Ancient Greek and Related Pottery. Proceedings of the International Vase Symposium in Amsterdam (12 - 15 April 1984)*, Amsterdam, Allard Pierson Series, 1984, 239-247.
- Boardman, J. 'Herakles, Peisistratos and Eleusis', *JHS* 95, 1975, 1-12, pl. 11-14.
- Boardman, J. *Athenian Black-Figure Vases*, Oxford, OUP, 1974.
- Boardman, J., "Herakles, Peisistratos and Sons", *R.A.* 72, 1972, 57 -63.
- Blazquez, J. M. *Mitos, dioses, heroes em el Mediterraneo Antiguo*. Real Academia de la História. Madrid, 1999.
- Burkert, W. (1993). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart 1977 (trad. portuguesa, Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa).
- Burkert, W. "Bouzyges" e Palladio: violenza e giustizia nell'antico rituale, in *Origini selvagge. Sacrificio e mito nella Grecia arcaica*, Roma-Bari 1992, 57-67.
- Candido, Maria Regina. *Teatro, Memória e Educação na Atenas Clássica*. In: Lessa, F. S.; BUSTAMANTE, R. (Orgs.) *Memória e Festa*. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. 625-628.
- Davies, J.K. *Athenian Propertied Families*, Oxford, 1971.
- Detienne, M. *Comparar O Incomparável*. Aparecida: Idéias & Letras, 2004.
- Gazzinelli, G. G. (Org. e trad.). *Fragments órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- Guia, M. V. "El espacio ciudadano: integración/exclusión en el imaginario y en la realidad ateniense del s.VI a.C." *Studia Historia* (Historia Antigua), Salamanca, 2002, 29-45.
- Guia, M. V. & NIETO, R. M., « Los Pequeños Misterios de Agras », *Kernos* , 18 | 2005, 43-68.
- Hayashi, T., *Bedeutung und Wandel des Triptolemosbildes vom 6.-4. Jh.v.Chr.*, *Beitrage zur Archaologie* 20 (Wurzburg, 1992): PL.1 (A, PART OF A).
- Hermany, A. 'Images de l'apotheose des Dioscures.' *BCH* 102: 1978, 51-76.
- Hoff, R. v-d. *Media for Theseus*. in: Lin Foxhall; Hans-Joachim Gehrke; Nino Luraghi (Hg.), *Intentional History – Spinning Time in Ancient Greece*, Stuttgart 2010, S. 161-188.
- Martin, R. *Recherches sur l'agora grecque*, Paris, 1951, 273.
- Marconi, C. *Images for a warrior*. MARCONI, C. (eds.) *Greek vases*. CAM at Columbia University, 2004, 232.
- Parker, R. *Athenian Religion: A History*, Oxford, 1996.

- Oakley, J.H. et al., *Athenian Potters and Painters*, The Conference Proceedings (Oxford, 1997): 98, FIG.1
- Romilly, J. *La Tragédie Grecque*, Paris, 1973.
- Romilly, J. *Time in Greek Tragedy*. Ithaca, Cornell UP, 1968.
- Rosendahl, Z. *Geografia e Religião: uma proposta*. NEPEC - Espaço e Cultura - Ano I, out. 1995, 45-74.
- Sabbione, C.; Costamagna, L.; *Una città in Magna Grecia. Locri Epizefiri*: Guida Archeologica.
- Schefold, K., Jung, F., *Die Urkonige, Perseus, Bellerophon, Herakles und Theseus in der klassischen und hellenistischen Kunst* (Munich, 1988): FIG.38.
- Simon, E. S. *The Festivals of Attica*, London 1983, 69.
- Shapiro, H. A. "Cults of Solonian Athens", in R. Hägg ed., *The Role of Religion in the Early Greek Polis*, Stockholm, 1996, 127-133.
- Shapiro, H. A. *Art And Cult Under The Tyrants In Athens*. Mainz Am Rhein, 1989 (1981).
- Sourvinou-Inwood, Ch. "Something To Do With Athens, Tragedy And Ritual", OSBSBORNE-HORNBLLOWER (ed.) *Ritual, Finance And Politics. Athenian Democratic Accounts Presented To David M. Lewis*. Oxford, 1994, 269-290.
- Sourvinou-Inwood, Ch. *Tragedy and Athenian Religion*, Lanham-New York-Oxford, 2003.
- Tamm, J. A. *Heracles in Attic vase-painting of the Peisistratean period*. Ontário University, 1995.
- Tringale, D. O orfismo. In: Carvalho, Silvia Maria S. (org.). *Orfeu, orfismo e viagens a mundos paralelos*. São Paulo: Ed. UEP, 1990, 15-23.
- Vidal-Naquet, P. "Plato's Myth of the Statesman: The Ambiguities of the Golden Age And History" JHS 98, 1989: 132-41.
- Williams, D. *Greek vases*. London, The British Museum Press, 1999.

Anjinhos: lugares de memórias, o culto aos mortos

Juliana Porto Machado⁴³⁵

Introdução

A morte pode ser considerada como um momento de passagem, causando sentimentos diversos nos sujeitos, como a sensação de uma dor íntima imensurável, essa dor acaba por ser, de certa forma, apaziguada por meio da criação de representações sociais e simbólicas que criam memórias de um

⁴³⁵ Doutoranda no Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Bolsista FAPERGS.Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3026676025532957>. Contato: julianamachado209@gmail.com

imaginário entorno da morte como um fenômeno que pode ser administrado, permitindo um controle sobre a morte.

Os ritos que cercam a sociedade contemporânea mediados pelo mundo científico da razão, são mecanismos legitimadores para a compreensão da finitude da vida. Apresentam-se como restauradores da harmonia social entre a vida e a morte. São diversas as formas de manifestações dos ritos que são diretamente influenciadas pela cultura, pela religião e principalmente pela idade do morto.

A morte está ligada ao tempo, a finitude do ser humano que não possui a imortalidade. O tempo em um ciclo linear, do esvaziamento da vida, mas sem uma datação específica. A forma que o sujeito escolhe para reconhecer a morte é elemento que corrobora com a construção do mundo imaginário em um compartilhamento de memórias coletivas.

Segundo Halbwachs (1990), para que as memórias sejam auxiliadas por outras memórias, é necessário que elas tenham pontos de concordância e identificação comum. A possibilidade de reconstituirmos e recordamos uma lembrança que está há muito tempo no passado, é uma tarefa árdua se não fizermos mais parte do grupo, porque, já não existe mais interesse e trocas de dados, não há mais elementos de coesão, não recorda-se mais do que foi vivido em comum com essas pessoas com quem outrora compartilhava lembranças.

Para rememorar segundo o autor é necessário que o sujeito esteja inserido em um grupo social. Através desse compartilhamento de memórias os sujeitos criam ritos de passagens para a celebração da morte no ato do sepultamento, como também, nos pós ato, em uma contínua celebração a memória do desencarnado. Dessa maneira, a ação de morrer não pode ser considerada apenas o abandono do mundo dos vivos, pois é também uma concepção social.

A concepção da morte será diferente em cada grupo social, considera-se os símbolos, as dimensões, as performances e o espaço tempo. Uma vez que, as lembranças dos mortos permanecem e são criada junto ao sujeito vivo. Prolongando assim a representação da memória existencial do morto.

Com isso, o presente artigo tem como objetivo principal refletir sobre algumas ações que constituem as práticas socioculturais entorno da morte,

tendo como arcabouço a criação de uma memória sobre os mortos. Com foco nos denominados anjinhos, esses categorizados como crianças e/natimortos que foram sepultados fora do cemitério, no caso específicos que está sendo analisado neste artigo. Sendo que, o espaço de seus sepultamentos são locais de ritos de fé, com ofertório de diferentes objetos cotidianos que representam o ato de agradecimento da graça alcançada. Todavia, os anjinhos serão investigados como instrumentos do imaginário e lugares de memórias.

A construção de memórias compartilhadas: o direito de não ser esquecido

O sepultamento dos mortos é uma manifestação de religiosidade, por séculos vivenciamos a prática da construção de uma morada para o ente falecido, desde túmulos grandiosos aos simples e harmoniosos. Em relação ao ocidente por meio da religião calcada no cristianismo o descanso do corpo sem espírito, vazio de de essência era percebido como uma passagem natural cunhada nas escrituras sagradas da bíblia em que há o retorno as cinzas.

Os ritos são as formas de proteger esse espírito e preservar seu corpo vazio de acordo com as crenças sagradas das diretrizes da igreja. Assim, se estabelece uma forte ligação entre espaços sociais como a igreja e o cemitério, percebendo a morte como aponta Caputo (2008) como algo natural, a finitude como o caminho que todos os humanos trilharão, o desencarnado nesta concepção ainda permanece em espaço de trocas sociais.

Para Vovelle (1996) a morte é uma etapa natural ao qual todo o ser vivo irá passar, sendo que ela pode se percebida como “uma reflexão de mundo” (p.25). Com isso, a morte é uma característica humana que está sempre pairando como uma ameaça, como menciona Bromberg (1998), que torna o sujeito social parcialmente vulnerável ao mundo.

De acordo com Morin (1976) o ser humano é o único que reconhece a sua finitude e crê em um mundo além vida, em que o morto segue cumprindo um papel em outro plano e que irá em um certo momento renascer. De tal maneira, a morte é uma constante na vida, para o autor o temor a aniquilação é balizado com a criação dos ritos funebres de celebração. Em um ciclo de passagem de homem para ser natural.

Em que temos a discussão entre ações antagonicas complementares em que o autor apresenta como o duplo , em que os espiritos seriam a sobrevivência do sujeito, um espectro *vivo*. Outra ação será o dualismo morte-renascimento, a morte não como o fim mas o início de uma nova vida renascida. Sendo que, na religião de base cristã temos esse dualismo presente nas manifestações e representações dos ritos. Em que a morte é vista como um ação temida e que a imortalidade é alcançável.

No Brasil, temos no criatianismo, principalmente na igreja católica as formas como os corpos dos mortos eram tratados, uma vez que igreja e Estado tinham seus poderes compartilhados. Assim, naturalmente, como já acontecia na europa da idade média, os cemitérios eram desenvolvidos juntos as igrejas. Bromberg, menciona que a palavra cemitério de origem grega corresponde a dormir, ao descanso para a ressurreição.

No século XVIII, quando vivencia se um período de ruptura e desenvolvimento da sociedade rural para urbana, de artesanal para industrial, tem se na ciência da saúde, a medicina, o ponto que culmina no distanciamento entre mortos e vivos. Principalmente por preocupações inerentes a proliferação de doenças. Então nesse período os cemitérios são retirados dos centros urbanos e das igrejas e são erguidos em pontos altos.

Com o tempo, para Motta (2009) nessa elevação dos cemitérios, inicia-se o processo de criação da monumentalidade, o túmulo não é mais o lugar só de descanso do morto, mas também de status social da burguesia. O período do século XIX é marcado pela idealização da morte como algo idílico e romântico. Em que visitar e celebrar a memória do defunto é um dever social. Mesmo no lugar de descanso, o autor assinala a hierarquização social existente em que a organização cemiterial demonstra, no qual os menos privilegiados se encontram ao fundo em locais mais singelos, ou em outros cemitérios.

Apesar do distanciamento físico da igreja e do cemitério, o papel da igreja católica ainda é forte nesse espaço. Os túmulos seguem um formato de criação com ornamentos de santos, de anjos e até mesmo uma recriação das igrejas como capelas tumulares. Contemporâneamente essa forma de representação está presente nos espaços cemiteriais. Essa manifestação católica é permeada por uma diversidade religiosa de outras vertentes.

Logo, ocorre o movimento de transformação das configurações cemiteriais no Brasil, em que o estilo jardim passa a ser construído, em que não há a criação de monumentos gradiosos acima do solo. Muito similar aos cemitérios americanos de campo aberto com predomínio de gramíneas. Os túmulos são identificados por placas funerárias. Deve-se ressaltar que a diversidade cultural está presente no cemitério, podemos, através das manifestações artísticas como a escultura, a arquitetura e artes ornamentais ter uma releitura do mundo simbólico que cercam o espaço social ao qual pertecem.

Por meio da criação tumular tem-se a procura de conservar atuante a memória e a identidade do morto, os sepulcros são lugares de memórias e ressignificação. Bellomo (2008) ressalta que os cemitérios são espaços de afirmação de memórias e identidade, em que se busca manter viva e pulsante a identidade compartilhada de diferentes grupos. Nesse sentido, considera-se que não é uma lembrança individual do morto, mas uma lembrança compartilhada e reconstruída coletivamente. Como afirma Halbwachs (2006) o passado torna-se presente ao ser reconstruído pela memória em ações vivenciadas no dia a dia.

Com isso, para Nora (1993) o cemitério é um espaço de memória, que representa a si mesmo, como lugar distanciado e único, mas que está sempre disponível para ser contemplado e reinterpretado. Entende-se como lugares de memória a estagnação do tempo em que a morte é infinita, está sempre presente, o cemitério cumprindo o papel de marco de memória (HALBWACHS, 2006).

Logo, as representações tumulares por meio dos objetos que os constituem permitem uma leitura das manifestações e percepção de determinados grupos possuem da morte. Como argumenta Ricoeur⁴³⁶ (2007) a memória tem como *múnus* a lembrança, em um ato de coerção subjetiva a nós, em um laço emocional e social do direito que o outro possui de não ser esquecido. Em um movimento de compartilhamento, em que não recordamos apenas as representações de nós mesmos, mas de nossas relações de vivência com o mundo, das experiências com o outro e com o contexto. As minhas

⁴³⁶ Parágrafo pertencente a dissertação Artesanato em couro cru guasqueria na cidade de Jaguarão, apresentada este ano (2018) ao Programa de Pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPEL).

memórias não ficam pressas apenas a Mim, à minha imagem, uma vez que não vejo apenas o Eu em minhas lembranças, seja praticando alguma ação ou aprendendo algo, mas sim observo situações de mundo e de mundos nas quais participo e pratico ações.

A memória com o seu dever de partilhar as lembranças do outro que não eu, possibilita que as tradições orais tenham como finalidade a criação e o partilhamento de elementos memorizantes, como as representações tumulares, em processo constante de atualização, posto que elas não aludem apenas a parcelas de informações desconstruídas e esfaceladas, tendo em vista que as tradições orais adotam novos fundamentos e adaptam esses às necessidades dos sujeitos e seus grupos (PRINS, 1992), em uma ação que envolve o eu e o meio.

Para Peralta (2007) o trabalho da memória, além do duo lembrar/esquecer, é o da construção da identidade, solidificando valores e significações, que estabeleceram fatores comuns e diferentes de um grupo. Com isso, a memória considerada coletivamente é o arcabouço de fixação da identidade compartilhada pelos sujeitos e seus grupos sociais, permitindo assim sua existência em um contexto-tempo. Assim, o cemitério é esse marco de compartilhamento de memórias coletivas, em que se tem a afirmação de identidades de grupos. Para isso, Cuche (1999) a identidade é o meio de caracterizar o indivíduo em um lugar, em um ponto de localização, possibilitando-lhe se identificar no conjunto social.

Nessa localização, de identidades e memórias o cemitério é o lugar em que se rememora, onde não é permitido o esquecimento, pois por meio da produção de objetos memorizantes busca-se a eternidade do sepultado. Em uma disputa temos campos antagônicos complementares o lembrar e o esquecer dividem espaços no cemitério, têm-se o desejo do sujeito vivo de não ser esquecido, e o tempo que leva as memórias. Pois, só será lembrado se outros sujeitos o rememorem, o passado só existe no presente. Com a criação tumular ocorre a sedimentação da memória do desencarnado, o direito de não ser esquecido, através de sua objetificação por outros sujeitos que irão criar laços e lembranças com o morto.

Por esse viés, os objetos cemiteriais são marcos de materialização da memória. A sepultura em si, representa a morte e o morto, em que se mantém este em espaço dos vivos ao lhe outorgar memórias e conseqüentemente vida. A ação de lembrar o defunto então é um ritual coletivo.

Lugares de Memória

Neste artigo trabalha-se com o espaço tumular como um lugar de memória, de conservação da identidade do morto. E a transformação dessa identidade que irá ser perpetuada e transmitida por meio dos ritos e história oral. No caso dos anjinhos analisados na busca por informações acerca da história dos falecidos, que são duas crianças, de acordo com interlocutor L.F (2018):

o menino de eu acho 07 anos, vinha da escola junto com sua irmã de 10 anos por ai, o avó parece que estava junto também, quando um carro matou os três, daí eles foram enterrados ai na esquina, onde morreram, já o avó foi colocado no cemitério”.

Neste primeiro relato o interlocutor apresenta uma narrativa do qual ele menciona três sujeitos o menino, a menina e o avó, todos sem nomes, mas com idade e sexo biológico, temos também os objetivos dessas pessoas que estavam trilhando o caminho de retorno a casa. E o espaço em que ocorreu a tragédia “a esquina”. Já como aponta o interlocutor I.M (2018) temos:

Eram duas crianças um guri e uma guria estavam vindo da escola e estavam brincando, lançando pedras no campo, animados que a aula tinha acabado, como vinham entretidos não viram a carroça que vinha na direção deles , bah pego eles na esquina e os dois guris morreram, que coisa triste de se acontecer com duas crianças, mas fazer essas coisas acontecem, era a hora deles, mas é triste.

Observa-se proximidades em relação aos relatos de como ocorreu a morte das crianças, podemos traçar que eles estão retornando da escola, são duas crianças, e que a morte ocorreu na esquina. Já em relação ao que conta I.M (2018) percebe-se que ele percebe a morte como algo que acontece, apesar de sentir e expressar sua tristeza com a morte, por ser de duas crianças. Já a figura do um terceiro morto não é mencionado pelo interlocutor. Percebe-se também que a causa da morte é o atropelamento nos dois relatos. Ressalta-se que a identidade dos mortos é condicionada a sexo biológico masculino e feminino e a categoria de criança.

A imagem (figura 01) abaixo representa a esquina em que ocorreu o acidente mencionado nos dois relatos, local onde os falecidos foram sepultados. A esquina está localizada em uma comunidade rural da cidade de Jaguarão-RS. Em sua organização tem em média 30 pessoas que residem nesta região, possui também uma escola municipal e uma igreja católica.



Figura 9-Local de sepultamento
Fonte: Autora (2018)

O local de em que se encontram as sepulturas das crianças é espaço de ritos que foi sendo apropriado pelas pessoas em algum momento após a construção das sepulturas na *esquina*. Não podemos afirmar quando iniciou-se esse processo de apropriação do espaço, não existem registros, apenas relatos de fé. Como discutido anteriormente são crianças, que acabam sendo consideradas em um período indeterminado como anjinhos que recebem pedidos. Nesse espaço que transforma a paisagem cultural do lugar, recebe

adornos e oferendas de agradecimentos pela graça alcançada como expõem a Figura 02.



Figura 10-Túmulo adornado
Fonte: Autora (2018)

Tem-se na organização do espaço duas sepulturas cobertas por pedras de azulejo branco e cruz de cimento na primeira (com algumas letras U, G e S) e uma cruz de ferro na segunda sem iniciais. Cercados por plantas que cresceram naturalmente no entorno. Sem qualquer outra cobertura além das árvores os intempéries acabam atingindo diretamente os túmulos, causando danos aos objetos ofertados pelos sujeitos visitantes (Figura 02).

Em visitas realizadas em diferentes momentos, observou-se que existem sujeitos que realizam a limpeza do espaço, porém não foi possível encontrar registros sobre o local, nem sobre o acidente ocorrido, apenas tem se a visão de um imaginário compartilhado de interlocutores que visitam o local para realizarem seus ritos. Como demonstra a figura 03 e 04 podemos observar que no túmulo que indica ser de um menino, têm se a entrega de brinquedos como carrinhos e bonecos de ação, os mesmos são dispostos sobre o a sepultura,

assim como chupetas, mamadeiras e flores. Nota-se que pelo tempo de exposição ao espaço aberto os objetos danificam-se, considerando este fator pode-se perceber que faz certo tempo que os anjinhos não recebem brinquedos.



Figura 11-Brinquedos
Fonte: Autora (2018)



Figura 12-Visão do túmulo esquerdo
Fonte: Autora (2018)

Já no túmulo da direita que indica ser da menina, temos a oferenda de objetos que remetem a memória de uma criança que brinca com bonecas e maquiagens, como demonstram as figuras 05 e 06. Assim como no túmulo da direita há a presença de mamadeiras e chupetas, assim como objetos de cunho religiosos. O interlocutor L.F (2018) argumenta:

Eu trago brinquedos para eles, são crianças. Sempre que pedi, eles me ajudaram, sou devota deles são anjinhos abençoados, que me protegem e me ajudam, para a menina sempre trago uma boneca e para ele sempre algo azul, como um carrinho. E antes de ir embora faço minha oração e acendo uma vela, para agradecer.

Já o interlocutor I.M (2018) menciona:

Nem lembro quando comecei a vir nos anjinhos, quando vê já rezava para eles, sempre gostei de São Cosme e Damião, eles são os protetores das crianças né?, acho que foi eles que me trouxeram para os anjinhos [...] eu estive muito doente pedi para eles , que me atenderam, lhe prometi brinquedos e balas , então sempre quando venho trago algo para eles, eles são anjinhos né?porque são crianças.



Figura 13- Bonecas
Fonte: Autora (2018)



Figura 14- Enfeite Menina de vestido rosa
Fonte: Autora (2018)

Neste espaço de orações, do culto a memória não existem conflitos religiosos. No mesmo local temos símbolos de representação de religiões de base cristã e de matriz afro. Por se localizar em uma encruzilhada entre os caminhos da estrada, no centro desta é possível encontrar oferendas para entidades de matrizes afro (Figura 07). Existe também, um lugar para que o visitante deixe velas (Figura 08), essas que representam a iluminação do caminho do morto.



Figura 15- Embalagens de Bebidas
Fonte: Autora (2018)



Figura 16- Espaço de velas
Fonte: Autora (2018)

O ato de visitar as sepulturas independente da motivação, transforma a paisagem e faz com que o espaço torne-se um lugar de memórias que se criam e recriam em meio aos objetos ofertados em agradecimento as graças alcançadas, em um ambiente de compartilhamento coletivo. Tornando o morto símbolo religioso, cercado de crenças e misticismo. Tendo na imagem das crianças a inocência e o poder do auxílio aos necessitados, devido a tragédia que lhes ocorreu. Como precitado anteriormente da morte não esperada se cria um imaginário de memórias de dor e tristeza pelo inesperado.

Considerações Finais

A morte sempre acompanha no tempo presente a vida do ser humano e este é o único ser na natureza que cria um ritual de passagem da vida para a morte, sendo que a espécie humana é a única que crê em uma alma e uma vida além morte.

Dessa forma, a criação de ritos e de elementos de representação como os monumentos tumulares, assim como o de objetos de agradecimentos e/ornamentos/proteção contribuem para a produção de um mundo simbólico. Como auxílio para criar um memória do intangível através da materialidade dos túmulos. Então, os anjinhos são lugares de memórias, porque enfocam na lembrança de mortos (crianças) que carregam em si um conjunto de mitos e simbologias criados pela crença popular de serem milagreiros, envolvendo um conjunto de memórias coletivas que reforçam esse simbolismo.

Por fim, o monumento tumular tem como função social rememorar no presente a memória do morto e no caso analisado para agradecer por meio de objetos as graças alcançada. Apesar dessa rememoração, não temos a memória social dessas crianças,mas sim a memória criada no entorno desses como anjos que atendem a pedidos e auxiliam os necessitados.

Referências

BROMBERG, M. H. P. F. (1996). Luto: a morte do outro em si. In M. H. P. F. Bromberg, M. J. Kovács, M. Carvalho, M. J. C. Margarida, & V. A. Carvalho, *Vida e morte: laços de existência* (pp. 99-122). São Paulo: Casa do Psicólogo.

CAPUTO, Rodrigo Feliciano. *O Homem e suas Representações Sobre a Morte e o Morrer: Um Percurso Histórico*. Saber Acadêmico: Revista Multidisciplinar Da Uniesp, - n ° 06 - Dez. 2008 p. 73 – 80. Disponível em: <http://www.uniesp.edu.br/revista/revista6/pdf/8.pdf> Acessado em: 04 de novembro de 2018.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. São Paulo: Ed. Centauro, 2004.

MOTTA, Antonio. *À flor da pedra: formas tumulares e processos nos cemitérios brasileiros*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Massagan, 2009.

NORA, P. *Entre Memória e História. A Problemática dos Lugares*. São Paulo: 1993

PERALTA, Elsa. Abordagens teóricas ao estudo da memória social: uma resenha crítica; in: *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, n° 02 (Nova Série). Portugal: Centro de Estudos de Etnografia Portuguesa 200, p. 4-23. 2007.

PRINS, Gwyn. História Oral In: *A Escrita da História: novas perspectivas*. / Peter Burke (org).SP: UNESP.1992.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Unicamp, 2007.

VOVELLE, Michel. A história dos homens no espelho da morte. In: BRAET, Herman e VERBEKE, Werner (eds.) *A morte na Idade Média*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996. (Ensaio de Cultura; 8).

O barco dos mortos: um estudo arqueológico do rito de cremação escandinavo

Leandro Vilar Oliveira⁴³⁷

Introdução

Entre os escandinavos da Idade do Bronze (1800-1000 a.C.), da Idade do Ferro (1000 a.C. – 750 d.C.)⁴³⁸ e da Era Viking (750-1100), entre os ritos fúnebre

⁴³⁷ Doutorando em Ciências das Religiões (UFPB), Mestre em História e Cultura Histórica (UFPB). Membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE). Bolsista CAPES. Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4381481A9>. Email: vilarleandro@hotmail.com.

⁴³⁸ As datas mencionadas para a Idade do Bronze e do Ferro são relativas ao contexto escandinavo. Em outros locais do mundo, a periodização pode variar.

realizados estavam a inumação e a cremação. Na história e nas artes como a pintura, literatura, cinema, teledramaturgia, quadrinhos e videogames, tornou-se mais conhecido o rito fúnebre de cremar os mortos em navios ou barcos. Entretanto essa prática funerária não estava disponível a todas as camadas sociais, ao mesmo tempo em que necessariamente nem sempre um nobre obrigatoriamente teria que ser cremado, e quando a opção escolhida era a cremação, não significava que ocorresse num barco.

Assim esse trabalho foi dividido em quatro partes: na primeira uma apresentação geral acerca dos ritos fúnebres praticados pelos vikings e seus ancestrais, além de alguns comentários sobre alguns aspectos religiosos, como as ideias sobre alma e vida após a morte. Num segundo momento apresentamos os relatos mitológicos provenientes principalmente da *Edda Poética*, da *Edda em Prosa*⁴³⁹ e da *Heimskringla*⁴⁴⁰, além de outras referências. Na terceira parte realizamos uma análise arqueológica pautada em apontar se haveria vestígios materiais que pudessem indicar que a prática de cremação em barcos tivesse sido algo real.

Crenças funerárias

A religião nórdica antiga ou religião escandinava pré-cristã⁴⁴¹ refere-se ao conjunto de crenças compartilhadas pelos povos que habitavam desde a Antiguidade, a região da Escandinávia, na época equivalente aos territórios atuais da Noruega, Dinamarca e Suécia. Tratava-se de uma religião autóctone do norte da Europa, embora tenha sofrido influências da área germânica, celta, finlandesa, sámi, eslava, etc. ainda assim, era uma religião com características

⁴³⁹ A *Edda Poética* é um livro cujo manuscrito mais antigo o *Codex Regius* (GKS 2365 4to) é datado como pertencendo entre os anos de 1270 a 1300, tendo sido escrito na Islândia. Apenas no século XVII o manuscrito foi descoberto. A *Edda Poética* é formada por vários poemas de autoria anônima, os quais narram mitos sobre deuses e heróis. A *Edda em Prosa* possui quatro manuscritos conhecidos, estes datados entre 1270 e 1350. No manuscrito mais velho a autoria da obra é creditada ao poeta islandês Snorri Sturluson (1179-1241). Sturluson teria redigido a obra na década de 1220. O livro é dividido em quatro partes: prólogo, *Gylfaginning*, *Skáldskaparmál* e *Háttatal*. (LANGER, 2015, p. 143-147).

⁴⁴⁰ O *Heimskringla* consiste numa saga cuja autoria é atribuída por alguns a Snorri Sturluson. Nessa obra de teor semi-lendário, é narrada histórias de alguns reis noruegueses e suecos.

⁴⁴¹ Sobre a diferença de emprego entre os dois termos ver o artigo *The Concept of Religion in Current Studies of Scandinavian Pre-Christian Religion* (2009) de Anette Lindberg. Não obstante alguns estudiosos usam também o termo paganismo nórdico (*Norse paganism*).

próprias e diversas, variando não apenas durante a época, mas também pelo lugar. (HULTGÅRD, 2008, p. 212).

A religião nórdica também sofreu influência do Cristianismo, principalmente a partir do século X, quando alguns monarcas dinamarqueses e noruegueses tentaram impor a fé cristã em seus reinos, além do fato de que na Inglaterra foi instituído o Danelaw, região governada pelos vikings por quase um século. Ali saxões e vikings conviveram por décadas, inclusive muito da arte sacra híbrida que se possui conhecimento é oriunda das ilhas britânicas. (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p. 124-125). O historiador Johnni Langer sintetizou algumas das principais características dessa religião, dizendo o seguinte:

A fé nórdica não possuía nenhum livro sagrado, nenhum dogma principal nenhuma estrutura centralizadora de pensamento e coesão filosófica, a exemplo de outras religiões não-reveladas e politeístas da Europa. Pelo contrário, cada região e período da Escandinávia conheceu crenças diferentes, com variações também a nível social. Não existam conceitos absolutos de bem e mal. Desse modo, a religiosidade era muito mais baseada no culto do que no dogmático e metafísico; estruturada em atos, gestos e ritos significativos, girando em torno do sacrifício. O paganismo nórdico era de natureza tolerante, sem fanatismos nem adoração extremada e, ao contrário do que se imagina com frequência, manteve contato com a Europa cristã. Foi fruto de uma sociedade profundamente rural, realista e pragmática e que concedia privilégio a uma magia fatídica. Alguns mitos foram comuns a todo o mundo nórdico, mas tinham versões diferentes conforme a região. Isso porque grande parte das narrativas sobre os homens e os deuses foram baseadas em uma tradição oral, que com o tempo sofria transformações de conteúdo e forma. (LANGER, 2009, p. 103).

Percebe-se por tais características apresentadas por Langer, que a religião nórdica não consistiu num sistema homogêneo de crenças e isso é importante a ser destacado, pois quando analisarmos os ritos funerários se perceberá os diferentes tipos de ritos e crenças envolvidas com estes.

Os nórdicos acreditavam na existência da alma (*hamr*) e que essa fosse imortal. Acreditavam que a *hamr* era o espírito que animava o corpo terreno, inclusive durante o sono ou em estado de transe, a *hamr* poderia deixar o corpo, podendo viajar para outros mundos ou até mesmo incorporar-se a corpos de animais⁴⁴². No caso das almas que não receberam os ritos fúnebres adequados,

⁴⁴² Régis Boyer (1995, p. 96) vê nisso possível influência do xamanismo, e neste caso na área finlandesa, práticas xamânicas eram bem comuns.

o morto poderia ficar preso em seu túmulo e tornar-se um *draugr* (morto-vivo ou fantasma).

A noção de “nada” não existia entre os Vikings, era totalmente estrangeira. A morte era jamais um termo absoluto nem mesmo uma ruptura radical, era considerada uma simples mudança de estado. Morrer era simplesmente passar ao estado dos ancestrais, com o saber e o poder tutelar. (LANGER, 2005, p. 65).

Além da existência e imortalidade da alma, os nórdicos acreditavam que havia um tipo de espírito chamado *fylgja* (seguidora), uma espécie de espírito feminino protetor que acompanhava cada ser humano, e no momento da morte tornava-se visível. Seria uma concepção parecida com o *daemon* dos gregos ou o anjo da guarda do cristianismo católico. Pois a *fylgja* embora na maioria das vezes não entrasse em contato com seu protegido, poderia auxiliá-lo ou mantê-lo longe do perigo em alguns casos. (LANGER, 2005, p. 64).

Pelo fato de acreditarem na imortalidade da alma e na vida após a morte, os vikings e seus ancestrais desenvolveram várias concepções sobre mundos da morte, embora Valhala e Hel sejam os lugares do pós-morte mais conhecidos e mencionados nos mitos. Ainda assim, sabendo que a morte não era o fim, mas o início de uma nova jornada, se fazia necessário preparar os mortos para essa nova jornada.

No que diz respeito às crenças e práticas fúnebres dos nórdicos pré-cristãos, contamos em primeiro lugar com os dados que a arqueologia extraiu das muitas sepulturas que têm sido escavadas. Essa é, aliás, uma fonte de informação privilegiada, porque oferece um contacto direto, físico e palpável, com a cultura material do passado. Mas precisamente por ser um veículo direto, sem um intermediário escrito, os achados arqueológicos são também uma fonte muitas vezes silenciosa e, desse modo, problemática. Porque ao mesmo tempo que temos acesso aos objetos e restos mortais, não temos um letreiro que esclareça o seu significado e de que modo eles foram usados. Não sabemos que orações foram proferidas, que palavras cantadas, se houve uma procissão fúnebre e de que modo, quanto tempo demorou a cerimónia, quais as suas diferentes fases ou que ideias presidiram a cada ação. (PIRES, 2016, p. 114).

Quando uma pessoa morria seu corpo caso pudesse receber os ritos fúnebres, seria iniciado nesse processo no qual o morto seria preparado para realizar sua viagem para a outra vida. Pelo fato de que na religião nórdica não existia um clero fixo, os enterros poderiam ser realizados pela própria família.

A família era o centro da comunidade, estreitamente relacionada com a fertilidade-fecundidade, em uma sociedade rural de paz e prosperidade. Os principais cultos eram relacionados aos ciclos sazonais ou a situações de

crise: batismos, funerais, sagrações de terras e templos, juramentos. [...]. O chefe de família era o executante de todos os grandes rituais sazonais ditados por um evento (casamentos, nascimentos, funerais, cerimônias do *aettleiðing* — introdução de um novo herdeiro em uma família), ou um sacerdote em caso de sacrifícios. (LANGER, 2009, p. 106-107).

Os sacerdotes e sacerdotisas não formavam um clero profissional e especializado, mas eram pessoas que possuíam conhecimento sobre as práticas religiosas. Não havia diferença entre secular e laico. Os sacerdotes poderiam quando necessário cuidar da administração de um templo, da realização de alguns sacrifícios e ritos públicos, mas mantinham outras funções. Além disso, o rei ou chefe da comunidade também possuía funções religiosas, cabendo a ele presidir a realização de cerimônias, sacrifícios e outros ritos. (LANGER, 2005, p. 57-58).

O funeral entre os nórdicos da Idade do Ferro e da Era Viking era basicamente feito de duas formas, a inumação e a cremação. Evidentemente que a cerimônia mudou ao longo do tempo. Em diferentes túmulos a forma como corpo estava deitado ou até mesmo sentado, a direção que apontava sua cabeça ou sua cova, tudo eram elementos associados a diferentes ritos. (PRICE, 2008, p. 262).

Douglas Price (2015, p. 281) aponta que desde a Idade do Ferro encontram-se vestígios de cremação, talvez essa prática possa ser bem mais antiga. Além disso, ele salienta que a cremação conviveu com a inumação ao longo dos séculos, mostrando que para a religião nórdica antiga, não havia uma restrição de como o corpo deveria ser encaminhado após a morte, pois havia distintas formas de como realizar os ritos fúnebres. Price também assinala que em alguns casos as cinzas eram recolhidas e guardadas em urnas, as quais eram enterradas numa cova simbólica.

A arqueóloga Kristina Jennbert (2006, p. 134) aponta que do século III ao XI na Escandinávia, foi comum sepultamentos nos quais os mortos eram enterrados com objetos e com animais. Entre os animais figuravam principalmente cães e cavalos. Por serem animais associados à morte. (CHEVALIER; GHEERBANT, 1986, p. 208, 816). Além de cães e cavalos, foram achados em alguns túmulos ossos, chifres e peles de ovelhas, cabras, gatos, porcos, vacas, galinhas, etc. (JENNBERT, 2002, p. 11).

No que diz respeito aos objetos, estes poderiam ser pentes, facas, ferramentas agrícolas, joias, ornamentos, armas, escudos, armaduras, utensílios domésticos, ferramentas diversas, roupas, cobertores, almofadas, recipientes e cestas com comida, odres com bebidas, etc. (PRICE, 2008, p. 260). Lembrando que para os vikings a morte era uma continuação da existência terrena, logo, na concepção deles se fazia necessário levar daqui objetos que lhe seriam úteis na outra vida, assim como, o alimento lhe serviria durante a viagem para algum mundo da morte. (JENNBERT, 2006, p. 136).

Não obstante, Niel Price (2008, p. 260) aponta que pessoas pobres seriam enterradas com poucos objetos e talvez com nenhum animal. Por sua vez, pessoas ricas e influentes poderiam ser enterradas com pequenos tesouros, vários animais e até mesmo com outras pessoas. Price (2008, p. 266) comenta que a interpretação dos acompanhantes nos túmulos é problemática. Sabe-se de casos de familiares que morreram ao mesmo tempo, e assim foram inumados ou cremados juntos, mas há casos que se encontrou o corpo de homens e mulheres, os quais foram decapitados, estrangulados, enforcados ou tiveram o pescoço quebrado, e estavam sepultados com outra pessoa.

Neste caso, por terem sofrido uma morte violenta, os arqueólogos e historiadores sugerem se tratar de escravos que foram sacrificados para acompanhar seu senhor ou senhora na outra vida. Isso não seria estranho, pois a religião nórdica antiga permitia o sacrifício humano, e o suicídio não era encarado como um tabu. Inclusive um escravo ser sepultado com seu senhor era uma honra, embora não se saiba exatamente como se dava o processo de escolha de quem seria sacrificado no rito fúnebre. (PRICE, 2008, p. 267). No entanto a presença de objetos, animais e sacrificados não era exclusiva da inumação, a cremação também recebia o mesmo direito.

O registo arqueológico permite perceber que os ritos de cremação envolviam não apenas uma pira fúnebre – que podia ser um barco – na qual os corpos eram queimados juntamente com oferendas e vítimas sacrificiais, mas que as cinzas eram posteriormente enterradas, com frequência no próprio local da cremação. Ossos humanos ou animais que sobrevivessem ao fogo eram recolhidos, limpos e repostos sobre as cinzas, por vezes dentro de recipientes de cerâmica ou de madeira. E depois seguir-se-ia a construção da campa – por exemplo, uma colina fúnebre ou um conjunto de pedras– fase em que novas oferendas podiam ser acrescentadas e enterradas juntamente com as cinzas. (PIRES, 2016, p. 122).

Diante dessas características gerais sobre o funeral escandinavo, passaremos para a análise de um destes ritos, a cremação em barcos. No caso veremos algumas de suas características centrais, referências em fontes textuais e arqueológicas.

O rito de cremação

Balder é uma das divindades mais significantes do panteão nórdico, pelo menos em quesito mitológico, já que está ausente na religião. O deus era filho de Odin e Frigga, era casado com Nanna e pai de Forseti, o deus da justiça. (BERNÁDEZ, 2002, p. 279). Balder é mencionado algumas vezes na *Edda Poética* como nos poemas *Völuspá* (Visão da Advinha), *Baldrs draumar* (Sonho de Balder), *Lokasenna* (Escárnios de Loki) e no *Grimnismál* (Os ditos de Grímnir), sendo as menções mais significativas a este deus estando contidas no *Völuspá* e no *Baldrs draumar*.

Basicamente os poemas da *Edda Poética* se resumem a comentar o fato que Balder foi assassinado por engano por seu irmão Hoder, embora não adentrem em detalhes de como isso se sucedeu. Quando passamos para a *Edda em Prosa*, nessa encontramos informações mais detalhadas a respeito de Balder, sua esposa e filho. Na *Edda em Prosa* o autor Snorri Sturluson informou que Balder foi morto num plano maligno arquitetado pelo gigante Loki, além de ser o único relato a mencionar o funeral do deus. Sobre isso, John Lindow comentou o seguinte:

A morte de Baldr na verdade compreende várias partes constituintes, e Snorri é o primeiro a combiná-las todas em uma narrativa fluida, mesmo que a *Völuspá*, uma versão que claramente antecede a dele, conte a maior parte dessa história. Essas partes podem ser convenientemente divididas da seguinte forma: a morte de Baldr, seu funeral, a tentativa de reavivamento e a vingança por ele. (LINDOW, 2001, p. 66, tradução nossa).

No *Gylfaginning* 49 é contado que Frigga viajou pelo mundo solicitando que todas as coisas vivas e inanimadas (fogo, vento, água, metal, madeira, pedras, etc.), mas que poderiam ferir Balder jurasse em jamais lhe causar mal algum. Assim o deus ganhou o dom da invulnerabilidade. Todavia, por algum motivo não claro, os deuses acharam o dom de Balder algo engraçado, e assim criaram um jogo de tiro ao alvo, onde o deus era o alvo, sendo atingido por toda sorte de coisas. Como ele não se feria, os deuses achavam aquilo divertido.

Entretanto, Loki que nutria inveja de Balder, pois esse era descrito como um deus belo, de pele alva, cabelos louros, sábio, inteligente, justo, cordial e paciente, era amado e admirado pelos deuses, e aquilo irritava Loki, que em alguns casos personificava o elemento desordeiro e caótico nos mitos. (DUMÉZIL, 1973, p. 58; FRAKES, 1987, p. 477). Assim o traiçoeiro gigante descobriu uma forma de como matar Balder, então se valeu da ingenuidade de Hoder (Hödr), um dos irmãos de Balder, o qual era cego, e por isso não participava do jogo de tiro ao alvo. Loki usando sua lábia artilosa convenceu Hoder de entrar no jogo, lhe dando uma arma feita de visco. Quando o deus cego arremessou o dardo ou seta, Balder caiu morto. Vali outro dos filhos de Odin, assassinou Hoder em fúria. Loki num primeiro momento se safou do crime. Só depois que será contado que Loki foi descoberto como sendo o mentor do crime, e assim seria punido.

A morte de Balder abalou todos os deuses, pois embora os deuses não fossem imortais, ninguém esperava que Balder o qual recebeu de sua mãe a invulnerabilidade, pudesse morrer. Assim Hermodr, um dos irmãos de Balder, se ofereceu para viajar a Helheim e solicitar da deusa Hel que libertasse a alma de Balder. A deusa propôs uma condição para isso, que todos os seres do universo chorassem. Novamente Loki atrapalhou tudo. Transformando-se numa gigante de nome Tökk, ela negou-se a chorar por Balder, e assim Hel negou reviver o deus. Com isso só restava realizar o funeral.

Após os deuses falharem em reviver Balder, só restava realizar os ritos fúnebres como ditavam a tradição. Assim prosseguindo no *Gylfaginning* 49 é dito que o corpo de Balder foi levado até o seu navio Hringhorni, o qual era descrito como o maior navio que havia entre os deuses. No entanto, devido às dimensões da embarcação ninguém tinha forças para empurrá-la para o mar, então Odin mandou chamar a gigante Hyrrokin, a qual chegou montada num lobo gigante e usava cobras como rédeas. A gigante era de aparência pavorosa e assustou os presentes. A gigante empurrou facilmente o navio para a água. Thor ameaçou de matá-la, mas Odin o impediu, dizendo que ela havia vindo em paz e fez uma gentileza.

Com o navio posto na água, faltava incendiá-lo, mas antes que isso fosse feito, Nanna inconsolada pela morte do marido, pediu para morrer junto com ele.

Os deuses consentiram com o pedido da viúva e essa subiu ao navio, deitando-se ao lado do corpo de seu falecido marido. Então Odin deu como presente fúnebre, o anel de ouro Draupnir. O cavalo de Balder, o qual estava todo adornado com seus arreios, foi ali sacrificado. Assim o navio foi incendiado. Enquanto as chamas devoravam a grande embarcação, deuses, gigantes e outros seres compareceram ao funeral.

Após ler o relato do funeral de Balder, podemos separar alguns pontos interessantes para a análise: 1) cremação num navio; 2) sacrifício humano; 3) sacrifício animal; 4) oferta de presente. Tais pontos sublinhados podem ser considerados características cerimoniais do rito fúnebre de cremação no contexto do mito, no entanto vejamos outros relatos que fazem menção à cremação em barcos.

O herói Sigurd, conhecido por ter matado o dragão Fafnir e casado com a valquíria Brunilde (Brynhildr), é mencionado na *Saga dos Volsungos (Volsunga Saga)* que após morrer, seu corpo foi cremado num barco. Brunilde perdidamente apaixonada por Sigurd decidiu acompanhá-lo para a outra vida, e se jogou no barco em chamas. Outra versão dessa história, contada no poema *Sigurðarkviða hin skamma*, na *Edda Poética*, nos fornece mais alguns detalhes.

No *Sigurðarkviða hin skamma*, nas estrofes 65-71, narra-se o momento do funeral. Brunilde toma a frente dos preparativos, ordenando que uma pira fosse montada, assim como ordena que a pira fosse estofada com belos tecidos e com escudos; que os escravos fossem adornados com joias e ali sacrificados, sendo ao todo cinco mulheres e oito homens. Que os cães e falcões de Sigurd também fossem sacrificados; que a espada do herói fosse colocada sobre seu corpo. Por fim, Brunilde diz que ela mesma acompanharia o marido para a outra vida. No entanto, na versão da *Sigurðarkviða hin skamma* não informa se a pira era num barco.

No entanto, outros relatos semi-lendários nos falam acerca de cremações, embora isso tenha sido feito não em navios ou barcos, mas em piras fúnebres. No *Heimskringla*, no poema *Beowulf*, e em algumas sagas islandesas, há menções a cremação, mas nenhuma referente à cremação em barcos. Na *Saga*

dos *Ynglingos*⁴⁴³, no capítulo 8, é dito que foi Odin que instituiu o rito de cremação e outros rituais fúnebres que deveriam ser celebrados postumamente.

Odin estabeleceu a mesma lei em sua terra que estava em vigor em Asgard. Assim, ele estabeleceu por lei que todos os homens mortos deveriam ser queimados, e seus pertences colocados sobre eles na pilha, e as cinzas seriam lançadas no mar ou enterradas na terra. Assim, disse ele, todos virão a Valhalla com as riquezas que eles possuíam na pilha; e eles também desfrutariam do que eles próprios enterraram na terra. Para os homens de consequência, um monte deveria ser elevado à memória deles, e para todos os outros guerreiros que foram distinguidos pela masculinidade, uma pedra ereta; qual costume permaneceu muito tempo depois do tempo de Odin. No dia de inverno, deve haver sacrifício de sangue por um bom ano e, no meio do inverno, uma boa colheita; e o terceiro sacrifício deve ser no dia de verão, para a vitória na batalha. (STURLUSON, 2011, p. 11, tradução nossa).

Notamos por tais relatos que existem várias menções a cremação, porém apenas em dois deles menciona-se o uso de embarcações, o que por si só já indica que consiste pelo menos em termos mitológicos e literários, uma prática não tão difundida. No entanto uma pergunta se faz pertinente: e quanto aos relatos históricos? Existiria algum relato histórico atestando a cremação num barco ou navio? A resposta é sim, existe um relato histórico, embora alguns historiadores e arqueólogos mostrem ressalvas quanto a total fidelidade do observador.

Ahmad ibn Fadlān ibn al-Abbās ibn Rāšid ibn Hammād em 921, recebeu a missão do califa abássida al-Mutaquir (895-932), de representa-lo como seu embaixador na terra dos búlgaros do Volga (Rússia). Durante essa viagem, Fadlan encontrou um grupo de vikings. Quando ele e sua embaixada chegaram ao acampamento, no momento ocorria o funeral de seu chefe⁴⁴⁴. (PEARSON, 1999, p. 1).

Ahmad ibn Fadlan nos legou um vivo testemunho do que ele chamou de estranho funeral. Ahmad relatou que enquanto o chefe daquele grupo de Rus⁴⁴⁵

⁴⁴³ A *Ynglinga Saga* é uma saga baseada num poema mais antigo chamado *Ynglingatal*. A *Ynglinga Saga* é uma das sagas que compõem a *Heimskringla*, obra supostamente atribuída também a Snorri Sturluson, a qual aborda a história da dinastia dos Ynglingos e de alguns reis noruegueses. A obra é considerada de teor semi-lendário.

⁴⁴⁴ Ahmad ibn Fadlan usa o termo rei ao invés de chefe. Mas dificilmente tratar-se-ia de um monarca como conhecemos.

⁴⁴⁵ Os vikings que habitavam o leste Europeu eram conhecidos como Rus. Além desse termo, Fadlan também se referia a eles pelo termo varengue, expressão usada pelos bizantinos para se referir aos vikings que viviam em Kiev e em Constantinopla. (MONTGOMERY, 2000, p. 3).

estava sendo preparado para o funeral, seus filhos, companheiros e amigos bebiam e comiam; festejavam como se fosse uma festa qualquer, não apresentando nenhum sinal de tristeza ou respeito pelo luto. Ahmad comenta posteriormente uma das escravas se ofereceu para acompanhar o seu senhor. Segundo o costume ela era obrigada a ter relações sexuais com todos os homens do grupo do chefe. O corpo do chefe era depositado num esquife dentro do navio, e o restante da cerimônia era presidido por uma velha mulher a quem Ahmad dizia ser uma sacerdotisa. Ele a chamava de *Anjo da Morte*.

A escrava após ter relações sexuais com vários homens, era lavada, recebia novas roupas. Depois disso ela era conduzida até uma estrutura de madeira que parecia uma porta. Ali os homens a erguiam do chão três vezes, enquanto ela recitava algo em seu idioma, o qual Ahmad escreveu que não entendia, mas um dos vikings o qual falava grego⁴⁴⁶, lhe disse que a mulher enquanto era levantada e descida pelos homens, ela dizia que via uma porta e além desta, num salão encontrava-se seu pai, mãe e outros parentes. Ela via seu senhor, outras pessoas e enxergava o Paraíso. Ela dizia que o seu senhor a chamava para acompanhá-lo na outra vida⁴⁴⁷. (PEARSON, 1999, p. 2).

Posteriormente a escrava cortou a cabeça de uma galinha e a atirou dentro do navio. Em seguida ela subiu ao convés, acompanhada do “Anjo da Morte”, e de mais duas escravas e seis guerreiros. Abordo foi lhe oferecido uma bebida que ela teve que beber várias vezes, depois foi conduzida ao pavilhão e ali foi obrigada a ter novamente relações sexuais com os homens presentes, para no fim ser amarrada, enforcada e esfaqueada.

Ahmad ibn Fadlan também relata que no navio havia vários objetos como armas, instrumentos musicais, mercadorias, alimentos, como também animais foram sacrificados. O autor enumera todos, dizendo que foi um cachorro, uma galinha, dois cavalos e duas vacas. Ao término do rito, a escrava era executada, seu corpo posto no navio. Um dos filhos do chefe aproximou-se totalmente nu

⁴⁴⁶ O fato de aquele viking saber falar grego sugere que possivelmente tenha vivido algum tempo em Constantinopla ou atuado em territórios bizantinos.

⁴⁴⁷ Em termos fenomenológicos é bastante intrigante essa passagem descrita por Fadlan. Infelizmente devido à brevidade do relato e o desconhecimento de outras fontes que pudessem ser usadas a fim de comparação, dificilmente pode-se fazer uma interpretação conclusiva se a mulher estaria tendo uma visão motivada pelo êxtase ou uma alucinação causada por alguma droga.

do navio, pegou uma tocha, andou diante desse e lançou a tocha na embarcação, iniciando o fogo. Outros dos companheiros do chefe fizeram o mesmo. Dias depois antes de irem embora daquela localidade, os homens ergueram um montículo de terra sobre os restos do navio, e montaram uma espécie de lápide feita de madeira, gravando o nome de seu senhor. (PEARSON, 1999, p. 2).

Ahmad ibn Fadlan encerrava seu relato apresentando espanto. Os muçulmanos não tinham o hábito de cremar os mortos, mas o mais espantoso e bárbaro para ele era o fato da perversão sexual da escrava, da festa, da falta de pudor e luto, o sacrifício de animais e de uma mulher. Para além das impressões de repulsa do observador árabe, seu relato é o único de teor histórico que se conhece a respeito da cremação em uma embarcação⁴⁴⁸.

O relato de Ibn Fadlan tem vários elementos que encontram eco nos achados arqueológicos: um barco que é arrastado para terra para servir de caixão e pira fúnebre, o corpo sentado dentro da embarcação, as oferendas ao morto sob a forma de comida e armas, o sacrifício de um cão, cavalos, aves e uma rapariga, a cremação dos restos mortais e, por fim, a construção de uma colina de terra por cima das cinzas. Mas também há aspetos que seriam impossíveis de ler ou sequer de detetar no registo arqueológico, como a campa temporária, o processo de escolha da vítima humana, a atividade sexual que antecede o funeral, a elevação da escrava junto a uma estrutura de madeira, a presença de um grupo de homens com estacas e escudos ou a forma como a pira fúnebre foi acesa. Só temos conhecimento desses detalhes porque alguém deixou um registo escrito que nos dá uma imagem alargada da cerimónia fúnebre, muito para além de qualquer coisa que a arqueologia consegue descortinar. (PIRES, 2016, p. 130).

Por mais que haja problemas de se comprovar a exatidão do relato histórico de Ahmad Ibn Fadlan, ainda assim, ele corrobora vários aspectos já apresentados quanto ao rito de cremação: sacrifício de animais e de escravos; oferta de presentes; os pertences do morto eram colocados junto a ele. Um túmulo poderia ser construído de terra ou pedra, onde as cinzas seriam sepultadas.

O barco da morte

Em escavações arqueológicas realizadas nos três países escandinavos originais, entre os séculos XIX e XX, das várias covas e túmulos achados, alguns

⁴⁴⁸ O relato de Ahmad inspirou o escritor Michael Crichton, o qual escreveu o livro *Os devoradores de mortos* (*Eaters of the Dead*), publicado originalmente em 1976. O livro inspirou o filme *O 13º Guerreiro* (1999).

chamaram a atenção por se tratarem de túmulos nos quais se encontravam vestígios de barcos e até mesmo de navios. A descoberta do primeiro desses navios em 1867, pelo arqueólogo Oluf Rygh, em Tune, Noruega foi à época um grande achado. Inclusive logo de início alguns historiadores e arqueólogos remeteram aos relatos literários e ao relato de Ahmad ibn Fadlan, quanto ao uso de embarcações nos ritos fúnebres. Agora pela primeira vez havia evidência arqueológica que de fato barcos eram usados. (Figura 1).



Figura 17: O navio de Tune. Viking Museum Ship, Oslo, Noruega. A embarcação em questão foi datada do começo do século X. Fonte: <http://www.vikingskip.com/tuneskipet.htm>.

A imagem icônica de um funeral nórdico pode ser a de um barco em chamas lançado ao mar com um ou mais corpos, mas é difícil perceber até que ponto essa ideia é verdadeira. A prática parece ser referida por Procopius, um autor bizantino do século VI, e figura ainda na tradição literária, embora o primeiro nunca tenha estado no norte da Europa e a segunda possa ser um caso de memória romanceada. E a arqueologia de pouco serve neste caso, uma vez que lançar ao mar barcos em chamas como parte de funeral não é algo que deixe vestígios identificáveis após vários séculos. Não é por isso possível dizer com segurança se era uma prática comum na Escandinávia antiga. (PIRES, 2016, p. 120).

De fato, o comentário de Hélio Pires é bastante significativo e corroborado por vários arqueólogos que estudam a Escandinávia antiga e medieval. A respeito, Marcus Gerds (2006, p. 153) comentou que havia duas formas de enterro com o uso de barcos: uma forma na qual homens e mulheres eram colocados dentro de embarcações ao lado de objetos diversos e animais

sacrificados, podendo estes estarem inteiros ou em partes, então a embarcação era enterrada, formando-se um montículo. A segunda forma de sepultamento é similar à primeira, a diferença é que os restos mortais eram cremados e depois suas cinzas depositadas sob um montículo. Gerds não confirma se a prática de cremar corpos em barcos ou navios fosse comum.

Existe também uma terceira forma de enterro que usava barcos, embora não barcos de verdade. Conhecida como “barcos de pedra” (*stone-boat* ou *stone-ship*), consiste numa prática fúnebre na qual o túmulo seria demarcado com pedras para formar um barco. Gerds (2006, p. 154) aponta que nos séculos VIII-IX essa prática começou a se tornar comum em alguns locais da Dinamarca e na Suécia, como a ilha de Gotland, ao ponto de surgirem “cemitérios de barcos de pedra”. Niel Price (2008, p. 261) salienta que em muitos desses túmulos, as pessoas eram cremadas, encontrando-se suas cinzas, mas havia casos de que corpos foram sepultados. (Figura 2).



Figura 18: Um exemplo do túmulo “navio de pedra”, encontrado em Gotland, Suécia. Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/f4/2c/49/f42c498460766465c3acb038232496f3.jpg>.

Acerca dessa questão da difusão da crença fúnebre de se usar embarcações, Marcus Gerds (2006, p. 153) diz que da Idade do Ferro até meados da Era Viking foram achadas mais de 400 túmulos contendo embarcações, a maioria de pequeno porte e bastante deteriorada. E pelo que as escavações arqueológicas sugerem essa prática foi bem comum durante o Período Vendel (550-750), época que antecede a Era Viking e marca o final da

Idade do Ferro na Escandinávia. Neste caso o período Vendel foi marcado por uma época de prosperidade, com o crescimento de centros econômicos principalmente na Dinamarca, sul da Noruega, redondezas de Uppsala e na ilha de Gotland, ambos na Suécia. (GRAHAM-CAMPBELL, p. 31; DAVIDSON, 1968, p. 16).

Essa prosperidade principalmente é considerada por alguns estudiosos um indicativo que justificasse o crescimento de suntuosos túmulos. Em destaque a região de Vendel e Valsgärde nas cercanias de Uppsala, na Suécia, há qual nos séculos VI e VII era bem próspera, além de ser a sede real da Dinastia dos Svears, cujos nobres foram sepultados em barcos. (GRAHAM-CAMPBELL, p. 35).

Hélio Pires (2016, p. 121) comenta que a prática de enterros com barcos continuou até pelo menos o final do século X, época que se encontram alguns dos melhores vestígios de embarcações, corpos e artefatos. Não obstante ele aponta que na Noruega parece ter predominado a cremação, e na Dinamarca a inumação ganhou bastante destaque. Essa diferença talvez possa ter sido devida a influências com outros povos ou até mesmo do cristianismo, o qual chegou primeiro a Escandinávia pela Dinamarca⁴⁴⁹.

Nesse ponto Niel Price (2008, p. 262) comenta o fato de que em alguns túmulos terem sido encontrados não apenas navios, mas carroças, trenós e cavalos, às vezes em várias quantidades, tratar-se-ia de uma concepção ritualística e religiosa de que os mortos precisariam de auxílio para viajar. Daí a existência de tais meios de transporte.

Ulla Laumand (2006, p. 130) sublinha que entre as crenças dos nórdicos havia a de que a alma viajaria para os mundos da morte, inclusive uma viagem quase que literal daí a necessidade de receberem meios de transporte para fazer isso, fossem navios, carroças ou mais comumente cavalos, os quais eram animais símbolos do transporte, além do fato que nos mitos, o cavalo de Odin,

⁴⁴⁹ A respeito disso, Hilda Davidson (1950, p. 170-173) comenta que em outros locais da Europa como na Inglaterra antes do século VII, era comum encontrar relatos de cremação e até em alguns casos túmulos-barcos, como o túmulo de Sutton Hoo, na Anglia Oriental, Inglaterra, onde o morto em questão foi inumado em um barco, com seus pertences e depois enterrado. Porém, quando o cristianismo ficou forte nestas terras, a prática começou a ser substituída pela inumação simples, sem ostentação ou depósito de objetos, até mesmo a cremação começou a ser abandonada.

Sleipnir era usado em algumas ocasiões para se viajar a Hel. Sem contar que o próprio Odin era um deus da morte. Mas se nos mitos encontramos respaldo do cavalo como psicopompo, e quanto aos barcos? Haveria algum mito que fale de barcos como psicompompo? A resposta é sim. Ambos os mitos já foram apresentados: o funeral de Balder e de Sigurd, em ambos os casos eles usaram barcos.

Em termos simbólicos, em diferentes religiões e culturas na História, barcos estavam associados não apenas a viagens físicas, mas a viagens transcendentais para outros mundos. Eram meios nos quais vivos e mortos poderiam viajar. Encontramos relatos na Oceania, Egito, Grécia, Irlanda, Mesopotâmia, Japão, Escandinávia etc. A barca da morte seria uma forma de passagem segura. “La vida presente es también una navegación peligrosa. Desde este punto de vista la imagen de la barca es un símbolo de *seguridad*. Favorece la travesía de la existencia así como de las existências”. (CHEVALIER; GHEERBANT, 1986, p. 179).

Mas além do fato que em dois mitos haja alusão ao uso de barcos em funerais, quando se passa para o nível da crença popular, encontram-se referências a ideia de que os mortos viajariam, assim como, em alguns casos precisariam de navios ou outros meios de transporte. Hilda Davidson (1968, p. 11) comenta o fato de que em vários túmulos escandinavos de diferentes épocas, os corpos estavam com as cabeças ou pés direcionados para o Norte. Ela informa que em alguns locais havia a crença que os mundos da morte se situariam no Norte.

Eldar Heide (2011, p. 106) e Jonas Wellendorf (2006, p. 53) comentam a respeito da visão cosmogônica que os vikings possuíam. Ambos salientam que haveria uma visão na qual dividia o mundo em três eixos verticais, situando Valhala, Folkvang e Bilskirnir no céu, quanto a Hel, os salões de Rán e Náströnd no submundo. Todos estes locais eram considerados mundos da morte, para onde as almas seguiriam por diferentes motivos. Por outro lado, eles também atentam que haveria uma visão horizontal, na qual situaria todos estes lugares no mesmo plano.

No caso da visão horizontal, algumas montanhas eram consideradas locais sagrados e de descanso dos mortos, sendo chamadas de *helgafell*

("montanha sagrada"), como também havia a crença que mulheres virgens ao morrerem assim, iriam para a ilha da deusa Gefjion. Não obstante, no plano horizontal, Valhala e Hel (os quais eram os principais mundos da morte) seriam referidos como estando ao Norte, no além-mar. Neste ponto é preciso mencionar um comentário de Eldar Heide sobre a associação de fronteiras aquáticas com os "outros mundos".

A ideia de que o (ou) reino dos mortos está situado além de um rio (frequentemente subterrâneo) que os mortos têm que atravessar, também é encontrada em toda a Europa do Noroeste e na maioria das outras partes do mundo. Também era comum acreditar que os que partiram foram para uma terra além-mar (ou outro grande corpo de água). Do noroeste da Europa essa ideia é atestada nos Países Baixos (áreas celtas ou francas) no início do século VI d.C. O historiador bizantino Procópio disse que as pessoas desta área, transportavam as almas dos mortos para uma ilha ao largo da costa. Em *Beowulf*, o corpo do rei Scyld (pai de Beowulf) é colocado em um navio que o transporta para o mar. Na Escandinávia parece que também se poderia ir para Hel através do mar. Quando o deus Baldr estava morto, seu corpo foi colocado em seu navio, que foi posto à tona e depois incendiado, e depois ouvimos falar dele em Hel. (HEIDE, 2011, p. 59, tradução nossa).

Na perspectiva de Heide, ele sugere se o ato de realizar o funeral de alguns mortos em barcos estaria relacionado com o imaginário mítico-religioso de que as almas faziam uma viagem marítima até os mundos da morte. A ideia de Heide é interessante, mas tem alguns problemas. Muitos dos escandinavos eram sepultados sem embarcações e nem mesmo recebiam carroças ou cavalos. Contudo é preciso pensar também que possa se tratar de uma crença associada a determinados setores da sociedade (provavelmente a elite) ou até mesmo a determinadas regiões e épocas. (HEDEAGER, 2008, p. 17-18). No entanto, isso não significa que a pessoa que foi enterrada sem um barco, carroça ou cavalo não pudesse ter uma crença parecida, de se pensar que realizaria uma viagem marítima até os mundos da morte.

Considerações finais:

Em termos fenomenológicos percebemos uma ligação entre crença, religião, rito e mito, pois em determinadas épocas os nórdicos acreditavam que os mortos realizariam uma viagem para um dos mundos da morte, necessitando assim de meios de transporte como cavalos, carroças e barcos, embora tal prática não foi homogênea e cabível a todos os setores da sociedade, estando praticamente restrita aos elementos mais abastados daquelas comunidades. Por

outro lado, apenas dois mitos nos fornecem um relato acerca da cremação em barcos, enquanto vários outros falam apenas de piras fúnebres, prática atestada historicamente e arqueologicamente como sendo comum ao lado da inumação, principalmente devido ao fato de que pela falta de um dogma central, as crenças dos nórdicos eram diversas, variando com o tempo e com a região, mas nem por isso consideradas proibidas ou indignas.

Por mais que o relato histórico de Ahmad ibn Fadlan registre o caso de um chefe viking que foi cremado em seu navio no sul da Rússia, esse consiste num relato isolado e que não pode se tomado plenamente como real, embora seja um indicativo que possivelmente em alguns locais haveria o rito de cremar os mortos em embarcações, como visto nos mitos.

Referências

ANÔNIMO. *Beowulf*. Translation and comentarys by J. R. R. Tolkien. Edited by Christopher Tolkien. São Paulo: Martin Fontes, 2015.

ANÔNIMO. *Poetic Edda*. Translation Karl Hildebrand, Hugo Gering and Henry Adams Bellows. Melbourne: Bogdan Opanchuk, 2011.

AYOUB, Munir Lufte. Arqueologia. In: LANGER, Johnni; AYOUB, Munir Lufte (orgs). *Desvendando os vikings: estudos de cultura medieval*. João Pessoa: Ideia, 2016, p. 132-150.

BERNÁRDEZ, Enrique. *Los mitos germánicos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

CHEVALIER, Jean; GHEERBANT, Alain. *Diccionario de los símbolos*. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

DAVIDSON, Hilda R. E. The hill of the dragon. *Folklore*, v. 61, n. 4, p. 169-185, 1950.

_____. *The lost beliefs of northern Europe*. New York: Routledge, 2003.

_____. *The Road to Hel: a study of the conception of the dead in Old Norse literature*. New York: Greenwood Press, 1968.

FRAKES, Jerold C. Loki's mythological function in the tripartite system. *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 86, n. 4, p. 473-486, 1987.

FRAZER, James George. *The Golden Bough: a study in magic and religion*, part VII: Balder the Beautiful, vol. 1. 3. ed. London: Macmillan and Co, Limited, 1913a. 13v.

_____. *The Golden Bough: a study in magic and religion, part VII: Balder the Beautiful*, vol. 2. 3. ed. London: Macmillan and Co, Limited, 1913b. 13v.

GERDS, Marcus. Scandinavian burial rites on the southern Baltic coast: boat-graves in cemeteries of early medieval trading places. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academy Press, 2006. p. 153-158.

GRAHAM-CAMPBELL, James. *Os Vikings*. Barcelona: Editora Folio, 2006. (Coleção civilizações do passado).

GRAMMATICUS, Saxo. *The Nine Books of the Danish History*, vol. 1. Translated by Oliver Elton. New York: Norrœna Society, 1905. 2v

HEDEAGER, Lotte. Scandinavia before the Viking Age. In: BRINK, Stefan (eds). *The Viking World*. London/New York: Routledge, 2008. p. 11-22.

HEIDE, Eldar. Contradictory cosmology in Old Norse myth and religion – but still a system? *Maal og Minne*, 1, p. 102-143, 2014.

HEIDE, Eldar. Holy islands and the otherworld: places beyond water. In: JØRGENSEN, Torstein; JARITZ, Gerhard. *Isolated islands in medieval nature, culture and mind*. Bergen: Central European University Press, 2011. 57-80.

HULTGÅRD, Anders. The religion of the vikings. In: BRINK, Stefan. *The Viking World*. New York/London: Routledge, 2008. p. 212-218.

JENNBERT, Kristina. The heroized dead: peoples, animals, and materiality in Scandinavian death rituals, AD 200-1000. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academy Press, 2006. p. 135-140.

_____. Sheep and goats in Norse paganism. *PECUS*. Man and animal in antiquity. Proceedings of the conference at the Swedish Institute in Rome, p. 9-12, 2002.

LANGER, Johnni. LANGER, Johnni. Edda em prosa. In: LANGER, Johnni (org.). *Dicionário de mitologia nórdica: símbolos, mitos e ritos*. São Paulo: Hedra, 2015. p. 143-145.

_____. A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X). *Medievalista*, n. 11, janeiro-junho, p. 1-30, 2012.

_____. Religião e magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica. *Brathair*, v. 5, n. 2, p. 55-82, 2005.

_____. Vikings. In: FUNARI, Pedro (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu*. São Paulo: Contexto, 2009, p. 131-144.

LINDBERG, Anette. The concept of religion in current studies of Scandinavian Pre-Christian religion. *Temenos*, vol. 45, n. 1, p. 85-119, 2009.

LINDOW, John. *Norse mythology: a guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. New York: Oxford University Press, 2002.

LOUMAND, Ulla. The horse and its role in Icelandic burial practices, mythology, and society. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academy Press, 2006. p. 130-134.

MONTGOMERY, James E. Ibn Fadlan and the Rusiyyah. *Journal of Arabic and Islamic Studies*, n. 3, p. 1-25, 2000.

PEARSON, Mike Parker. *The archaeology of death and burial*. Texas: Texas A&M University Press, 1999.

PIRES, Hélio. Funerais e crenças. In: LANGER, Johnni; AYOUB, Munir Lefte (orgs). *Desvendando os vikings: estudos de cultura nórdica medieval*. João Pessoa: Ideia, 2016. p. 114-132.

PRICE, Niel. Dying and the Dead: Viking age mortuary behavior. In: BRINK, Stefan (ed). *The Viking World*. New York/London: Routledge, 2008. p. 257-273.

PRICE, T. Douglas. *Ancient Scandinavia*. New York: Oxford University Press, 2015.

STURLUSON, Snorri. *Heimskringla*. Translated by Alison Finlay and Anthony Faulkes. London: University College London, 2011.

_____. *The Uppsala Edda*. Edited with introduction and notes by Heimir Pálsson. Translated by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2012.

WELLENDORF, Jonas. Homogeneity and heterogeneity in Old Norse cosmology. In: ANDRÉN, Anders; JENNBERT, Kristina; RAUDVERE, Catharina (eds). *Old Norse religion in long-term perspectives: origins, changes, and interactions*. Lund: Nordic Academy Press, 2006. p. 50-53.

GT 23. POLÍTICA E CRISTIANISMOS – AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E ESTADO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO

A crítica de Kierkegaard à Igreja de Estado para compreender a relação entre religião cristã e Estado no Brasil Contemporâneo.

Agnaldo da Silva Vieira⁴⁵⁰

Introdução

Kierkegaard faz uma crítica severa a Igreja de Estado⁴⁵¹, pois segundo ele ela não representava o Reino de Deus, mas o Reino do Mundo. Na verdade historicamente ela já nasce para ser um instrumento de domínio político pelos príncipes medievais. Logo, o que era um império único com a Igreja Católica é apenas fragmentado em Igrejas territoriais sob o poder dos príncipes. Assim, para LINDBERG (2001, p. 275), “a configuração inicial da Reforma como um processo comunitário, a chamada *Gemeindereformation* [reforma da comunidade], começou a dar lugar àquilo que os historiadores chamaram de ‘Reforma dos Príncipes’ (*fürstenreformation*)”. O pensador dinamarquês vai ser contra exatamente a essa continuação de usar a religião cristã como instrumento de manutenção do Estado. Se antes a máxima era “um império, uma igreja, com a Reforma mudou para um Estado-Nação, uma igreja”.

Essa crítica à Igreja Oficial da Dinamarca não é possível sem ele criticar igualmente também a teologia desenvolvida no interior das estruturas eclesialística e acadêmica financiadas pelo Estado. Nos casos de religiões que

450 O autor é Mestre em Teologia e doutorando em Teologia Sistemático-Pastoral pela PUC-Rio. <http://lattes.cnpq.br/8136136379966583> / E-mail: agnaldovieira@hotmail.com

451 O termo Igreja de Estado tem aqui o mesmo sentido de religião oficial, no caso, o cristianismo representado pela Igreja de confissão luterana assumida desde a Reforma Protestante como Igreja de Estado pela Dinamarca. A igreja de Estado, de diferentes confissões cristãs, nasce depois dos complexos, tumultuados e violentos conflitos entre protestantes e católicos, por domínio e poder, sempre latente desde a Reforma. “...esta expressão da Reforma pelos senhores territoriais, bem como pela conseqüente organização hierárquica e burocrática da Igreja por parte dos mesmos”. In: LINDBERG, Carter. As reformas na Europa. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 275.

têm um conjunto de doutrina, a teologia surge como a normatizadora, reguladora e intérprete das verdades dessas religiões. No caso em questão, o cristianismo de confissão luterana⁴⁵² era a Religião⁴⁵³ Oficial de Estado. Isso significava que qualquer pessoa nascida em solo dinamarquês era batizada e registrada, pelo clero, como uma *cristã luterana*, o que era incompatível como o que prega o Novo Testamento, segundo Kierkegaard.

O que Kierkegaard encontra aqui é exatamente o problema principal de toda a sua crítica: a Igreja oficial de Estado. Em defesa, agressiva até, do verdadeiro cristianismo ele vai atacar aquilo que para ele é o maior inimigo de Cristo, a religião de Estado, representada pela Igreja da Dinamarca. A religião cristã foi suprimida a uma extensão do poder político da monarquia. Os pastores se transformaram em símbolos, não somente da religião cristã, mas do Estado. Este usurpara a noiva de Cristo e a transformou em meretriz de luxo do palácio, com o objetivo de seduzir a todos os cidadãos. Com essa mistura inaceitável todo o esforço de Lutero de libertar o povo de Deus da opressão do Papa, tornou-se vão, uma vez que o poder político tornou-se o novo opressor. Kierkegaard via o cristianismo precisando ser vivenciado de novo, porque o que chamavam de cristianismo não passava de cristandade (união de Igreja e Estado).

1. A crítica de Kierkegaard à igreja de Estado

452 A Igreja oficial da Dinamarca é, desde os dias da Reforma Protestante, a Igreja Luterana. Havia, entretanto, nos tempos de Kierkegaard, um pequeno, reduzido e tolerado, número de calvinistas, judeus e católicos. Os calvinistas eram refugiados huguenotes e os judeus eram imigrantes alemães, portanto, não eram dinamarqueses. O batismo oficial era luterano, e era através dele que poderia se estabelecer melhores relações sociais (como reconhecimento, empregos e etc.). A Igreja Oficial também era responsável pelos casamentos, que geravam, por sua intermediação, efeito legal. Os pastores eram funcionários do Estado e pagos com proventos estatais. Eles se constituíam numa espécie de representantes do Estado e transmitiam ao povo a idéia de religião como obrigação legal. A figura do pastor ocupa um lugar proeminente nessa sociedade: ele representa o Estado não somente de um modo simbólico, mas de um modo legal, uma vez que muitos contratos civis eram firmados nas igrejas. PAULA, Marcio Gimenes de. A crítica de Kierkegaard à cristandade: o indivíduo e a comunidade. Campinas, SP: [s. n.], 2005, p. 122.

453 Para uma melhor compreensão sobre o conceito de religião (que é diferente de teologia) ver: OTTO, Rudolf. O Sagrado. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

Kierkegaard trabalha para alertar o povo dinamarquês de que o que a Igreja pregava não era a verdade cristã, mas sofisticada religiosa. A Igreja, segundo ele, não era a representante da verdade cristã, muito menos seus líderes. Um *cristianismo* estatal é uma total incoerência, do ponto de vista do Novo Testamento. Se o próprio Cristo afirmou que o reino de Deus não é desse mundo (João 18.36), tal reino não pode ser mundanizado em Estado. Porque quando isso acontece, não é mais o Novo Testamento quem diz quem é um cristão, mas o Estado que arbitrariamente transforma todos os cidadãos em cristãos, através de decreto, de ritos e dogmas da religião oficial. Isso não pode ser aceitável pela mente cristã minimamente sensata. Era preciso tirar o cristianismo das amarras oportunistas do Estado para que a fé cristã pudesse ser vivida na ação do Espírito Santo. Kierkegaard quer que os princípios da Reforma sejam vividos pelos cristãos, ele quer, na verdade, o retorno à Bíblia sem os filósofos e teólogos da razão especulativa. Ele, assim como Lutero queria a *sola scriptura*, pois tinha certeza que a “letra da razão mata, mas o Espírito vivifica”.⁴⁵⁴ Infelizmente, ele sabia que

a Igreja da Dinamarca, seguindo o modelo da Romana, do outro lado da fronteira doutrinária, erigia-se então como autoridade magisterial. Kierkegaard se insurgiu contra essa tomada de poder “objetivo”, em primeiro lugar em nome das pessoas intelectualmente sem defesa: “a subjetividade modesta, imediata e totalmente desnudada de reflexão, está ingenuamente convencida de que, uma vez bem estabelecida a verdade objetiva, nada mais resta ao sujeito senão abraçá-la” (OC, vol. X, p. 36). Kierkegaard só vê “superstição e estreiteza de espírito” no ato de substituir o trabalho da “reflexão sem fim” por um credo não compreendido (FARAGO, 2011, p. 14).

Para Kierkegaard a transformação da religião cristã em Igreja de Estado ofuscava o seu brilho e a sua relevância para o ser humano. A racionalidade objetiva política e teológico-eclesiástica havia lançado o cristianismo numa condição de mera superstição e credice sem importância na perspectiva da fé. A cristandade proposta pelo Estado dinamarquês era ilusão e fantasia para o povo sob um falso cristianismo. Para Kierkegaard a Igreja de Estado é a grande traição ao evangelho de Cristo, pois ela está estabelecida sobre as regras da

454 Paráfrase de II Coríntios 3.6: “A letra mata, mas o Espírito vivifica”. Aqui Paulo trata da insuficiência da lei mosaica escrita em pedra (letra), e do Espírito que representa a Nova Aliança de Cristo escrita no coração do pecador.

política de Estado⁴⁵⁵, não sobre o escândalo da cruz de Cristo e a loucura da fé. Qualquer tentativa de fazer as pessoas acreditarem que a religião oficial é a verdade não passará de pura fraude religiosa. Se alguém deseja experimentar um cristianismo puro, deverá superar o estágio ético (político) para chegar ao estágio religioso onde poderá viver plenamente a sua existência. O texto *Temor e Tremor* tratará exatamente dessa superação do estágio ético-político, que são as preocupações com a política da cidade, para viver uma relação apaixonada com o eterno no estágio religioso. Para Kierkegaard, como a ética não dá conta da vida humana, e a Igreja de Estado está nessa dimensão, somente o estágio religioso é a saída de superação do desespero humano.

Kierkegaard reconhece que sua missão é denunciar a Igreja de Estado, mas tinha consciência que essa tarefa não seria fácil. Entretanto, ele estava preparado para sofrer por essa causa que para ele era nobre. A acusação que pesava sobre a *Igreja Oficial* era a sua falta de pudor em transformar a verdade espiritual (verdade subjetiva) em verdade material do objetivismo hegeliano (verdade objetiva). Para Kierkegaard (2013, p. 41), “este viés da questão, de largar a Bíblia e agarrar-se a Igreja é realmente uma ideia dinamarquesa”. Essa postura da religião de Estado, de transformar o que é espiritual em carnal e mundano, deixa o teólogo dinamarquês revoltado, porque a verdade do evangelho deixa de ser vivida por causa desse falso ensinamento. O falso ensinamento passa uma enganosa sensação de se estar na verdade, anestesia as mentes e condiciona os corações dos fiéis que vivem como se já conhecessem o cristianismo e desfrutasse da “felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p 42). Por isso, Kierkegaard condena a Igreja dinamarquesa por ter se apropriado do lugar da Bíblia. Se Lutero defendia *somente a Bíblia*, a Igreja da Dinamarca defendia *somente*

455 Não se pode esquecer que a nascimento dos estados-nações acontece constante união de teologia e política vide os muitos editos e confissões de fé produzidos nesse períodos, sem falar da guerra dos trinta anos motivados por conflitos religiosos de católicos e protestantes. Por exemplo: “em Augsburg, tornou-se claro que o Império teria de conviver com duas confissões. A confissão de Augsburg logo se tornou o documento fundamental das igrejas luteranas, e continua a sê-lo até hoje”. In: LINDBERG, Carter, *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001, p. 286.

a Igreja, com essa guinada hermenêutica a Igreja ficou de novo acima da Bíblia, posição condenada por Kierkegaard.

Para ele, a *Igreja de Cristo* deve se submeter à Bíblia, mais precisamente ao Novo Testamento, e aceitá-la espiritualmente como os reformadores fizeram. A verdade do cristianismo, por ser uma verdade subjetiva que acontece no interior do ser humano, não pode jamais ser sistematizada e domada como pensava os teólogos da Igreja Oficial dinamarquesa. Não se pode esquecer que esta Igreja Oficial na época de Kierkegaard tinha um poder muito forte, além de sua influência ser absoluta na cultura do país. Com todo esse poder legitimado pelo Estado era evidente que a Igreja luterana dinamarquesa, tendo assumido a condição de religião de Estado não podia mais viver na dependência do Espírito Santo.

As obrigações estatais eram tantas que ficava quase impossível para a igreja ter uma voz profética do reino de Deus. Ela não obedecia mais a Cristo, o Senhor da Igreja, mas a constituição do Estado e o seu chefe da Igreja, o rei, a rainha ou o príncipe. Tudo cabia num sistema político-teológico-filosófico altamente objetivo e calculado pelos especialistas da Igreja dinamarquesa,⁴⁵⁶ é justamente a isso que Kierkegaard chama de *autoridade magisterial*. Trata-se de um poder objetivo para a organização dos “fiéis–cidadãos” para o bom ordenamento da cidade.

O próprio fato da constituição de uma Igreja de Estado depois da Reforma tem um caráter organizador da cidade (Estado), dentro do conceito grego. Pois isso diminui os conflitos religiosos, muito comum, depois da Reforma Protestante. O poder que ganhava e dominava determinado território,

456 Para Kierkegaard a teologia produzida na Dinamarca de seu tempo não era mais cristã. Como no mito grego a teologia do seu tempo exercia um papel legitimador da sociedade. Como diz Paulo Fernando, citando Vernant: “para se ter teologia, em sentido estrito, ‘é preciso que existam livros, um corpo de especialistas que refletem sobre estes livros e que elaboram um certo número de certezas ou de crenças que vão definir o pertencimento a essa religião’”. ANDRADE, Paulo Fernando Carneiro de. O reconhecimento da teologia como saber universitário: tensões e articulações entre as dimensões confessional e profissional. In: SOARES, Afonso Maria Ligorio. & PASSOS, João Décio (orgs). Teologia Pública: Reflexões sobre a sua cidadania acadêmica. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 21.

estabelecia também o seu “deus” e a sua religião. O que parece evidente é que essa dinâmica sempre foi presente na história da humanidade. O povo que conquista passa a ter o direito de impor sua língua, moeda e religião como forma de dominação.

Kierkegaard não pode acreditar que exista verdade do evangelho nessa arquitetura corrompida de corrompida. Por isso, ele se coloca contra qualquer verdade objetiva sobre o cristianismo:

em relação ao cristianismo, ao contrário, objetivamente é uma categoria extremamente infeliz, e aquele que tem um cristianismo objetivo e mais nada é *eo ipso* um pagão, pois o cristianismo tem a ver, justamente, com espírito, com subjetividade e com interioridade (KIERKEGAARD, 2013, p. 48).

A verdade para ele não está na Igreja oficial, mas na relação de cada indivíduo com o cristianismo por meio da fé. Uma instituição política, segundo ele, não pode definir a natureza da fé cristã, se assim o fizer será para a sua própria vaidade, nunca em nome da verdade do cristianismo que não admite tal disparate. Se Kierkegaard não admite que o indivíduo se confunda com o Estado, não aceitará também que o cristão se confunda com a cristandade. A cristandade nada sabe dizer sobre a natureza do cristianismo, pois as coisas mundanas não podem perscrutar as coisas do Espírito. “Pois, quem dentre os homens conhece as coisas do homem, a não ser o espírito do homem que nele está? *Da mesma forma, ninguém conhece as coisas de Deus, a não ser o Espírito de Deus*” (1 Coríntios 2.11).

Portanto, toda pretensão da cristandade tentar ensinar o cristianismo através de seus pastores e teólogos é inútil, segundo o pensamento kierkegaardiano. Ela quer usurpar uma glória que só pertence a Deus e ele não dá a nenhum outro. Porque ele diz: “Eu sou o Senhor; esse é o meu nome! Não darei a outro a minha glória nem a imagens o meu louvor” (Isaias 42.8). Portanto, resgatando toda a tradição reformada⁴⁵⁷ centralizada na fé em Cristo,

457 É muito importante ressaltar que os reformadores não eram contra a união de Igreja e Estado, mas apenas a favor da distinção bem clara das suas atribuições. Para Lutero, por exemplo, Igreja e Estado são distintos, mas não separados, Kierkegaard é herdeiro dessa visão, em parte, porque defendia a monarquia, mas era contra a união entre eles. Para que não houvesse confusão entre as atribuições de Igreja e Estado “...Lutero exige que haja clara distinção, não separação, entre as duas maneiras de Deus governar o mundo...”. DREHER,

Kierkegaard se opõe à Igreja oficial da Dinamarca porque ela já não respondia aos interesses do verdadeiro cristianismo. Para ele, era do desejo de Cristo que o cristão não se envolvesse em demasia com a política, mas dedicasse mais o seu tempo e energia na profunda relação com Deus. Segundo Le Blanc (2003, p. 110), “a oposição à Igreja oficial da Dinamarca adquire, pois outra perspectiva quando é colocada sob a luz de seu pensamento político-religioso”, como se percebe na sua obra *Temor e Tremor*.

Para Kierkegaard, a ideia de uma Igreja de Estado não cabe no seu pensamento, porque se torna uma religião das massas e das multidões, enquanto o cristianismo é a religião do indivíduo. O indivíduo por sua vez, não se confunde com o sistema, a massa, a humanidade e nem com o Estado. Desse modo, um Estado eclesiástico fere o princípio de *Igreja de Cristo, corpo de Cristo* etc. Uma vez que a Igreja se casa com o Estado e ambos se tornam “uma só carne”, parece que aqui reside o calcanhar de Aquiles de toda teologia da Reforma. Pois se Igreja e Estado são unidos fica muito difícil não haver interferência de um sobre o outro. Foi o que aconteceu durante toda a história em que a Igreja era ligada ao Estado. Se o monarca é a autoridade da Igreja e seus ministros, bispos e pastores são funcionários do Estado como ela poderá ser autônoma e livre?⁴⁵⁸

Kierkegaard pensa ser impossível uma liberdade plena da Igreja em relação ao Estado nesses termos. Pois se é a religião oficial (Igreja oficial) que afirma quem é ou não é cristão, o *fator experiência religiosa* perde o sentido e o cristianismo deixa de existir. Se não há decisão religiosa individual de arrependimento toda verdade bíblica cai por terra, pois o que passa a valer para a religião do Estado é a letra do credo, dos concílios e dos Pais da Igreja, não mais a preciosa Palavra de Deus. Nesse *cristianismo*, criado por decreto e pela força da espada, que não apenas diz quem é um *cristão*, mas começa obrigando que todos os cidadãos sejam luteranos, na cisão com a igreja romana, não resta espaço para o verdadeiro cristão se afirmar. Pois se o cristão nasce, original e

Martin N. In: LUTERO. Fé, política e resistência, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 5.

458 Na Dinamarca é obrigatório, até hoje, que a realeza seja luterana. Se não for deverá se “converter” à religião oficial.

biblicamente (Novo Testamento), como fruto de uma decisão individual e radical por Cristo, e se esta decisão é transferida para o Estado, mediada pela ação pedagógica da Igreja oficial, existe aqui uma fraude fundamental que Kierkegaard denuncia. Em resumo para ele é o seguinte: o cristianismo foi fraudado e falsificado pela cristandade dinamarquesa. Portanto, é por este motivo que ele diz que o a verdade subjetiva da fé, foi transformada em verdade objetiva da religião oficial do Estado. O mistério da fé cristã foi transformado em antropologia digna de Hegel e Feuerbach, não de Jesus de Nazaré.

Não há dúvida que Kierkegaard se inspirou em Lutero na tentativa de libertar o cristianismo da religião de Estado, ele é fiel à visão de Lutero sobre a liberdade incondicional do cristão e sua consciência, pois este só aceita ser servo de Cristo e, do próximo, por amor. Segundo Lutero, a fonte onde Kierkegaard bebe,

o máximo de loucura é quando mandam que se creia na Igreja, nos pais da Igreja, nos concílios, mesmo quando não há Palavra de Deus. Os apóstolos do diabo ordenam tais coisas, e não a Igreja. A Igreja não prescreve nada se não está segura de que é Palavra de Deus. São Pedro diz: “Se alguém fala, fale de acordo com a Palavra de Deus” [1 Pedro 4.11]. Estão longe de provar que as decisões dos concílios sejam Palavra de Deus. Muito mais irracional é quando se diz que os reis e príncipes e a grande multidão acreditam nisso. Por favor, não somos batizados em nome de reis, príncipes ou da multidão, mas em nome de Cristo e do próprio Deus. Também não nos chamamos reis, príncipes ou multidão. Nós nos chamamos cristãos. Ninguém pode ou deve dar ordens à alma, a não ser que saiba mostrar-lhe o caminho do céu. Mas isso nenhum ser humano pode, somente Deus. Portanto, nas questões que dizem respeito à bem-aventurança da alma [felicidade eterna em Kierkegaard], nada deve ser ensinado ou aceito senão a Palavra de Deus (LUTERO, 2000, p. 41).

Lutero era radicalmente defensor da liberdade de consciência e do fato de que o cristão não pode nascer de um decreto real, mas do Espírito Santo, por meio da fé. Os políticos, portanto, não têm qualquer autoridade sobre questão de fé e sobre a alma do cristão. Diz ele (LUTERO, 2000, 42): “creio que fica claro aqui que a alma é colocada fora do alcance dos seres humanos e posta sob o poder exclusivo de Deus”. Quanto a Igreja, para Lutero, ela não nasceu para ser um ídolo a ser adorado, o que se tornara, mas para crê e proclamar a salvação de Cristo Jesus na pregação fiel da Palavra de Deus. Portanto, para Lutero Igreja e Estado não podem obrigar a ninguém a crer ou não crer.

Por isso é inútil e impossível mandar alguém ou forçá-lo a crer isso ou aquilo [...], além disso, cada um corre seu próprio risco em sua fé. Tem que procurar para si mesmo uma maneira de crer corretamente [...]. Crer ou não crer é assunto da consciência de cada um. Isso não prejudica a autoridade de cada

um. Isso não prejudica a autoridade secular. Por isso ela também deve contentar-se e ocupar-se com seus negócios e deixar que cada um creia isso ou aquilo, como puder e quiser, e não forçar a ninguém. A fé é um ato livre, que não se pode impor a ninguém. É até obra divina no Espírito. Não se pode nem pensar que alguma autoridade externa possa impor ou criá-la. Temos aí o conhecido provérbio citado também por Agostinho: Não se pode nem se deve obrigar alguém à fé (LUTERO, 2000, p. 43).

Quando se compara o pensamento de Kierkegaard ao de Lutero sobre a liberdade do ser humano, percebe-se que Kierkegaard fez uma releitura dos pressupostos de Lutero. Assim como Lutero defende que o indivíduo não pode ser obrigado a crê nas verdades do Estado ou da Igreja, essa é também as críticas de Kierkegaard à Igreja dinamarquesa e seus líderes. Para Kierkegaard e Lutero fé é obra livre do Espírito Santo no ser humano que busca livremente a Deus. Portanto, o simples fato do Estado ou a Igreja decretarem que os cidadãos dinamarqueses eram cristãos porque tinham fé em Jesus, isso não se tornava uma verdade incontestável. Para Kierkegaard ao contrário, isso não passava de uma grande mentira. Para o pensador dinamarquês, a religião oficial apenas reproduz o desejo do Estado que a sustenta, e os líderes da igreja da Dinamarca não tinham interesse em mudar a realidade estabelecida porque viviam muito bem financeiramente à custa do Estado.

2. Crítica comparativa para compreender a relação entre religião cristã e Estado no Brasil contemporâneo

A religião oficial dinamarquesa do tempo de Kierkegaard caiu no pecado da soberba e da vaidade, comum a toda religião que é assumida pelo poder político (Estado).⁴⁵⁹ No caso do Brasil é a Igreja, especialmente, a neopentecostal, que tem exercido uma perversa interferência sobre o Estado, inclusive tem dando ordens aos governantes, ameaçando a republicana separação de Igreja e Estado. No entanto, a realidade é que desde os profetas do Velho Testamento sabe-se que religião e palácio real, político (partidário) e

459 Percebe-se isso mesmo nas ditas religiões pagãs antigas suas crenças e mitos tinham um caráter organizador da *polis* (cidade). Ao contrário do que parece a religião tem uma sofisticação de organização social impressionante. Vemos isso ainda hoje com a total capacidade de alienações das mentes para a aceitação do *status quo*.

sacerdote, nunca foi uma união muito positiva. Kierkegaard, sabendo disso, lutou pela separação de Igreja e Estado, o homem de fé (O Indivíduo), proposto por Kierkegaard em *Temor e Tremor*, não se submete as exigências políticas da Igreja ou do Estado. Pois estes, não podem em nenhuma hipótese, anular a individualidade irreduzível do cristão. No que tange ao Estado, em particular, Charles Le Blanc (2003, p. 111) afirma que “o Indivíduo é aquilo pelo que, de um ponto de vista religioso, o tempo, a História e o gênero humano devem transitar. Por isso esse Indivíduo jamais pode se fundir no conjunto indistinto e frio que é o Estado”. Logo, na história do pensamento cristão, Kierkegaard pode ser colocado como um reformulador da mentalidade protestante (ou do cristianismo) à luz das teologias da cruz e da fé de Lutero, porque não se pode esquecer que antes de Kierkegaard, Lutero já havia instaurado a subjetividade no interior da modernidade, defendendo incondicionalmente a liberdade humana.

Seguindo os passos da crítica luterana, Kierkegaard se despertou para o fato que a religião oficial do seu país estava muito distante do que Lutero pregou. Ela cometeu exatamente o mesmo erro que Lutero condenou na Igreja Católica, ela se tornou um fim em si mesmo. Começou a pregar e obrigar que as pessoas acreditassem na Igreja ao invés, da Igreja pregar que acreditassem pela fé em Cristo. A máxima da Reforma de que a igreja reformada deveria continuar se reformando foi abolida em nome do conforto e do prestígio político que a Igreja Evangélica Luterana da Dinamarca gozava. Kierkegaard acusou os líderes da religião oficial do seu país de abandonar o Novo Testamento e abraçar as premissas da filosofia especulativa, especialmente sobre o cristianismo.

Como Lutero, ele queria que os líderes da Igreja dinamarquesa voltassem à Palavra de Deus e a simplicidade do evangelho. Desejava que os líderes da Igreja se tornassem existencialmente *testemunhas da verdade* que eles pregavam ser, mas não eram, *dizia* Kierkegaard. Para ele, pode-se assim entender, se o evangelho fosse uma lupa, ainda que se chegasse perto com muito cuidado, dos líderes da igreja de seu país, nem assim se acharia a verdade do cristianismo em suas vidas. Para Kierkegaard, Mynster, Martensen e Grundtvig eram belos oradores dos púlpitos sobre a verdade cristã, mas eram incapazes de encarnar tal verdade. Pois havia

um brutal contraste entre os pastores bem remunerados pelo Estado dinamarquês e os pregadores perseguidos do Novo Testamento. Parece

haver uma severa contradição entre o que é ensinado do púlpito e aquilo que é vivenciado. Mynster foi sucedido por Martensen. A Igreja parece ter se transformado num teatro. Não se busca mais a imitação de Cristo. A cristandade dinamarquesa oculta o escândalo do cristianismo. (PAULA, 2009, p. 114).

Para Kierkegaard, esses líderes⁴⁶⁰ da Igreja oficial, como Adão e Eva comeram a fruta do conhecimento especulativo que nada pode falar sobre o verdadeiro cristianismo. Esses líderes da religião estatal trocaram a sabedoria e o mistério de Jerusalém, pela razão de Atenas e Alemanha, visto que a razão da cristandade dinamarquesa não consegue conviver com o escândalo do cristianismo. A tentativa de eles fazerem uma religião palatável para a multidão acaba por desqualificar o próprio conceito cristão de verdade. Porque eles devem responder se o conceito de “logos” em São João é o mesmo em “São” Sócrates, São Hegel, São Kant, São Feuerbach etc. Para Kierkegaard, eles querem servir a dois senhores, mas acabam não servindo nem um, nem outro. De um lado eles frustram os filósofos de Atenas (Atos 17.22-34), de outro eles blasfemam contra o Espírito Santo porque negam a ação invisível dele na vida de cada cristão.

Os “pastores doutores”, oráculos da cristandade, achavam que sua autoridade vinha da filosofia pagã. Esta se tornou a hermeneuta da Palavra de Deus. A partir desse momento os pastores doutores substituíram o Espírito Santo, pelo deus grego Hermes, o deus da interpretação. Assim, toda chave hermenêutica vem da razão, não mais do Espírito. Eles inverteram a ordem das coisas, pois para toda tradição da Reforma a razão está a serviço do Espírito, eles mudaram o sentido colocando o Espírito a serviço da razão. Para o crítico radical da igreja oficial dinamarquesa, seguindo as pegadas de Lutero, a

460 Na cristandade, pastor e professor se tornam termos equivalentes. Não se trata de mera hostilidade ao clero. Apenas deve-se esclarecer que eles não são fiéis ao Novo Testamento, e que é preciso que se separe a Igreja do Estado. O cristianismo jamais pode ter certificado real (como ocorria na cristandade dinamarquesa), pois sua teleologia não é deste mundo. A autoridade eclesiástica não provém do Estado. A tônica de separação entre Igreja e Estado é uma constante na obra kierkegaardiana e reflete, com muita propriedade, uma concepção luterana, a chamada doutrina dos dois reinos (o humano e o divino). Rigorosamente falando, tal distinção já está presente na célebre Cidade de Deus de santo Agostinho, mas só será plenamente desenvolvida nos escritos de Lutero”. In: Paula, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009, p. 118.

autoridade pastoral advém do Novo Testamento, não da cátedra. Ele não quer dizer com isso que a cátedra não seja importante, o que ele diz é que não é determinante e nem é ela quem confere a autoridade pastoral. Por esse motivo

para Kierkegaard, a possibilidade do escândalo não deve ser ocultada no legítimo cristianismo, pois ele é exatamente o ponto de partida. Os ateus parecem ser mais conhecedores do cristianismo do que os chamados cristãos, pois tendo visto o escândalo o recusaram e o tomaram como loucura. Por isso, a cristandade está muito longe do Novo Testamento, pois não consegue nem ao menos enxergar a possibilidade do escândalo (PAULA, 2009, p. 115).

Kierkegaard é recorrente ao conceito de escândalo para falar do cristianismo neotestamentário, pois ele sabe que o lugar apropriado do cristianismo é nele. E o que mais intriga o teólogo dinamarquês é perceber que aqueles mais improváveis, os ateus, parecem conhecer mais sobre a natureza do cristianismo, que os ditos cristãos, pois os ateus rejeitam o cristianismo porque sabem que ele é loucura, absurdo e escândalo. No entanto, os teólogos da Igreja Oficial tentam maquiagem o escândalo do cristianismo para ele ser aceito pela razão. Eles tentam fazer o impossível. Pois o cristianismo é feito de uma substância (Cristo) que não aceita nenhuma maquiagem da razão humana. Aliás, até hoje a razão não conseguiu dar conta da loucura,⁴⁶¹ por isso, ela continua rejeitada e marginalizada. Quem convive com a loucura sabe muito bem o que é isso.

Kierkegaard sabe que o cristianismo é escândalo e loucura, e os cristãos são forasteiros e peregrinos neste mundo (1 Pedro 1.1; 2.11). Para entender dessa forma, segundo ele, é necessário humildade e aceitação, pela fé, da verdade revelada em Jesus Cristo. Como Lutero, Kierkegaard acreditava que o cristão só vive pela fé (Romanos 1.17), na *imitação existencial de Cristo*. Sem *mimese espiritual* não tem verdadeiro cristianismo, o apóstolo Paulo sabia bem disso ao afirmar: “Tornem-se meus imitadores, como eu o sou de Cristo” (1 Coríntios 11.1). Já no primeiro capítulo da primeira Epístola aos Coríntios, o

461 Mesmo o filósofo Michel Foucault em toda a sua arquitetura e arqueologia da loucura, no seu livro “História da Loucura”, não chega a explicar a loucura, apenas faz um tratado sobre como a loucura foi pensada e tratada no mundo. Portanto, é de fato uma história da “razão e desrazão”, não um trabalho sobre o “conceito de loucura”. Ver: FOUCAULT, Michel. História da loucura: na idade clássica. São Paulo: Perspectiva, 2009.

apóstolo Paulo já havia tratado sobre o escândalo e a loucura do cristianismo, pois tanto os judeus, quanto os gregos não o compreenderam:

os judeus pedem sinais miraculosos, e os gregos procuram sabedoria; nós, porém, pregamos a Cristo crucificado, o qual, de fato, é escândalo para os judeus e loucura para os gentios mas para os que foram chamados, tanto judeus como gregos, Cristo é o poder de Deus e a sabedoria de Deus (1Coríntios 1.22-24).

Kierkegaard, ao tratar dessas questões delicadas para o Igreja oficial do seu país quer denunciar que ela não representava o cristianismo verdadeiro, era apenas a expressão de certa religiosidade do reino da Dinamarca. A crítica de Kierkegaard à Igreja da Dinamarca é feita à medida que ela não representa aquele a quem diz representar, o Jesus de Nazaré. Seu profundo envolvimento com o Estado, não permite que seu pertencimento a Cristo (e sua boa nova) seja incondicional e desprezado dos interesses do poder político. Por isso,

o protestantismo legalista dinamarquês, sem a autoridade do magistério eclesiástico, mas que interpreta a Bíblia literalmente, acaba com a imitação de Cristo. O cristianismo do homem mais simples deveria ser um alerta para todos. Nele a conversão é uma questão de opção pessoal. Afinal, não é pelo fato de um rei se tornar cristão que todo o reino se cristianiza. A cristandade tirou o sabor do cristianismo e seu potencial de decisão (PAULA, 2009, 117).

Conclusão

Portanto, o desejo de Kierkegaard ao negar a religião oficial do seu país é abrir a possibilidade de cada pessoa experimentar a fé verdadeira em Jesus Cristo e viver um cristianismo dependente apenas do poder de Deus. Kierkegaard, sendo fiel a hermenêutica luterana, sabia que cada cristão precisa viver no temor e tremor do Espírito, pois como afirma o apóstolo João: “O vento sopra onde quer. Você o escuta, mas não pode dizer de onde vem nem para onde vai. Assim acontece com todos os nascidos do Espírito” (João 3.8). Assim, o cristão é aquele nascido da experiência profunda com Cristo pela fé, pela ação do Espírito Santo. Sendo assim, nem o Estado pode querer ter a Igreja para si, nem a Igreja, seja qualquer confissão, pode querer ditar seus valores religiosos ao Estado laico como garante a Constituição Federal do Brasil.

Kierkegaard almejava o fim da união de Igreja e Estado. Hoje a crítica da religião vai além porque abrange o significado de democracia e Estado democrático de direito, algo que o filósofo dinamarquês não abordou. Desse modo as igrejas poderão fazer uma pastoral da esperança que seja geradora de vida para as pessoas, a partir do respeito à diversidade social e religiosa;

respeitando a radical separação de Igreja e Estado. Pois mesmo com todos os problemas que, naturalmente existe, em todas as denominações, não se pode negar os feitos positivos de muitas delas para a sociedade brasileira. No entanto, essas denominações religiosas precisam compreender os conceitos “fé e política”, pois muitas ainda não sabem o significado nem de uma coisa, nem de outra. Sem saber também o que significa Estado Democrático de Direito, os espectros teocráticos sempre rodearão a maioria desses movimentos evangélicos e católicos. Pois, a democracia busca conciliar a convivência pacífica entre todas as religiões, quando essa convivência respeitosa é desobedecida, faz-se necessário a aplicação da lei para punir aqueles que não querem respeitar o pluralismo religioso. O Estado Democrático de Direito não aceita os intolerantes que ameaçam a sua existência plena, inclusive no campo religioso. Por fim, a forte crítica de Kierkegaard à Igreja de Estado é fundamental ainda hoje para compreendermos como uma grande parte religião cristã tem exercido uma influência, por vezes, muito negativa no Estado brasileiro contemporâneo. Esse envolvimento, com pautas pouco republicanas, tem ameaçado a indispensável separação de Igreja e Estado.

Referências

BÍBLIA SAGRADA. Traduzida em Português por João Ferreira de Almeida. Revista e Corrigida. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1995.

FARAGO, France. *Compreender Kierkegaard*, Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da loucura: na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

KIERKEGAARD, Soren. Aabye. *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, Vol. I. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

_____. *Diário de um sedutor; Temor e tremor; O desespero humano*. São Paulo: Nova Cultura, 1988.

LE BLANC, Charles. *Kierkegaard*, São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

LINDBERG, Carter, *As reformas na Europa*. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

LUTERO, Martim. *Fé, política e resistência*, São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 2000, p. 41.

PAULA, Marcio Gimenes de. *Indivíduo e comunidade na filosofia de Kierkegaard*. São Paulo: Paulus, 2009.

Os bens religiosos católicos: os processos de tombamento indeferidos pelo IPHAN no Estado de São Paulo

Bruna Valença Mallorga⁴⁶²

Introdução

Ao observarmos os bens tombados de maneira individualizada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN – no Estado de São Paulo notamos um número significativo de bens religiosos católicos protegidos pelo Instituto, pouco mais de 20% pode ser enquadrado nessa categoria.⁴⁶³ Cabe ressaltarmos que IPHAN passou por mudanças de nomenclatura ao longo das décadas, por exemplo, seu primeiro nome era Serviço Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN –, portanto para evitarmos confusões optamos por utilizar o nome pelo qual é reconhecido hoje (REZENDE; GRIECO; TEIXEIRA; THOMPSON, 2005, p. 1). Sabe-se que a prática do tombamento pode ser entendida como algo significativo para construção da identidade nacional e também um modo de disputa de discursos (CHUVA, 2017, p.37; PINHEIRO, 2006, p.9; LE GOFF, 2013, p.485; CERÁVOLO, 2013, p. 97).

No entanto quando um bem sofre o processo de tombamento e não obtém o desfecho da proteção quais informações podemos tirar disso? Portanto optamos por analisar os processos que tiveram o desfecho como indeferido pelo IPHAN no Estado de São Paulo.

⁴⁶² Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São Paulo. Membro do Grupo de Pesquisa Cidade, Arquitetura e Preservação em Perspectiva Histórica (CAPPH), financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – Nº Processo 2017/02173-0. Trabalho derivado da pesquisa de mestrado O Patrimônio Congregado: a presença da Igreja Católica nas ações de preservação do IPHAN, em São Paulo (1937-2002), orientada pelo Prof. Dr. Fernando Atique e coorientada pela Prof.^a Dr.^a Lucília Santos Siqueira. <http://lattes.cnpq.br/7947088130535280>. brunamallorga@gmail.com.

⁴⁶³ Informação levantada na tabela *Lista de Processos de Tombamento* disponível no site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN- , atualizada no ano de 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20de%20Processos%20de%20Tombamento.pdf>, acesso em 06/12/2018.

A leitura dos processos de tombamento

No Estado de São Paulo dentre os processos de tombamento abertos há aqueles que podem ser categorizados como bens individuais e que concomitantemente são bens religiosos católicos, sendo que alguns destes foram indeferidos. Esses episódios tiveram início entre os anos de 1946 e 1973,⁴⁶⁴ totalizando cinco casos: *Altar-Mor da Catedral de Taubaté*; *Capela do Padre Bento*; *Igreja Matriz do Núcleo Colonial*; *Palácio Episcopal*; e *Igreja Pilar*.

Ainda é importante levarmos em consideração que no período em que esses processos foram abertos no IPHAN a Igreja Católica era uma referência importante para tombamentos. Tanto que Márcia Chuva fazendo ao abordar às décadas de 1930-1940 afirmou que a “Igreja [era] a entidade civil mais atingida pelo ato de tombamento nesse período, como proprietária de mais de 50% dos bens tombados então” (CHUVA, 2017, p. 234). Chuva ainda apontou que em menos de 10 anos de vida da criação do órgão foi tombado 40% do que seria tombado até o ano de 1997 (CHUVA, 2017, p. 147), podemos compreender que uma fatia significativa da identidade patrimonial e cultural brasileira foi construída nesse período e que pelos números apresentados a Igreja Católica esteve presente dentro desse rol. Citamos também Silvana Rubino que apontou que aproximadamente 50% do que foi tombado pelo SPHAN entre 1937-1967 era arquitetura religiosa (RUBINO, 1992, p. 130). Podemos entender arquitetura religiosa como arquitetura de templos e edifícios católicos se analisarmos nossa história com a instituição religiosa desde o Padroado que configurou por quase quatro séculos nas nossas relações políticas (BOXER, 2002, p. 243; HRUBY, 2009, p. 51). E que outras denominações religiosas e outros cultos e credos passaram a serem reconhecidos como possíveis objetos de proteção nas décadas de 1970 e 1980, como defenderam Paulo César Garcez Marins e Maria Cecília Londres Fonseca (MARINS, 2016 ; FONSECA, 2005, pp. 110-111) e que

⁴⁶⁴ Informação coletada por meio da leitura dos seguintes processos: BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Altar-Mor da Catedral de Taubaté*. Nº Processo “T” 362. Taubaté – SP. 1946a.; BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Capela do Padre Bento*. Nº Processo “T” 366. Itu – SP. 1946b.; BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja Matriz do Núcleo Colonial*. Nº Processo “T” 743. Jundiaí – SP. 1964.; BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja: Pilar*. Nº Processo “T” 874. Ribeirão Pires – SP. 1973.; BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Palácio Episcopal*. Nº Processo “T” 868. Santos – SP. 1972.

ainda assim foi um processo que levou tempo de amadurecimento (FONSECA, 2005, pp. 209 e 217).

Podemos perceber que a Igreja Católica foi um segmento influente na construção de nossa sociedade, não apenas pela presença do Padroado, e que inclusive figurou em questões políticas e sociais, após o período em que este estava em vigor⁴⁶⁵.

No Estado de São Paulo totalizam vinte e um bens individualizados católicos religiosos tombados ao longo dos anos, sendo que os últimos tiveram os processos abertos na década de 1980, podemos entender talvez uma possível mudança nos paradigmas do órgão referindo-se aquele momento de transição nas décadas de 1970-1980, que já mencionamos anteriormente. Frisamos que processos que envolviam bens individuais religiosos católicos foram abertos, entretanto com outros desfechos para o processo, não mais o de tombamento.⁴⁶⁶ E após lermos os processos alusivos aos bens individuais religiosos católicos que foram tombados e os cinco que foram indeferidos, contabilizamos que para mais de 85% destes processos tombados a iniciativa de abertura do processo partiu de dentro do órgão de preservação. Atitude totalmente diferente daquilo que ocorreu com os processos que foram indeferidos: 80% deles partiram de iniciativas exteriores ao órgão e apenas um caso, o *Altar-Mor da Catedral de Taubaté*, supostamente teve a abertura

⁴⁶⁵ Para algumas problematizações entre a presença da Igreja Católica no Estado Brasileiro ver: AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008; GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar (1971-1980): a visão da espionagem*. 1.ed. – Rio de Janeiro: Record, 2014.; RESENDE. Pâmela de Almeida. Da Abertura Lenta, Gradual e Segura à Anistia Ampla, Geral e Irrestrita: A Lógica do Dissenso na Transição Para a Democracia. *Revista Sul-Americana de Ciência Política*, v. 2, n. 2, 36-46. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rsulacp/article/view/4710/4054>>, acesso em 05/11/2018.; SANTOS, Lourival dos. *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)*. Salvador: Editora Pontocom, 2013. Série Acadêmica, 3. Coleção NEHO-USP.; SERBIN, Kenneth P. *Padres Celibato e Conflito Social - Uma história da Igreja católica no Brasil* / Kenneth P. Serbin; tradução Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.; WOHRNATH, Vinicius Parolin. Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte 1987-1988. *Proposições: DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil República: a arte de "formar bons cidadãos e bons cristãos"*. V. 28, N. 3 (84) p.242-270, Set/Dez. 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v28n3/0103-7307-pp-28-3-0242.pdf>>, acesso em 27/08/2017

⁴⁶⁶ Essas informações podem ser conferidas na tabela *Lista de Processos de Tombamento* disponível no site do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN-, atualizada no ano de 2018. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20de%20Processos%20de%20Tombamento.pdf>>, acesso em 06/12/2018.

concretizada pela iniciativa do IPHAN, não é possível fazer tal afirmação concretamente já que não está nítida de quem partiu a iniciativa do processo, entretanto está claro que o órgão tinha grande interesse nesse tombamento. Portanto ao ler os processos indeferidos conseguimos observar mais a atuação do órgão que o posicionamento da instituição religiosa.

Deste rol de processos de tombamento de bens católicos religiosos individuais que foram indeferidos, o primeiro processo que abordaremos refere-se ao *Altar-Mor da Catedral de Taubaté* no ano de 1946, sob o número do processo 362-T-46. Na documentação percebe-se que o bispo da região tinha interesse em preservar o altar-mor e a mesa de comunhão (BRASIL, 1946a, fl. 1). A primeira folha do processo é uma correspondência de um técnico do IPHAN para o diretor do órgão de preservação, Rodrigo M.F. de Andrade, e não estava nítido de quem partiu o interesse de preservar o bem (*Ibidem*). Poucos dias depois, Rodrigo M. F. de Andrade sinalizou a necessidade de um parecer da Divisão de Estudos e Tombamentos para dar prosseguimento ao tombamento (BRASIL, 1946a, fl. 3). Quase dois anos após a abertura do processo, a Divisão de Estudos e Tombamentos aprovou o tombamento do altar-mor, e fazendo um adendo de que também era importante tomar retábulos de outros altares e peças pertencentes à edificação (BRASIL, 1946a, fl. 4). O pedido de tombamento aparentemente foi realizado pelo chefe do 4º distrito, Luís Saia. (BRASIL, 1946a, fl. 5). Cerca de um mês depois o bispo foi informado do interesse do IPHAN (BRASIL, 1946a, fl. 6). No ano de 1962, a anuência do bispo para o tombamento ainda não tinha sido efetivada (BRASIL, 1946a, fl. 7). Depois de cinco anos, a resposta do bispo ainda não tinha chegado, não ficava explícito no processo se a notificação não foi enviada ou se apenas o bispo não tinha respondido (BRASIL, 1946a, fl. 10). Trinta anos depois, no ano de 1997, debruçam-se novamente sobre o processo (BRASIL, 1946a, fls. 11-25). Adiante no processo de tombamento, há uma informação do ano de 1948, em que o bispo se recusou a assinar, levando em consideração que outras coisas foram incorporadas ao tombamento (BRASIL, 1946a, fl. 37). A Igreja de origem do altar-mor, A Catedral de Taubaté, foi demolida na década de 1940, entretanto já existia um entendimento entre o bispo e o órgão de preservação acerca do altar-mor que seria preservado para ser encaminhado ao futuro museu de arte sacra do Vale

do Paraíba, que, entretanto, não foi organizado. O bispo não anuiu o tombamento, alegando que o órgão não cumpriu com sua parte, já que queria tomar mais peças. O arquiteto Antonio Luiz Dias de Andrade ao fazer esse levantamento para suprir um questionamento da Divisão de Proteção Legal – Deprot – trouxe esse pequeno histórico, que por fim é concluído que embora algumas peças tenham sido preservadas, remontadas e expostas, não há razão de tomar pela falta de unidade e que as peças restantes então protegidas por estarem sob a guarda do museu de arte sacra de Taubaté (BRASIL, 1946a, fls. 37 e 38). Por fim, no ano de 1999, o processo foi arquivado (BRASIL, 1946a, fl. 54).

Outro processo aberto no ano de 1946, refere-se à Capela do Padre Bento, na cidade de Itu, sob o número de processo 366-T-46. A edificação estava significativamente deteriorada, porém existia a possibilidade de restauração tendo em vista que no próprio edifício existia sinais do passado (BRASIL, 1946b, fl. 1). O tombamento foi solicitado pelo Deputado Novelli Jr. Rodrigo Melo Franco de Andrade solicitou mais informações sobre o bem, inclusive fotografias (BRASIL, 1946b, fl. 2). Foram apontadas transformações que o edifício sofreu ao longo do tempo. Existia também menções sobre fotografias nas primeiras páginas do processo (BRASIL, 1946b, fl. 8). No ano de 1950, há um pedido de fotografias da igreja feito por Rodrigo ao Saia referindo-se ao ano de 1946 (BRASIL, 1946b, fl. 14). Saia respondeu que enviaria assim que a diretoria possuísse recursos (BRASIL, 1946b, fl. 15). Doze anos depois, em 1962, o processo ainda estava parado, sem continuidade. (BRASIL, 1946a, fl. 17)

Depois de duas décadas, há desenhos referentes à Capela que foram copiados do processo do CONDEPHAAT de 1982, aparentemente essa capela fez parte do hospital de hansenianos que o Padre Bento dava assistência. A sociedade Padre Bento Dias Pacheco entrou com o pedido de tombamento junto ao CONDEPHAAT. Além do hospital, existia um cemitério para os hansenianos. O hospital foi demolido. (BRASIL, 1946b, fls. 21-24). Uma cópia do processo do CONDEPHAAT foi anexado ao do IPHAN (BRASIL, 1946b, fls. 25-76). O bem em questão estava descaracterizado e o CONDEPHAAT não o tombou. (BRASIL, 1946b, fl. 76).

Em 1997, o parecer defendeu que a capela não apresentava excepcional valor para o tombamento e o conjunto incluindo o hospital para doença contagiosa já estava significativamente descaracterizado. A igreja não se caracterizava como bem cultural. E exemplares religiosos já configuram 50% dos tombamentos do IPHAN. O bem já estava descaracterizado já na abertura do processo. Basearam-se no estudo do CONDEPHAAT (BRASIL, 1946b, fls. 95-98). Aqui é possível notarmos que o IPHAN estava com outra postura em relação aos bens religiosos católicos, se após sua criação aconteceu uma enxurrada de tombamentos dessa categoria (CHUVA, 2017, p. 234; RUBINO, 1992, p. 130), na década de 1990 o órgão estava preocupado em preservar outros segmentos. Ainda nesse ano sinalizou-se para o arquivamento do processo, que veio a acontecer dois anos depois (BRASIL, 1946b, fls. 99-101).

O terceiro processo cronologicamente que foi aberto é aquele pertinente à Igreja Matriz do Núcleo Colonial, em Jundiaí, no ano de 1964 sob o número do processo 743-T-64. Nesse ano, no mês de julho o Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, entendendo que a Igreja Matriz do Núcleo Colonial Barão de Jundiaí, primeira igreja construída por imigrantes italianos da região, significava o advento da riqueza deveria ser preservada pelo IPHAN (BRASIL, 1964, fl. 1). No mês seguinte Rodrigo Melo Franco de Andrade respondeu ao Instituto que a solicitação seria levada para o conselho. (BRASIL, 1964, fl. 2). No mesmo dia da resposta ao instituto também solicitou ao 4º distrito um pronunciamento com documentação elucidativa (BRASIL, 1964, fl. 3). Quando retornam ao processo no ano de 1997, o bem em questão já não existia e o processo entrou em processo de arquivamento. A demolição deu-se no ano de 1968 (BRASIL, 1964, fls. 4-7). Entretanto nesse parecer do ano de 1997, afirmou-se que mesmo que se o bem ainda existisse ele não teria valor excepcional para ser tombado (BRASIL, 1964, fl. 10). No mesmo ano ocorreu a recomendação para o arquivamento do processo (BRASIL, 1964, fl. 13). Com a anuência do arquivamento em 1999 (BRASIL, 1964, fl. 14).

O quarto bem que teve o processo aberto foi o do Palácio Episcopal, na cidade de São Carlos, no ano de 1972, sob o número do processo 868-T-72. Em agosto deste ano a Prefeitura pleiteou o tombamento por meio do Interventor Federal no município de São Carlos, ancorando-se nos trabalhos murais de

Benedito Calixto que estavam no Palácio (BRASIL, 1972, fl. 1). Ainda no mesmo mês, Renato Soeiro, diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, solicitou fotografias e outras informações acerca do imóvel para dar prosseguimento ao processo, justificando-se: “Tal solicitação é motivada por não possuir o arquivo deste órgão nenhum documento que permita aos técnicos emitir parecer a respeito.” (BRASIL, 1972, fl. 2). O Palácio era pertencente à Mitra Diocesana de São Carlos (BRASIL, 1972, fl. 4). O Interventor encaminhou as fotografias e informações solicitadas. O IPHAN as recebeu. As imagens não estão no interior processo (BRASIL, 1972, fl. 5). No ano seguinte, decidiu-se que embora tenha as pinturas de Benedito Calixto, mesmo assim não cabia ao tombamento. Aconselhou-se procurar o órgão estadual de preservação pelo seu valor regional (BRASIL, 1972, fl. 6). Nesse ano o interventor foi avisado do tombamento indeferido (BRASIL, 1972, fl. 9). Apenas no ano de 2014, ocorreu a solicitação de arquivamento do processo (BRASIL, 1972, fl. 14).

Por fim, o último bem que teve um processo de tombamento de caráter religioso católico individual no Estado de São Paulo, foi a Igreja Pilar na cidade Ribeirão Pires, no ano de 1973, sob o número de processo 874-T-73. Em abril de 1973, a prefeitura do Município de Ribeirão Pires solicitou o tombamento do bem trazendo um suposto breve histórico e a informação de que igreja era datada no ano de 1549 (BRASIL, 1973, fls. 1-2). No mês seguinte, Renato Soeiro, Diretor do Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional, solicitou imagens do templo e outras informações, justifica-se: “Tal solicitação é motivada por não possuir o arquivo deste órgão nenhum documento que permita aos técnicos emitir parecer a respeito.” (BRASIL, 1973, fl. 3). Ainda neste mês o prefeito mandou as informações, e as fotos que foram supostamente anexas ao processo. Não dá para saber se são as fotos enviadas pelo prefeito, mas há fotos no processo (BRASIL, 1973, fls. 4-12v). A Igreja era propriedade da diocese de Santo André (BRASIL, 1973, fl. 4). Depois de alguns meses, o prefeito mandou complementos do histórico, provavelmente no mês de maio (BRASIL, 1973, fls. 13-14).

No final daquele ano, em dezembro de 1973, Lygia Martins Costa, Chefe da Seção de Artes, pediu atenção à imagem de N. Senhora do Rosário e da Conceição, assim como em outros pontos da edificação, mas esperava um

parecer de Luis Saia, Chefe do 4º distrito (BRASIL, 1973, fl. 16). No mês seguinte, Soeiro solicitou mais informações para o 4º distrito, já que as informações passadas pelo prefeito não foram suficientes, pediu atenção às imagens das santas (BRASIL, 1973, fl. 18). Em abril de 1975, foi anexada uma reportagem acerca do tombamento da edificação (BRASIL, 1973, fl. 19). Quatro décadas depois, em 2015, o IPHAN percebeu que o processo estava inconcluso (BRASIL, 1973, fl. 20). Em 2016, o parecer foi contrário ao tombamento (BRASIL, 1973, fl. 23). O processo até essa retomada não diz muitas da posição do IPHAN, apenas coisas burocráticas em sua maioria (BRASIL, 1973). No ano de 1975, a Igreja do Pilar foi tombada pelo CONDEPHAAT (BRASIL, 1973, fl. 25). Retornando a 2016, preocupou-se em fazer um parecer detalhado sobre o objeto em questão (BRASIL, 1973, fls. 24-39). No qual informou sou o roubo da Imagem de Nossa Senhora do Pilar que foi supostamente recuperada (*Ibidem*). E que utilizam no lugar uma réplica (*Ibidem*). Por fim, ainda em 2016 processo foi arquivado (BRASIL, 1973, fl. 46). Não se encontrou nada de excepcional que valesse o tombamento federal e o edifício já estava protegido na esfera estadual, entretanto caso ocorresse o aparecimento de novos documentos o processo poderia ser reaberto (BRASIL, 1973, fls. 45-45v).

Percebemos que em comum os cinco processos de tombamento, há um hiato grande de tempo em que estes processos ficaram parados sem serem contemplados por análises técnicas. Ao ler esses processos notamos também uma preocupação do IPHAN, no final da década de noventa em querer regularizar esses processos estagnados.⁴⁶⁷

Após a leitura levantamos a hipótese de que o IPHAN não era adepto às incursões externas às suas práticas preservacionistas, ainda mais se pararmos para pensar que esses processos foram abertos em um período em que a sociedade não era convidada a estar próxima desse tipo de política. Podemos afirmar esse distanciamento se levarmos em consideração as práticas pós décadas de 1970 e 1980, período de transição entre o fim da ditadura e redemocratização, em que a sociedade civil e outros setores estavam

⁴⁶⁷ Ao lermos os cinco processos indeferidos há nos seus interiores documentação frisando a retomada do andamento deles e informando que isso é uma nova diretriz do órgão, já que há processos que estão parados há muito tempo sem um desfecho.

reivindicando seus direitos e participação em diversas medidas governamentais (FONSECA,2005, pp. 24-25).

Outra questão a ser levantada é que desde o início da implantação do IPHAN, o diretor do órgão, Rodrigo M. F. de Andrade, orientava aos delegados regionais que os processos fossem instruídos com diversas informações referentes ao bem, como histórico, descrição do objeto, alterações sofridas, bibliografia existente e outras informações, como apontou Maria Cecília Londres da Fonseca (2005, p. 111). Porém para os processos em questão ora analisados essa não é a realidade, a maioria são arquivados sem que se tenha ao menos incorporado uma fotografia ou uma informação mais contundente ao histórico. E naqueles em que há um histórico bem feito, foi realizado anos depois da abertura. Notamos que existia uma diferença gritante entre o que se era pedido na teoria daquilo que era realizado na prática. Indo de encontro com a discrepância entre teoria e prática, podemos citar Fonseca, que afirmou que para o período conhecido como *Fase Heroica*, período em que Rodrigo M. F de Andrade é o diretor na instituição (CHUVA, 2017, p. 28; RUBINO, 1992, pp. 9 e 64), “o principal instrumento de legitimação das escolhas realizadas era a autoridade dos técnicos, sendo desnecessário formular justificativas mais elaboradas” (FONSECA, 2005, p. 116). A partir dessa informação notamos que os processos podem ter sido confeccionados de maneira simplista já que os técnicos sabiam a importância ou não do bem em questão, por isso não era necessário um grande desprendimento em algo irrelevante para o IPHAN.

Outro aspecto que podemos observar é o apresentado por Cristiane Gonçalves que apontou que Mário de Andrade já sinalizava no início dos trabalhos a dificuldade de se obter informações e imagens devido à desconfiança dos responsáveis pela edificação (GONÇALVES,2007, p. 67). Necessário frisar que Mário de Andrade foi uma figura importante para elaboração do IPHAN, sendo ele o autor do anteprojeto apresentado para criação do IPHAN, anteprojeto esse que sofreu alterações, algumas significativas, mas que de certo modo foi incorporado ao decreto de número 25, de autoria de Rodrigo M. F. de

Andrade que veio a ser consolidado como órgão de preservação (FONSECA,2005, p. 97).⁴⁶⁸

Considerações

Portanto, é necessário ressaltarmos que também é possível compreender estruturas e discursos de interesses no interior dos processos de tombamento com desfechos distintos daqueles com chancela do tombo. Assim como Michel de Certeau defendeu o conceito de *não-dito* na documentação e a ausência de informações que isso pode vir a gerar e conseqüentemente transformar-se em informação que deve ser interpretada (BARBOSA, 2015, p. 207). E por meio dessa interpretação suscitar novas questões (*Ibidem*).

Documentação

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Altar-Mor da Catedral de Taubaté*. Nº Processo “T” 362. Taubaté – SP. 1946a

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Capela de Nossa Senhora da Conceição, em Voturuna*. Nº Processo “T” 222. Santana de Parnaíba – SP.1939a

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Capela de Nossa Senhora do Pilar*. Nº Processo “T” 343. Taubaté – SP. 1944.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Capela de São João Batista*. Nº Processo “T” 221. Carapicuíba – SP. 1939b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Capela do Padre Bento*. Nº Processo “T” 366. Itu – SP. 1946b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Conjunto de oito painéis, de autoria do Padre Jesuíno do Monte*

⁴⁶⁸ Silvana Rubino em sua dissertação de mestrado esmiúça o anteprojeto e a importância de Mário de Andrade para o IPHAN. VER: RUBINO, Silvana Barbosa. *As fachadas da história*. As origens, a criação e os trabalhos do SPHAN, 1936-1968. 1992. 206f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Carmelo, expostos no corredor de entrada do edifício conventual das Irmãs de São José, anexo à Igreja de Nossa Senhora do Patrocínio. Nº Processo “T” 1176. Itu – SP.1985a.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Convento e Igreja Franciscanos de Nossa Senhora da Conceição.* Nº Processo “T” 215. Itanhaém – SP. 1939c.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Convento e Igreja da Ordem Primeira do Carmo e Igreja da Ordem Terceira do Carmo.* Nº Processo “T” 790. Mogi das Cruzes – SP. 1967.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja da Ordem Terceira do Carmo, restrita às frontaria, nave, capela-mor, sacristia, biblioteca, sala de reuniões, obra de talha, imaginária e pinturas aí localizadas, especialmente a obra pictórica do Padre Jesuíno do Monte Carmelo, incluindo também o.* Nº Processo “T” 1176. São Paulo – SP. 1985b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja de Nossa Senhora da Escada e residência.* Nº Processo “T” 221. Guararema – SP. 1939d.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja de Nossa Senhora do Rosário e residência anexa.* Nº Processo “T” 180. Embu – SP. 1938a.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja de São Miguel Paulista.* Nº Processo “T” 180. São Paulo – SP. 1938b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja e Convento de Nossa Senhora do Carmo, compreendendo as pinturas e outras obras de arte integrantes dos referidos monumentos.* Nº Processo “T” 384. Itu – SP. 1948.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja Matriz de Nossa Senhora da Candelária.* Nº Processo “T” 188. Itu – SP. 1938c.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja Matriz de Santana.* Nº Processo “T” 215. Itanhaém – SP. 1939e.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja Matriz do Núcleo Colonial*. Nº Processo “T” 743. Jundiaí – SP. 1964.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Igreja: Pilar*. Nº Processo “T” 874. Ribeirão Pires – SP. 1973.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Imagem de barro cozido, representando Nossa Senhora da Purificação, com 0,48m de altura, datada de 1641, procedente do Estado da Bahia, atribuída a Frei Agostinho de Jesus (Séc. XVII)*. Nº Processo “T” 824. São Paulo – SP. 1969a.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Imagem de Nossa Senhora das Dores com características marcantes da obra de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho / Imagem de São José, do Século XVIII, de 0,35m de altura, de autoria de Antônio Francisco Lisboa, o Aleijadinho*. Nº Processo “T” 822. São Paulo – SP. 1969b.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Imagem de Nossa Senhora da Escada, da Capela da Aldeia de Barueri*. Nº Processo “T” 993. Barueri – SP. 1978.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Mosteiro e Igreja da Imaculada Conceição da Luz e respectivo quintal*. Nº Processo “T” 325. São Paulo – SP. 1943.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Mosteiro e Igreja de São Bento*. Nº Processo “T” 348. Santos – SP. 1945.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Retábulo da Capela da Venerável Ordem Terceira de São Francisco da Penitência, da Igreja de Santo Antônio do Valongo*. Nº Processo “T” 556. Santos – SP. 1957.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Palácio Episcopal*. Nº Processo “T” 868. Santos – SP. 1972.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Remanescentes da antiga Vila Colonial, particularmente a Igreja*

Matriz, compreendendo as obras de talha e imagens antigas. Nº Processo “T” 514. São Vicente – SP. 1951.

BRASIL. Ministério da Cultura. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Sítio Querubim: forro da capela.* Nº Processo “T” 346. São Roque – SP. 1941 (?).

Referências

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na Formação da Sociedade Brasileira.* Aparecida, SP: Editora Santuário, 2008.

BARBOSA, Adriel Moreira. Tempo e lugar em Michel de Certeau implicações para os estudos de religião. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 17, n. 23, p. 203-215, ago-dez. 2015.

BOXER, Charles. O Padroado da Coroa e as missões católicas. In: BOXER, Charles. *O Império marítimo português 1415-1825* / Charles Boxer; tradução Anna Olga de Barros Barreto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CERÁVOLO, Ana Lúcia. O SPHAN e o movimento moderno: delimitações e interlocuções no campo do patrimônio, anos 1930-40. IN: *Interpretações do Patrimônio: Arquitetura e urbanismo moderno na constituição de uma cultura de intervenção no Brasil, 1930-1960.* São Carlos: EduFSCAR, 2013.

CHUVA, Márcia Regina Romeiro. *Os Arquitetos da Memória: sociogênese das práticas de preservação do patrimônio cultural no Brasil (anos 1930-1940).* 2ªed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O Patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil.* 2. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; MinC – Iphan, 2005.

GOMES, Paulo César. *Os bispos católicos e a ditadura militar (1971-1980): a visão da espionagem.* 1.ed. – Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONÇALVES, Cristiane Souza. A restauração da igreja de São Miguel Paulista (1939-1941). IN: GONÇALVES, Cristiane Souza. *Restauração Arquitetônica: A experiência do SPHAN em São Paulo, 1937-1975.* 1. ed. São Paulo: Annablume, 2007.

HRUBY, Hugo. O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912). *História da*

historiografia. Número 02, p. 50-66. março 2009, p. 51. Disponível em: <<https://historiadahistoriografia.com.br/revista/search/authors/view?firstName=Hugo&middleName=&lastName=Hruby&affiliation=PUC-RS&country=BR>>, acesso em: 12/08/2016.

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. IN: LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 7ª ed. Revista – Campinas: SP: Editora Unicamp, 2013.

MARINS, Paulo César Garcez. Novos patrimônios, um novo Brasil? Um balanço das políticas patrimoniais federais após a década de 1980. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), v. 29, p. 9-28, 2016. Disponível em: <<http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/reh/article/view/59122/59342>>, acesso em 13/01/2018.

PINHEIRO, Maria Lucia Bressan. Origens da Noção de Preservação do Patrimônio Cultural no Brasil. *Artigos e Ensaios*. revista de pesquisa em arquitetura e urbanismo programa de pós-graduação do departamento de arquitetura e urbanismo eesc-usp, 2006, p. 9. Disponível em: <http://www.iau.usp.br/revista_risco/Risco3-pdf/art1_risco3.pdf>, acesso em 13/01/2018.

RESENDE. Pâmela de Almeida. Da Abertura Lenta, Gradual e Segura à Anistia Ampla, Geral e Irrestrita: A Lógica do Dissenso na Transição Para a Democracia. *Revista Sul-Americana de Ciência Política*, v. 2, n. 2, 36-46. Disponível em: <<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/rsulacp/article/view/4710/4054>>, acesso em 05/11/2018.

REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia. Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - SPHAN. In: _____. (Orgs.). *Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural*. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015. (verbete). ISBN 978-85-7334-279-6., p. 1. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Servi%C3%A7o%20do%20Patrim%C3%B4nio%20Hist%C3%B3rico%20e%20Art%C3%ADstico%20Nacional.pdf>>, acesso em: 29/08/2018.

RUBINO, Silvana Barbosa. *As fachadas da história*. As origens, a criação e os trabalhos do SPHAN, 1936-1968. 1992. 206f. Dissertação (Mestrado em

Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SANTOS, Lourival dos. *O enegrecimento da Padroeira do Brasil: religião, racismo e identidade (1854-2004)*. Salvador: Editora Pontocom, 2013. Série Acadêmica, 3. Coleção NEHO-USP.

SERBIN, Kenneth P. *Padres Celibato e Conflito Social - Uma história da Igreja católica no Brasil* / Kenneth P. Serbin ; tradução Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

WOHRNATH, Vinicius Parolin. Duas dinâmicas, dois resultados: a Igreja Católica na Assembleia Nacional Constituinte 1987-1988. *Proposições: DOSSIÊ: Empreendimentos sociais, elite eclesiástica e congregações religiosas no Brasil República: a arte de “formar bons cidadãos e bons cristãos”*. V. 28, N. 3 (84) p.242-270, Set/Dez. 2017. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v28n3/0103-7307-pp-28-3-0242.pdf>>, acesso em 27/08/2017.

As Relações de Poder entre Igreja e Estado: O Processo de Industrialização do Governo de Getúlio Vargas (1930-1945)

Luiz Fernando Mangea da Silva⁴⁶⁹

Introdução

O presente artigo teve como objetivo problematizar um conjunto de fatores históricos envolvendo as relações sociais e política das duas principais instituições do país, a Igreja Católica e o Estado. A Igreja como uma instituição autônoma teve atuação de destaque na própria formação do Estado brasileiro. A proximidade das autoridades eclesiásticas com o governo de Getúlio Vargas a partir de 1930 conferiu ao catolicismo brasileiro uma presença marcante na vida social, política e cultural de uma parcela significativa da população brasileira

⁴⁶⁹ Doutorando em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Fortes, Professor da Secretaria de Educação de Estado do Rio de Janeiro. *Curriculum Lattes*:

<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4420641H8>.

e da classe operária. Buscamos indagar como a Doutrina Social da Igreja contribuiu para que ela, a Igreja, passasse a interferir nas questões sociais e políticas do Estado cada vez mais laicizado e na qual inseri sua mensagem religiosa dentro de uma proposta para o mundo do trabalho.

Igreja como um ente internacional e sua aproximação com o Estado brasileiro a partir de 1930

A Igreja por definição é uma instituição religiosa porque ela se coloca como a “porta-voz” dos sinais transcendentais e temporais, ou seja, é detentora não só do monopólio religioso, mas também, projeta seu discurso para fins políticos, buscando assim fortalecer o seu prestígio junto aos indivíduos em sociedade. No Brasil, a Igreja adquiriu ao longo da história do país um protagonismo religioso e político que a colocou ora atrelada às políticas desenvolvidas pelo Estado, ora contrária a essas políticas.

A atuação da Igreja Católica brasileira não pode ser entendida como sendo um fenômeno socialmente definido com todos os seus contornos delineados. O envolvimento religioso da Igreja com a sociedade brasileira, assim como a participação política dos católicos sofreram modificações ao longo do processo de urbanização e de industrialização do país. Quando estudamos a presença da Igreja junto à sociedade brasileira, não podemos deixar de considerar sua heterogeneidade e seu caráter institucional conservador.

No entanto, a partir do pontificado do Papa João XXIII, a Igreja esforçou-se para se tornar mais relevante e aberta às inovações do mundo moderno.⁴⁷⁰ Para compreender as alianças e os conflitos entre setores da Igreja e do Estado

⁴⁷⁰ As inovações do mundo moderno é um ambiente que promete aventura, poder, progresso, autotransformação e transformação das coisas materiais e espirituais em nosso redor. O mundo moderno ameaça também destruir tudo que temos, tudo o que sabemos e tudo o que somos. O que passa a contar no mundo moderno não é mais o poder da religião sobre a vida dos indivíduos. Mas o surgimento de uma lógica que rompe com o discurso católico porque a representação, do que temos, do que sabemos e do que não temos não é determinado por um ser sobrenatural, e sim pela temporalidade de cada sujeito histórico. O mundo moderno apresenta um novo personagem na história que é o homem da cidade, o burguês, o comerciante, que desbrava mares nunca dantes navegados na busca obsessiva desse novo mundo. Nesse sentido, José Carlos Reis explica que: “Aquele diálogo bíblico entre Jesus e o demônio, em que este promete a Jesus todas as riquezas deste mundo em troca de sua alma e submissão, ganha uma nova versão. A conquista do mundo não significa necessariamente a perda da alma e a aceitação do diabo, mas a colaboração dos homens na restauração da criação divina”. Ver em: Reis, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 23.

faz-se necessário entender os princípios cristãos que norteiam a tradição do catolicismo.

Esses princípios são traduzidos em valores simbólicos e em práticas religiosas disseminadas nas relações sociais entre os indivíduos em sociedade. Abordando sobre a influência dos princípios morais do catolicismo junto à sociedade brasileira e sua busca de independência junto ao Estado Souza explica que:

Historicamente, pode-se afirmar que esses princípios morais, calcados valores espirituais e humanos, derivados da compreensão evangélica e das doutrinas teológicas, é o que fundam e sustentam os valores e a mensagem católica em meio à sociedade humana. Ao mesmo tempo, por sua dimensão espiritual, que é apoiada, inicialmente, numa ideia, numa fé transcendental, a Igreja reclama certa independência frente à realidade social. (SOUZA, 373f. 2009)

As análises sociológicas têm mostrado que ao examinar a atuação religiosa, política e social da Igreja junto à sociedade dever-se-ão considerar o aspecto tanto institucional quanto o aspecto moral. Os efeitos do posicionamento religioso, político e social do prelado se tornam mais relevantes quando imantados da ortodoxia doutrinária e das tomadas de posições vindas do púlpito para os detentores do poder corporativo do Estado.

No decorrer do pontificado de Leão XIII, a Cúria Romana concentrou suas ações no trabalho missionário, nos incentivos à nacionalização do clero e no preparo de uma elite clerical para atuar, em nome dos interesses políticos do Vaticano, em territórios fora da Europa como, por exemplo, na América Latina e, sobretudo, no Brasil. Sendo assim, o sociólogo Sergio Miceli ressalta que: “É em meio a esse conjunto de mudanças da posição internacional da Igreja Católica que se deve situar o processo de ‘construção institucional’ da organização eclesiástica no Brasil das primeiras décadas do regime republicano”. (MICELI, 2009, p. 19.)

No que diz respeito às relações com a sociedade brasileira, a opção da hierarquia eclesiástica consistiu em formar uma base sólida política e doutrinária com setores dirigentes da classe política favoráveis às pretensões católicas.⁴⁷¹

⁴⁷¹ Mainwaring explica que: “O objetivo principal de qualquer Igreja é propagar sua mensagem religiosa. Todavia, dependendo da recepção que tenha dessa mensagem, pode vir a se preocupar com a defesa de interesses tais como sua unidade, posição: em relação às outras religiões, influência na sociedade e no Estado, o número de seus adeptos e sua situação

Em troca, a Igreja oferecia ao Estado um apoio ideológico e religioso para consolidar a nova ordem social e política.

Durante o reinado de Dom Pedro II (1840-1889) a Igreja perdeu influência religiosa e social já que o imperador era o chefe titular da instituição católica no país. O imperador brasileiro não mantinha um vínculo de fidelidade com a Cúria Romana. Com isso, muitos padres constituíram famílias e os seminários ficaram deficientes tanto em termos de qualidade no ensino para formação de futuros padres, quanto no atrativo de seguir a carreira sacerdotal. Esse declínio institucional perdurou, no Brasil até as últimas décadas do século XIX, mas já a partir da primeira metade do século XX, líderes eclesiais tentaram imprimir um novo rumo à Igreja Católica brasileira.

Por volta de 1916, o arcebispo de Recife e Olinda, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra,⁴⁷² já chamava atenção para a importância da Igreja se aliar ao

financeira". Ver em: MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 16.

⁴⁷² Sebastião Leme de Silveira Cintra nasceu no Espírito Santo do Pinhal, hoje Pinhal (SP) no dia 20 de janeiro de 1882, filho do professor Francisco Furquim Leme e de Ana Câmara da Silveira Cintra. Sebastião Leme realizou os primeiros estudos com sua mãe, que auxiliava também as obras sociais da paróquia local e atendia pessoalmente em sua casa um grande número de necessitados. Em 1894, quando frequentava o Colégio Ávila, fez a primeira comunhão e mostrou-se inclinado ao sacerdócio, sendo incentivado pela mãe e pelo vigário da paróquia. Em setembro do mesmo ano ingressou no Seminário Menor da Diocese de São Paulo. No seminário, Sebastião Leme destacou-se dos demais alunos por causa da sua habilidade para o aprendizado do latim, chamando a atenção de Dom Joaquim Arcoverde que era bispo da Diocese de São Paulo, e que decidiu enviá-lo para concluir seus estudos na Universidade Gregoriana de Roma na Itália. Sebastião Leme foi ordenado padre em 28 de outubro de 1904, em cerimônia realizada na capela do Colégio Pio Latino-Americano, e no dia seguinte celebrou sua primeira missa, na basílica das catacumbas de São Pedro. Em seguida, retornou para São Paulo, trabalhando na paróquia de Santo Cecília. Em 1905, deixou o trabalho na paróquia para exercer exclusivamente a atividade de professor de filosofia do Seminário Episcopal de São Paulo. Em seguida, ocupou também a cadeira de teologia. Em 1910, o novo bispo da diocese Dom Duarte Leopoldo nomeou vigário geral da Diocese de São Paulo. No dia 4 de junho de 1911, Colégio Pio Latino-Americano em Roma, Sebastião Leme foi sagrado bispo. De volta ao Brasil Dom Sebastião Leme atuou como bispo auxiliar da Arquidiocese do Rio de Janeiro. Em 26 de abril de 1916, o cardeal Dom André Arcoverde, o nomeou para Arquidiocese de Olinda, vaga por ocasião da morte de Dom Luís de Brito. No dia 24 de fevereiro de 1921, Dom Sebastião Leme recebeu a notícia por intermédio do Monsenhor Henrique Gasparri de que seria nomeado arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro. Leme tomou posse em 5 de agosto de 1921. Em 1922, apoiou a iniciativa de Jackson de Figueiredo para a criação do Centro Dom Vital, uma associação civil ligada à Igreja e voltada para o estudo, a discussão e o apostolado da religião. Essa entidade católica se tornou o principal centro intelectual do catolicismo brasileiro até 1941, quando foi criada a Pontífice Universidade Católica (PUC-Rio). Em 1925, o presidente Artur Bernardes propôs uma reforma constitucional. Dom Sebastião Leme, apoiado por Jackson de Figueiredo e pelo Centro Dom Vital, iniciou uma campanha em favor da aprovação de duas emendas: a obrigatoriedade da instrução religiosa nas escolas públicas e o reconhecimento da condição privilegiada do catolicismo como 'religião da maioria', equivalente à sua transformação em religião oficial do Brasil. Em abril de 1930, no Palácio São Joaquim, o cardeal Dom André Arcoverde veio a falecer, abrindo a possibilidade

Estado. Para o arcebispo, o principal objetivo da Igreja enquanto uma instituição religiosa era cristianizar as principais instituições sociais como sindicatos, escolas e associações de bairros. Pelo fato de o Brasil ser considerado, à época, um país majoritariamente constituído por católicos, a Igreja deveria ocupar esses espaços sociais.⁴⁷³ Sendo assim, a Igreja deveria combater as práticas religiosas populares, aumentar o número de padres e trabalhar para a formação de intelectuais católicos para que pudessem atuar em estabelecimentos de ensinos católicos.

Em 1922, Dom Sebastião Leme é transferido para o Rio de Janeiro como arcebispo coadjutor. Essa transferência foi fundamental para por em prática o projeto de retomada do espaço social como sendo o lugar da instrumentação da mensagem religiosa e política da Igreja.

Foi nesse mesmo ano que ocorreu no Rio de Janeiro, o Primeiro Congresso Eucarístico Nacional.⁴⁷⁴ A data escolhida por Sebastião Leme não foi

de Leme ocupar o seu lugar na hierarquia clerical. Sendo assim, o papa Pio XI, o nomeou como cardeal no dia 2 de julho desse mesmo ano. Durante a década de 1930, Dom Sebastião Leme foi fundamental para estreitar as relações da Igreja com o Estado e também para impulsionar o desenvolvimento da Ação Católica no Brasil. No dia 17 de outubro de 1942, o cardeal Dom Sebastião Leme veio a falecer. Ver em: ABREU, Alzira Alves de, et al. *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV; CPDOC, 2001. 5 v. p. 3087-3091.

⁴⁷³ Para Jesse Jane Vieira de Sousa, Dom Leme reafirmou a imperativa necessidade de a Igreja brasileira avançar em sua expansão orgânica, ampliando e consolidando seus espaços na sociedade. Ver em: SOUSA, Jessie Jane Viera de. *Círculos operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. p. 131.

⁴⁷⁴ A celebração do Congresso Eucarístico no Rio de Janeiro se deu por ocasião das festas do Centenário da Independência do Brasil. Era uma manifestação articulada por Dom Sebastião Leme como forma de demonstrar a força social do catolicismo. Sendo assim, pela primeira vez a capital da República acolhia numerosas autoridades vindas de todo o Brasil. Durante o Congresso Eucarístico clérigos e leigos discursaram enfatizando o poder da Igreja Católica e enaltecendo o valor da fé católica. Artur Cesar Isaia explica que: A descrição que a imprensa católica fazia dos atos litúrgicos, das concentrações populares organizadas pela igreja e pelos membros da hierarquia, reforçavam a identidade de uma instituição que se representava como Congressos Eucarísticos: Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX capaz de guardar íntima e monopólica familiaridade com Aquele que reinava soberanamente sobre o Brasil. O “Mensageiro do Coração de Jesus”, órgão oficial da organização Apostolado da Oração e que circulava em todo o território nacional, é uma fonte que exemplifica esse projeto de evidenciar a supremacia das “coisas da igreja”, sobre as contingentes instituições e planos humanos. Por exemplo, no Congresso Eucarístico do Centenário da Independência, celebrado no final de setembro de 1922, evidenciou-se a tentativa do clero em dar centralidade ao evento, colocando-o acima das festas cívicas. Ao descrever a procissão do Congresso, o “Mensageiro do Coração de Jesus” frisava que a mesma era um ato público inconfundível com qualquer outro que se resumisse ao aspecto político, cívico ou meramente lúdico. A procissão era descrita como uma colossal manifestação de adoração dos súditos brasileiros ao Divino Rei, por isso mesmo seu esplendor material, seu significado último e a multidão que mobilizara, era em tudo infinitamente superior aos atos públicos que a capital do país presenciara por ocasião mesmo do centenário da independência. Ver em: ISAIA, Artur Cesar. *Congressos*

uma data aleatória. Ela se enquadra dentro do contexto de outros acontecimentos que cercariam tanto os acontecimentos políticos, quanto o rumo da intelectualidade católica a partir de 1930.

Trata-se da comemoração pelo Centenário da Independência do Brasil, da fundação do Partido Comunista Brasileiro e da fundação do Centro Dom Vital.⁴⁷⁵ É importante sinalizar que o período que se inicia nos anos de 1920 até 1964 com a instauração da ditadura militar, a Igreja estava em busca de uma restauração da mensagem profética, ou seja, engajava-se, incessantemente, na busca de um monopólio do discurso religioso, por isso, a sua aliança ao governo de Getúlio Vargas e ao golpe militar de 1964. A partir de 1964, a Igreja Católica brasileira, por meio da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), estava em busca de uma renovação pastoral.

No entanto, devemos levar em consideração que a concretização efetiva de um projeto católico denominado de neocristandade⁴⁷⁶ que se iniciou em 1916, com Dom Sebastião Leme atingiu seu apogeu no período entre 1930 e 1945. Nesse período, a Igreja permaneceu politicamente conservadora, opondo-se à secularização, pregando a hierarquização, a obediência e a ordem social. A Igreja Católica ao longo de sua existência sempre se colocou como uma forte opositora aos anarquistas, aos comunistas, aos socialistas, e muito próxima das classes dominantes.

O discurso moralizador da Igreja vai ser apropriado por Vargas como um mecanismo disciplinador que normatizava o desempenho do trabalhador no

Eucarísticos: Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX. Disponível em: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/IMG/article_PDF/article_a159.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2018. p. 3-4.

⁴⁷⁵ Mônica Kornis define o Centro Dom Vital da seguinte forma: “Associação civil para estudo, discussão e apostolado, subordinada à Igreja Católica, fundada em maio de 1922, no Rio de Janeiro, por Jackson de Figueiredo, com a colaboração do então arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, dom Sebastião Leme da Silveira Cintra. Até a criação da Pontifícia Universidade Católica (PUC) do Rio de Janeiro, em 1941, foi considerado o principal centro intelectual do catolicismo brasileiro. Funcionando sob a supervisão das autoridades eclesiais, o Centro Dom Vital era uma associação de caráter elitista, cujos objetivos mais importantes consistiam em atrair para a Igreja elementos da intelectualidade do país e formar uma ‘nova geração de intelectuais católicos’”. Ver em: KORNIS, Mônica. **Centro Dom Vital**. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CENTRO%20DOM%20VITAL.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

⁴⁷⁶ Riolando Azzi explica que esse projeto católico tinha como objeto recatolizar o país. Era uma restauração católica comandada pela hierarquia clerical brasileira com a colaboração e orientação da Cúria Romana. Ver em: AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja Católica no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964*. Petrópolis: Vozes 2008. p.11.

interior da fábrica. As experiências corporificadas pelo discurso católico de obediência à ordem e à hierarquização irão interferir diretamente no mundo do trabalho e na relação entre Igreja e Estado. Isso porque a Igreja e o Estado Novo procuram desenvolver uma estratégia de dominação do operariado por meio de uma conciliação de classes. Com isso, ambos forjaram um discurso de sacralização da ordem e do trabalho:

Diante da suposta ameaça que a classe operária representava como alternativa de poder, forjaram um Estado nacional autoritário, fundamentado na sacralização da ordem do trabalho. Tal ideia é apresentada em sua plenitude no discurso com que o chefe do governo Getúlio Vargas saúda a inauguração do prédio do Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio. (SOUSA, 2002, p. 185)

Essa estratégia de utilizar o catolicismo como forma de dominação do operariado não era uma especificidade do Brasil era uma tendência que já ocorria na Europa: “Nas fábricas, os católicos deveriam ser contra as greves programadas pela esquerda. Deveriam apoiar os esforços ‘sinceros’ dos governos, que buscavam ‘melhorar a vida dos trabalhadores’. Afinal, deveriam ter paciência e tolerância”. (GIANNOTTI, 2009, p 104) Sendo assim, ao fazer uma análise conjuntural entre a Igreja e o Estado devem-se levar em consideração as interpretações dos acontecimentos: religioso, político, social e econômico. Isso nos possibilita analisar como se deu o discurso institucional da Igreja e do Estado com a sociedade brasileira.

No Brasil, o catolicismo passou a exercer uma influência sobre o movimento operário a partir do fim da Primeira Guerra Mundial. Essa influência do catolicismo sobre o movimento operário já estava ocorrendo nos países europeus. Nesse momento, na Europa, os católicos estavam organizando a Confederação Mundial do Trabalho (CMT).⁴⁷⁷ O principal objetivo da criação da

⁴⁷⁷ O Dicionário Sindical e do Trabalho descreve a Confederação Mundial do Trabalho como sendo um “movimento sindical mundial” que agrupa mais de 150 organizações, de “trabalhadores autônomos e democráticos” de mais de uma centena de países. Sediada em Bruxelas, na Bélgica, a CMT declara ter uma base de 26 milhões de membros, nos diversos continentes, inclusive África, Europa Central e do Leste. Fundada em 1920 sob o nome de Confederação Internacional dos Sindicatos Cristãos (CISC), a CMT é a mais antiga sindical internacional existente, estando sua ação ancorada “nos valores humanistas, solidários, éticos e morais”. Enquanto tal, atesta defender “a plena liberdade de associação, assim como a autonomia e o pluralismo dos sindicatos. Para assegurar uma participação digna dos trabalhadores no processo de produção, a CMT luta por condições de trabalho dentro das quais o homem, e não o lucro, ocupe um lugar central. Por outro lado, ela rejeita toda forma de discriminação e de exploração”. Identifica-se como “independente face aos governos, aos

Confederação Mundial do Trabalho era impedir a expansão da esquerda sindical que se fortalecia por intermédio da Federação Sindical Vermelha, ligada aos comunistas de orientação marxista, e da Federação Internacional dos Sindicatos, ligada à socialdemocracia.

A partir de 1930, para que o operariado brasileiro não fosse influenciado por esses movimentos externos, principalmente pela esquerda sindical europeia, a Igreja e o Estado passaram a recorrer ao poder das imagens⁴⁷⁸ como força discursiva para a autopreservação da obediência e da disciplina do operário do interior da fábrica.

O apelo ao poder das imagens visava criar no imaginário da classe trabalhadora uma ideia de pertencimento aos valores morais difundidos pela Igreja e com a aliança da classe trabalhadora aos interesses do Estado por meio dos sindicatos oficiais. Quem melhor trabalhou o uso do poder das imagens como sendo uma força discursiva foi Alcir Lenharo em sua obra, *Sacralização da Política*. Lenharo constitui uma das mais instigantes análises sobre o uso da adoção dos símbolos místicos pelo Estado Novo como forma de dominação da classe trabalhadora.

A partir de 1937, o Estado utilizava-os como sendo um poder capaz de confeccionar no imaginário social uma definição de uma única temporalidade. Ao aprofundar a abordagem sobre um dos períodos mais significativos da história brasileira, o Estado Novo Lenharo explica que:

O Estado Novo se apresenta como o único sujeito histórico adequado ao país para aquele momento e, ao mesmo tempo, o corretor da sua linha de evolução histórica. Daí a utilização do fato místico da Revolução de 1930, da qual 37 se apresentará como revolução acabada e da qual tomará de empréstimo sua origem mística de fundação. (LENHARO, 1986, p. 15.)

Assim como na Igreja o que estava por detrás dessa lógica do Estado Novo era a concentração de poderes nas mãos de burocratas ligados à alta administração estatal. Mas não era só isso que estava em questão. Talvez seja

partidos políticos, aos poderes econômicos e às religiões". Ver em: SANTOS, Ariovaldo. *Dicionário sindical e do trabalho*. Londrina: Eduel, 2014.p. 39-40.

⁴⁷⁸ Alcir Lenharo explica como o Estado Novo, juntamente com a Igreja, busca no simbolismo do Corpo Místico de Cristo uma instrumentalização do corpo de operário como sendo apto para o trabalho. Para Lenharo, o que mais choca é o endereçamento religioso que esse tratamento recebe. Modelado para o trabalho, o corpo é disposto valorativamente enquanto oblação litúrgica; cada cidadão é convidado a dar sua vida, verter seu sangue para a salvação do corpo maior da pátria, se necessário. Ver em: LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2. ed. Campinas: Papirus, 1986.p. 18.

mais importante pensar nos significados simbólicos⁴⁷⁹ que decorriam desses fatos. Significava que Igreja e Estado estavam na busca de forjar um novo conceito de trabalho e de trabalhador, em contrapartida do que já se praticava no mundo urbano e industrial na Europa durante a Revolução Industrial. Buscar nos símbolos o poder místico como forma de um forjamento de um trabalhador despolitizado, disciplinado e comprometido com a produção fabril.

Sair da análise estritamente institucional do Estado e da Igreja, e adentrar na análise do corpo místico é percorrer o caminho que se move no próprio tempo histórico. O sentido mais profundo dessa caminhada é a permanência da própria lógica de que o corpo místico atua como força oculta de uma determinada dominação social. O que significa não excluir da reflexão, a relação intrínseca da política com a religião e com poderes da sociedade civil como, por exemplo, os sindicatos.

Considerações finais

Voltar à década 1930 se torna necessário para compreender a relação da classe trabalhadora com a política trabalhista de Getúlio Vargas. A ascensão de Vargas ao poder interfere diretamente nas estruturas da organização política do país. As mudanças socioeconômicas iniciadas por Vargas darão cada vez mais poder à burguesia industrial. Ao mesmo tempo em que a burguesia industrial passa a ter um peso nas decisões sobre a relação social entre capital e trabalho.

O Brasil, assim como outros países capitalistas, iniciou a década de 1930 sob o impacto da crise econômica de 1929. O país tinha sua economia basicamente sustentada pela exportação de café. A crise mundial exigia novas transformações no aspecto econômico. Houve por parte do Estado um estímulo

⁴⁷⁹ Falando sobre a importância de se atentar para os rituais simbólicos do catolicismo para compreender a própria atuação social e política da Igreja, Romano explica que: “Certas análises da atividade pública da Igreja no Brasil passam ao largo de um aspecto necessário à compreensão de sua especificidade. Limitam-se ao reconhecimento das formações sociais, das estruturas econômicas e das organizações políticas em que sua atuação se desenrola, ignorando o sistema de representações com que ela própria apreende essas realidades e linguagem com que as transfigura simbolicamente”. Para Romano, atentar para a transfiguração simbólica do catolicismo é compreender como a Igreja lida com o plano espiritual e secular como um programa específico de sua dominação social. Ver em: ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado. Crítica ao Populismo Católico*. Kairós Livraria e Editora: São Paulo, 1979. p. 19.

à valorização da política do café, e ao mesmo tempo incentivou a industrialização.

A partir desse momento, o Estado passou a adotar uma política de intervenção na economia, objetivando assim criar condições que possibilitassem o crescimento industrial. Até 1930, a classe econômica dominante era os grandes proprietários de terras e o poder político estava concentrado nos latifundiários locais denominados de “coronéis”. Mas com a chegada de Getúlio Vargas ao poder passou a ocorrer no país uma transformação política principalmente com a ascensão de uma nova classe social, a burguesia e paralelamente uma aproximação com a Igreja Católica.

Referências

ABREU, Alzira Alves de, et al. *Dicionário Histórico-Biográfico Brasileiro Pós-1930*. 2. ed. Rio de Janeiro: FGV; CPDOC, 2001. 5 v.

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus van der. *História da Igreja Católica no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: tomo II/3-2: terceira época: 1930-1964*. Petrópolis: Vozes 2008.

GIANNOTTI, Vito. *História das lutas dos trabalhadores no Brasil*. 3. ed. Revista e Ampliada, 2009.

ISAIA, Artur Cesar. *Congressos Eucarísticos: Cristo Rei celebrado no Brasil da primeira metade do século XX*. Disponível em: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/IMG/article_PDF/article_a159.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2018. p. 3-4.

KORNIS, Mônica. *Centro Dom Vital*. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/CENTRO%20DOM%20VITAL.pdf>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

LENHARO, Alcir. *Sacralização da política*. 2. ed. Campinas: Papyrus, 1986.

MAINWARING, Scott. *A Igreja Católica e a política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

REIS, José Carlos. *História e teoria: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra o Estado*. Crítica ao Populismo Católico. Kairós Livraria e Editora: São Paulo, 1979.

SANTOS, Ariovaldo. *Dicionário sindical e do trabalho*. Londrina: Eduel, 2014.

SOUSA, Jessie Jane Viera de. *Círculos operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

SOUZA, Admar Mendes de. *Estado e Igreja Católica: O movimento sindical do cristianismo da libertação sob vigilância DOPS/SP (1954-1974)*. 2009. 373f. Tese (Doutorado em História). Curso de Pós-graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, FFLCH, São Paulo, 2009.

GT 24. NOVA ERA E NEOPAGANISMO

Lei da Atração: o controle das emoções na construção de um ethos religioso individualizado

Francys Albrecht da Rosa⁴⁸⁰

Introdução

Este trabalho tem por objetivo fazer uma discussão teórica sobre o fenômeno midiático-religioso observado na vasta quantidade de vídeos e canais sobre Lei da Atração na plataforma Youtube. A Lei da Atração é uma simplificação mística do conceito da física e é também conhecida por outras

⁴⁸⁰ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação na linha de Mídias e Estratégias Comunicacionais, Bacharel em Jornalismo e graduanda no curso de Ciências Sociais na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). E-mail: ar.francys@gmail.com Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0804745986662511>

variações como física quântica, força do pensamento, pensamento positivo ou *mindfulness* que tem por objetivo ensinar técnicas rápidas e fáceis para conquistar sucesso, felicidade, dinheiro e cura de doenças através do controle do pensamento. Segundo Guerriero (2014, p. 908):

“Diz a lei da atração que os pensamentos das pessoas, tanto conscientes como inconscientes, ditam a realidade de suas vidas. Se uma pessoa deseja alguma coisa, basta acreditar que é possível e assim acabará conquistando-a. O inverso também é verdadeiro, ou seja, se pensar em algo que não deseja isso acabará acontecendo. Há uma variação desse mito que é, talvez, mais usual no meio. Trata-se do chamando “pensamento positivo”.

A Lei da Atração, segundo os youtubers, é um conhecimento milenar e tem seus efeitos comprovados cientificamente. Os porta-vozes desse fenômeno são, em geral, coaches, terapeutas holísticos ou ainda alguns se autodenominam como especialistas no assunto. Até o momento, há 98 canais⁴⁸¹ que possuem o termo Lei da Atração no título, entretanto, é difícil quantificar o número exato devido ao uso de outras nomenclaturas da própria técnica. Outro aspecto importante de ressaltar é que, como tratam-se de coaches ou terapeutas alternativos que criam conteúdo sobre, estes utilizam os seus próprios nomes nos canais. Dessa forma, em uma gama de vídeos, a Lei da Atração acaba sendo mencionada em outros espaços como no nome do vídeo, na descrição ou nas palavras-chaves.

A diversidade de conteúdo a respeito da técnica é muito grande e há diversas abordagens. Existem canais produzidos por coaches com o discurso muito técnico e voltado para referências científicas; canais ligados aos temas de espiritualidade e esoterismo e possuem uma abordagem de cunho religioso; e canais que focam em um discurso de autoajuda. Em todos os casos, a Lei da Atração é mencionada como uma técnica milagrosa para a solução de todos os problemas.

⁴⁸¹ Informação chegada no dia 12 nov. 2018 e pode ser conferida através do link: https://www.youtube.com/results?search_query=lei+da+atra%C3%A7%C3%A3o&sp=EgIQAg%253D%253D

Imagem 1 – Lei da Atração



Fonte: Youtube (2018)

O processo de compreensão, neste trabalho, sobre o que é a Lei da Atração e os motivos para a grande demanda por conteúdo de aconselhamento espiritual na atualidade é construído com base em diferentes autores. Giddens (2002) é um sociólogo que estuda a constituição dos indivíduos na sociedade moderna, dessa forma, é pertinente recorrer aos seus conceitos sobre insegurança ontológica, individualismo, sociedade do risco e mudanças do mundo na modernidade tardia.

Recorro a Elias (1993), um sociólogo que estuda a microsociologia sem se afastar de aspectos estruturantes. O autor analisa os manuais de etiqueta das coroas como uma forma de moldar a si mesmo de acordo com um processo civilizador da sociedade através do autocontrole e economia das emoções. Segundo o autor, a incorporação das normas de comportamento seriam a garantia da estetização da civilidade da nobreza como um dispositivo de distinção social.

O indivíduo como autor de sua religião é foco das proposições teóricas de Hervieu-Léger (2015) ao estudar os movimentos religiosos na França. A autora se depara com a realidade empírica de uma construção subjetivada da vivência religiosa resultante do processo de dessecularização – o oposto da premissa da secularização proveniente da racionalidade oriunda da modernização ocidental. A dessecularização, ao contrário da secularização, não prevê o desaparecimento da religião e sim o surgimento de novas religiosidades e formas de vivenciar a fé sem o peso e o rigor das instituições. Reforçando a abordagem

do campo da religioso, recorro a Guerriero (2014) que se dedica a estudar a Nova Era e seus desdobramentos e facetas que vão incorporando a mística esotérica do movimento. O autor compreende a Lei da Atração como uma das inúmeras variações das religiosidades New Age que se alinha à uma lógica comercial do mercado esotérico.

De acordo com esse trajeto de compreender as condições sócio-históricas para o surgimento de um movimento religioso ímpar – desinstitucionalizado e midiático – pode-se chegar a algumas inferências e suposições de que a sociedade moderna ocidental, guiada pelo racionalismo, afastou os sujeitos da subjetividade, das emoções e do sensível. O apelo para um aconselhamento espiritual é um indício de uma sociedade sufocada pela materialidade e que necessita da sutileza, do abstrato, de olhar para dentro de si.

Modernização da sociedade e individualização dos sujeitos

A modernidade representa um período de inúmeras e profundas transformações sociais que modificaram completamente a forma de ser e estar no mundo. Tendo início ainda no século XVII, a era moderna não diferenciava-se do medievo. O grande acontecimento que mudou o rumo da vida contemporânea teve início com as revoluções industriais. A partir desse marco, a vida urbana começa a surgir, as cidades começam a crescer em torno das indústrias, os guetos se formam devido ao explosivo êxodo rural, a família, o tempo, a alimentação, as vestimentas passam a ser pensadas em função do trabalho. As tecnologias de produção industrial otimizaram as funções, surgindo técnicas de divisão laboral como o Fordismo, Taylorismo e Toyotismo.

Todo esse desenvolvimento da sociedade moderna este aliado à teoria liberal que fundou o modo de produção capitalista, na qual concebe cada pessoa como responsável pelo seu sucesso ou fracasso e que, por meio da liberdade, seu maior princípio, é capaz de transformar e conquistar aquilo que é melhor para si. Dessa forma, o liberalismo trata-se uma teoria individualizante e que prevê o autogerenciamento de cada indivíduo, não cabendo mais ao Estado ou as demais insituições sociais prover as condições individuais de existência e progresso.

A modernidade, portanto, cria um forte vínculo com o espírito capitalista e a consequente produção de bens simbólicos, o surgimento da comunicação em massa e o posterior processo de globalização. As pequenas e antigas comunidades rurais são desfeitas em decorrência de uma vida industrial e urbanizada. Como consequência, as relações interpessoais são reconfiguradas, os papéis sociais desempenhados pelos indivíduos são alterados e a vida passa a perder progressivamente seu caráter coletivo, voltando-se para uma individualização das experiências. A globalização, dessa forma, indica uma ruptura com a tradição e as relações interpessoais, a subjetividades e a construção de si é marcada (BAUMAN, 1998) fluidez.

Nesta nova ambiência, não somente o relacionamento entre as pessoas é alterado, como também a relação entre o indivíduo e o divino opera de forma diferenciada. A religião anteriormente promovia segurança, educação e orientação moral através da rigidez de suas normas e gerenciamento institucional, além de delegar práticas, condutas e a leitura do mundo. A partir do processo de racionalização do Estado, a religião foi progressivamente diminuindo a sua influência na organização do espaço social.

Neste cenário marcado pela racionalidade e afastamento das explicações além-mundo, das respostas para questões existenciais, os sujeitos passam a pensar por si próprios, decidir por aquilo que melhor lhe convém e não em função de uma normatividade religiosa. Segundo Giddens (2002), esse processo de individualização das escolhas e de arcar com as consequências das decisões é chamado de contingência. Essa contingência é marcada pela falta de certezas e a possibilidade de correr riscos. Para o autor, viver trata-se de correr riscos. O risco, para Bauman (1999) cria a necessidade de um apoio moral que assegure e direcione para as escolhas mais assertivas.

Giddens (2002) concebe o conceito de insegurança ontológica como o isolamento dos sujeitos em sua individualidade crescente, na qual o sentido de comunidade, tradições e referências são perdidas. O autor afirma que "ser ontologicamente seguro é ter, no nível do inconsciente e da consciência prática, "respostas" para questões existenciais fundamentais que toda vida humana de certa maneira coloca" (GIDDENS, 2002, p. 49). Essa é uma das primeiras inferências que traço sobre os motivos para a busca de orientação espiritual e

de conduta nos canais sobre Lei da Atração. Esse aconselhamento é potencializado na web visto que, ao contrário dos livros, a internet recria um ambiente comunitário de partilha e troca de ideias, fomentando um sentimento de pertencimento a um espaço, ainda que seja, virtual.

O conteúdo da Lei da Atração, dessa forma, ocupa a função na qual Giddens (2002, p. 43) chama de casulo protetor: “o casulo protetor é essencialmente um sentido de irrealidade, mais que uma firme convicção de segurança: é um parêntese, no nível da prática, em eventos possíveis que poderiam ameaçar a integridade corporal ou psicológica do agente”. Dessa forma, a ideia de que se pode controlar o mundo à volta apenas com a força do pensamento positivo age como uma espécie de refúgio aos riscos exteriores, uma espécie de escudo contra os problemas cotidianos como instabilidade financeira, crises nos relacionamentos, problemas de saúde e perdas e uma forma de resolver de forma mágica sem ter envolvimento com os conflitos pessoais.

Das emoções e sentimentos contidos ao pensamento programado

Norbert Elias (1993) e (1994) é um autor que possui em seus textos a influência de diferentes áreas como a medicina, biologia e psicanálise e parte do pressuposto de que processos biológicos e sociais são condições que trabalham em conjunto e, de maneira contínua, se entrelaçam na construção dos indivíduos. A evolução e constituição humana, por esse olhar, não seria produto apenas de ordem social ou histórica, compreenderia também o aspecto do desenvolvimento biológico como o desenvolvimento do aparelho fonador e cognitivo como a capacidade de comunicação, codificação e decodificação de símbolos. Sendo assim, a realidade seria fruto de uma do desenvolvimento conjunto da habilidade física da fala e do processamento mental do sistema de signos que envolvem a linguagem.

Elias (1993) elabora o conceito de economia das emoções e, como mencionado anteriormente, trata-se de um estudo sobre os manuais de etiqueta utilizados pelas cortes na intenção dos nobres distanciarem-se da imagem violenta e selvagem dos exércitos. Por conseguinte, se desenvolve uma estetização da vida aristocrática por meio de códigos e regras de

comportamento, na qual o intuito dos manuais de etiqueta estudados era atingir a distinção social da nobreza.

Dessa forma, o autocontimento das emoções é um aprendizado que se aplica ao corpo e advém de uma força estrutural. O autor parte da hipótese de que a auto-regulação das pulsões dos indivíduos, provenientes de um processo civilizatório do ser-humano, atribui funções corporais aos espaço privado da vida como por exemplo a criação de novos hábitos, costumes, cultura, tanto de aspecto biológico quanto socializante, são orientados por uma lógica civilizadora e normativa.

Forma-se conseqüentemente um sistema de aprendizagem contínua, de adequação das ações à situações e locais apropriados. Um dos mecanismos de controle dessa conduta outorgada é a vergonha que atua enquanto ferramenta de vigilância. Sendo assim, são criadas etiquetas sociais que estão sujeitas às sanções e julgamentos em caso de não cumprimento da regra. Desta forma, o medo da vergonha funciona como um dispositivo de auto-regulação que orienta as ações.

Da mesma forma que as nobrezas utilizavam manuais para a regulação das ações e emoções, o discurso sobre a Lei da Atração operam como manuais de conduta que ensinam técnicas para adestrar o pensamento, julgando como barbárie pensamentos ou atitudes taxadas como pessimistas e ensinam novas formas de ser, agir e pensar para atingir a prosperidade e resolver os problemas pessoais de ordem financeira, afetiva, de saúde e social pelo controle das emoções.

Dessa forma, parto da ideia de que a Lei da Atração funciona como um dispositivo de distinção social que é manifesto por meio da internalização de práticas e técnicas religiosas que visam o crescimento financeiro. O clamor à prosperidade, no discurso dos vídeos, é carregado de um apelo simbólico material como imagens de carros e casas luxosas, dinheiro em abundância, festas na alta sociedade, paisagens de países desenvolvidos. Contextualizando esses canais no Brasil, sendo este um dos países mais desiguais do planeta, é pertinente aproximar a Lei da Atração como um possível sintoma das estratificações sociais. A dificuldade de progredir financeiramente e as

frustrações cotidianas levam os sujeitos a recorrerem a fórmulas mágicas para estar dentro dos padrões socialmente construídos de consumo.

Outro aspecto importante de ser ressaltado, é o frequente discurso de autorresponsabilização. Segundo os youtubers, aqueles que tiveram acesso às técnicas de programação do pensamento positivo e não tiveram êxito é porque não creram o suficiente ou não se esforçaram o bastante. A individualização do sucesso ou do fracasso é um dos pilares do liberalismo (FREIRE FILHO, 2010), sistema político adotado pelo capitalismo econômico, sendo o Estado responsável por prover somente a liberdade pessoal. Portanto, o sucesso, para a Lei da Atração, demarca e distingue aqueles que sabem moldar a própria mente - os civilizados - daqueles que não sabem – os bárbaros - sem considerar o ponto de partida, como questões estruturais de cada um.

A Lei da Atração pode ser pensada como um manual de etiqueta da mente e tem seu discurso e ensinamentos diluídos na comercialização massiva de livros de autoajuda esotéricos, em canais no Youtube, em sites, em artigos religiosos, em terapias new age. Há uma lógica comercial que impulsiona o compartilhamento das técnicas de “pensar apenas aquilo que deseja atrair” diluída em referências religiosas, místicas e científicas, assunto que será tratado no tópico a seguir.

Religiosidade personalizada

Ao falar de religião e secularização, acredito ser importante situar as(os) leitoras(es) sobre o que se trata o Estado secular. Até o fim da Idade Média, a igreja constituía a instituição que detinha o poder de organização, coesão e coação social. Segundo Hervieu-Léger (2015, p. 15), “no centro do universo que permaneceu inalterado durante séculos, a igreja era o ponto de referência, o lugar em que se concentrava toda a vida da comunidade. (...) A religião estava no centro da existência cotidiana”, além de ocupar a função de guia espiritual, ou seja, ordenava as vidas na terra e preparava os sujeitos para o encontro com o divino.

As modificações desse modelo ocorreram devido à modernidade que estava em fase implementação e surgia a necessidade de Estado afastar-se da religião. Essa distinção entre as duas instâncias deve-se, sobretudo, “a primeira

característica da modernidade em colocar à frente em todos os domínios da ação a racionalidade” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 31). É sobre essa cisão entre política e religião que conceito de secularização se detém: com a crescente racionalidade, há uma refutação do que não é científico, portanto, não haveria mais motivos para uma instituição religiosa estar à frente das sociedades que estavam em pleno desenvolvimento da ciência e tecnologia. Conseqüentemente, a perda de poder e influência da igreja levaria a um futuro na qual não existiria mais religião.

No processo de perda de influência da religião como instituição reguladora, a modernidade surge com a mesma proposta da qual procuravam se opor, ou seja, se colocar como um modelo seguro, infalível de condução da humanidade, “essa modernidade se apropria do sonho de realização antes oferecido pela utopia religiosa, projetando e prometendo sobre, formas seculares diversas, um mundo de abundância e de paz finalmente realizado” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 38). Mesmo com todos fracassos modernos como as guerras, a desigualdades, a extratificação de classes, violência urbana, a racionalidade moderna ocidental continua sendo um norte, devido a premissa de que só os frutos da razão podem solucionar o caos de forma assertiva.

Como consequência, a razão impregnada nas esferas da sociedade gera incertezas, dúvidas e falta segurança, Giddens (2002), como já mencionado, chama esse fenômeno como contingência moderna. Hervieu-Léger (2015, p. 31) corrobora ao afirmar que “a ciência de quem se espera que dissipe a ignorância geradora de crenças e de comportamentos irracionais, faz com que surjam, ao mesmo tempo, novas interrogações sempre suscetíveis de constituir novos focos de irracionalidade”.

O casulo protetor (GIDDENS, 2002) proporcionado pelas religiões institucionalizadas enfraquece-se na medida em que a religião enquanto instituição reguladora perde sua influência. Entretanto, na mão contrária, há uma forte movimentação social por retomar contato a espiritualidade, com a subjetividade, com o mágico. É esse movimento que Hervieu-Léger (2015) chama de dessecularização, pois o processo o Estado secularizado não suscita o fim da religião e sim cria um condições propícias para o surgimento de movimentos desinstitucionalizados, sincréticos e heterogêneos.

Hervieu-Léger (2015), então, propõe o conceito de bricolagem que consiste em uma paisagem moderna do crer, na qual os sujeitos realizam recortes de especificidades de diferentes movimentos religiosos para compor a sua crença única e individualizada. A autora ainda afirma que, neste cenário “a crença e a participação religiosa são assuntos de opção pessoal, são assuntos particulares que dependem de consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política pode impor a quem quer que seja” (HERVIEU-LÉGER, 2015, p. 34).

Portanto, a bricolagem é resultado das novas condições de crença da era moderna, adequando-se e construindo-se através das trocas culturais, sociais e econômicas. Guerriero (2003, p. 136) compartilha da ideia de que a individualização do “eu religioso” cria “um super-mercado da fé, onde o sujeito dissolvido de qualquer vínculo simbólico, de doutrinas, de práticas e de rituais monta sua própria religião. Foram chamadas de religiões self-service”. Um exemplo dessa possibilidade de bricolagem e criar uma religiosidade personalizada é o movimento Nova Era. Conhecido por seu caráter heterogêneo, sincrético e de difícil definição, as religiosidades New Age são compostas por um apanhado de referências da igreja católica, da umbanda e candomblé, do espiritismo, do xamanismo, entre outras. Para Hervieu-Léger (2015, p. 143), a Nova Era “é uma religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal. Não se trata de descobrir e aderir a verdade fora de si, mas de experimentar - cada um por si - sua própria verdade”.

A Lei da Atração, nesse sentido, configura-se como uma religiosidade New Age que, por sua vez, teve início nos 60 e muita adesão a partir da década de 80 no Brasil devido à explosão do mercado editorial da autoajuda. A autoajuda e o esoterismo cresceram de mãos dadas, em duplas afetações, fortalecendo-se entre as camadas intermediárias da sociedade que buscavam um espaço para olhar para si, lidar com a espiritualidade e, ao mesmo tempo, não perder o caráter de indivíduo racional. Por esse motivo, tanto a literatura de conselho da autoajuda, como os segmentos Nova Era experimentaram uma adesão ao discurso científico. Segundo Guerriero (2014, p. 911): “esse uso mais secularizado não elimina possíveis referências às categorias advindas do próprio

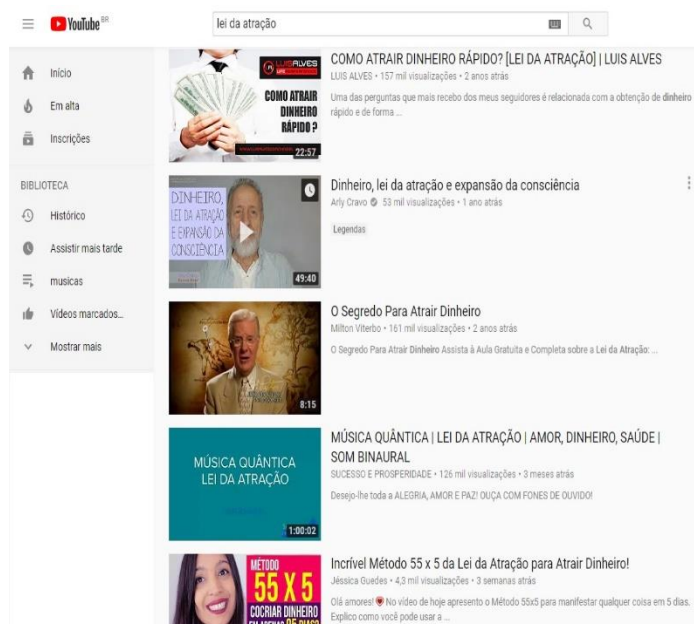
meio nova era, como energização, integração e harmonia corpo-mente e pensamento positivo”.

Na Lei da Atração, há uma transferência de foco do sagrado para o sujeito, devido à ideologia político-econômica liberal dominante. Deste modo, cada pessoa passa a ser responsável e capaz de suprir suas próprias necessidades e gerir sua existência. O que importa, na modernidade tardia, é a realização de si próprio, “não é sem propósito que em seu discurso aparecem expressões como: “o bem estar integral do sujeito”; “unificação do corpo e mente”; “busca de prazer e bem estar através do equilíbrio entre corpo, mente e emoções” (GUERRIERO, 2014, p. 925).

Por conseguinte, uma religião institucional não representaria ou supriria mais os anseios dessa nova forma de constituir-se enquanto um sujeito que constrói o próprio mundo, inclusive, sua crença. Esse é, portanto, o motivo pelo apego ao discurso científico como legitimador, não há mais o interesse em indentificar a Lei da Atração enquanto uma crença. Para Guerriero (2014, p. 924), “essas espiritualidades não querem ser reconhecidas como religião justamente pelo fato de que não querem se identificar como instituições regradas e centralizadas”.

A Lei da Atração, como pode ser observado, é um sintoma da sociedade moderna ocidental, onde a imediatez e a fluidez do mundo atravessam os sujeitos, reconfigurando o seu próprio *self*, sua identidade e seu *ethos* religioso. Para Hérviu-Léger (2015, p. 144), a técnica da lei “trata-se de atingir por si mesmo, de maneira mais completa possível, os objetivos que a sociedade moderna oferece como horizonte a todos: a saúde, o bem-estar, a vitalidade e a beleza” e, acrescento ainda, o sucesso financeiro. Ou seja, resume-se a um sistema simbólico que cumpre com a agenda do liberalismo político e econômico que uma responsabilidade individual de gerir-se a si próprio, restando apenas as vias alternativas e mágicas para cumprir com todas as exigências de uma pessoa auto-realizada.

Imagem 2 – Lei da Atração e dinheiro



Fonte: Youtube (2018)

Para Guerriero (2014, p. 923), “o que passa a importar, mais do que as exigências da sociedade, é a realização do próprio sujeito. Isso pode ser percebido em diversos setores da vida social, como no casamento, na educação, na saúde e, como não poderia deixar de ser, também na religião”. A realização, nesse contexto, é uma camuflagem e internalização das expectativas causadas no mundo moderno, pois não basta ter uma vida confortável, é necessário aderir à lógica capitalista de completar-se internamente sendo material e luxosamente espiritualizado através da mentalização de viagens para o exterior, mansões, carros importados e maços de dinheiro. Como foi possível notar, portanto, o pensamento positivo constitui o universo Nova Era e integra a vida dos sujeitos através de rápidos vídeos no Youtube que ensinam técnicas para moldar o pensamento, rituais espirituais combinados para potencializar os efeitos e depoimentos de seguidores que foram bem-sucedidos. Esta é uma forma moderna, rápida e secularizada de cuidar e estar em contato com a própria espiritualidade.

Considerações Finais

O percurso teórico percorrido possibilitou traçar algumas inferências sobre o fenômeno midiático que é a Lei da Atração. Pensando pela abordagem sociológica, esta seria uma consequência do mundo moderno que racionalizou os sujeitos a ponto de lhes afastarem de sua subjetividade. O subjetivo, nesta ambiência, ficou restrito ao mercado de bens simbólicos explorados pela comunicação de massa no século XX e atingindo o seu ápice nas redes digitais. Para aprender dicas de como ser feliz, como se satisfazer, que sonhos ter, que ambientes frequentar, que tipo de relações manter não é mais necessário ir ao cinema, comprar revistas, assistir a telenovelas. Atualmente, existem youtubers com canais especializados em acolhimento e aconselhamento, tendo respostas pré-fabricadas para qualquer questão pessoal e com uma fórmula mágica para resolver qualquer questão: pensar positivamente para atrair aquilo que deseja.

A Lei da Atração incorporou um discurso laico, mas sem perder seu elo com a religião. Como foi dito em outro momento, é intencional essa desconexão entre Nova Era e a religião, visto que é um movimento que, desde a sua constituição e fortalecimento pelos anos 60, esteve aliado a um discurso científico. Entretanto, é importante ressaltar que, segundo os youtubers, a Lei da Atração ou física quântica trata-se de ciência, mas uma ciência que se realiza através da crença. “Você deve crer que seu pensamento tem poder”, “deve ter fé que tem capacidade de alcançar o que deseja”, “confiar que o universo irá retribuir todas suas intenções”, esses são apenas alguns exemplos de como o discurso religioso traveste-se de uma suposta cientificidade.

Por fim, assim como os manuais de etiqueta estudados por Elias (1993) tinham como por objetivo final a distinção social, os vídeos que ensinam técnicas sobre o adestramento do pensamento cumprem com o mesmo papel. A força do pensamento é realizada por uma série de internalizações de técnicas em como pensar certo, ou seja, focado naquilo que deseja atrair. Dependendo da linha de abordagem, os youtubers irão aliar os mecanismos de controle das emoções e pensamentos a elementos místicos como banho de ervas, pedras energizadas, rituais de limpeza da casa ou, então, irão aderir a um discurso mais secularizado de que basta apenas enviar para o universo boas intenções que estas serão atendidas através do princípio da física quântica. Independentemente da técnica

empregada, a economia das emoções (ELIAS, 1993) proposta é internalizar uma forma de agir que seja condizente com as exigências do que é ser um sujeito moderno: auto-realizado, bem sucedido, empreendedor de si e atento à espiritualidade sem perder de vista a validação científica.

Referências

BAUMAN, Zygmunt. **O Mal-Estar da Pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador. Volume 1: Uma história dos costumes**. Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1993.

FREIRE FILHO, João (ORG.) **Ser Feliz Hoje – Reflexões sobre o imperativo da felicidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

GUERRIERO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. **In: Revista Eletrônica Correlatio**, n. 3, p. 128-150, abr. 2003.

GUERRIERO, Silas. Até onde vai a religião: um estudo do elemento religioso nos movimentos da Nova Era. **In: Horizonte**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 902-931, jul./set. 2014.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2015.

Nova Era e o resgate de tradições místicas católicas

Renan B. Dantas⁴⁸²

Introdução

Este trabalho, segue de alguma forma uma trajetória de pesquisa iniciada durante a graduação em ciências sociais, focada principalmente nos estudos em

⁴⁸² Graduado em Licenciatura em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Membro do Laboratório de Antropologia da Religião (LAR). Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9347644533498227>.

Antropologia da Religião. Desde 2016 venho desenvolvendo pesquisas que trazem como foco o catolicismo e suas conexões com formas de religiosidade tipicamente orientais. Recentemente, ao final da graduação defendi uma monografia que privilegiou a trajetória de um padre, padre Haroldo Rahm, um jesuíta residente em Campinas – que dentre outras coisas foi um dos fundadores e um futuro dissidente da RCC no Brasil e criou uma yoga cristã, proposta de prática de yoga orientada para “intenção cristã”, acrescentar a cada movimento e postura um pensamento espiritual cristão/católico – como fio condutor para entender e refletir sobre algumas questões referentes a conjuntura do campo religioso contemporâneo (em especial a partir do campo católico).

E, dentre elas, se destacou a Nova Era a medida em que yoga, assim como outras filosofias, técnicas e terapêuticas orientais como reiki, tai-chi-chuan, MTC (Medicina Tradicional Chinesa), etc, são compreendidas por boa parte da bibliografia especializada como um dos vetores da Nova Era ou como um bem religioso/espiritual novaerista (AMARAL, 1994; 2000). Aliás o próprio padre já teria sido acusado de alguma forma compactuar com a espiritualidade *new age*.

O que a presente comunicação pretende ressaltar, trata-se de uma reflexão sobre o aspecto de religiosidade mística que tem sido resgatado de diferentes formas no meio católico, e como este “resgate do místico” pode se relacionar com a religiosidade Nova Era, em uma conexão de afinidade eletiva, ligação sutil de duas formas sociais: a difusão do misticismo católico, e a difusão de práticas *new ages* (holísticas, terapêuticas, orientais, desinstitucionalizadas). Ou melhor, a relação entre certas formas de fé católica (crença no Espírito Santo, Anjos, Santos e Maria) e ethos místico, subjetivo, típico da nova era. A concepção imanente da existência (ser humano como parte e meio da divindade, “homem-centelha”) motivando a recuperação de práticas religiosas individualizadas. Observa-se ainda o fato de que parte deste resgate está ligado a necessidade de responder aos imperativos da situação pluralista, por vezes gerando casos de hiridismo, incorporação de elementos de tradições espirituais alheias à prática cristã/católica, como o caso da yoga cristã.

Nova Era e o retorno ao místico no catolicismo

É um fato constatado por muitos autores já há algumas décadas, o declínio da influência religiosa principalmente cristã em detrimento da emergência de algo chamado “espiritualidade”, que basicamente consistiria em uma guinada ao subjetivismo religioso, ao estabelecimento de uma “vida vivida de acordo com minha experiência interior”.

A socióloga da religião Daniele Hervieu Léger em seu livro *O Peregrino e o Convertido*, descreve que a cena religiosa contemporânea seria "caracterizada por um movimento irresistível de individualização e de subjetivação da crenças e práticas" (p. 139). Na mesma linha segue Françoise Champion e sua caracterização da “Nebulosa Místico-Esotérica”, espécie de malha sociocultural pautada por uma “religiosidade inteiramente centrada no indivíduo e sua realização pessoal”. Neste meio – também chamado de “circuito alternativo” (MAGNANI, 2000) – a prioridade do ethos religioso típico não se baseia na adesão há uma prática coletiva externalizada (participação em rituais coletivos), mas sim na experiência pessoal, realizada subjetivamente. Em outras palavras, o que é central neste novo ethos religioso que é pouco sujeito a “institucionalização” – apesar das controvérsias (TONIOL, 2015) – por ser errante e desterritorializado (AMARAL, 2000), é se auto aperfeiçoar, o que geralmente é acessível através de práticas psico-corporais, por exemplo.

Silas Guerriero e Fabio Stern – organizadores deste Grupo de Trabalho – privilegiando essa noção de “ethos Nova Era”, ou seja, certo conjunto de valores que informam a conduta, a ação humana e social, num artigo em que abordam “o declínio dos estudos acadêmicos sobre Nova Era”, ressaltam alguns de seus elementos constitutivos, tais quais: “energia espiritual/interior”; “holismo”; “resgate dos saberes antigos”; etc.

Ainda segundo os autores, a partir dos anos 70, a Nova Era começa a se apresentar a partir de um sentido mais amplo, deixando de se pautar em uma perspectiva escatológica e se voltando mais para a transformação interna dos indivíduos. Isso teria gerado a disseminação dos ideais nova era, de seus elementos constitutivos pela sociedade de maneira geral.

Assim, notamos as relações que se estabelecem entre este fenômeno do cenário religioso contemporâneo e o catolicismo, apontando para a difusão de iniciativas católicas que vão de encontro com elementos deste ethos, tendo como

mote o misticismo, a contemplação, a meditação e outras práticas psico-corporais.

Parte desta discussão, já foi apontada pela bibliografia. Em 1991, durante um Seminário nacional impulsionado pela Faculdade de Ciências da Religião da PUC/ SP e pelo Instituto Franciscano de Antropologia (IFAN), intitulado “Misticismo e Novas Religiões”, o antropólogo da religião Carlos Rodrigues Brandão, abordando o que ele chamou de “crise das instituições tradicionais produtoras de sentido” – mudança visível no meio social contemporâneo, na qual a tradição, principalmente da Igreja, deixa de nortear as ações individuais e coletivas, implicando em um campo religioso onde “a dívida da fé do sujeito a instituições religiosas ou associadas sociais e simbólicas à religião, torna-se o direito individual” (BRANDÃO, 1994, p. 34) – trazia como fonte de análise uma notícia do jornal Correio Popular de Campinas do dia 17 de abril de 1991, intitulada “Misticismo será retomado para evitar a evasão de fiéis”.

O antropólogo Marcelo Camurça por exemplo, em seu trabalho sobre as interpelações que a Nova Era faz ao cristianismo histórico e a Igreja Católica, pontua algo que vai de encontro com essa suposta difusão do ethos new age pela sociedade, ou melhor, através do cristianismo/catolicismo:

“Ela (Nova Era) vem provocando no cristianismo uma retomada de experimentações da ‘intimidade com o divino’, sufocadas pela dogmática e institucionalidade imperante (...) assiste-se hoje de uma forma crescente, em mosteiros e conventos, à prática da meditação, dos ‘exercícios espirituais’ e da contemplação” (...) parece que a Nova Era provoca na Igreja Católica um novo *aggiornamento*, este em direção à subjetividade e à emotividade do indivíduo (pós-) moderno (...) interpelação que leva a redescobrir na própria tradição cristã elementos místicos e cósmicos encobertos pela excessiva doutrina e dogma” (CAMURÇA, 2014, p. 142).

De tal forma, verifica-se no relato descrito, um movimento que atinge o cristianismo/catolicismo alterando o foco de suas práticas para o indivíduo, o fiel, agora mais do que nunca, *locus* do sagrado cristão, que se dispõe a práticas psico-corporais, redescobrendo elementos condizentes em sua própria tradição. Como curiosidade, podemos citar até um exemplo de relato semelhante – bem anterior inclusive as análises já citadas – coletado de um clássico da literatura *new age*, O Caibalion, livro assinado por “os Três Iniciados” em 1908, que afirma conter a essência dos ensinamentos de Hermes Trimegistro, ensinados nas escolas herméticas egípcias e gregas da antiguidade:

“os Preceitos herméticos dos Gnósticos e Cristãos primitivos, que se perderam no tempo de Constantino, e que sufocaram a filosofia com o manto da teologia, fazendo assim a Igreja perder aquilo que era a sua verdadeira essência e espírito, e andar às cegas durante vários séculos, antes de tomar o seu verdadeiro caminho; porque todos os bons observadores deste vigésimo século dizem que a Igreja está lutando para voltar aos seus antigos ensinamentos místicos (TRÊS INICIADOS, 2008, p. 4)

Haveria, portanto, no mínimo uma “afinidade eletiva”⁴⁸³ entre a espiritualidade de tipo new age e a difusão de práticas místicas e meditativas da tradição católica. Um verdadeiro resgate de formas e experiências “esquecidas”, ou melhor, uma popularização de técnicas místicas, contemplativas e meditativas. Exemplos empíricos destes retornos seriam visíveis na popularização da “Oração Centrante” resgatada por monges trapistas da tradição hesicasta medieval, na “Meditação Cristã”⁴⁸⁴ associada por monges beneditinos as práticas de oração dos Padres do Deserto – em especial a de João Cassiano – e a meditação tradicional indiana hinduísta e na difusão dos Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola, baseado em “estar atento aos movimentos interiores” (RO TSAERT, 2006, p. 151).

Em um artigo publicado em 1995 pela REB (Revista Eclesiástica Brasileira), padre Barry William Malone, SM, fala sobre a tradição cristã da meditação, a “oração sem palavras e imagens”, e ressalta a “redescoberta” de técnicas psico-corporais como as prezadas nos Exercícios Espirituais:

“inúmeras pessoas que fizeram os exercícios sob a forma de um retiro de trinta dias, ou sob alguma forma abreviada, testemunham haver alcançado, graças à sua prática, períodos de grande paz, iluminação e liberação interiores. Isto tem se mostrado verdadeiro particularmente agora, com a redescoberta da dinâmica dos exercícios e o oferecimento aos leigos de retiros dirigidos às pessoas de sua condição” (MALONE, 1995, p. 173).

Pontuamos ainda que sobreposto a este resgate concorreria também um processo global de incorporação e hibridização de elementos e práticas religiosas/espirituais que se desenvolve a partir do catolicismo, principalmente com as de origem oriental/asiática, que levariam segundo Weber, o misticismo

⁴⁸³ Na qual, duas formas culturais se ligam não a partir de uma relação de causalidade, mas sim em relação de atração e influência recíprocas, seleção e reforço mútuos e convergência ativa (LOWY, 2011).

⁴⁸⁴ João Cassiano apregoava “a prática de usar uma frase curta para chegar a tranqüilidade necessária à oração” (MAIN, 1987, p. 18), como um mantra.

“às suas últimas consequências” (1991, p.145), e também são associadas com a Nova Era segundo parte da bibliografia especializada.

Encontramos uma “imagem” deste cenário na descrição daquilo que o teólogo Harvey Cox chama de “era do espírito”:

“o rápido crescimento de congregações carismáticas e o apelo de práticas espirituais asiáticas demonstra que, no passado, assim como hoje novamente, grande número de pessoas sente-se mais atraído pelos aspectos experienciais da religião do que pelos aspectos doutrinários. Novamente, isso costuma preocupar os líderes religiosos, que sempre se inquietaram com o misticismo. Ecoando suspeitas de priscas eras, por exemplo, o Vaticano advertiu os católicos para os riscos de fazer aulas de ioga. Contudo, é importante observar que praticamente todos os movimentos ‘espirituais’ atuais derivam, de maneira vaga ou direta, de alguma das tradições religiosas históricas. Além disso, assim como no passado ramos condenados pela Igreja foram em algum momento recebidos de volta na casa da mãe, o mesmo sucede hoje. Na Índia e no Japão, monges católicos sentam-se de pernas cruzadas praticando disciplinas asiáticas. Nos Estados Unidos, as pessoas fazem fila para aulas de tai-chi nos porões das igrejas. Diante do desafio da atratividade das preces asiáticas, monges beneditinos começaram ensinar aos leigos “oração centrante”, disciplina contemplativa vista com desconfiança pelas autoridades eclesiais há não muito tempo” (COX, 2015, p. 27).

Parafraseando Cox “ramos condenados pela Igreja” são hoje “recebidos de volta na casa da mãe”, ou seja, práticas e técnicas psico-corporais místicas são retomadas no meio católico, influenciadas, pode-se argumentar, pela difusão de práticas e crenças orientais, místicas, holísticas e subjetivas, que se “diluem” pela sociedade e pelo campo religioso. Em resposta à este contexto – que não é privado de controvérsias e conflitos, vide a demonização empreitada por alguns grupos católicos à técnicas de yoga, reiki, tai-chi, e a todo o movimento da Nova Era (CARRANZA, 2000) – surgem como podemos ver, híbridos, tais quais as já citadas “yoga cristã” e “meditação cristã”, além do “reiki para cristãos”⁴⁸⁵.

Gostaria ainda de expor como contrabalanço de nossa reflexão o argumento do antropólogo Rodrigo Toniol, que estudou a implementação das PICs (Práticas Integrativas e Complementares) – Medicina Tradicional Chinesa, homeopatia, fitoterapia, termalismo, medicina antroposófica, yoga, reiki, etc – no Sistema Único de Saúde (SUS), e ressaltou em seu entender que o vetor analítico da Nova Era:

⁴⁸⁵ Curso desenvolvido por Pe. Patrick J. Leonard (padre Leonardo), C.S.Sp, padre irlandês, naturalizado no Brasil a cerca de 46 anos e que trabalha com Reiki a cerca de 15 anos, o encorajando como “uma terapia muito apropriada aos cristãos por causa da prática de Jesus e da missão de cura que ele nos deixou” (LEONARD, 2015, p. 10).

“é abrangente e parece se sustentar num equilíbrio precário entre sua potência descritiva, hipoteticamente capaz de ser justificada para tratar dos mais variados fenômenos – de rituais esotéricos a sessões de acupuntura -, e a escassez de sujeitos e grupos que deliberadamente identificam-se como new agers” (TONIOL, 2015, p. 19).

Assim, se podemos falar de uma influência da Nova Era dentro do catolicismo, como dizem alguns católicos opositores a técnicas psico-corporais englobadas no espectro new age – o que por sua vez não é assumido como identidade pelos católicos praticantes destas técnicas – é necessário refletir também sobre os limites dessa análise, que pode encobrir em uma “cortina de fumaça” experiências místicas surgidas dentro do catolicismo por exemplo, que em seu resumo contam mais com contribuições internas – misticismo católico subjugado pelo excesso de doutrina – do que externas – a Nova Era enquanto movimento religioso “destradicionalizante”.

Considerações

Para finalizar gostaria de considerar que em relação as interpelações que a Nova Era tem feito ao cristianismo e ao catolicismo em específico, podemos compreender o resgate e a popularização da tradição mística católica, como uma resposta aos imperativos do campo religioso contemporâneo que é cada vez mais atravessado por “ondas individualizantes”. E que, este retorno ao místico, se associa também a uma certa relativização da experiência religiosa e uma conseqüente possibilidade de diálogo inter-religioso, além de hibridismos religiosos/espirituais como os citados a cima.

Nestas afinidades e encontros culturais, nota-se ainda uma guinada para maior autonomia do indivíduo. Ser cristão, ser católico, cada vez mais, deixa de se referir a um congregar ou a adesão a certa materialidade ritual externa, para centralizar-se em uma experiência subjetiva, envolvida por elementos da mitologia cristã/católica criados sim coletivamente, mas vivenciados internamente, individualmente. Em outras palavras, torna-se acima de tudo uma experiência emotiva, de sensibilidade, contemplação, meditação, etc.

Porém, o que não também não se pode perder de vista é o fato de que experiências deste tipo sempre estiveram presentes no desenvolvimento das

religiões e espiritualidades, mesmo que esquecidas ou encobertas durante certos períodos históricos.

Referências

- AMARAL, Leila. Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na nova era. Editora Vozes, 2000.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A crise das instituições tradicionais produtoras de sentido. *Misticismo e novas religiões*. Petrópolis: Vozes, v.1, p.23-41,1994.
- CARRANZA, Brenda. Renovação Carismática Católica: origens, mudanças e tendências. Editora Santuário, 2000.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. Espiritismo e Nova: Interpelações ao Cristianismo Histórico. Aparecida: Editora Santuário, 2014.
- CHAMPION, Françoise. Constituição e transformação da aliança ciência-religião na nebulosa místico-esotérica. *Religião e Sociedade*, v.18, n.01, p.25-43, 2001.
- COX, Harvey. O futuro da fé. São Paulo: Paulus, 2015.
- MALOME, Barry William. A Meditação na Tradição Cristã. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 218, p. 365-384, 1995.
- GUERRIERO, Silas; STERN, Fábio L.; DE QUEIROZ BESSA, Marcelino. A difusão do ethos Nova Era e o declínio de seus estudos acadêmicos no Brasil. **Revista de Estudos da Religião (REVER)**, v. 16, n. 3, p. 9-39, 2016.
- HERVIEU-LÉGER, D. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015.
- MAIN, John. Meditação Cristã. Paulus, 1987.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. O Brasil da nova era. Zahar, 2000
- INICIADOS, Três. O Caibalion. **São Paulo: Edições Pensamento**, 2008.
- LÖWY, Michael. Sobre o conceito de “afinidade eletiva” em Max Weber. **Plural. Rev. do Progr. de Pós-graduação em Sociologia da USP. São Paulo**, v. 17, n. 2, p. 129-142, 2011.
- RO TSAERT, Mark. Espiritualidade Inaciana: Uma maneira de viver o evangelho. In: DUMORTIER, François-Xavier. Tradição jesuítica-Pedagogia, espiritualidade, missão. EdicoesLoyola, 2006
- TONIOL, Rodrigo Ferreira. Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil. Tese de Doutorado. Tese (Doutorado)-Curso de Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2015.
- WEBER, Max. Religião e racionalidade econômica. In: COHN, Gabriel (org). Max Weber. São Paulo: Ática, 1991, p. 142-159 (Coleção grandes cientistas sociais, n. 13).

GT 25. RELIGIÃO E CIÊNCIA – TENSÃO, DIÁLOGO E EXPERIMENTAÇÕES

Um Olhar Científico sobre a Meditação como uma Política Pública de Saúde

Alexsandro Melo Medeiros⁴⁸⁶

Introdução

A Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC), aprovada em 2006, previa, inicialmente, a utilização de técnicas como Medicina Tradicional Chinesa-Acupuntura, Homeopatia, o uso de Plantas Medicinais e Fitoterapia e o Termalismo Social/Crenoterapia. Onze anos depois, duas portarias publicadas em 2017, a portaria n. 145, de 11 de janeiro e a portaria n. 849, de março do mesmo ano, ampliaram a PNPIC incluindo novas práticas como a meditação, o yoga, o reiki, a medicina ayurveda e muitas outras.

Diante desse novo quadro, julga-se relevante um melhor entendimento sobre tais práticas. Todavia, considerando os limites teórico metodológicos desta comunicação, irei me concentrar em apenas uma delas: a meditação. A escolha se dá pelo fato de haver um amplo material (estrangeiro e nacional) de investigação científica sobre o tema, principalmente na área médica e das neurociências. Com essa comunicação pretende-se, portanto, analisar a meditação como uma prática religiosa e espiritualista, cujos efeitos estão sendo estudados e reconhecidos por um amplo leque de pesquisas científicas e associado a vários fatores que vão desde uma melhora da qualidade de vida, da saúde, do bem-estar psicológico, tanto quanto efeitos fisiológicos de mudanças na estrutura cerebral dos praticantes de meditação. A meditação “promove uma resignificação de tais práticas [integrativas e complementares] tanto no nível

⁴⁸⁶ Mestre em Filosofia pela UFPE. Doutorando do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia/UFAM. Professor Adjunto da UFAM. Bolsista e Pesquisador da Fundação de Amparo à Pesquisa no Estado do Amazonas. Lattes: lattes.cnpq.br/6947356140810110. Contato: alexsandromedeiros@ufam.edu.br

científico quanto religioso e, por isso, merece toda uma atenção especial” (MEDEIROS, 2017, p. 297).

A Meditação sob a lente da Ciência

As pesquisas das neurociências sobre os efeitos da meditação datam da década de 1954 com a utilização de eletroencefalografia (EEG) com praticantes da meditação zen-budista, que observaram um padrão eletroencefalográfico de ondas *alfa* (SIMÕES, 2011, p. 89). Na década de 1970, o doutor Herbert Benson, professor e cardiologista da Faculdade de Medicina da Universidade de Harvard nos E.U.A., publicou em 1975 o livro *The Relaxation Response* que aborda os benefícios da meditação no tratamento e recuperação de seus pacientes. Ao perceber que os meditadores conseguiam manter estáveis o batimento cardíaco, o metabolismo corporal e a respiração, Benson denominou *Relaxation Response* (Resposta ao Relaxamento) ao conjunto resultante destas respostas fisiológicas em decorrência da prática e foi o nome que deu origem ao livro lançado em 1975 (ASSIS, 2013, p. 74).

O livro do cardiologista e professor da Universidade de Harvard “[...] sistematiza os resultados de quase uma década de suas pesquisas iniciadas na década de 1960 sobre a possibilidade de práticas meditativas controlarem processos químicos-fisiológicos do corpo” (TONIOL, 2015, p. 119)⁴⁸⁷. A pesquisa testou a meditação como recurso terapêutico, produzindo efeitos positivos para a manutenção da saúde e até mesmo para a diminuição da utilização de medicamentos.

Na década de setenta a meditação começou a ser investigada cientificamente no Ocidente sendo que as pesquisas e publicações são predominantemente estrangeiras. Mas a partir desse acervo teórico e experimental vários pesquisadores brasileiros têm se debruçado sobre o fenômeno da meditação, inclusive considerando a possibilidade de aplicação desta técnica de forma terapêutica para melhoria e prevenção da saúde (MEDEIROS, 2017, p. 292).

Já no século XXI, Richard Davison, da Universidade de Wisconsin-Madison, a partir de imagens de cérebros de monges tibetanos, conseguiu comprovar

que a meditação budista altera a estrutura e a densidade do cérebro, além de mudar o padrão das ondas cerebrais [...] As imagens de ressonância

⁴⁸⁷ No artigo de Toniol (2015, p. 119-121), encontra-se uma síntese da experiência realizada por Herbert Benson e de como o cardiologista chegou a essa constatação.

magnética indicaram o desenvolvimento da região do cérebro responsável pelas emoções “positivas” para aqueles que meditavam há mais tempo (MORAES, 2015, p. 1622).

Vários estudos em neurociência têm demonstrado que a prática da meditação tem efeitos na estrutura cerebral e até mesmo condições de promover mudanças em sua estrutura física a partir dos estudos de neuroimagem utilizando técnicas como eletroencefalograma (EEG) e ressonância magnética funcional (RMf): a “possibilidade de avaliar os efeitos da meditação na atividade cerebral hoje é possível graças a instrumentos como o eletroencefalograma, imageamento por ressonância magnética e tomografia computadorizada” (MEDEIROS, 2017, p. 294).

Tal é o caso da pesquisa realizada por Luders, *et al.*, (2009), com o apoio de dados de ressonância magnética de alta resolução de 44 indivíduos (22 meditadores e 22 indivíduos no grupo de controle), que praticavam diferentes estilos de meditação, como *Zazen* e *Vipassana*. A pesquisa detectou

mudanças na macroestrutura cerebral, como o aumento da matéria cinzenta em meditadores no córtex orbito-frontal direito e do hipocampo direito, embora concluam que análises futuras sejam necessárias para estabelecer uma ligação causal entre a prática de meditação e a anatomia do cérebro (MEDEIROS, 2017, p. 294).

A Tabela 1 abaixo (LUDERS, *et al.*, 2009, p. 17) compara as medidas morfológicas, global e por região, entre meditadores e o grupo de controle⁴⁸⁸.

⁴⁸⁸ Sendo: a) Volume Total do Cérebro; b) Volume Total de Massa Cinzenta; 1) Giro Temporal Inferior Esquerdo; 2) Insula Direita; 3) Hipocampo Direito; 4) Giro Frontal Superior Direito; 5) Giro Frontal Médio Direito.

| | Meditators (n=22) | Controls (n=22) |
|--|----------------------------------|----------------------------------|
| <i>Global Volume Measures: Mean [SD]</i> | | |
| (a) Total Brain Volume | 1774.17 cm ³ [210.54] | 1732.97 cm ³ [211.34] |
| (b) Total GM Volume | 653.14 cm ³ [90.75] | 652.53 cm ³ [80.94] |
| <i>Regional Volume Measures: Mean [SD]</i> | | |
| (1) Left Inferior Temporal Gyrus | 21.54 cm ³ [1.22] | 21.38 cm ³ [1.42] |
| (2) Right Insula | 7.34 cm ³ [0.60] | 7.28 cm ³ [0.53] |
| (3) Right Hippocampus * | 3.73 cm ³ [0.21] | 3.53 cm ³ [0.29] |
| (4) Right Superior Frontal Gyrus | 57.31 cm ³ [1.49] | 58.17 cm ³ [1.85] |
| (5) Right Middle Frontal Gyrus | 57.80 cm ³ [1.58] | 58.50 cm ³ [1.49] |

SD: standard deviation

* Significant: $p < 0.01$

A ideia de que é possível ocorrer mudanças na estrutura cerebral é conhecida a partir do conceito de neuroplasticidade (GERMER; SIEGEL; FULTON, 2016; HÖLZEL, *et al.*, 2011; DRAGANSKI, *et al.*, 2006; GOLDAPPLE, *et al.*, 2004) e se baseia na convicção de que o cérebro humano é um órgão dinâmico e adaptativo.

A neuroplasticidade ou plasticidade neural, é capacidade do sistema nervoso modificar sua estrutura e função em decorrência dos padrões de experiência [SALES, 2013]. Quando um comportamento é repetido diversas vezes, como trazer atenção de volta ao momento presente durante a prática de meditação, a cascata de atividade cerebral correspondente muda de forma gradual, e o padrão é codificado de modo diferente de comportamentos aleatórios (GIRARD; FEIX, 2016, p. 102).

Vejamos mais alguns exemplos de estudos que revelam mudanças na estrutura cerebral, como o realizado por Lazar, *et al.* (2005), que identificaram mudanças no espessamento cortical em áreas do cérebro associadas a atenção e processamento sensorial. Utilizando a ressonância magnética para avaliar a espessura cortical em 20 participantes com ampla experiência em meditação *insight*, que envolve atenção focada em experiências internas, os pesquisadores concluíram que as regiões cerebrais associadas à atenção e processamento sensorial, auditivo, visual e interoceptivo sofreram modificações nos participantes da meditação, reforçando a ideia de uma plasticidade cortical dependente de experiência associada à prática da meditação:

a prática regular de meditação também deve resultar em mudanças significativas na estrutura cortical em regiões que são rotineiramente envolvidas durante este exercício mental [...] usamos imagens de ressonância magnética para visualizar as diferenças na espessura do córtex cerebral de praticantes de meditação Budistas experientes. Essa forma de meditação não utiliza mantra ou cânticos. Em vez disso, o foco principal da meditação Insight é o cultivo da atenção e uma capacidade mental denominada “mindfulness”, que é uma percepção específica de não-julgamento dos estímulos do momento presente, sem elaboração cognitiva (LAZAR, *et. al.*, 2005, p. 2 – tradução nossa).

A pesquisa foi aprovada pelo Institutional Review Board do Massachusetts General Hospital e envolvia 20 participantes, alguns com grande experiência da prática meditativa, outros que meditavam em média 40 minutos por dia e que incorporavam esta prática em meio a uma rotina diária envolvendo carreira, família, amigos e interesses externos. Em média os participantes tinham entre 7 e 9 anos de experiência em meditação. O grupo de controle, ou seja, aqueles que não praticavam meditação, foram 15 participantes.

Foram encontradas mudanças significativamente mais espessa nos meditadores do que no grupo de controle em regiões do cérebro identificadas como a grande região de ínsula anterior direita e sulcos frontais direito médio e superior. A análise revelou também mudança no espessamento da região dentro do córtex visual occipito-temporal inferior. A figura 1 destaca as regiões corticais que são mais espessas nos meditadores do que no grupo de controle, sendo: (1) ínsula, (2) área de Brodmann (BA) 9/10, (3) córtex somatossensorial, (4) córtex auditivo.

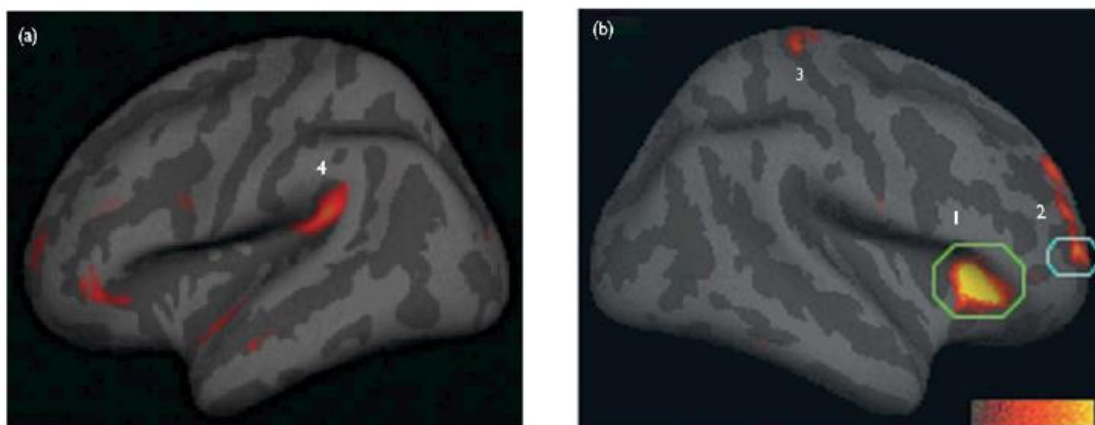


FIGURA 1 (LAZAR, *et al.*, 2005, p. 8)

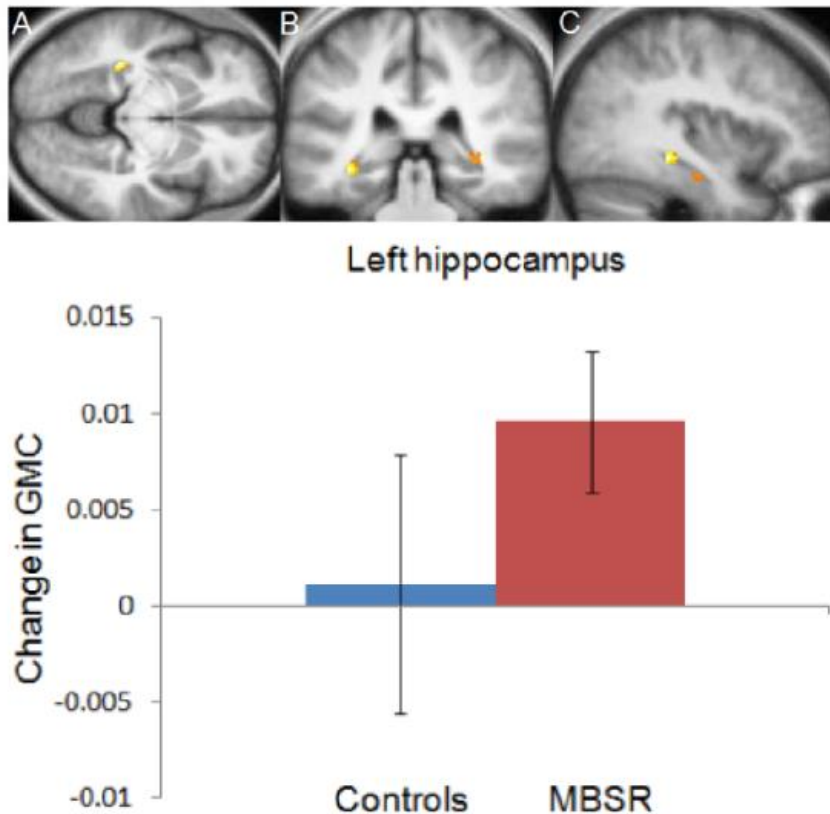
A pesquisa sugere ainda que a prática regular de meditação pode retardar a taxa de degeneração neural no córtex pré-frontal como efeito do envelhecimento, mas que essa hipótese necessita de estudos futuros para ser comprovada. A partir dos resultados da pesquisa, Lazar, *et al.*, (2005, p. 6 – tradução nossa)

sugerem que a meditação pode estar associada a mudanças estruturais em áreas do cérebro que são importantes para o processamento sensorial, cognitivo e emocional. Os dados sugerem ainda que a meditação pode impactar declínios na estrutura cortical.

Outro importante estudo, controlado para investigar mudanças na concentração de substância cinzenta cerebral atribuível à participação em um programa de Redução do Stress Baseada em Mindfulness (MBSR, na sigla em inglês), foi realizado por Hölzel, *et al.* (2011), e identificou mudanças na concentração de matéria cinzenta em áreas do cérebro associadas com a aprendizagem, memória, regulação da emoção, processamento auto referencial e tomada de perspectiva.

Aqui nós relatamos um estudo longitudinal das alterações da substância cinzenta associadas a uma intervenção baseada na atenção plena. O foco do estudo foi identificar as regiões do cérebro que mudaram em associação com a participação em um curso de oito semanas de redução do estresse baseado no Mindfulness (MBSR; Kabat-Zinn, 1990). Este programa de grupo visa melhorar a atenção e o bem-estar dos participantes e reduzir os níveis de estresse percebido. O estudo foi uma tentativa de encontrar mudanças neurológicas objetivamente mensuráveis que pudessem estar por trás das mudanças de características associadas à prática da atenção plena (HÖLZEL, *et al.*, 2011, p. 2 – tradução nossa).

A imagem abaixo revela a Mudança na Concentração de Matéria Cinzenta (GMC, na sigla em inglês), no grupo MBSR. Para ser mais exato, “aumentos da concentração de matéria cinzenta no hipocampo esquerdo [...] barras de erro mostram intervalo de confiança de 95%” (HÖLZEL, *et al.*, 2011, p. 15 – tradução nossa).



Em outro estudo, Hölzel, *et al.*, (2008, p. 59) demonstrou o

aumento da concentração de substância cinzenta em regiões relevantes para a meditação. A concentração de substância cinzenta foi significativamente maior para os meditadores no hipocampo direito e na ínsula anterior direita e mostrou uma tendência à significância no giro temporal inferior esquerdo. Ao isolar a área dentro do giro temporal inferior esquerdo que se mostrou anteriormente ativa durante a meditação da atenção plena (Hölzel *et al.*, 2007), os meditadores mostraram uma concentração de massa cinzenta significativamente maior nesta região.

Diferentes estudos entre praticantes de meditação de diferentes tipos, seja a Meditação Vipassana, Budista, Tibetana, Zen, Insight, observaram mudanças na estrutura cerebral em regiões como: 1) Ínsula anterior direita e sulco frontal médio e superior direito (LAZAR, *et al.*, 2005); 2) Lobo temporal inferior esquerdo, ínsula direita e hipocampo direito (HÖLZEL, *et al.*, 2008); 3) Medula oblongata, giro frontal superior e inferior esquerdo, lobo anterior do cerebelo e giro fusiforme esquerdo (VESTERGAARD-POULSEN, *et al.*, 2009); 4) Córtex orbitofrontal direito, tálamo direito, lobo temporal inferior esquerdo, hipocampo direito (LUDERS, *et al.*, 2009); 5) Córtex cingulado anterior dorsal direito, córtex somatossensorial secundário (GRANT, *et al.*, 2010). Além disso,

diferenças morfológicas entre meditadores e não-meditadores foram relatadas: no hipocampo (HÖLZEL, *et al.*, 2008; LUDERS, *et al.*, 2009) e em diferenças funcionais e morfológicas na ínsula (HÖLZEL, *et al.*, 2008; LAZAR, *et al.*, 2005; LUTZ, *et al.*, 2008).

Vestergaard-Poulsen, *et al.*, (2009, p 170 – tradução nossa) relatam evidências de diferenças estruturais no cérebro dos participantes envolvidos na prática de meditação do budismo tibetano a longo prazo, “usando morfometria baseada em voxel de ressonância magnética de cérebro inteiro, incluindo o tronco cerebral inferior”. Suas pesquisas mostram, além disso, que os praticantes de meditação de longo prazo têm diferenças estruturais nas regiões do tronco cerebral relacionadas ao controle cardiorrespiratório, o que pode ser justificado pelo fato de que o controle da respiração é um elemento essencial na prática meditativa. Mudanças notáveis e significativas

foram detectadas na região da medula oblonga do tronco cerebral dorsal conhecido por conter estruturas do sistema nervoso autônomo, como o núcleo do trato solitário e o núcleo motor dorsal do vago [...] que estão envolvidos na retransmissão de estímulos sensoriais do corpo e no controle respiratório e cardíaco. A principal função do grupo respiratório dorsal (no núcleo do trato solitário) é controlar o ritmo básico da respiração. Em um estudo de ressonância magnética funcional, a mesma seção da medula oblonga dorsal foi mostrado para mediar o controle respiratório comportamental em humanos (id., *ibidem*, p. 173 – tradução nossa).

Sampaio (2010) e Lemos (2014) também ressaltam os efeitos da meditação sobre o funcionamento cerebral. Para Sampaio (2010, p. 3), os efeitos da meditação podem ser percebidos no sistema nervoso e experimentos científicos “comprovam que esta prática tem efeitos neuroendócrinos e neuroquímicos que modificam a atividade cerebral e o metabolismo do indivíduo, provocando inclusive, alterações estruturais em áreas do cérebro que favorecem a melhoria das funções cognitivas e emocionais da pessoa”. Lemos (2014, p. 49-50) destaca inclusive a possibilidade de a meditação rejuvenescer e melhorar as funções cerebrais e acrescenta:

A prática de meditação modifica os circuitos neuronais e ativa o córtex pré-frontal. O córtex pré-frontal é uma área anatomicamente mais desenvolvida em humanos que em outras espécies. Presume-se que esta área seja responsável pela autoconsciência, capacidade de planejamento complexo, resolução de problemas e foco [...] As pesquisas mostram que a meditação modifica a atividade cerebral e os circuitos neuronais, bem como reduz os níveis de cortisol – hormônio ligado ao estresse –, favorecendo ao relaxamento e redução de dor.

Considerações Finais

As Práticas Integrativas e Complementares, instituídas desde 2006 no Sistema Público de Saúde brasileiro, constituem hoje um importante aliado no fortalecimento das políticas de saúde. A prática da meditação foi incluída a bem menos tempo na PNPIC. Fazendo parte desde 2017, o que justifica pensar a prática da meditação como uma política de saúde no sistema brasileiro? O que diz a ciência sobre os efeitos da meditação?

Estudos revelam que a prática da meditação possui efeitos variados na estrutura fisiológica humana e mais do que isso, esses efeitos não são apenas físicos, eles refletem no estado de saúde do seu praticante e uma melhora na qualidade de vida.

Pesquisas científicas, como as realizadas pelo cardiologista Herbert Benson e pelo neurologista Richard Davison, comprovaram que os meditadores conseguiam, tanto controlar processos químicos-fisiológicos e alterar o metabolismo corporal resultando em respostas fisiológicas que Benson chamou de *Relaxation Response*, quanto desenvolver regiões do cérebro responsável pelas emoções *positivas* para aqueles que meditavam há mais tempo. Em ambos os casos, os pesquisadores concluíram que a meditação, como recurso terapêutico, produz efeitos positivos para a manutenção da saúde e até mesmo para a diminuição da utilização de medicamentos.

Seguindo de perto as pesquisas pioneiras realizadas desde a década de 1950, inúmeros outros pesquisadores se debruçaram sobre os efeitos da meditação na estrutura cerebral de seus praticantes, graças a utilização de instrumentos como o eletroencefalograma, imageamento por ressonância magnética e tomografia computadorizada.

A conclusão de tais resultados é que, alterando ou controlando o metabolismo corporal ou promovendo mudanças na estrutura cerebral, a meditação é capaz alterar processos químicos-fisiológicos que podem ter, e tem, influência direta para a saúde do corpo físico e uma melhor qualidade de vida das pessoas.

Referências

- ASSIS, Denise de. Os benefícios da meditação: melhora na qualidade de vida, no controle do stress e no alcance de metas. *INTERESPE*, vol. 1, n. 3, p. 70-80, 2013. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/interespe/article/view/17445>>. Acesso em: 17 jan. 2018.
- DRAGANSKI, B. [et al.]. Temporal and Spatial Dynamics of Brain Structure Changes during Extensive Learning. *The Journal of Neuroscience*, v. 26 (23), 2006. Disponível em: <<http://www.jneurosci.org/content/26/23/6314>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
- GERMER, K. C.; SIEGEL, D. R. D.; FULTON, P, R. *Mindfulness e Psicoterapia*. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2016.
- GIRARD, Tanize V. G.; FEIX, Leandro da Fonte. Mindfulness: concepções teóricas e aplicações clínicas. *Revista das Ciências da Saúde do Oeste Baiano – Higiã*, 1(2): 94-124, 2016. Disponível em: <<http://fasb.edu.br/revista/index.php/higia/article/view/132>>. Acesso em: 01 jun. 2018
- GOLDAPPLE, K. [et al.]. Modulation of corticallimbic pathways in major depression: treatmentspecific effects of cognitive behavior therapy. *Arch Gen Psychiatry*, v. 61 (1), p. 3441, 2004. Disponível em : <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/14706942>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
- GRANT, J.A., [et al.]. Cortical thickness and pain sensitivity in zen meditators. *Emotion*, 10(1), p. 43-53, 2010. Disponível em : <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/20141301>>. Acesso em: 30 set. 2018.
- HÖLZEL, B. K., [et al.]. Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density. *Psychiatry Research*, v. 191(1), p. 36–43, 2011. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/21071182>>. Acesso em: 24 abr. 2018.
- HÖLZEL, B.K., [et al.]. Investigation of mindfulness meditation practitioners with voxel-based morphometry. *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 3:55–61, 2008. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC2569815/>>. Acesso em: 30 abr. 2018.
- LAZAR, S. W. [et al.]. Meditation experience is associated with increased cortical thickness. *Neuroreport*, v.16 (17), 2005. Disponível em: <<http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1361002/>>. Acesso em 24 abr. 2018.
- LEMOS, Kelly C. V. *Meditação baseada em mindfulness e o método Feldenkrais como terapias complementares no SUS: A Implementação da Política Nacional*

de Práticas Integrativas e Complementares no Instituto Nacional de Traumatologia e Ortopedia (INTO) Sob a Perspectiva dos Usuários. Dissertação (Mestrado em Psicossociologia). Programa de Pós-Graduação em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

LUDERS, E., [et. al.]. The underlying anatomical correlates of long-term meditation: larger hippocampal and frontal volumes of gray matter. *Neuroimage*, v. 45, 672-678, 2009. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19280691>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

LUTZ, A., [et al.]. Regulation of the neural circuitry of emotion by compassion meditation: effects of meditative expertise. *PLoS ONE*, 3:e1897, 2008. Disponível em: <<https://doi.org/10.1371/journal.pone.0001897>>. Acesso em: 11 abr. 2018.

MEDEIROS, Alexandro Melo. Práticas integrativas e complementares no SUS: os benefícios do Yoga e da Meditação para a saúde do corpo e da alma. *Revista Eletrônica Correlatio*, v. 16, n. 2, p. 283-301, dez., 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.15603/1677-2644/correlatio.v16n2p283-301>>. Acesso em: 28 set. 2018.

MORAES, Maria Regina C. Na fronteira entre religião e ciência: a meditação na grande imprensa brasileira. **Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR**, vol. 14. Juiz de Fora, MG, Associação Brasileira de História da Religião, 15 a 17 de abril de 2015.

SALES, D. C. S. Reabilitação neurológica e neuroplasticidade. *Cienc. Cog. [online]*. 2013. Disponível em: <<http://cienciasecognicao.org/neuroemdebate/?p=1053>>. Acesso em: 22 mai. 2018.

SAMPAIO, Cynthia. *Meditação, Saúde e Healing*. In: *Anais do Encontro Paraense, Congresso Brasileiro de Psicoterapias Corporais*, XV, X. Curitiba, Centro Reichiano, 2010.

SIMÕES, Roberto Serafim. *Fisiologia da Religião: uma análise sobre vários estudos da prática religiosa do Yoga*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2011.

TONIOL, Rodrigo. Espiritualidade que faz bem. Pesquisas, políticas públicas e práticas clínicas pela promoção da espiritualidade como saúde. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, n.43, vol XXV, pp. 110-143, mayo 2015. Disponível em: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1853-70812015000100005&script=sci_arttext>. Acesso em: 05 mai. 2018.

VESTERGAARD-POULSEN, P., [et al.]. Long-term meditation is associated with increased gray matter density in the brain stem. *Neuroreport*, 20:170–174, 2009. Disponível em: <<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/19104459>>. Acesso em 05 mai. 2018.

"A sacralização das artes e das ciências: O Ascetismo Grego e o Misticismo Cristão"

Daniel Cerqueira Baiardi ⁴⁸⁹

Introdução

Desde aquilo que foi entendido como a incorporação do orfismo pela escola pitagórica, através da metafísica dos Eleatas, o ascetismo grego vai atingir seu ápice no platonismo da Academia. Esta herança é transmitida pela Idade Média através de círculos teológicos e místicos, muitas vezes marginalizados, atingindo o renascimento sob a suspeita de tratarem-se de heresias.

Organizados em seitas secretas ou vagando pelas ruas, mesmo que das menores cidades, os herdeiros desta tradição seguem em um modo de vida bastante distinto do passado, ou ainda, foram incorporados em outros círculos. O legado destas escolas não compreendia somente conhecimentos matemáticos e astronômicos, mas também uma ampla gama de doutrinas de aprimoramento físico, psicológico e moral. Mais do que uma postura filosófica, é um conjunto de orientações para a conduta de um distinto membro de sua comunidade. Fato interessante é a perene popularidade do esoterismo pitagórico sobre diversas figuras notáveis do misticismo muçulmano e cristão.

Mas, que tipo de conhecimento foi guardado pelos místicos? Que mistérios perscrutam aqueles que parecem oferecer uma alternativa às "Ciências do Ocidente", se, por acaso, existe tal coisa? E o mais desafiador, onde encontrar tal conhecimento esquecido? Será que ele é transmitido por algum espírito? Um exemplo de como responder a tais questões sabiamente encontramos em Gurdieff, compreendidos à maneira oriental, ou mais precisamente, ao modo transcaucasiano.

Vejamos, cabecinha de alho (era sua expressão favorita), reflète um instante: se os espíritos pudessem realmente bater, servido-se de um pé de uma mesa, isto significaria que possuem certa força física e, se assim fosse, por que ser-

489 Doutor em Filosofia (UFBA/CAPES), Mestre em Filosofia (USP-FFLCH), Pesquisador do Grupo de Estudos sobre Pragmatismo (PUC-SP) e Membro do Projeto de Pesquisa "Razão e seus Limites" (FAPESB/UFBA, UFRB e UEFS).

lhes-ia necessário recorrer a um meio tão complicado para comunicar-se com os homens?⁴⁹⁰

Quem responde a Gurdieff é o Padre Borsch, seu segundo mentor. Seu pai, um *ashok*⁴⁹¹, fora o primeiro. Georges Ivanovitch Gurdieff (1877-1949) foi um místico, compositor e mestre espiritual armênio. Gurdieff foi também um dedicado estudioso da psicologia, voraz leitor da filosofia e da história, arqueólogo amador e também um célebre hipnotizador.

O Misticismo desde Alexandria

Uma das principais características da poderosa seita ou irmandade idealizada e construída por Pitágoras e seus discípulos era a observação rígida aos rituais contidas no *acusmata*, algumas vezes, também denominado *symbola*. Não por acaso, nosso guia místico por essas linhas, Gurdieff, insistia que “toda cerimônia ou rito possui um valor se é realizado sem alterações” e que “uma cerimônia é um livro no qual algo muito importante é transmitido” (OUSPENSKY, 1949). Ora, grande parte do meio de vida pitagórico consistia na rigorosa observação não só de tabus e regras, mas também de rituais. Chevalier (1986, p. 16) fala a respeito de um sufismo universal e transistórico desde Sócrates até Gurdieff. Esta tradição se confundiria com a *falsafá*, ou a filosofia muçulmana helenística. A primeira mesquita *sufi* foi fundada no Cairo, em 821 d.C., indicando que o ambiente próximo a Alexandria era de alguma forma propício (CHEVALIER, p. 9).

O misticismo órfico antigo sustentava a crença de que a alma [*soma*] estava limitado ao seu túmulo [*sema*] nesta vida, i.e., o corpo (KAHN, 2007, p. 40). Mas que tipo de entidade consiste este tal espírito? É uma alma? É um *daimon*, como o de Sócrates? É ele verdadeiro, ou mesmo, algo necessário? Será que se trata apenas de um apelo a autoridade? Qual o meio tal espírito escolheria para se comunicar com os homens, caso este existisse? Ricardo de Bury, já na Baixa Idade Média, tem uma opinião interessante sobre este tipo de transmissão de conhecimento.

490 GURDIEFF, 1980, p. 65.

491 Um *ashok* é uma espécie de narrador e poeta, um tipo de Bardo, pertencente a cultura oral dos Balcãs e de muitas regiões da Ásia.

Nos livros encontro os mortos como que vivos; nos livros prevejo o porvir, nos livros estão ordenadas as cousas da guerra, dos livros provém as leis da paz. Todas as cousas se corrompem e definham com o tempo; Saturno não cessa de engolir sua prole; o esquecimento encobriria toda a glória desse mundo se aos mortais Deus não houvesse provido o remédio dos livros (BURY, 2007 [1345], p. 25).

Mesmo diante do esforço dos historiadores, as narrativas da filosofia são muitas vezes simplificadoras, no caso dos antigos e medievais, a negligência por pouco não torna-se um fator comum. No final do IV século, muitos dentre os filósofos mais célebres do mundo grego eram conhecidos como pitagóricos, não restringindo o uso deste epíteto somente a reconhecidos ascetas como Parmênides e Platão, mas também, até mesmo, para Aristóteles.

Ainda assim, acadêmicos especialistas acreditam que podemos legitimamente classificar alguns sob a alcunha de pitagórico, mesmo no caso de Hipaso de Metaponto, o responsável pela polêmica revelação dos números irracionais. A morte de Hipaso lança uma sombra do obscurantismo sobre parte da tradição pitagórica. Ao mesmo tempo, Aristóteles e seu pupilo Eudemo fazem grande reverência à figura de Arquitas de Tarento, outro pitagórico por excelência. Arquitas resgatou da escravidão Platão, quando este enfrentou o julgamento do tirano de Siracusa, Dionísio II, após uma mal fadada tentativa de articular um movimento republicano, em 361 a.C. Filolau, outro candidato forte ao estatuto de legítimo herdeiro de Pitágoras, ficou conhecido por sua cosmologia. De acordo com Kahn (2007, p. 48-9), o sistema planetário de Filolau, mais tarde desenvolvido por Heraclides de Ponto, ainda é tido como bastante sofisticado e arrojado diante das propostas de seus contemporâneos.

Ao que parece, foi a escola alexandrina, nas penas de Porfírio de Tiro e Jámblico de Cálcis, que traçou uma imagem de Pitágoras como o Divino Sábio, enquanto o cristianismo crescia no Mediterrâneo. Dessa forma, o neopitagorismo que não se apresenta como uma escola tradicional, mas uma tendência em preservar Pitágoras não somente como a figura central e mais original de todos os místicos, mas de toda uma tradição de sábios. Com efeito, o neopitagorismo manterá ligações profundas com o neoplatonismo, especialmente em Jámblico. Dessa forma, foi a versão neopitagórica do pitagorismo que teve domínio sobre as mentes da Idade Média e do Renascimento.

Será, contudo, em Alexandria que encontraremos uma ligação importante das novas e as antigas tradições. Uma linhagem nova e vigorosa aparece no Egito Romano, conhecida através dos protagonistas do neoplatonismo, a saber: Plotino, Porfírio e Jâmblico. O neoplatonismo desenvolve o projeto platônico em uma síntese envolvendo o pensamento dos teólogos hebreus e da filosofia helênica. Talvez, a adoração e estudo mítico do alfabeto enquanto via de revelação divina seja uma herança israelita e egípcia. Com efeito, quem inventa a escrita é o sacerdócio. Esta visão de mundo sincrética teve um grande impacto no misticismo medieval e também no humanismo renascentista. O neoplatonismo dará, quase literalmente, a forma ao paradigma cosmológico cristão adentrando também as discussões teosóficas do sufismo. A revelação de uma unidade metafísica benéfica, o *Uno*, incorpora todo um repertório matemático e ontológico que seria ainda muito caro tanto aos medievais como para os modernos.

A Memória desde o Liceu

Muitas são as reconstituições das influências de uma escola sobre outra, entretanto, estas se revelam, em sua grande maioria, narrativas tendenciosas. Diante da perda de muitos documentos importantes, Diógenes Laércio e os historiadores do Liceu tornaram-se uma das poucas fontes disponíveis para este intento. Com efeito, é importante lembrar que é em virtude da historiografia do Liceu que temos uma mais rica exposição da figura daquele tido como o primeiro filósofo. Esta atividade inovadora da escola de Aristóteles demonstra um momento crítico para a recuperação de informação e, sobretudo, a transmissão do conhecimento. É graças aos esforços dos historiadores do Liceu, sabemos que, por exemplo, Hipaso foi o primeiro membro da tradição a ser tratado como um filósofo da natureza, matemático e teórico musical.

Nos estudos da semiótica cultura, fica claro a necessidade de um sistema de memória desenvolvido, em dispositivos mnemônicos como a canção e a poesia que, apesar de, por um longo tempo, terem ocupado uma posição de extrema importância, foram quase eliminados completamente (LOTMAN, 2009, p. 143). Crenças religiosas não são o “ópio do povo” para Lotman (2009, p. 145), mas sim, poderosos meios de auto-organização.

Provavelmente sob a influência de Aristóteles, Eudemo e outros membros do Liceu se opuseram a muitas ideias de Pitágoras. Muitos comentários com a intenção de refutar a doutrina pitagórica do número enquanto elemento primeiro são encontrados na *Metafísica* (1.985b-1987a)⁴⁹². Peirce viu nesse projeto matemático o mesmo objetivo.

Eu acredito que foram os matemáticos Tales, Pitágoras e Platão que criaram a metafísica [...] Observando como os teoremas da geometria fluíram demonstrativamente a partir de alguns postulados, homens tomaram a noção de que o mesmo podia ser feito na filosofia (PEIRCE, 1931, CP 1.130).⁴⁹³

Certas entidades, mesmo que não existam, podem ter efeito real, como nos recordaria o beato Duns Escoto. Antes da revelação eleata, devemos recordar que era Apolo o deus das audições, mas as musas, suas irmãs, eram filhas do Suserano do Olimpo e da deusa Mnemósine, a Memória. O mais interessante, entretanto, é que os poetas do paganismo helênico delineiam nove dispositivos ou sistemas de recuperação de informação, no jargão contemporâneo. Eram elas, com toda reverência: *Calíope*, a dona bela voz e senhora da eloquência, *Clio* a que zela pela História, *Erato* a poetisa lírica, *Euterpe* que doa prazeres através da Música (signo que reforça a relação com seu objeto), *Melpômene* com sua revelação trágica, *Polímnia* que se dedica só a música sacra, *Tália* que nos faz rir nas comédias (talvez também nas anedotas), a rodopiante *Terpsícore* e a celestial *Urânia*. Todas as musas, de uma forma ou de outra, flertam com outra deusa, a *Harmonia*.

A nossa grande dívida para com Pitágoras talvez fosse, por estas vias, a *Harmonia*. Empédocles, ao que parece, foi o último dos Pré-Socráticos a usar versos em seus escritos, mas essa foi uma prática comum entre os pré-socráticos. Todos os filósofos apreciam a *Música*. Platão desconfiava de alguns ritmos sensuais, assim como do riso presente na *Comédia*. Mesmo assim, a harmonia foi objeto de profundo estudo, pois o ritmo estava presente não apenas nas diferentes formas de se armazenar a memória, mas também nos batimentos do coração, na respiração e nas fases da Lua. Naquele momento, a harmonia já era extremamente necessária para fazer com que fosse suportável o *dualismo* presente na cosmologia (Cf. CORNFORD, 1923, p. 11).

492 Sigo o padrão de chamada para os escritos coligidos de Aristóteles.

493 Sigo, a partir daqui, o padrão de chamada para os escritos coligidos de C. S Peirce.

A harmonia, portanto, tem aqui a mesma função que para Empédocles e Heráclito: produzir a unidade a partir da multiplicidade, colocando elementos diversos e discordantes em concordância mútua (KAHN, 2007, p.43).

A Universalidade desde a *Academia*

Arquitas ainda é citado por Platão, na *República* (7.530d; 7.541a)⁴⁹⁴, como um conhecedor dos estudos harmônicos pitagóricos e o *Teeteto* pode ter sido escrito em sua homenagem. A notoriedade de Arquitas como líder político, general [*estrategos*] e geômetra é ampla. Ele ainda desfrutou de fama por ter resolvido um dos grandes problemas matemáticos da antiguidade, a duplicação do cubo. No caso de Pitágoras e de sua posição de *primus inter pares*, temos Diógenes Laércio como um dos maiores responsáveis pelo seu reconhecimento como um pensador singular. Charles Peirce (1958, CP 7.265) dizia que, se aplicada a lógica astronômica de estimar a magnitude de uma estrela, Pitágoras seria um ser humano de primeira grandeza.

Espeusipo de Atenas, sobrinho e sucessor de Platão à frente da *sua escola*, era um asceta dedicado e um homem zeloso de sua tradição. O herdeiro da *Academia* ainda escreveu *Sobre os Números Pitagóricos* (S/D), onde elenca as teses dos primeiros pitagóricos. Espeusipo foi substituído na direção da milenar instituição por outro famoso asceta, Xenócrates. Este último, tido como um homem de hábitos regrados e com um modo de vida pitagórico, onde podemos elencar hábitos como o vegetarianismo, não fazer juramentos, dedicação na proteção dos animais e atenção regular aos votos de silêncio.

Ainda temos outras evidências de uma convergência de opiniões ou uma tentativa de fundir ambas as doutrinas. A escolha do número dez enquanto número perfeito é um caso marcante da contribuição da *Academia* ao pitagorismo (KAHN, 2007, p. 91). Contudo, os neopitagóricos, como esperado, continuavam a enfatizar a supremacia da matemática em sua cosmologia. Atribuindo a sua díade *Uno e Infinito* ao próprio Pitágoras incorriam em erro, pois tais doutrinas foram instituídas também por Platão. Ao que tudo indica, o neopitagorismo começa realmente na *Academia*. De acordo com Zhmud (2012,

494 Sigo o padrão de chamada para os escritos coligidos de Platão.

p. 6), com pouquíssimas exceções, todos os neopitagóricos dos quais restam fragmentos são também platônicos.

Ao fim dessa fusão entre pitagorismo e platonismo cristão, é possível perceber a perda de aceitação de algumas crenças basilares do sistema esotérico pitagórico, como o caso do dualismo e da metempsicose. Não obstante, temos razões suficientes para apontar que o misticismo cristão trata-se de um amálgama de convergências, enriquecido pela circulação de povos e ideias, importantes legados étnicos de origem grega, egípcia, fenícia e indo-asiática. Esta gênese aponta para muitas revelações em vez de uma só. Dessa forma, tornou-se imperativo traçar uma genealogia que, exaustivamente, trace o itinerário de muitas das ideias desenvolvidas nesta tradição. O que se sabe é que no momento em que floresce a filosofia helênica coincide com a redução da distância do Oriente promovida pelo Império Persa.

A Harmonia desde a *Irmadade*

Se a matemática foi uma paixão em toda o mundo grego, a ciência dos pitagóricos é ainda, para muitos, também uma purificação da alma. A escola pitagórica tem origem em Crotona, no Sul da Península Itálica, região historicamente conhecida como Magna Grécia. Crotona, Metaponto e Tarento foram cidades-estado fundadas como colônias sob forte influência de Esparta. Não por acaso, o espírito da Lacedemônia era vivo nas virtudes de suas populações. Estas cidades obtinham reconhecido sucesso através de seus atletas nas *Olimpíadas* da Antiguidade. Naturalmente, estes recursos humanos eram propícios para o sucesso de uma ordem com regras tão rígidas e severas. Como exemplo, podemos citar votos de silêncio com a duração de mais de doze meses. Como comentado, muitas destas normas encontram-se sistematizadas no *acusmata*, o conjunto de regras de conduta pitagórica. Com efeito, podemos elencar os mais virtuosos hábitos, inclusos rigorosos treinos de ginástica, profunda ênfase no ensino da matemática e da retórica, associada ao domínio prático e teórico de manifestações artísticas que possuíam uma enorme importância no interior desta visão de mundo, em especial, a música e a dança. Não é por acaso que o *quadrium* pitagórico (aritmética, geometria, astronomia e música) foi mantido como paradigma pedagógico na Academia.

Fato discutido pelos que se debruçaram sobre a tradição pitagórica foi a divisão em dois grupos com distintas doutrinas, os *acusmatici* e os *matematici*. Enquanto os primeiros valorizavam sobretudo as rígidas regras instituídas no passado, ritos e tabus; os últimos se preocupavam com o estudo das ciências e na teoria e prática da música. Cada uma dessas facções disputava publicamente ser a verdadeira e legítima tradição do Filósofo de Samos. Contudo, Zhmud (2012) acredita que esta divisão tenha sido um erro da escola alexandrina. Kahn (2007, p. 32), por sua vez, não afasta a possibilidade do fato narrado por Jâmblico. Nesta hipótese, os *matematici* seriam uma tradição renegada, ligada ao polêmico Hipaso, o responsabilizado pela divulgação da descoberta dos números irracionais.

Zhmud (2012) divide o que entendemos por pitagorismo antigo aquele que antecede ao florescimento de Arquitas. No entender dele, Filolau foi quem que deu acabamento ao paradigma pitagórico antigo. Zhmud ainda acrescenta que, para dificultar o trabalho do historiador, outros biógrafos neopitagóricos, como Nicômaco e Apolônio, acrescentavam e retiravam fatos biográficos conforme lhes convinham, adicionando partes de platonismo, assim como crenças e noções religiosas então populares (ZHMUD, 2012, p. 9).

A Sabedoria desde a Índia

Em Diógenes Laércio (S/D, Livro 1, *passim*), afastando-se de critérios contemporâneos, se a filosofia tem origem entre os bárbaros, então ela nos foi apresentada por Orfeu, o Trácio. Entretanto, as conexões entre orfismo e pitagorismo nos remetem menos ao passado remoto trácio e mais aos dias de Brontino de Metaponto. Existem indícios que Brontino, somente no século IV a. C., foi o autor de dois trabalhos que então circulavam sob a suposta autoria de Orfeu. A sugestão viria de dois testemunhos antigos, Íon de Quios e um tal de Epígenes, possivelmente o discípulo de Sócrates citado no *Fédon*. Curioso é o fato que, como nota Kahn (2007, p. 38) enquanto os primeiros pitagóricos se valerem de transmissão oral, os órficos se baseavam, naturalmente nos versos de Orfeu. Contudo, pelo que sabemos, no início da Filosofia Grega havia Pitágoras, o esotérico. Coube a ele cunhar o termo que definiria uma tradição que amaria a sabedoria.

Alguns relatos, mais espetaculares, apontam para uma revelação divina e outros ainda que tenha sido transmitida ainda antes através dos Magos persas, sacerdotes egípcios e outros tantos antecedentes que regressamos ao próprio Moisés. Todos, em um claro esforço em assegurar a legitimidade dos conhecimentos de seu mestre, através de estratégias bem difundidas entre as religiões proselitistas. Assim, alguns biógrafos não nos pouparam nem nos personagens, nem nos detalhes. Com efeito, na tentativa assegurar credibilidade, retorna-se ao antigo e já comprometido recurso do Arcanjo Gabriel, a autoridade.

Apesar de nenhuma interpretação "definitiva" da filosofia de Platão ser possível, existe um consenso de que Platão foi o pupilo de Sócrates, o professor de Aristóteles e autor de diálogos filosóficos. Contudo, se Pitágoras foi ensinado por sacerdotes egípcios ou por Ferécides de Siro, se ele estudou filosofia ou ciência, se escreveu algum texto ele mesmo, se entre seus alunos incluíam-se matemáticos e filósofos – tudo permanece sujeito ao debate (ZHMUD, 2012, p. 2).

O ascetismo grego, ao que parece, longe de ter conhecido uma origem em apenas um indivíduo, trata-se de um amálgama de convergências teóricas, enriquecido pela circulação de povos e ideias, importantes legados étnicos de origem babilônica, egípcia, e especialmente do Subcontinente Indiano (e. g., upanixades). Assim, em nossos dias, as mais fortes evidências para corroborar a tese da escola pitagórica como um dos berços da ciência humana é a sua origem, debate e a própria polêmica gerada nos autores contemporâneos, assim como na fortuna crítica de seus membros, em especial, Filolau e Arquitas. Diante de tudo isso, o mínimo que se pode dizer da Escola Pitagórica e que se trata de uma magnífica construção do espírito humano, formada por brilhantes intelectuais que escolheu como sua representação máxima a figura simbólica de Pitágoras de Samos, e que bendito seja seu nome. Contudo, sabemos que o conhecimento de Pitágoras teve origem em outros pensadores mais antigos. A transmissão do conhecimento é realizada de muitas formas, mas o que sabemos é que ela é a essência de algo como uma *Mente Social*, que pode perfeitamente ser perfeitamente entendida em seu significado espiritual enquanto *Espírito*.

Referências

- ARISTÓTELES de Estagira (S/D). *Metaphysics*; Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em: 28, nov., 2018.
- CHEVALIER, Jean (1984) *El Sufismo*. (Trad. VALLADARES, J. B.) *Col. Breviarios*. Fondo de Cultura Económica, México D. F., 1986.
- CONFORD, F. M. "Misticism and Science in Pythagorean Tradition" *In: The Classical Quarterly*, Vol. 17, No. 1. (Jan., 1923), pp. 1-12.
- DE BURY, Ricardo (1345 [1473]) *Philobiblon ou o Amigo do Livro*. (Trad.: CID, Marcelo). Ateliè Editorial; São Paulo, 2007.
- GURDIEFF, G. I. (1974) *Encontros com Homens Notáveis* (Trad.: Eliana L. de Carvalho). Editora Pensamento: São Paulo, 1980.
- KAHN, Charles H. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história* (Trad.: L. C. Borges). Edições Loyola; São Paulo, 2007.
- LAÉRCIO, D. (S/D) *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em: 28, nov., 2018.
- OUSPENSKY, P. D. (1949). *In Search of the Miraculous: Fragments of an Unknown Teaching*. Harcourt: New York, 2001.
- PEIRCE, Charles S. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Vols. 1-6: Ed. by HARTSHORNE C. & WEISS, P.; Vols. 7-8 Ed. by BURKS, A.). Harvard University Press: Cambridge, 1931-58.
- PLATÃO. (S/D) *Republic*. In: *Perseus Digital Library*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>>. Acesso em: 28, nov., 2018.
- ZHMUD, L. (2012). *Pythagoras and the Early Pythagoreans*. (Trad. Kevin Windle & Rosh Ireland) Oxford Publishing; Cambridge, 2012.

Ciência para o corpo e para a alma

Leila Marrach Basto de Albuquerque⁴⁹⁵

*Na medida em que a ciência é sempre um
“poder fazer”, um certo domínio da Natureza,
ela se liga, por tabela, ao poder que o ser
humano possui um sobre o outro*
Gérard Fouréz

Introdução

Esta comunicação, baseada em fontes bibliográficas, trata da relação entre conhecimento científico e controle da moralidade e da vontade coletivas a partir do livro de Francisco de Melo Franco, “**Medicina Theológica** ou Súplica Humilde, feita a todos os senhores confessores e diretores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice”. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Sereníssima Casa do Infantado, 1794. Argumento que esta questão comparece amiúde na história da ciência, e trago como exemplos a fisiognomonia e a frenologia, a lobotomia e as neurociências. Além disso, a eficácia desta disposição se dá a partir de *álíbis* associados à moralidade, como o pecado, o crime, a loucura e a irracionalidade que a ciência teria o poder de prever, controlar e eliminar.

Ciência e pecado: a medicina

Francisco de Melo Franco era mineiro, nasceu em 1757 e faleceu em 1823. Estudou no Seminário de São Joaquim, do Rio de Janeiro e depois em Portugal. Kursou Medicina na Universidade de Coimbra, formando-se em 1785. Escreveu vários livros ligados à medicina. Foi também preso pela Inquisição

⁴⁹⁵ Doutora em Sociologia pela PUC/SP, professora aposentada da UNESP/Rio Claro e pesquisadora do CEDEM - UNESP/São Paulo.
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4781903E8>.
leilamarrach@uol.com.br.

devido às suas ideias liberais e ser defensor de proposições naturalistas, heréticas e alegadamente “sediciosas”. Destacou-se como médico importante da corte portuguesa, desfrutando de cargos como: honorário da Câmara do rei D. João VI, sócio e vice-presidente da Academia Real de Ciências de Lisboa, Sócio e Instalador da Academia dos Observadores e um dos fundadores da Academia de Geografia (DINES, 1994).

O livro se dirige aos confessores e diretores eclesiásticos católicos orientando-os a aliar, à escuta da confissão e à prescrição das penitências, a administração de remédios específicos advindos da medicina. Segundo Franco (1994, p. 5):

[...] porque seria inútil declarar as queixas que os senhores confessores devem conhecer e curar, sem insinuar os seus remédios físicos, exponho também aqueles que são mais convenientes e se podem praticar com segurança, segundo as conjunturas de estado, sexo e idade [...].

Insiste que os confessores sejam chamados de médicos. Porém, Melo Franco não se esquece das prescrições teológicas presentes nas penitências, às quais chama de *dietética sagrada*. Afirma que seu objetivo é proceder a uma higiene moral, e escolhe os pecados da lascívia, da cólera e da bebedeira como alvo de cura.

Observo que dos 23 capítulos, 19 são voltados para os pecados da lascívia, isto é, a propensão para a sensualidade que assume diversas expressões.

Esta teologia se apoia em uma noção de corpo unido à alma pelo *suco etéreo*, responsável pelos movimentos do corpo e próprio da Medicina Humoral. De acordo com esta, o corpo é animado por combinações de fluidos corporais - sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra - portadores de diferentes combinações das qualidades quente, seca, fria e úmida que marcariam os diversos temperamentos ou disposições de espírito dos indivíduos. De fundo vitalista, considera que “a saúde está relacionada ao equilíbrio dos humores corporais, ou seja, que eles estejam nas quantidades certas e nos lugares corretos e que a doença é decorrente do excesso, falta ou acúmulo de humores em lugares errados”. (MARTINS et al, 2008, p. 10). Franco explica (1994, p. 12):

Sim, porque, se é impossível haver operação em uma alma que seja independente da modificação do corpo com que está unida, como é hoje

sentença corrente dos filósofos; se esta união da alma e corpo é união necessária com igual correlação ou comunicação entre si, são também necessárias por consequência as reciprocações mútuas de suas funções e operações; há de o confessor de necessidade ser médico do espírito e do corpo [...].

Melo Franco define a função do confessor como uma combinação de médico, juiz doutor e pai, avaliando a culpa, julgando sua origem e prescrevendo a penitência para a alma e os remédios para o corpo, exercitando esse ofício com afeto e brandura e assim promovendo a santidade tanto do corpo como da alma. Procura conferir à Medicina um caráter sagrado e cita papas, padres e outros religiosos que uniram medicina e teologia.

A recuperação do equilíbrio e da santidade se daria por meio de uma terapêutica baseada em dietas, exercícios físicos, ingestão de preparados, jejuns e disciplinas, como aconselha:

Não só os celibatários são sujeitos às enfermidades que produz o amor; os mesmos casados que têm a permissão de buscar no uso do matrimônio o remédio da concupiscência, são sujeitos a mil enfermidades quando dele abusam (FRANCO, 1994, p. 70).

[...] Também não é preciso dizer que nas classes das pessoas excessivas nos prazeres do amor, se incluem aquelas mulheres e homens que, sendo celibatários por vontade, praticam por ofício uma poligamia vaga. Todos estes não podem deixar de ter em seus corpos alguma enfermidade das muitas que acompanham a lascívia [...] a da satíriase e furor uterino, junto com a da exaurição e fraqueza. [...] (FRANCO, 1994, p.74)

[...] Assim, pois, a todos estes devem os senhores confessores curar com aqueles remédios que podem fazer número no rol das penitências, com que os hão de punir e emendar. [...] os alimentos de bom suco e fáceis de digerir-se, os caldos substanciais, ovos frescos e geleias, mas como as penitências que impõem os senhores confessores não devem lisonjear os sentidos, mas sim mortificá-los, igualmente que a carne criminosa por isso, sem eles tomarem cuidado do alimento, podem prescrever outros remédios corroborantes tomados da classe dos amargosos que não deixarão de corroborar nem também de mortificar os apetites da carne, como são a quina, a cascarrilha, a centauro menor, a losna, a verônica, o marroio [...] O que junto com algum exercício penoso, como rachar lenha, cavar com uma enxada, viajar a pé, dormir em tábua dura, banhar-se em água fria, ler livros santos, orar de joelhos, etc, com que os senhores confessores costumam castigar os pecados da lascívia, e que nada na verdade castigam, nem têm até agora emendado a penitente algum que só destas penitência haja usado. (FRANCO, 1994, p. 74 - 5).

Quando, pois, a cólera chega a ser um pecado capital, então ela é uma enfermidade que tem sua origem na agitação da bÍlis e que comunica, por seu estímulo, maior movimento nos sólidos e líquidos, inverte o influxo do suco nervoso e faz, por consequência, jogar toda a máquina com movimentos tão perturbados quais são aqueles em que rompe um homem colérico. (FRANCO, 1994, p. 115).

[...] a bebedice desordena inteiramente tanto a harmonia das fibras das meninges e parenquimismo do cérebro, como a circulação e filtração do suco nervoso; ou por outro nome, espÍritos animais, motores de todas as funções animais, vitais e intelectuais do homem. (FRANCO, 1994, p. 124).

O penúltimo capítulo exorta: “A confissão frequente é o remédio moral e físico mais útil para curar as enfermidades da lascívia, cólera e bebedice”. (FRANCO, 1994, P. 149) quando o autor cita S. Paulo: *Confessio fit ad salutem* ou seja, a confissão é feita para a salvação. É, pois, um álibi para introdução da ciência médica da época no controle das vontades e dos desejos através das penitências.

Outros exemplos extraídos da história da ciência como a fisiognomonia e a frenologia, a lobotomia e as neurociências, apresentam o uso do conhecimento científico como recurso para o controle da vontade e da moralidade.

Ciência e crime: a frenologia

A preocupação em identificar características psíquicas através de traços físicos já se apresentava em Aristóteles e se mantém na linguagem cotidiana até hoje. Ao longo dos séculos foram criados sistemas de signos que relacionam aspectos da face e do corpo humanos ao caráter das pessoas. Esta interpretação da moral através do físico tem uma história própria e foi desenvolvida por diversos autores. Destaco *De humana physiognomonia* de Porta Cardan em 1586 e *Fragments physiognomoniques* de Lavater de 1778. Com essa mesma intenção, Gall, por volta de 1800 dá o nome de Frenologia ao estudo da forma do crânio que permitiria identificar o caráter e conseqüentemente a disposição das pessoas para diferentes atividades, como comércio, criminalidade, literatura.... (TWINE, 2002).

Em uma época de intensa mobilidade social, urbanização e, sobretudo, de colonização de povos distantes, o contato com o outro perde suas referências consensuais. Herdeira da Fisiognomia, a Frenologia compartilha com ela o princípio da legibilidade dos corpos e a apreensão do caráter como um dado visível que permitiria avaliar o outro, desfrutando ainda de um considerável apelo científico (TWINE, 2002).

Assim, durante o século XIX a Frenologia, ao lado da craniologia, antropometria, criminologia e antropologia tornaram-se popular como um recurso para avaliar “cientificamente” a diferença racial, a degeneração, o racismo, a desigualdade social, o patriarcalismo e o especismo. Esteve também sob seu escopo a questão da hereditariedade e da melhoria da espécie humana através

da reprodução. Tivemos, entre outros, Nina Rodrigues como representante desta perspectiva no Brasil...

Com o pressuposto platônico de que o belo é bom e o feio é mau, foram categorizados africanos aborígenes, prostitutas, criminosos a partir dos seus atributos físicos associados ao caráter e à moralidade. Uma saliência dos ossos acima do conduto auditivo seria indício do instinto carniceiro do homicida; do mesmo modo contornos, protuberâncias, formatos da nuca indicariam outras deformações do caráter, como tendência a abusos sexuais, violência ou inclinação para o roubo. (COURTINE e VIGARELLO, 2008, p.342). Daí Lombroso, com o seu *O homem Delinquente*, de 1876, e a sua teoria do criminoso nato.

Além disso, sob o pano de fundo do evolucionismo, características físicas são associadas a etapas da evolução humana, constituindo um gênero na história da humanidade.

[...] Anomalias físicas e mentais trairiam comportamentos fixados em idades anteriores da espécie humana. Doenças e taras hereditárias poderiam inverter o rumo do progresso favorecendo atos de transgressão (COURTINE E VIGARELLO, 2008, p.345).

Ciência e loucura: a lobotomia

Um novo encontro entre a ciência e a moral se dará com o uso da lobotomia no século XX. A lobotomia é uma técnica neurocirúrgica sobre o lobo frontal criada para modificar comportamentos considerados indesejados e também patológicos. Desenvolvida no início do século XX pelos neurologistas norte-americanos Walter Freeman e James Winston Watts e pelo neurologista português Egaz Moniz, é resultado de inúmeros experimentos realizados em hospitais psiquiátricos. Definida como “operações sobre o cérebro intacto para mitigar disfunções mentais e de comportamento” (BRODAL, 1984, p. 662-3, apud MASIERO, 2003, p.), resulta em pessoas apáticas, desvitalizadas e obedientes. A lobotomia chegou ao Brasil na década de 1930 e foi aqui aplicada durante 20 anos em mais de mil pessoas. Trata-se de uma mutilação mental de que foram vítimas pessoas famosas como Rosemary Kennedy, irmã do presidente norte-americano John Kennedy, a atriz nort-americana Frances Farmer, o artista plástico brasileiro Lúcio Noeman, mas também anônimos com

comportamento não convencional como homossexuais, artistas, dissidentes políticos etc.

A história da lobotomia é parte da história da experimentação científica com seres humanos. Suas técnicas foram sendo “aperfeiçoadas” em instituições asilares e hospitais psiquiátricos com cobaias humanas. Como prática terapêutica a lobotomia e outras práticas psiquiátricas apontam para a eventual ocorrência da moralização da patologia e da cura. Isto é, o recurso à ideia de doença para padrões de comportamento considerados socialmente divergentes e politicamente ameaçadores. Desapareceu na década de 1950 devido a restrições éticas e também ao aparecimento dos psicofármacos que em muitos casos produz efeitos semelhantes.

Ciência e irracionalidade: as neurociências

O campo da neurociência tem se tornado uma nova fonte de explicação para as ações humanas no século XXI. A neurociência se propõe a oferecer uma visão científica do cérebro restrita à perspectiva biológica: “uma biologia da consciência, do espírito, enfim, uma biologia da mente.” (WINOGRAD, 2010/2011, p.527). Seu modelo teórico pretende reduzir o sujeito ao cérebro, descartando o contexto das ações e as dimensões subjetivas das experiências no mundo.

Denis Forest (2014) questiona a novidade do prefixo *neuro* em relação à frenologia, já que ambas sustentam a ideia de que o nosso cérebro nos faz ser o que somos. E ainda, a proliferação de subdisciplinas neurocientíficas e o seu prestígio nos meios de comunicação teriam criado um neuro determinismo que procura abarcar todos os campos das decisões humanas: neuroestética, neuroeconomia, neuroteologia, neuroética, neuro direito, neuromarketing... Trata-se de uma abordagem científica voltada para prever comportamentos, indicar direções para as tomadas de decisão e corrigir desvios, restrita à sua própria racionalidade. Um mapeamento do cérebro indicaria as regiões propícias específicas para as ações humanas e ainda forneceria elementos que justificariam intervenções para produção de bem-estar e felicidade, mas também para solucionar problemas.

Qualquer desvio, variação ou dificuldade vira anormalidade. E cada estado de espírito visto como anormal tem ou terá em breve uma explicação

neurocientífica para justificar a solução ao alcance das mãos: a tristeza combate-se com antidepressivos; a ansiedade, com tranquilizantes; a desatenção e a dispersão, com ritalina, e vai por aí. (WINOGRAD, 2010/2011, p.524).

Como diz Forest (2014), há um neuroessencialismo que, sem sutileza, desloca o sentido de 'cérebro do deprimido' para 'cérebro deprimido' ou 'cérebro do criminoso' para 'cérebro criminoso'. Enfim, são modos de controle das decisões humanas sob uma racionalidade em que não cabem livre arbítrio, subjetividade, responsabilidade e história.

Palavras finais

Esta disposição em controlar o comportamento, a moral e a vontade das coletividades através do conhecimento científico de cada época se repete na história da ciência. Ao longo do tempo, a história se incumbiu de diversificar os alibis que abrem as portas à ciência e ao seu papel moralizador e controlador das vontades e dos desejos humanos.

Trata-se de um dos papéis a que a ciência se submete nos seus acordos com diferentes instituições sociais: o de redentora que, sob o manto de uma metodologia isenta de valores, reivindica para si objetividade, neutralidade e universalidade ancorada em um estatuto epistemológico especial que a distinguiria de outros conhecimentos e lhe garantiria a onisciência.

Twine (p.69) chama a atenção para a sobrevivência, no século XXI, da frenologia e da fisiognomonia nas nossas práticas sociais, com modelos de beleza que inspiram a indústria das cirurgias estéticas. Elas também sustentam as disposições racistas. Pergunto: haveria uma colonização científica da moral, do belo, da sanidade e da saúde?

E para encerrar, chamo o mestre francês Georges Canguilhem (1993, p. 11) quando ele reflete sobre o ato de pensar: "Parece que a questão deixa de ser puramente teórica. Porque entendemos que cada vez mais poderes estão interessados no nosso poder de pensar".

Referências

CANGUILHEM, Georges. Le cerveau et la pensée. In: _____. *Philosophe. Historien des Sciences*. Actes du Colloque, 6-7-8 décembre 1990. Paris: Albin Michel, 1993. p. 11-33.

COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges. Identificar: traços, indícios, suspeitas. In: COURTINE, J-J. *História do Corpo*. 3 As mutações do olhar: O século XX. Petrópolis: Vozes, 2008.

DINES, Alberto. A inquisição como farsa. In: FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Theológica* ou Súplica Humilde, feita a todos os senhores confessores e diretores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Sereníssima Casa do Infantado, (1794), 1994.

FRANCO, Francisco de Melo. *Medicina Theológica* ou Súplica Humilde, feita a todos os senhores confessores e diretores sobre o modo de proceder com seus penitentes na emenda dos pecados, principalmente da lascívia, cólera e bebedice. Lisboa: Officina de Antonio Rodrigues Galhardo, Impressor da Sereníssima Casa do Infantado, (1794), 1994.

FOREST, Denis. *Neurosepticisme: les sciences du cerveau sous le scalpel de l'épistémologie*. Montreuil-sous-Bois: Ithaque, 2014.

FOUREZ, Gérard. *A construção das ciências: introdução à filosofia e à ética das ciências*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995

MARTINS, Lílian. Al-Chueiri Pereira; SILVA, Paulo José Carvalho da & MUTARELLI, Sandra Regina Kuka (2008). A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. *Memorandum*, 14, 0924. Retirado da World Wide Web disponível em:

<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a14/martisilmuta01.pdf>. Acesso em: 15/ 05/2018.

MASIERO, André Luis. A lobotomia e a leucotomia nos manicômios brasileiros. *História, Ciências, Saúde Manguinhos*, vol. 10(2): 549-72, maio-ago. 2003.

TWINE, Richard. Physiognomy, Phrenology and Temporality of the body. *Body and Society*, Vol.8 (1): 2002, 67 - 88.

WINOGRAD, Monah. O sujeito das neurociências. *Trab. educ. saúde (Online)* [online]. 2010, vol.8, n.3, pp.521-535. ISSN 1981-7746. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-77462010000300011>. Acesso em: 12/06/2018.

GT 26. RELIGIÃO E CULTURA POP

Construção de identidades em Persépolis e Bordados: questionamentos acerca do papel da mulher muçulmana na sociedade iraniana pós-Revolução Islâmica

Flávia Abud Luz⁴⁹⁶

Introdução

A posição ou *status* da mulher junto às sociedades de maioria muçulmana é fruto de debate, tanto no Oriente Médio e Norte da África, como no Ocidente, em países como os Estados Unidos, sobretudo desde a década de 1980, quando um movimento de reivindicação surgiu como uma espécie reação ao discurso de cunho conservador com relação aos direitos das mulheres, desenvolvido por movimentos islamistas (como foi o caso do retrocesso de direitos das mulheres

⁴⁹⁶ Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Presbiteriana Mackenzie(UPM), especialista em Política e Relações Internacionais pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESPSP) e bacharel em Relações Internacionais pela Fundação Armando Alvares Penteado (FAAP). Filiada à Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR) e membro do Centro de Estudos das Relações Internacionais (Ceres – Nemri).Endereço de Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4539509603341152>. Email: flavia.abud.luz@hotmail.com

nas esferas pública e privada quando da Revolução Islâmica, ocorrida em 1979 no Irã), e trouxe um novo discurso, que através de uma interpretação independente (*ijtihad*) do Alcorão e outros textos religiosos passou a demandar a igualdade de gêneros de maneira fluída entre a esfera público-privada, demonstrando as relações de poder que se construíram no espaço religioso e na sociedade ao longo do tempo.

A produção literária de Marjane Satrapi (obras em formato de história em quadrinhos) aborda diversos temas relacionados ao universo feminino sob a égide do Islã e do regime teocrático da República Islâmica do Irã, sendo que entre eles figuram o conflito na transição de uma sociedade dita moderna ou secular para outra em que a religião passa a ser protagonista no espaço público, além do retrocesso nos direitos das mulheres nas esferas pública e privada (uso do véu e alterações nas leis familiares que regulavam o casamento, o divórcio e a custódia de filhos). A presente comunicação parte das obras *Persépolis (2007)* e *Bordados (2010)* para problematizar as diferentes representações do feminino no Islã, recorrendo aos estudos de Shahrzad Mojab (2001) e Ziba Mir-Hosseini (2011), e observar possíveis pontos de aproximação entre os questionamentos apresentados nas referidas obras biográficas de Satrapi e o discurso e a demanda do denominado feminismo islâmico. Cabe ressaltar que ao tomar as obras *Persépolis (2007)* e *Bordados (2010)* para problematizar as diferentes representações do feminino no Islã é possível observar que três questionamentos acerca do papel da mulher muçulmana na sociedade iraniana durante a transição (e posterior consolidação) para a República Islâmica são frequentes na obra de Marjane Satrapi e ao mesmo tempo refletem discussões e demandas de mulheres observadas na sociedade iraniana, a saber: a) a obrigatoriedade do uso do véu; b) o ambíguo reconhecimento do papel político das mulheres no novo regime; c) o conflito entre a liberdade sexual/amorosa e a rígida moral religiosa vigente.

As obras literárias de Marjane Satrapi alcançaram inicialmente o público francês no ano de 2000, quando o primeiro volume do da série que compõe seu livro mais conhecido: *Persépolis*, e os leitores passaram a ler as memórias da jovem iraniana Marji (apelido familiar dado à autora), nascida em uma família considerada moderna - cuja educação combinava a tradição persa com valores

ocidentais e de esquerda - e contestadora do poder da dinastia dos Phalevi, que tinha apenas dez anos de idade quando observou uma mudança política crucial em seu país: a Revolução Islâmica. Ao longo dos demais volumes de *Persépolis* (agrupados em edição brasileira em apenas um livro, o *Persépolis Completo*, editado pela Companhia das Letras) observa-se o crescimento da personagem em meio a uma sociedade que se tornou cada vez mais religiosa e disciplinadora, sobretudo no que diz respeito às leis apropriadas ou desenvolvidas após a instauração do regime teocrático, o seu exílio de quatro anos na Áustria (bem como suas experiências amorosas e intelectuais), o retorno à República Islâmica do Irã para a realização da Faculdade de Artes e a dificuldade de ajustar-se, seu casamento e divórcio e, o estabelecimento na França, onde passou a atuar como autora e ilustradora.

No ano de 2007 a obra *Persépolis* foi transformada em um longa-metragem de animação, que inclusive recebeu uma indicação ao Oscar. Após tal acontecimento, Satrapi retomou as chamadas narrativas de memórias com *Frango com Ameixas*, baseado na vida de seu avô, e *Bordados*, em que apresenta os dramas e a intimidade das mulheres de sua família, ao retratar um de seus encontros informais na casa de sua avó, e discute questões, relacionadas sobretudo à sexualidade, que à época (nos anos 1980) ainda eram vistas com uma espécie de tabu por parte da sociedade iraniana e sua moral religiosa, forjada com e a partir da Revolução Iraniana. Embora não se identifique como feminista, Satrapi aborda em seus livros diversos temas relacionados ao universo feminino sob a égide do Islã, bem como a questão da tradição e da construção identitária feminina e muçulmana em contexto não oriental.

Identidades em construção em *Persépolis* e *Bordados*: questionamentos acerca do papel da mulher em uma sociedade de transição

A República Islâmica do Irã, ou apenas Irã antes da revolução de 1979 que colocou os aiatolás xiitas no poder, possui um histórico de articulação e momentos do movimento feminista que deve ser considerado, juntamente com o apontamento da temática do feminino nas obras *Persépolis* e *Bordados*, para compreender as diferentes forças políticas e sociais que regeram o país e a

construção da identidade feminina, aspectos que serão retomados pela Marjane Satrapi em questionamentos críticos de suas memórias.

A personagem central da obra, Marjane Satrapi nasce em um momento em que o Estado iraniano era governado pelo Xá Mohamed Reza Pahlevi (governante que sucedeu seu pai no poder) e possui um lugar de fala específico ao ser membro de uma família elitizada e de valores liberais, fato que a tornava contrária ao regime ditatorial e autoritário representado pela dinastia Pahlevi. Os pais da pequena Marji (na fase inicial da história) e seu Tio Anuche, que era considerado comunista e opositor ao governo, possuíam a crença em uma revolução rumo a valores democráticos e a conquista de liberdades individuais, porém a liderança religiosa de vertente xiita da revolução cessou tais objetivos e introduziu um regime mais autoritário, com sua legitimidade forjada agora em um discurso religioso.

Neste momento de transformação política e social que a jovem Marji (a época com dez anos) apresenta seu primeiro questionamento acerca da posição da mulher na sociedade iraniana: as mulheres passaram a ter que usar, de modo obrigatório, o véu islâmico. Logo no primeiro capítulo do livro, intitulado “O véu”, o contato inicial do leitor com a figura da pequena Marji é marcado pela representação gráfica de um elemento da interpretação fundamentalista da religião islâmica no que diz respeito à questão de gênero: a necessidade do uso do véu em locais públicos e, no caso da educação primária a divisão das turmas de acordo com o sexo. O questionamento de Marji, neste primeiro momento, está relacionado ao fato de que para ela e suas colegas de escola (muitas advindas do liceu francês, uma escola bilíngüe) o uso de tal vestimenta não fazia sentido, assim ela descreve “a gente não gostava muito de usar o véu, principalmente porque não entendia o motivo [...]” e um pouco adiante, ainda no mesmo capítulo ela cita um exemplo do embate entre as próprias mulheres iranianas acerca do uso do véu, em que alguns grupos manifestavam sua opinião favorável ao mesmo de forma pública, enquanto outros grupos eram contrários.

Neste contexto, Taji, a mãe de Marjane, posicionou-se contra e uma fotografia sua foi veiculada em revistas na Europa (Alemanha) e no próprio Irã, fato que fez com que a mesma pintasse seu cabelo e andasse de com roupas

diferentes e óculos escuros por um tempo, com medo da repressão que ela e sua família poderiam sofrer.

O debate acerca do uso ou não do véu islâmico já é recorrente no centro dos diferentes momentos vividos pelo movimento feminista iraniano. Conforme apresenta Kian-Thiébaud (2008)⁴⁹⁷, desde o que ela considera a primeira e talvez mais significativa onda feminista iraniana - ocorrida em 1905/1906, em um momento político de revolução constitucional -, já existia um grande debate acerca do uso do véu entre as feministas, as que naquele momento mostravam-se a favor do referido uso argumentavam que ser uma mulher moderna não implicava, necessariamente, na renúncia de suas tradições religiosas, e que a proibição do uso do mesmo não deveria ocorrer. A discussão, desta forma, deveria centralizar-se mais na reivindicação de direitos políticos, como o direito ao voto e a possibilidade de elegibilidade, mas naquele contexto não foi possível alcançar tal direito e a alteração do *código de status pessoal* (que regia diversos aspectos da vida, como casamento, custódia de filhos). Ainda na década de 1920, quando assume o poder, Reza Khan iniciou uma série de mudanças em prol de uma noção de modernização do país persa, e entre elas desenvolveu uma política que ia contra a autonomia dos movimentos feministas e proibiu, por exemplo, o uso do véu no ano de 1936.

Com a saída de Reza Khan, os movimentos políticos de orientações diversas tentaram integrar as pautas das mulheres em seus quadros e reacende a questão dos direitos políticos femininos, mas as discussões e propostas não possuem uma efetivação na forma da lei. A questão do uso do véu ressurgiu com forma em meio aos protestos de uma grande parcela da população iraniana – de orientação política variada, como esquerdistas ou nacionalistas, religiosos xiitas – que pediam a retirada de Reza Pahlevi, filho e sucessor político de Reza Khan, e depois conduziram em 1979 à Revolução Islâmica ou Revolução Cultural, como foi denominada por seus adeptos à época. As mulheres que participavam das manifestações passaram a utilizar o véu como um símbolo político, uma espécie de sinal de contestação ao regime do Xá e seus aliados ocidentais,

⁴⁹⁷ Azadeh Kian-Thiébaud concedeu à pesquisadora Carmen Rial, da Universidade Federal de Santa Catarina, no ano de 2008, uma entrevista acerca dos desdobramentos do movimento feminista iraniano. A entrevista foi publicada na revista acadêmica Estudos Feministas.

porém com a instauração do governo teocrático após a revolução o uso de tal vestimenta passou a ser um símbolo de exclusão às mulheres laicas que não queriam viver sob as leis islâmicas.

A questão do véu reaparece em diversos momentos de suas memórias contadas no livro. Após o estranhamento inicial causado pela dificuldade de aceitar o uso do véu, mesmo a autora expressando nas páginas subsequentes que “nasceu com a religião”, a personagem central, assim como as demais mulheres e meninas, o uso do véu tornou-se obrigatório no ano de 1980, legitimando-se através de um discurso religioso-ideológico.

Mais uma vez, Marjane observa uma das figuras femininas centrais em sua vida – a sua mãe – ser alvo de uma repressão por não observar o uso do véu: Taji é ofendida por dois policiais do regime e intimada a usar o véu para não ser vítima de eventuais abusos sexuais (sequência presente na obra *Persépolis*, no capítulo *A viagem*). Neste contexto, a jovem Marjane observa relata de forma crítica que o código de vestimenta foi investido de um viés ideológico em que mulheres e homens eram “catalogados” em dois tipos, a saber fundamentalista ou moderna/progressista, de acordo com as roupas que trajavam. No entanto, observa-se que além de Marjane possuir uma postura crítica acerca do novo padrão de vestimenta, seus pais também questionavam as justificativas do governo para tais mudanças, sobretudo no que diz respeito ao caráter disciplinador com relação ao corpo feminino.

Cabe ressaltar que com a Revolução Islâmica ocorreram alguns retrocessos no que diz respeito ao direito das mulheres, adquiridos durante os governos autoritários dos Pahlevi, sobretudo no que diz respeito aos direitos relacionados à esfera privada ou o direito de família. Mesmo no contexto autoritário do governo do Xá, algumas reivindicações feministas foram outorgadas com a tutela do Estado, que através da Organização das Mulheres do Irã (organização oficial conduzida pela irmã do Xá, Ashraf) apoiou mudanças que melhoraram alguns aspectos da vida das iranianas, como, por exemplo, a Lei de Proteção à Família de 1967, que entre as mudanças permitia o divórcio iniciado pela mulher, questiona a custódia unilateral dos pais com relação aos filhos e limitava o direito dos homens à poligamia (AFARY e ANDERSON, 2011, p.128-129). Com a Revolução Islâmica e seu *slogan* de *retorno à sharia*

observou-se a manifestação que clamavam para a volta daquele que era considerado o papel tradicional da mulher, ou seja, ligado aos papéis de boa filha, mãe e mulher, que tinham como exemplo e emular Fátima, filha de Maomé.

Retomando os questionamentos de Marjane, um aspecto interessante por ela abordado é referente ao reconhecimento do papel político da mulher por parte do governo teocrático, sobretudo a ambígua importância da mesma para a composição da moral religiosa da nova sociedade iraniana. De um lado a mulher era considerada um pilar importante da Revolução por ser mãe, irmã ou esposa dos homens que a partir do ano de 1980 lutaram pela pátria, em uma guerra de longa duração contra o governo iraquiano de Saddam Hussein, e a partir do ano de 1982 várias mulheres tornaram-se guardiãs da revolução e juntaram-se aos homens para repreender as mulheres que não usavam o véu de forma correta. Segundo Marjane (2007, capítulo Kim Wilde, p.7-8) “[...] a função delas era nos pôr de volta no caminho certo, explicando os deveres da mulher muçulmana”.

Por outro lado, as mulheres que eram consideradas laicas ou aquelas que não compartilhavam dos ideais político-religiosos do novo governo tinham suas liberdades tolhidas e uma forma de resistir às mudanças que não agradavam era questionar o discurso e ações daqueles que representavam a autoridade e de alguma forma transgredir às novas leis baseadas em uma moral religiosa rígida.

No capítulo *O Dote* (ainda na obra *Persépolis*) Marjane narra que após a morte de Neda Baba-Levy, uma amiga sua que era judia e morava na mesma rua, ocorrido devido aos bombardeios causados pela guerra Irã-Iraque, seu comportamento mudou com relação aos discursos de autoridade e aos 14 anos de idade ela estava revoltada com os desdobramentos do governo e não tinha mais medo de questionar abertamente as coisas. Nesta sequência, Marjane opõe-se às novas proibições que observa na escola, agora a respeito do uso de jóias e calça jeans, e as verdades inventadas pelo novo regime, sobretudo acerca da existência de presos políticos, e acaba por ser expulsa de diversas escolas até que seus pais, temendo pela sua vida decidem mandá-la para o exílio na casa de uma conhecida na Áustria.

Ao analisar este contexto inicial da Revolução Islâmica e seus desdobramentos no que diz respeito ao direito das mulheres, a antropóloga

iraniana Ziba Mir-Hosseini (2011) argumenta que inicialmente denominou de feminismo islâmico para referir-se a um número de mulheres iranianas islamistas que após a Revolução desempenharam um papel crucial ao silenciarem a voz de outras mulheres, e entre aquelas Mir-Hosseini destaca algumas lideranças, que inclusive chegaram a ocupar cargos públicos no governo pós-1979,

[...] por exemplo, Shahla Sherkat, editora da revista feminiana oficial “Zan-e Ruz”, Azam Taleqani, que assumiu a Organização das Mulheres do Irã e destruiu seus livros; e Zahra Rahnavard, que escreveu texto seminal acerca do uso do *hijab* e denunciou o feminismo (MIR-HOSSEINI, 2011, p.70)

No entanto, a antropóloga iraniana aponta que no início da década de 1990, algumas destas mulheres decepcionaram-se com o discurso oficial do governo com relação à elas e juntaram-se ao movimento dos Novos Pensadores Religiosos que mais tarde constituíram um movimento de reforma.

Outro aspecto relevante apontado por Marjane, e que também está presente em diversos momentos da obra *Bordados* (2010), é o conflito entre a liberdade sexual/amorosa e a moral religiosa. Em *Persépolis* este conflito parece amplificado quando Marjane retorna ao Irã (após quatro anos de exílio e diversos problemas relacionados a má impressão e preconceito de parte dos locais acerca de sua nacionalidade), decide entrar na Universidade de Artes e conhece Reza, jovem que se torna seu namorado. Por mais que os pais de ambos aceitassem a relação, eles na condição de não casados não poderiam ser vistos em nenhum tipo de demonstração de afeto em público, sob o risco de serem presos e chicoteados, sequência que aparece no capítulo *A maquiagem*, em *Persépolis*.

Quando passou a conviver mais com as colegas de universidade, Marjane relata que observou que para algumas delas a atitude transgressora contra as regras impostas pelo regime, manifestada muitas vezes no uso de maquiagem ou no uso de acessórios proibidos em ambiente público, poderia ocorrer só na aparência, visto que algumas mulheres já tinham de certa forma incorporado algumas regras, sobretudo no que diz respeito a moral religiosa que impedia a liberdade sexual. Em uma sequência no capítulo *As meias*, Marjane é repreendida pelas colegas ao contar que mantinha relações sexuais com o namorado, e questiona o fato de uma colega querer agir como o Estado e controlar a vida dos outros e ao mesmo tempo aceitar um casamento arranjado por conta do dote.

Um aspecto que cabe ser ressaltado é que segundo a autora para resistir a toda a repressão os jovens, mulheres e homens, passaram a criar um universo privado e particular, diferente daquele que era observado no espaço público e imaginado pelo regime, para poderem se expressar.

No período de universidade, Marjane destacou também as proibições e normas de conduta dirigidas “a proteção das mulheres”, mas que na realidade apenas as segregavam de seus colegas homens e atestavam sua postura inferior. No capítulo *A convocação*, a autora narra um episódio em que os alunos foram convocados pela reitoria para uma palestra acerca da “conduta moral e religiosa” em que ela questionou abertamente e de forma direta os membros da reitoria sobre as regras de conduta impostas às mulheres, legitimadas sob o discurso de que tais regras eram para garantir a proteção delas e para manter uma conduta decente que valorizasse o sangue derramado pelos mártires em nome da liberdade, e argumentou que da mesma forma que os homens poderiam sentir-se atraídos de alguma forma pelas curvas, cabelo e movimentos das mulheres, ela, como mulher também poderia sentir algo ao ver os homens que tinham a liberdade de trajar as calças e roupas que quisessem e utilizar diversos tipos de penteado.

Outro apontamento de Marjane em sua vida adulta é um aspecto muito debatido no interior das ondas do movimento feminista iraniano e diz respeito ao *código de status pessoal* (que rege aspectos da vida como o casamento, o divórcio, a custódia dos filhos, a idade mínima estabelecida para casar), que baseado na lei islâmica após a Revolução trouxe uma retração no que diz respeito aos avanços conseguidos pelo movimento (ainda que tutelados sob a Organização das Mulheres do Irã) no que diz respeito à possibilidade de mulher iniciar um pedido de divórcio.

A preocupação acerca dos direitos das mulheres no que concerne ao direito de família é apontada por Marjane no capítulo *O casamento* ao relatar que quando ela e o eu namorado decidiram se casar e contaram ao pai dela a primeira atitude dele foi dar ao futuro genro alguns conselhos, sendo o primeiro deles “[...] “direito de divórcio” para uma mulher é facultativo. Ela só o tem se o marido valida essa opção na certidão de casamento. Minha filha deverá ter esse benefício (MARJANE, 2007, capítulo O casamento, p.2)”. O tema retorna no

capítulo *O Fim*, quando ao conversar com uma amiga da época da infância sobre a decisão de divorciar-se do marido, Marjane lamenta o fato de que diversas leis em seu país, sobretudo no âmbito familiar, são desfavoráveis às mulheres e que para ela as justificativas de cunho religioso-ideológico não eram suficientes.

Considerações Finais

Ao longo desta comunicação buscou-se uma reflexão acerca do *status* da mulher na sociedade iraniana constituída após a Revolução Islâmica a partir dos apontamentos e questionamentos apresentados nas obras autobiográficas da escritora iraniana Marjane Strapi. Os temas abordados por Marjane Strapi nas obras analisadas neste exercício teórico – *Persepólis e Bordados* -, relacionados ao universo feminino sob a égide do Islã, e sobretudo do regime teocrático da República Islâmica do Irã, tais como o conflito inicial entre a adaptação da dita *moderna ou secular* sociedade iraniana da dinastia Palhevi à uma em que a religião passa a ser protagonista no espaço público; a dificuldade em lidar com o retrocesso dos direitos das mulheres nas esferas pública (necessidade de observar o uso do véu) e privada (no que diz respeito as leis familiares que regulam aspectos como o casamento, o divórcio e a custódia de filhos), ao serem observados no contexto dos diferentes momentos do movimento feminista iraniano, bem como no lugar de fala da autora, uma jovem iraniana inserida em uma família considerada moderna - cuja educação combinava a tradição persa com valores ocidentais e de esquerda -, parecem estar em consonância com os debates e demandas de uma parcela das mulheres iranianas que buscaram resistir e questionar as leis e representações de cunho político-religioso conservador que passaram a reger o país e alteraram de forma definitiva o papel das mulheres no Estado teocrático.

No que diz respeito à discussão do denominado feminismo islâmico, movimento que surgiu entre as décadas de 1980 e 1990 como uma espécie de resposta ao movimento conversador observado em países de maioria muçulmana por conta do radicalismo do islã político (BADRAN, 2009), os apontamentos de Marjane acerca do papel das mulheres na sociedade iraniana aproximam-se da demanda pela igualdade de maneira fluída entre as esferas pública e privada e às premissas que questionam o até então aparentemente

inerente laço entre o Islã e as sociedades patriarcais. Nesse sentido, cabe ressaltar os apontamentos da autora acerca das imposições legais que de diversas formas cerceavam a liberdade feminina, sobretudo no que diz respeito ao seu corpo e sexualidade, além da negação de direitos relacionados ao âmbito familiar, como iniciar um divórcio ou obter a guarda dos filhos. No entanto, conforme sinaliza assertivamente Mojab(2001), é preciso observar os riscos relacionados à adesão inquestionável ao feminismo islâmico, visto que como discurso o referido movimento trouxe avanços teóricos como o questionamento da ideia de divisão entre as esferas pública e privada, além do desmonte da noção de que o Islã conduziria, necessariamente, a um modelo patriarcal de sociedade, porém o desafio ao discurso feminista é a sua prática no âmbito familiar, sobretudo pela manutenção de “visões tradicionais” e leis como *código de status pessoal*.

Referências

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a Revolução Iraniana*. As relações de gênero e as seduções do Islamismo. Tradução: FARIA, Fábio, 1ªed. São Paulo: Editora Realizações, 2011.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam*. Secular and Religious Convergences. 1ªed. Oxford: Oneworld Oxford, 2009, p.17-54; 215-338
- MIR-HOSSEINI, Ziba. Beyond 'Islam' vs 'Feminism'. In: *IDS Bulletin*, vol.42, n1, Brighthon, England, p.67-76, 2011.
- MOJAB, Shahrzad. Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'. In: *Feminist Review*, n.60, winter, London, p.124-146, 2001.
- RIAL, Carmen Silva. Princesas, sufragistas, islâmicas laicas, onguistas, escritoras – a luta feminista no Irã: entrevista com Azadeh Kian-Thiébaud. In: *Revista Estudos Feministas*, vol.16, n.1, Florianópolis, p.145-170, 2008.
- SATRAPI, Marjane. *Persépolis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Bordados*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

Tales from the Crypt: Um estudo sobre a moral

Rodrigo Cardoso Polatto⁴⁹⁸

Introdução

Este artigo é um esforço que busca compreender a moral através da indústria cultural e mídia de massa em um de seus produtos, as revistas em quadrinhos, especificamente neste caso a publicação de horror dos anos 1950 *Tales from the Crypt*⁴⁹⁹. Editada nos EUA pela EC Comics entre 1950 e 1954 quando devido à censura do senado americano, resultado de vários debates sobre os possíveis efeitos perniciosos dos quadrinhos na juventude, em especial, os de crime e horror, encontrou seu fim.

A Partir dessa revista em quadrinhos bi-mensal dedicada ao público infanto-juvenil, pretende-se demonstrar como ela trabalhava em prol da moral e costumes hegemônicos dos anos 50 nos Estados Unidos, apesar das críticas ferrenhas em contrário que culminaram não só no fim da revista como em uma censura de décadas em toda a indústria de quadrinhos norte-americana.

Esse estudo é pertinente uma vez que não só *Tales from the Crypt* e outros títulos da EC Comics como todos os demais quadrinhos foram jogados no centro de polêmicas e acaloradas discussões nos anos 50 sobre seu potencial efeito nocivo à juventude, sendo relacionados diretamente com a delinquência juvenil⁵⁰⁰, detrimento de valores, bons costumes e desvios morais. Entre tais valores defendidos estavam o respeito à família, autoridades e instituições governamentais, decoro e anticomunismo, acentuados e levados à população americana através de propaganda.(TOTA, P.181).

Metodologia

⁴⁹⁸ Graduando em história pela Universidade Estadual de Maringá. Vinculado ao LERR – Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades. Orientado pela Profa. Dra. Solange Ramos de Andrade. <http://lattes.cnpq.br/2914802435144339>. rcpolatto@gmail.com.

⁴⁹⁹ A revista foi lançada no Brasil com o título de *Contos da Cripta*.

⁵⁰⁰ Wertham, Fredric. *Seduction of the Innocent*, 1954, Rinehart & Company, New York.

A Metodologia utilizada para a análise de questões morais a partir de um dos produtos da indústria cultural, implica que algumas escolhas sejam feitas, e definições colocadas. Ora, uma vez que o tema da própria definição de moralidade é por si abrangente e complexa, e não sendo a intenção deste artigo entrar em um debate filosófico buscando responder essa questão, será empregada uma definição ampla o suficiente para conter todos aqueles aspectos comuns às diferentes teorias sobre moral. Portanto sempre que se referir à *moral* ao longo desse texto, a palavra será usada no sentido *normativo*, e deve-se entender por ele *o conjunto de certos códigos de conduta apresentados por uma sociedade ou grupo, ou mesmo aceito por um indivíduo para seu próprio comportamento*. Ou seja, aqueles que dizem respeito às ações passíveis de serem julgadas por um agente moral como *certas* e *erradas*, e que este por extensão, gostaria que a coletividade adotasse⁵⁰¹.

No que concerne à análise da fonte, uma revista em quadrinhos de alta circulação, usei a teoria de *Cultura de Massa*, entendida aqui também como sinônimo de *Cultura Popular* - diferenciada da chamada *Cultura Folk*⁵⁰² - definida como aquela cultura *produzida por produção em massa através de técnicas industriais por especialistas e voltada a um mercado visando o lucro sobre uma massa de público consumidor voraz*. (STRINATI, 1995, p.10).

A partir desses dois referenciais teóricos, em que se norteiam as análises a seguir, examinando-se o contexto histórico de publicação da revista, com ênfase nas críticas à que era submetida seguem-se as análises, com as quais pretendemos demonstrar através das histórias da revista, seu cerne moral em comparação com os argumentos dos críticos.

⁵⁰¹ A definição aqui escolhida provém do dicionário filosófico de Stanford. A escolha aqui da moral no sentido descritivo se justifica por ser aquela usada pela antropologia no que diz respeito à moral de uma determinada sociedade. Na definição do dicionário sobre a moral no sentido descritivo “*descriptively to refer to certain codes of conduct put forward by a society or a group (such as a religion), or accepted by an individual for her own behavior*”. Para maior reflexão sobre as diferentes teorias e definições de moral consultar o link : <https://plato.stanford.edu/entries/morality-definition/> acesso em 29/10/2018 às 13:44

⁵⁰² A diferença entre *Folk Culture* e *Pop Culture*, estaria no fato de a *Folk Culture* ser produzida a partir do povo ou massa, enquanto a *Pop culture* seria nas palavras do teórico D. MacDonald “(...) Imposed from above. It is fabricated by technicians hired by businessmen; Its audiences are passive consumers”. Para aprofundamento nesse debate ler “An Introduction to The Theories of Popular Culture” de Dominic Strinati, Routledge, 1995, London and New York.

Contexto histórico e revistas em quadrinhos

A reafirmação de valores hegemônicos, violência simbólica, incentivo de condutas e morais, legitimação de poder, e representação de medos sociais são frequentemente feitos de forma sutil ou bastante direta, através da indústria cultural, usando das mídias de massa - rádio, televisão, quadrinhos - como pode ser observado no exemplo bastante expressivo da chamada era de ouro da ficção científica⁵⁰³, em que o contexto se encontrava na guerra ideológica entre os EUA e o leste comunista que culminou em conflitos como a Guerra da Coréia, a Crise dos Mísseis de Cuba; o medo generalizado da possível aniquilação total por guerra nuclear, o chamado MAD - *mutual assured destruction*⁵⁰⁴, na sigla em inglês, que criou um clima de paranóia na população americana que vivia confortavelmente nos subúrbios o sonho consumista americano do *American Way of Life*, retratado claramente nas produções do gênero, muito popular nos anos 40 e 50.

A paranóia americana pela destruição por bomba atômica pode ser visto retratada na capa da edição de número 14 da revista *Weird Science* de setembro de 1950, título também da EC comics especializado em ficção científica. Esse número traz na capa em primeiro plano um jornal, queimado nas bordas mas com a manchete em destaque: *EUA ameaça usar a bomba de hidrogênio para acabar com a guerra atômica*. Em segundo plano vê-se uma cidade em ruínas e extraterrestres robóticos que aparentemente são recém chegados à Terra e conversam entre si. Um alienígena diz para o colega: *Nossas observações estavam corretas, já não existe mais vida nesse planeta*. Essa capa deixa evidente aquilo que Stephen King chama de *pontos de pressão fóbica à nível nacional*, ou seja, um medo compartilhado nacionalmente por todos, ou pela grande maioria dos americanos, em contraposição às fobias e medos individuais. (KING, 2003,p.19)

Aprofundar nessa análise não interessa aqui, porém serve para explicitar aquilo que Paul Veyne reflete como característico da obra de arte: todas as obras têm dois autores: seu artista e seu século. Ou seja, os *agentes históricos* sofrem

⁵⁰³ KING, Stephen. *Dança Macabra*. O fenômeno do horror no cinema, na literatura e na televisão dissecado pelo mestre do gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2003.

⁵⁰⁴ *Destruição mútua assegurada* em português. HOBBSAWN, Eric. *Era dos extremos*. O breve século XX 1914-1991. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

limitações, e, nesse sentido, é a sua época que se exprime através deles. Não obstante, Veyne evidencia o caráter *não inteiramente ativo* do homem, o qual também é condicionado, e um desses condicionamentos, e o que mais nos interessa aqui é o *moral*. (VEYNE,1983,p.26)

A cruzada moral contra os quadrinhos

Assumindo o enunciado acima como verdadeiro, a análise aqui proposta não pode deixar de considerar seu contexto, o qual evidencia contradições internas.

Estas contradições, similares ao conceito de duplipensamento⁵⁰⁵ criado por George Orwell, levou à uma cruzada moral por aqueles que queriam fazer valer e preservar valores e morais tradicionais que acreditavam estar em risco. Ignorando que acabavam de voltar para casa depois de derrotar o fascismo, militantes das morais e bons costumes tais como igrejas e associações de pais e mestres promoveram queimas públicas de quadrinhos nos anos 40 por todo os Estados Unidos e se disseminou um amplo criticismo público direcionado aos quadrinhos em jornais e em revistas.⁵⁰⁶

Na imagem⁵⁰⁷ ao lado, de domínio público, pode-se ver uma dessas queimas de revistas em quadrinhos nos Estados Unidos, o que deixa clara a animosidade direcionada à eles.



⁵⁰⁵ Duplipensamento é definido por Orwell como: “Saber e não saber, ter consciência de completa veracidade ao exprimir mentiras cuidadosamente arquitetadas, *defender simultaneamente duas opiniões opostas*, sabendo-se contraditórias e ainda assim acreditando em ambas; usar a lógica contra a lógica, repudiar a moralidade em nome da moralidade.(ORWELL, 2006, p.48) . Destaque meu. Sobre o duplipensamento aplicado às democracias modernas conferir: BERBEREIA, Peter Eduardo Larrubia. *Democracia ou totalitarismo?* O duplipensamento do romance 1984 (George Orwell) aplicado em nossos dias. disponível em : <<http://site.feuc.br/traduzirse/index.php/traduzirse/article/view/87/68>> acesso em 26/10/2018

⁵⁰⁶ <<http://cblbf.org/resources/history-of-comics-censorship/history-of-comics-censorship-part-1/>> acesso: 19/09/2018 em 11:30

⁵⁰⁷Ibid.

Em 1954 devido ao criticismo público, e na esteira da criação do comitê de atividades anti-americanas do senador Joseph McCarthy, que promoveu o que ficou conhecido como “Caça às Bruxas” contra supostos cidadãos americanos acusados de comunismo, surge entre outras comissões o *Subcomitê Senatorial Sobre a Delinquência Juvenil*:

“ O subcomitê Senatorial Sobre a Delinquência Juvenil, que tomou forma em 1954, tinha por objetivo corrigir o comportamento “transviado” entre os jovens e partia da ideia de que esse comportamento era resultado de mentes perversas e doentias. Segundo o subcomitê, forças sinistras se escondiam sob fantasias “inocentes” e corrompiam a inocência de crianças e adolescentes, incautas sobre a verdadeira natureza de seu conteúdo, travestido como divertimento. É claro, o subcomitê referia-se às histórias em quadrinhos”. (TOTA,2009, p.192)

Nesse contexto o Dr. Fredric Wertham, psicanalista alemão radicado nos EUA, escreve *Seduction of the Innocent* em 1954, livro que vincula diretamente as revistas em quadrinhos à delinquência juvenil e que o tornou desde então conhecido como o principal opositor da história dos quadrinhos e peça fundamental na censura formal à que a indústria foi submetida a partir de 1954.

Durante a reunião do Subcomitê na tarde de 21 de abril do mesmo ano, Wertham abordou o aspecto ético e moral das histórias em quadrinhos. Declarou que ao debater sobre os efeitos éticos dos quadrinhos, principalmente com representantes da própria indústria, se deparava sempre com a alegação de que nas revistas de crime, gênero muito popular na época ao lado do terror, o bem sempre triunfava sobre o mal, e que a lei e a ordem sempre prevaleciam⁵⁰⁸. O que adiante ele afirma ser uma mentira uma vez analisado o conteúdo da maioria dos quadrinhos :

“Em muitas revistas em quadrinhos todo o ponto é - que o mal triunfa; que você pode cometer o crime perfeito. (...) eu quero fazer particularmente claro que há revistas em quadrinhos inteiras em que cada uma das histórias terminam com o triunfo do mal, com o crime perfeito impune e na verdade glorificado”⁵⁰⁹. (CBLDF, 2018, tradução nossa)

⁵⁰⁸ <<http://cbldf.org/resources/history-of-comics-censorship/history-of-comics-censorship-part-1/>> acesso em 19/09/2018 às 11:30

⁵⁰⁹ No original: “*In many comic books the whole point is – that evil triumphs; that you can commit a perfect crime. (...) I want to make it particularly clear that there are whole comic books in which every single story ends with the triumph of evil, with a perfect crime unpunished and actually glorified*”. Disponível em: Ibdem. Acesso: 19/09/2018 em 11:30

O psicanalista chegava mesmo a comparar essas histórias sobre crime e terror como manuais minuciosos para a realização de crimes, demonstrando nos seus pormenores como poderiam ser realizados.

A moralidade das histórias então se prova uma questão central para o *Subcomitê senatorial sobre a delinquência Juvenil*. Essa cruzada moral foi forte o suficiente para passar por cima de um dos pilares fundamentais da constituição americana, a primeira emenda que garante a liberdade de expressão e liberdade intelectual. Ao mesmo tempo que havia a crítica aos modelos coercitivos fascistas e comunistas no leste, e que os EUA se viam como defensores da democracia liberal para o mundo, havia a censura em seu próprio quintal, que ganhou vida legalmente através do rígido *Comic Code*⁵¹⁰ ou código dos quadrinhos, que tirou de circulação *Tales from the Crypt* em 1954.

Tales From the Crypt como Agente da norma.

Dado tal cenário, a proposta desse trabalho é a análise tão somente dessa mesma moral posta em pauta por Wertham nos anos 50 como *triumfante do mal*, na busca de investigar como essa moral esta contida na referida revista, e a possível intencionalidade ou não por parte da mesma de reproduzir tal moral. Uma vez que a imparcialidade total não existe e como diz Paulo César de Souza “Ser humano é antes de tudo ser moral”⁵¹¹. No argumento de Paul Veyne,⁵¹² assim como bastam que as cores sejam percebidas diferente para diversas sociedades, para serem objeto da história, a moral *ipso facto* deve ser estudada pela história.

Para demonstrar a moral em *Tales from the Crypt*, e sua consonância com a norma, e até mesmo com o conservadorismo do seu tempo, analisaremos três histórias típicas da revista. Stephen King em seu livro sobre o gênero do horror *Dança Macabra* faz uma análise sobre a revista e descreve com certa precisão à fórmula usada nas histórias:

⁵¹⁰< <http://cblf.org/resources/history-of-comics-censorship/history-of-comics-censorship-part-1/>>

⁵¹¹ Souza, Paulo César Lima de. Posfácio. In: Nietzsche, Friedrich. Genealogia da moral. Tradução notas e posfácio Paulo César de Souza. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p.159.

⁵¹² Veyne, Paul. O Inventário das diferenças. São Paulo: Brasiliense, 1983.

“Uma típica história da E.C. seria assim: a esposa do herói e seu amante estão determinados a matar o herói para que possam fugir juntos e se casar. Em quase todas as histórias em quadrinhos de mistério dos anos 50, as mulheres são um pouco maduras, sedutoramente carnudas e sensuais, mas em última instância malignas: cadelas assassinas e castradoras que, como viúvas-negras, sentem uma necessidade quase instintiva de devorar os parceiros após o sexo. Este rabo-de-saia, que poderia ter saído em todos os seus detalhes de um romance de James M. Cain, leva o bolha do marido para uma voltinha e o amante lhe mete uma bala no meio da testa. Eles amarram um bloco de concreto às pernas do cadáver e o atiram no rio, de cima da ponte.

Duas ou três semanas depois, nosso herói, um morto-vivo, emerge do rio, podre e carcomido pelos peixes. Sai cambaleando à procura da sua esposinha e seu amigo...certamente, não para convidá-los à sua casa para uns drinques, dá pra sentir. “ (KING, 2003, P.30)

Como King coloca à cima, as histórias seguem uma certa fórmula, o crime é cometido por influência de uma mulher, geralmente uma amante, que influencia o homem à matar. Esse é o caso de *Ants in her Trance!* de Joe Orlando, presente no número 28 de *Tales from the crypt*, de 1952. Nessa história é apresentado um hipnotizador, que performava shows com a esposa. Em uma destas apresentações, em que hipnotiza uma mulher da platéia, começa um caso a mesma. A amante o convence mais à frente na história à matar a mulher para que possam se casar. Ele hipnotiza a própria esposa, dizendo à ela que morresse, fazendo parecer um acidente sua morte. A esposa traída volta dos mortos para se vingar ao final da história e mata o marido infiel e a amante dissimulada.

Esta história segue o padrão de *Tales from the crypt* e um de seus principais elementos, a mulher como *femme fatale*, concordando com o que King diz à respeito de suas representações na história. Ela faz a ponte entre o homem e o pecado, tentando e incentivando-o a cometer o crime. Porém ao contrário do argumento de Whertam, prevalência do mal e o crime impune, *Ants in her trance* nos demonstra o contrário. Nela há a condenação ao assassinato, por mais que o crime tenha passado impune pela justiça secular, a justiça divina ou sagrada toma espaço na figura da mulher morta para vingar o crime perfeito. O assassinato jamais deixa de sofrer severas punições em *Tales From the Crypt*.

Da mesma forma, ainda nessa história podemos notar a condenação ao divórcio, sedução e adultério. Já que foi o marido ter-se deixado seduzir e adulterado seu casamento dá início a cadeia de eventos que causa o assassinato da esposa e leva à punição ao final da história.

Se podemos assumir o código dos quadrinhos ou *comic code* aprovado em 1954 pelo senado na forma do citado Subcomitê como sendo expressão da norma e morais dominantes, veremos que no seu artigo (1) da seção *Sex and marriage* lê-se: “Divórcio não deve ser tratado de forma humorística ou representado como desejável”⁵¹³. E no artigo (6) da seção *General standards—Part A* “Em toda a instância o bem deverá triunfar sobre o mal e o criminoso punido por seu malfeito”⁵¹⁴. Em ambos os casos pode-se notar, que *Ants in her Trance*, segue o código, e que comportamentos desviantes da norma são condenados.

O mesmo ocorre com *The thing from the Sea!*, escrita por Al Feldstein presente na revista número 20 de 1950. Essa foi a primeira história de *Tales from the Crypt* e ela segue o modelo clássico exposto à cima: crime e punição. Porém dessa vez, a moral é passada de forma mais direta. Um homem embarca a bordo de um navio, e é designado para uma cabine conhecida por ser assombrada. Adiante na história descobrimos que essa cabine na verdade é assombrada pelo fantasma de um homem morto pelo capitão e jogado pela escotilha da mesma cabine de forma a encobrir o crime. Era o crime perfeito, aquele que sai impune, entretanto a história termina com o capitão sendo levado escotilha afora pelo fantasma e a normalidade se instaurando novamente no navio. Podemos perceber a forte condenação de *Tales from the crypt* ao assassinato, dessa vez, de forma direta. No último quadrinho da história podemos ver o Crypt Keeper, personagem que apresenta as histórias dizendo: “Bem, ele deveria ter percebido...você não pode sair impune de assassinato...nem mesmo no mar”⁵¹⁵.

O Crypt Keeper fala diretamente com o leitor quebrando a quarta parede, sua condenação ao assassinato serve quase como uma declaração da postura moral da revista, demonstrando a preocupação dos editores com as críticas sofridas pela indústria.

⁵¹³ tradução nossa. No original “ Divorce shall not be treated humorously nor represented as desirable”. Disponível em :< <http://cblidf.org/the-comics-code-of-1954/> >.

⁵¹⁴ Ibidem. Tradução nossa. No original: “In every instance good shall triumph over evil and the criminal punished for his misdeed”.

⁵¹⁵ TALES FROM THE CRYPT. Nova York: EC Comics, n. 20, out-nov. 1950. Tradução nossa. No original “well, he should have realized... you can't get away with murder...not even at sea”.

Indo além, o artigo (1) da seção *General Standards- part A* do código dos quadrinhos de 1954 estipula que as histórias não deveriam ser contadas de forma a causar simpatia pelo vilão. E nessa questão também a revista não deixava dúvidas, os vilões eram sempre representados como:

“...de caráter totalmente corrompido, sem quaisquer qualidades que o redimam, ele é o Monstro Completo. É sanguinário, presunçoso, egocêntrico, capaz de fazer absolutamente de tudo para vencer. Ele traz à tona o assassino ou a assassina em cada um de nós; ficaríamos alegres em vê-lo ser linchado em praça pública, pouco importando a declaração dos direitos humanos” (King, 2003,P.31)

Essa definição do vilão da EC pode ser notada por fim no último exemplo, a história *Grounds...for horror!* de Jack Davis, presente no número 29 de 1952, a qual retrata um padrasto abusivo que maltrata o enteado colocando-o de castigo em um armário escuro embora o menino demonstre um comportamento educado e prestativo, ajudando no açougue da família. Tal como a definição de vilão à cima, o padrasto é violento, injusto e cruel e mesmo seus traços faciais são vulgares e grosseiros, levando à ojeriza ao personagem durante a história. E ainda, ele é o padrasto e não o pai do menino, o que houve com seu pai, não se diz na história, mas não deixa dúvidas da condição infeliz e mórbida do núcleo familiar composto pela ausência do pai biológico, expresso pela submissão calada da mãe do garoto frente aos abusos sofridos pelo filho. O final do padrasto é tão horrível quanto o de qualquer criminoso em *Tales from the Crypt*, neste caso a crueldade do homem foi punida com uma entidade sobrenatural jogando-o em um moedor de carne. Apesar do final violento, a punição por mais severa que tenha sido, enquadra a revista dentro do código dos quadrinhos, não incitando a nenhum crime ou violência, pelo contrário, punindo a mesma.

Considerações Finais

Em 1954 toda a indústria dos quadrinhos foi abalada com o *comic code*, apesar dos esforços dos editores de se autorregular desde pelo menos 1950, ano do primeiro número de *Tales from the Crypt*. A indústria dividida mesmo tendo um mercado gigantesco não conseguiu fazer frente ao senado. Não só *Tales from the Crypt* terminaram como dezenas de outros títulos. No código de 1954 na seção *General Standards - Part B*, o primeiro artigo é a proibição do uso das palavras horror e terror na capa de qualquer revista em quadrinhos, o que a

despeito de qualquer conteúdo já bania publicações da EC como *The Vault of Horror*. Na mesma seção o artigo 5 trazia o atestado de óbito dos quadrinhos de horror e terror ao proibir quaisquer cenas envolvendo mortos vivos, tortura, vampiros, monstros, canibalismo e lobisomens⁵¹⁶.

Pretendeu-se demonstrar aqui, como apesar dos argumentos superficiais dos críticos, tais publicações eram realmente agentes da moral vigente, até mesmo chegando a serem conservadores, e apesar da censura a que foram vítimas, estavam dentro das mesmas normas a que eram acusados de subverter.

Referências

BERBEREIA, Peter Eduardo Larrubia. *Democracia ou totalitarismo? O duplipensamento do romance 1984 (George Orwell) aplicado em nossos dias*. disponível em :< <http://site.feuc.br/traduzirse/index.php/traduzirse/article/view/87/68> > acesso em 26/10/2018

CBLDF. *History of Comics Censorship, part 1*. Disponível em: < <http://cblfd.org/resources/history-of-comics-censorship/history-of-comics-censorship-part-1/> >

CBLDF. The comics code of 1954. Disponível em < <http://cblfd.org/the-comics-code-of-1954/>>

KING, Stephen. *Dança Macabra*. O fenômeno do horror no cinema, na literatura e na televisão dissecado pelo mestre do gênero. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 2003.

NYBERG, Amy Kiste. *Comics Code History*. The seal of approval. Disponível em: <<http://cblfd.org/resources/history-of-comics-censorship/history-of-comics-censorship-part-1/>> Acesso em: 19 set. 2018

STRINATI, Dominic. *An introduction to the theories of popular culture*. London and New York: Routledge, 1995.

TALES FROM THE CRYPT. Nova York: EC Comics, n. 20, out-nov. 1950.

TALES FROM THE CRYPT. Nova York: EC Comics, n. 28, fev-mar. 1952

TALES FROM THE CRYPT. Nova York: EC Comics, n.29, abr-mai.1952

⁵¹⁶ < <http://cblfd.org/the-comics-code-of-1954/> > acesso em 04/10/2018

TOTA, Antonio Pedro. *Os Americanos*. 1.ed. São Paulo: Editora Contexto,2009.
VEYNE, Paul. *O Inventário das diferenças*. História e Sociologia. São Paulo:
Editora Brasiliense, 1983
WERTHAM, Fredric. *Seduction of the Innocent*. 2.ed. New York: Rinehart &
Company,1954.

As religiosidades e espiritualidades contidas nos *animes* e *mangas* japoneses: as influências das crenças nipônicas através de seus bens culturais

Ronaldo Sobreira de Lima Júnior 517

Introdução

As religiões, crenças e mitos falam muito sobre os povos que os praticam. Levando esta visão em consideração, ao pensarmos em um mundo atualmente globalizado e capitalista, as manifestações religiosas são constantemente transformadas em produtos de consumo e vendidas como tal para públicos diversos. Isto acontece devido a questões como o poder de alcance dos bens culturais, principalmente aqueles da *cultura pop*. O Japão é, na atualidade, um dos maiores exportadores deste tipo de cultura no mundo. Muito disso se deve aos seus recentes processos históricos, como o seu desponte entre as maiores potências econômicas. É principalmente através dos seus dois maiores elementos da cultura pop, o *manga* (revistas em quadrinhos) e o *anime* (desenhos animados) que os nipônicos exportam seus valores e crenças religiosas (especialmente o shintoísmo e o budismo). É o estudo da dimensão deste poder influenciador da cultura pop japonesa que o presente trabalho se propõe.

A indústria de massa japonesa

517 Especialista em História do Nordeste do Brasil – UNICAP. Professor de História e História da Cultura da Prefeitura Municipal da Vitória de Santo Antão – PE. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4008210258624204>. E-mail: ronijr07@hotmail.com

ISSN 2179-0019

O Japão já possuía uma comunicação de massa muito eficiente e tradicional, e, após a Segunda Guerra, se fortaleceu ainda mais. Graças à sua força, baseada em elementos e aspectos político-culturais, o país concretizou uma poderosa arma de difusão de conteúdo para o seu próprio território – assim como todo o mundo – que agia (e ainda age) em várias frentes. Sobre isto, a Kodansha diz:

O período Edo (1600-1868) deixou o Japão com uma base social excelente para a comunicação de massa moderna em sua população geograficamente compacta, culturalmente homogênea, politicamente centralizada, orientada educacionalmente, e cada vez mais urbanizada. A difusão das instituições democráticas, o ensino universitário, e o estilo de vida urbano no século 20 criou enormes mercados para jornais, revistas, livros e para a mídia eletrônica. (KODANSHA, 1994, p. 188).

A televisão teve um papel de destaque nesta tarefa de propagação de valores e elementos no Japão. Ela passou por um processo de consolidação no mercado interno e, com o tempo, suas principais emissoras ganharam o mundo. Estas emissoras de televisão foram fundamentais em uma série de transformações culturais, modificando questões seculares, e, ainda hoje, são totalmente importantes no fenômeno de difusão de valores.

Estes meios de comunicação de massa passaram por uma drástica mudança na década de 1980, graças ao advento de grandes melhoras na tecnologia, principalmente a televisão, que passou a contar, a partir daí, com “radiodifusão por satélite, transmissão multiplex, televisão de alta definição e transmissão digital.” (KODANSHA, 1994, p. 190). Este momento ficou conhecido como *New Media Age* (Era da Nova Mídia), por conta destas profundas mudanças nos meios de comunicação oriundos dos avanços tecnológicos.

Com toda esta revolução em seu entretenimento e na indústria de comunicação de massa, os bens culturais japoneses adquiriram um potencial difusor sem precedentes. Passaram a ganhar o seu espaço no mundo, mesmo em culturas fundamentalmente distintas da sua.

A cultura pop japonesa

Depois da Restauração Meiji⁵¹⁸ (1868-1912), o Japão viveu uma nova etapa de aprendizado com outras culturas, desta vez as vindas do Ocidente. Mas, principalmente a partir da década de 1970, o processo se inverteu e foram os japoneses que passaram a difundir os seus produtos culturais ao mundo, graças ao seu novo contexto social interno e as suas melhorias tecnológicas, como visto anteriormente.

Estes chamados bens culturais, das mais variadas naturezas, passaram a permear o cotidiano de todos através das mídias de entretenimento, e, desta forma, a cultura japonesa passava a entrar nos lares de todos e a influenciar os que entravam em contato com ela. Uma influência que, por vezes, “sutis; em outras, bem óbvias.” (SAKURAI, 2008, p. 339).

Podemos dividir os bens culturais japoneses em duas grandes categorias: cultura tradicional e cultura pop. Enquanto a cultura tradicional se trata, basicamente, daquela que abrange todo o legado de séculos de aperfeiçoamento, trocas e influências e que já está arraigada como parte da identidade do povo japonês, a cultura pop é um produto recente. Foi fruto desta mudança radical nos meios de comunicação em massa, que foram destacados anteriormente.

Para Sakurai, a cultura pop “É um setor que tomou vulto na medida em que, junto com os desenhos, revistas e filmes de longa-metragem, os heróis se tornaram palpáveis ao se transformarem em bonecos de plástico, estampando camisetas, mochilas, copos, capas de cadernos etc.” (SAKURAI, 2008, p. 342). Ou seja, é um formato diferenciado da cultura em que tudo aquilo que é criado foi pensado em sua origem como um possível produto comercializável e que atinja o seu público-alvo pré-definido. A cultura tradicional pode, eventualmente, virar um produto de exportação e atuar como agente influenciador de massas, mas não é concebida baseada neste preceito. A cultura pop sim.

Entre os dois tipos de cultura japonesa que dividimos aqui, podemos dizer que é a linha pop que mais influencia comportamentos pelo mundo afora,

518 Refere-se a uma série de transformações do governo do Imperador Meiji que culminou na derrubada do Shogunato Tokugawa. As mudanças se deram nas áreas da política, educação, economia, religião, entre outras.

inclusive crenças. As portas de entrada desta cultura pop japonesa foram, a princípio, os *animes*⁵¹⁹ e os videogames.

Estes dois produtos, se unidos com um terceiro que se difundiu de uma forma massiva somente no início dos anos 2000 em países como o Brasil – mas que já se encontravam alguns títulos nos anos 1990 —, o *mangá*⁵²⁰, formam a “tríade anime-games-mangá” (MEDEIROS, 2001, p. 120). Quando estes três produtos se encontram, formam um poderoso meio de disseminação da cultura japonesa, que, além de entreter, têm atrelado em seu conteúdo questões ideológicas tradicionais, como o *bushido*⁵²¹, e as religiões, como o Budismo e o Shintoísmo.

Foi com a forte presença desta tríade, liderando as influências oriundas da cultura pop japonesa, que passou a acontecer um processo conhecido como hibridização, que nada mais é do que uma releitura de uma obra, retirando elementos do original que possuem semelhança com a sua própria realidade. Medeiros diz que “Mesmo as histórias sendo as mesmas, culturas diferentes fazem leituras diferentes, o que não impede que em meio ao estranhamento cultural não seja procurada a similaridade (...)” (MEDEIROS, 2011, p. 121).

Esta hibridização acontece largamente quando as pessoas consomem produtos desta tríade. Ao adquirir produtos provenientes da cultura pop japonesa, eles retiram desta realidade mais distante elementos que podem ser mesclados com aqueles que são encontrados no seu próprio cotidiano.

Como todo produto de cultura pop, a tríade pop japonesa tem seu público-alvo definido – pessoas entre 10 e 24 anos – mas esta pré-definição é somente um referencial, pois pessoas de fora deste modelo são atingidas pelo apelo midiático destes bens culturais, como acontece com aqueles maiores de 50 anos que são encontrados facilmente nos chamados *animencontros*⁵²².

Entre os anos de 1980-90, estes animencontros ainda ainda eram fenômenos raros no calendário cultural das pessoas, assim como ainda não era

519 Desenhos animados japoneses que, geralmente, são inspirados nas histórias contidas nos *mangás*.

520 Revistas em quadrinho japonesas.

521 Código de ética samurai.

522 Encontros onde são vendidos produtos da tríade pop japonesa, além da prática do *cosplay* (abreviação de *costume play*, atividade de se vestir e imitar personagens pop), dentre outras atividades.

empregada a terminologia *otaku*⁵²³ para definir aquele que é fã da tríade. Mas a hibridização ocorria da mesma forma, e os elementos contidos nestes bens culturais de consumo eram absorvidos e assimilados por seus fãs a cada vez que entravam em contato com aqueles.

As religiosidades nipônicas

O Japão é um país que, em seu passado, bebeu nas fontes de culturas mais antigas do que a sua, como a Índia, China e Coreia. Este intercâmbio trouxe elementos que se incorporaram nos costumes japoneses nos séculos seguintes da sua formação nacional, como a religião Budista. Ela surgiu na Índia, se difundiu fortemente na China e Coreia e, posteriormente, chegou ao Japão. Não é uma crença nativa dos japoneses, mas foi amplamente difundida e gerou um processo de identificação tão forte com este país que frequentemente a sua origem é atribuída à Terra do Sol Nascente.

O Budismo chegou ao Japão, vindo da Coreia, em 552 quando o rei Paekche enviou uma missão para o imperador do Japão acompanhada de presentes, como uma imagem de Buda (KODANSHA, 1994, p. 209). Este fato gerou uma disputa entre famílias nobres japonesas, pois a família Soga argumentou que o Japão deveria aceitar o Budismo, enquanto que as famílias Mononobe e a Nakatomi acreditavam que os deuses nativos do Shintoísmo seriam ofendidos pelo respeito mostrado a divindades estrangeiras. O Budismo foi oficialmente aceito no Império Japonês depois da derrota política e militar dos Mononobe e se tornou proeminente no século VII durante o reinado da imperatriz Suiko (593-628) (KODANSHA, 1994, p. 209).

Já o Shintoísmo é uma religião autóctone do Japão. É praticado simultaneamente ao Budismo pelos japoneses, pois nenhuma das duas possuem doutrinas que impedem este tipo de singular sincretismo. Como diz Usarski:

Quanto ao Budismo vale a pena lembrar que, no geral, no Japão, o Xintoísmo, o Budismo e, na maioria dos casos, as mais recentemente fundadas novas religiões coexistem harmoniosamente em termos institucionais. Ao mesmo tempo, devido às suas características específicas e lógicas particulares, as correntes cumprem funções diferentes, isto é, complementam-se em termos

523 No Japão, *otaku* significa uma pessoa fanática por algo e segregada por conta disto. No Brasil, através da hibridização, *otaku* tornou-se aquele sujeito consumidor dos produtos da tríade pop japonesa e frequentador assíduo dos animencontros.

de apoio e conforto diante de problemas experimentados em diferentes níveis da existência. Neste sentido é comum que o mesmo indivíduo se identifique como “xintoísta” e, como “budista”, às vezes, **também** como aderente de um movimento como Seicho-no-lê. (USARSKI, 2016, p. 721).

Sejam os seus praticantes japoneses que vivem em sua terra natal ou imigrantes que moram em outros países, o Budismo e o Xintoísmo coexistem e aqueles que se declaram das duas religiões são maioria.

O Shintoísmo não possui um líder fundador como o Sidarta Gautama é para o Budismo e Jesus Cristo para o Cristianismo. Sua origem remonta a achados arqueológicos (300 a.C. - 300 d.C.) que comprovam a prática de suas crenças durante o Período Yayoi da Pré-História japonesa. Passou por um reflorescimento no século XVIII e, depois, por um momento chamado de *shintoísmo estatal* (quando foi declarada como a religião oficial do Estado Japonês durante a Restauração Meiji). Atualmente o Shintoísmo ainda é visto como uma religião genuinamente japonesa, mesmo depois de séculos de absorção de elementos de religiões estrangeiras. O Budismo, por sua vez, não possui este mesmo status.

Já o Cristianismo, a terceira maior religião do Japão (em se tratando de influência histórica, já que em número de praticantes não se compara ao Shintoísmo e ao Budismo), chegou ao país em meados do século XVI. Em 1543, um navio chinês atracou ao sul de *Kyushu* com três mercadores portugueses, que, além das armas de fogo, traziam consigo as primeiras doutrinas do cristianismo as quais os japoneses entrariam em contato. Em 1549, o jesuíta português Francisco Xavier, sistematizou a prática deste culto. Porém, em 1614, *Ieyasu Tokugawa*, o fundador do *Shogunato Tokugawa*⁵²⁴, proibiu o Cristianismo e expulsou os missionários do Japão. O Cristianismo só voltou a ser praticado abertamente no Japão durante a Restauração Meiji no século XIX, e, neste momento, vários cristãos que praticavam sua crença clandestinamente no país puderam se assumir como tal. Atualmente, houve um crescimento considerável no interesse por parte dos japoneses em relação às práticas cristãs, mas o número de adeptos não acompanhou esse aumento da curiosidade. Mas,

524Espécie de “ditadura feudal” estabelecida no Japão em 1603 por Tokugawa Ieyasu e governada pelos shoguns (generalíssimos) da família Tokugawa até 1868.

mesmo assim, é a terceira maior religião do Japão em vários aspectos, inclusive no de construção cultural.

Estudos de caso de crenças japonesas presentes em *animes* e *mangas*

Os mangas e animes são produtos da cultura pop japonesa e se consolidaram como tal durante os períodos de estruturação da cultura de massa nipônica, como dito anteriormente. Estes dois bens culturais assumiram um papel de destaque na divulgação e disseminação da cultura japonesa pelo mundo, e, dentre outros elementos, levaram para fora das fronteiras japonesas as suas religiosidades e crenças em geral.

Os mangas, que são as revistas em quadrinhos japonesas, possuem uma lógica singular, onde a leitura é feita da direita para a esquerda (tanto no sentido dos quadros quanto da revista em si), e elementos estéticos marcantes, como os olhos e bocas avantajados, que destacam as emoções das personagens. As histórias, geralmente, surgem para os mangás, que são publicados em capítulos de grandes revistas, como a semanal *Shonen Jump* japonesa, e depois ganham as bancas com edições próprias compilando os capítulos que antes vinham separados nas publicações especiais, como a citada anteriormente.

Depois que estas histórias em mangas ganham o gosto do grande público, os vários estúdios de animação, como o *Toei Animation*, apostam suas fichas ao animá-las e vendê-las para canais de televisão e serviços de *streaming* pela internet. Dessa forma, o alcance (que já era grande) das histórias dos mangas ganham o mundo com os animes. Sendo assim, as características, cultura, religiosidades e crenças dos japoneses saem das páginas dos mangás, passeiam pela tela das televisões, computadores e celulares e invadem os comportamentos e concepções das pessoas ao redor do globo.

Aqui, vamos analisar alguns casos de histórias adaptadas dos mangas para os animes que possuem elementos marcantes das religiosidades japonesas e que fizeram sucesso em todo o mundo e tornaram conhecidas as crenças que antes permeavam apenas o cotidiano japonês. Estudaremos quatro casos a seguir: *Dragon Ball (toda as sagas)*, *Yu Yu Hakusho*, *Death Note* e *Inu Yasha*.

Dragon Ball é um manga escrito por *Akira Toriyama*, publicado na *Weekly Shonen Jump* e conta a história de *Son Goku*, um menino que futuramente se descobre como pertencente a uma raça alienígena (os *saiyajins*), em suas aventuras que giram em torno das Esferas do Dragão: artefatos mágicos que, quando reunidas todas as sete, concedem um desejo. Posteriormente, este título de mangá foi adaptado pela *Toei Animation* para a TV. O mangá e, conseqüentemente o anime, possuem várias continuações (*Dragon Ball Z* e *Dragon Ball Super*), portanto o material para análise e busca de exemplos é muito extenso, cabendo aqui apenas fazer uma breve sinopse do que se trata a história. Dragon Ball traz, em seus capítulos/episódios personagens oriundos das crenças japonesas. Vamos aqui discutir dois exemplos dentro de Dragon Ball: o *Enma Dai Oh* e o *Kami Sama*.

Enma Dai Oh: É, segundo o Budismo, um dos 10 deuses que julgam os mortos no mundo dos espíritos, conhecido pelo seu grande poder e calma budista. Segundo o Budismo, quando uma pessoa morre, é julgada de 7 em 7 dias por um dos 10 deuses até que se complete o julgamento, mas no budismo japonês ele é o único juiz dos mortos. Enma Dai Oh é o quinto deus a julgar, fazendo-o no trigésimo quinto dia após a morte.



Enma Dai Oh no anime Dragon Ball Z.
Fonte: imagem pública da internet.



Enma Dai Oh de acordo com representações da crença Budista.
Fonte: imagem pública da internet.

Kami Sama: Do Shintoísmo, ser com poderes que um ser humano comum não tem como: espíritos da natureza, protetores ancestrais, divindades relacionadas à prática religiosa do Shintoísmo. No século XVI, com a introdução do catolicismo no Japão, Deus era traduzido para japonês como *deusu* para distinguir o termo de *kami* e de Buda. Porém, a partir da Era Meiji, o uso da palavra *deusu* foi trocado por *kami*.



Kami Sama no anime Dragon Ball Z.
Fonte: imagem pública da internet.

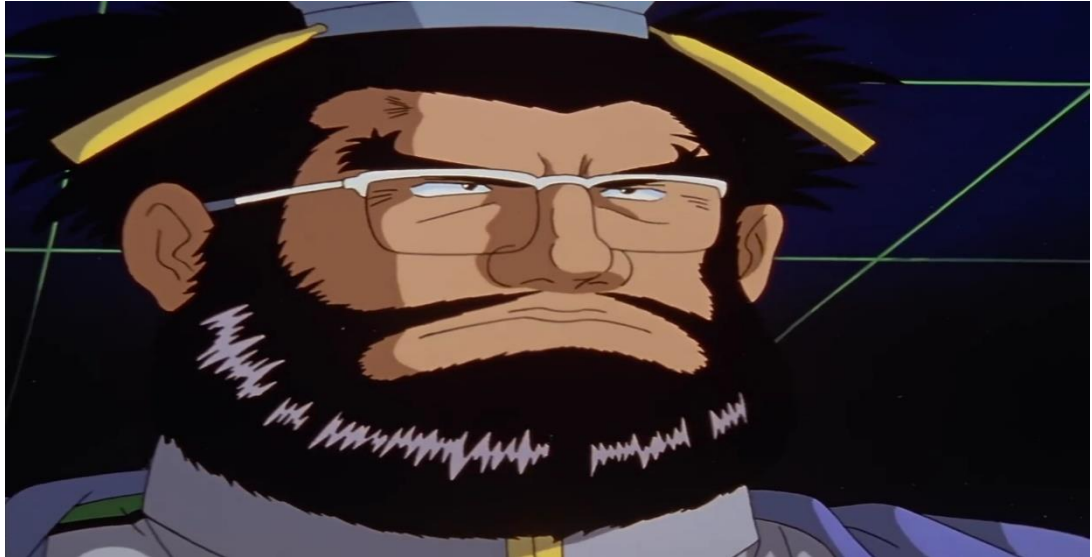


Izanami e *Izanagi*, os deuses shintoístas que criaram o céu e a terra, que podemos comparar com a ideia de Kami Sama de Dragon Ball.

Fonte: imagem pública da internet.

Yu Yu Hakusho é um mangá escrito por *Yoshihiro Togashi* também publicado na Weekly Shonen Jump e, posteriormente, adaptado para anime pela *Fuji TV*. Sua história consiste nas aventuras de *Yusuke Urameshi*, um adolescente delinquente de quatorze anos de idade que é atingido e morto por um carro ao tentar salvar a vida de uma criança. Após uma série de testes apresentados a ele por *Koenma* (filho de Enma Dai Oh), Yusuke é revivido e lhe é dado o título de *Detetive Sobrenatural*, com o qual ele deve investigar vários casos envolvendo demônios e fantasmas no mundo humano. Em Yu Yu Hakusho, vamos tratar de dois exemplos: novamente Enma Dai Oh e os *Youkais*.

Enma Dai Oh: É, segundo o Budismo, um dos 10 deuses que julgam os mortos no mundo dos espíritos, conhecido pelo seu grande poder e calma budista. Segundo o Budismo, quando uma pessoa morre, é julgada de 7 em 7 dias por um dos 10 deuses até que se complete o julgamento, mas no budismo japonês ele é o único juiz dos mortos. Enma Dai Oh é o quinto deus a julgar, fazendo-o no trigésimo quinto dia após a morte. Também é representado em Yu Yu Hakusho, assim como em vários outros mangas/animes.



Enma
Dai
Oh no

anime Yu Yu Hakusho.
Fonte: imagem pública da internet.



Enma Dai Oh de acordo com representações da crença Budista.
Fonte: imagem pública da internet.

Youkais: É uma classe de criaturas sobrenaturais do folclore japonês. Alguns são humanos com características de animais, ou o contrário. Um youkai geralmente tem algum tipo de poder sobrenatural ou espiritual, e assim

encontros com humanos tendem a ser perigosos. Um youkai que tem a habilidade de se transformar é chamado de obake. O termo youkai é ambíguo e pode ser usado para designar todo tipo de monstro e criatura sobrenatural.



Youkais no anime Yu Yu Hakusho.
Fonte: imagem pública da internet.



Youkai na representação popular do folclore japonês.
Fonte: imagem pública da internet.

Death Note é um manga escrito por Tsugumi Ohba e, igual aos outros dois citados anteriormente, também foi publicado na Weekly Shonen Jump. Posteriormente, foi adaptado como anime pelo estúdio *Madhouse*. A história centra-se em Yagami Raito, um estudante do ensino médio que descobre um caderno sobrenatural chamado *Death Note*, no qual pode matar pessoas se os nomes forem escritos nele enquanto o portador visualizar mentalmente o rosto de alguém que quer assassinar. A partir daí, Raito tenta eliminar todos os criminosos e criar um mundo onde não exista o mal, mas seus planos são contrariados por L, um famoso detetive particular.

Shinigamis: É um termo usado no Japão para descrever entidades sobrenaturais presentes em sua mitologia, que convidam os seres humanos à morte ou que os induzem a cometer suicídio. No Budismo, o *Mrtyu-mara* (ou morte) surge como a personificação da tentação, que é várias vezes associada ao demônio *Mara* (uma entidade espiritual que provoca a morte dos homens, causando a intenção por trás do suicídio). No Shintoísmo, *Izanami* (deusa tanto da criação como da morte, e também esposa e irmã de *Izanagi*, com encargos de criar os deuses inferiores e o homem. O nascimento do deus Fogo causou-lhe a morte) concedeu a morte aos homens, sendo portanto vista como um *shinigami*.



Shinigamis no mangá *Death Note*.
Fonte: imagem pública da internet.



Representação de Mrtyu-mara, a versão budista dos shinigami.
Fonte: imagem pública da internet.



Izanami (a visão shintoísta para os shinigamis) ao lado de Izanagi. Ao mesmo tempo em que ela tem o poder da criação, também tem o da morte.

Fonte: imagem pública da internet.

Referências

GOUVEIA, A. P. M. *Introdução à filosofia budista*. São Paulo: Paulus, 2016.

HENSHALL, K. G. *História do Japão*. 2ª ed. Lisboa: Edições 70, 2008.

KÔDANSHA, I. K. K. *Japan: Profile of a Nation*. 1. ed. Tóquio: Kodansha, 1994.

LARAIA, R. *Cultura: um conceito antropológico*. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LIMA JÚNIOR, R. S. A tradição japonesa na cultura recifense do final do século XX. In: SILVA, M. C. (org.). *Cultura Pernambucana: Território de Múltiplas Vozes*. Recife: Libertas, 2017, p. 59-74.

LITTLETON, C. S. *Conhecendo o xintoísmo: origens, crenças, práticas, festivais, espíritos, lugares*. Petrópolis: Vozes, 2010.

LUYTEN, S. M. B. (org.). *Cultura pop japonesa*. São Paulo: Hedra, 2005.

MOTTA, A. (org.). *O Japão não é longe daqui: interculturalidades, consumo e estilos de vida*. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Tóquio: Japan Foundation, 2001.

SAID, E. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAKURAI, C. *Os japoneses*. 1. ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

USARSKI, Frank. O Budismo de imigrantes japoneses no âmbito do Budismo brasileiro. In: *Horizonte*, v. 14, n. 43, Belo Horizonte, p. 717-739, 2016.

GT 27. RELIGIÃO E EDUCAÇÃO

Diversidades religiosas nas séries iniciais do Ensino Fundamental: debates a partir da pesquisa com professores acerca do componente curricular de Ensino Religioso.

Lucas Luís Jesus da Silva⁵²⁵
Vinicius dos Santos Moreno Bustos⁵²⁶

Introdução

Esse trabalho, tem como objetivo analisar os aspectos referente ao componente curricular do Ensino Religioso, com o propósito em elaborar debates que busque contemplar as discussões em defesa das diversidades religiosas nas séries iniciais do Ensino Fundamental, especificamente na disciplina do Ensino Religioso.

Nossa investigação, recairá especialmente nas pesquisas desenvolvidas pelo (LERR/OBEDUC-UEL) em 2017. Levando em consideração os dados extraídos, constatamos, diversas problemáticas como podemos verificar no resumo desse trabalho, aonde serão aprofundados e apresentados futuramente.

⁵²⁵ Graduando do curso de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: lucas_l_dj@hotmail.com.

⁵²⁶ Licenciado em Ciências Sociais e mestrando no Programa de Pós-Graduação em Sociologia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná. Bolsista PROIC pelo CNPq. Colaborador do Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR-UEL). E-mail: vini_bustos@hotmail.com.

Em um contexto como o nosso, aonde perpassamos por diversas mudanças e reformas. A educação não foi deixada escanteio, nessa circunstância com a nova reforma educacional e a reelaboração, *Base Nacional Comum Curricular (BNCC)*. O Ensino Religioso, foi implementada como disciplina “obrigatória”, conseqüentemente criando-se um instrumento curricular, que orientará a disciplina.

Em vista disso, buscamos analisar, tanto os elementos da BNCC (2017) quanto o Ensino Religioso, associando com os resultados da pesquisa (*LERR/OBEDUC-UEL*) em 2017, com o intuito em compreender os aspectos assertivos sobre a disciplina e entender também os problemas presente na disciplina.

Esse trabalho, tem como objetivo analisar os aspectos referente a disciplina de Ensino Religioso, elaborar debates que busquem contemplar as discussões em defesa das diversidades religiosas nas séries iniciais do Ensino Fundamental, objeto em análise serão os professores(a) que atuam na rede de ensino básico na cidade de Londrina, vinculados ao sistema municipal de ensino.

Conservadorismos as faces do Catolicismo Brasileiro

Há fatos que não podem ser desconsiderados para compreender as ideias conservadoras. A religião é um desses fenômenos, cabe ressaltar que a colonização realizada pela coroa portuguesa influenciou, principalmente no aspecto religioso, “catolicizando” os sujeitos durante os séculos e praticando proselitismo, acarretando resquícios prejudiciais e graves, influenciando no processo de invisibilidade das minorias religiosas.

Tendo isso em vista, é, importante salientar que o catolicismo brasileiro, é um tanto quando diferente, há várias vertentes dogmáticas do catolicismo, segundo Faustino Teixeira, nas palavras do autor; no decorrer dos séculos não tivemos apenas um tipo hegemônico de catolicismo, mas, *‘malhas do catolicismo’* havendo um “pluralismos” religiosos dentro da própria religião hegemônica no Brasil o catolicismo, como veremos na citação à seguir; “Na verdade, existem muitos “estilos culturais de ser “católicos”, como vêm mostrando os estudiosos que se debruçam sobre esse fenômeno” (p.17). Observamos tal fato no trecho a seguir:

São malhas diversificadas de um catolicismo, ou se poderia mesmo falar em catolicismos. Há um catolicismo “santorial”, um catolicismo “erudito ou oficial”, um catolicismo dos “reafiliados”, marcado pela inserção num “regime forte de intensidade religiosa” (CEBs, RCC) e um emergencial catolicismo midiático. Não se trata de realidades estanques e cristalizadas, mas inserem-se num quadro geral marcado por relações de comunicação, de proximidades, tensões e distanciamentos. (TEIXEIRA, 2005, p.17).

É sabido que a história brasileira foi forjada sobre as influências da Igreja Católica ao longo dos séculos. Ainda, hoje há resquícios dessa relação entre Igreja-Estado presente na vida política, e, na esfera privada dos indivíduos. Que podem explicar as inúmeras expressões do pensamento conservador no que tange a política e a educação, que fomentam as discussões presentes neste artigo.

É, significativo destacar os inúmeros elementos que ajudaram a compreender as recém-adquiridas pautas da agenda conservadora, diante as novas circunstâncias, é, notável um aumento dos adeptos ao pensamento conservador na sociedade brasileira. Nesse cenário, há várias circunstâncias que deveram ser observadas e analisadas de acordo com as suas características e especificidades, com a finalidade de compreender as complexidades dessa nova conjuntura.

A utilizando com conceito de hegemonia de Antonio Gramsci, se torna de grande importância para compreendermos essa relação conflituosa, principalmente, referente a religião católica, contra os movimentos sociais que traz junto a si as discussões progressistas e democráticas que buscam lutar e combater as formas de desigualdades, buscando contemplar aspectos de representatividade.

Tendo como ponto de referência, o autor Antonio Gramsci, ele propõe um conceito chamando de hegemonia, a partir dessa perspectiva o autor nos apresenta que para conseguirmos os avanços na sociedade moderna, é necessário que haja disputas pela hegemonia, por meio da práxis “Deste modo, a consolidação de um aparato hegemônico remete à necessidade de unificação entre teoria e prática, à formulação de uma nova concepção do mundo” (RODRIGUES, 2010, p.74).

Refletindo sobre esse aspecto, observamos que esses tipos de movimentos conservadores que defendem perspectivas antiprogressistas, é, um

reflexo dos grandes avanços por parte de intelectuais⁵²⁷ políticos, que estão a décadas lutando e disputando espaços dentro do campo político-social, antes hegemônico é predominantemente religioso e conservador.

Existem, portanto, diversos aspectos que auxiliam a pensar o porquê do retorno expressivo das pautas conversadoras no Brasil e América Latina⁵²⁸. O movimento conservador é um reflexo ou uma resposta negativa, mediante aos avanços significativos e importantíssimos de determinados grupos sociais, ligados aos direitos individuais e coletivos, por exemplo; as relações homossexuais/homoafetiva, conseqüentemente, a, ruptura do padrão familiar nuclear, descriminalização aborto e drogas, entre outros⁵²⁹.

Historicamente, portanto, ainda que o catolicismo possa ter demonstrado – em alguns contextos nacionais como o brasileiro – afinidades com uma agenda econômica mais à esquerda e tenha sido um dos protagonistas no desenvolvimento de uma cultura dos direitos humanos no Brasil (Montero, 2012), o que o aproximou também de movimentos pró-democracia, a mesma afinidade não pode ser encontrada com os emergentes movimentos sociais feministas e LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais). As demandas desses movimentos sociais, que ganham mais visibilidade social nos países latino-americanos a partir da virada do milênio, entram em contradição com as visões tradicionais do catolicismo no que se refere ao comportamento sexual e ao papel das mulheres na sociedade (MISKOLC, 2017, p. 733).

Essa emergência do movimento conservador no Brasil não consegue ser explicado por um viés único de análise teórica, há um conjunto de fatores que influenciam esse tipo de pensamento, um desses fatos é o fundamentalismo religioso que se agarra fortemente à perspectiva dogmática cristã, principalmente, que ao mesmo tempo vem como uma oposição ao ideias

⁵²⁷ O intelectual mantém sua autonomia em relação à classe fundamental porque não evolui ao mesmo nível do bloco histórico. Sua função é exercer a direção ideológica e política de um sistema social e homogeneizar a classe que representa. É importante frisar a amplitude do termo intelectual; Gramsci afirma que todos os homens são intelectuais. Para a nossa análise, consideraremos intelectual aquele indivíduo que desempenha a função social de categoria profissional dos intelectuais; ou seja, o indivíduo que participa de uma concepção do mundo, possui uma linha consciente de conduta moral e contribui assim para manter ou para modificar uma concepção do mundo, isto é, para promover novas maneiras de pensar. (GRAMSCI, 1968, p.63)

⁵²⁸ Em uma região como a América Latina, essa batalha tem relevância especial já que nos últimos anos se deram avanços, em alguns países, em matérias de direitos sexuais e reprodutivos (como a descriminalização do aborto, o reconhecimento de casais do mesmo sexo ou a inclusão da educação sexual nas escolas) (MISKOLC, 2017, p. 728)

⁵²⁹ Neste sentido, o fundamentalismo religioso em suas variadas nuances contingenciais encontra como eixo estruturante a ofensiva contra direitos adquiridos pela luta política das mulheres e de minorias sexuais tais como homossexuais, travestis, transexuais e profissionais do sexo (Boff, 2002; Santos, 2013a). (LIONÇO. 2017 p. 209)

democráticos de igualdades e liberdade. “O fundamentalismo religioso é uma reação às novas contingências históricas e políticas que prevêm o reconhecimento da diversidade moral, cultural e das possibilidades diversas de subjetivação da humanidade” (2017, LIONÇO, p. 209). Os sujeitos vinculados ao pensamento conversador, conscientemente ou não, trazem consigo princípios dogmáticos religiosos, juntamente com as outras matrizes ou vertentes do cristianismo, devido as “malhas do catolicismo”.

Tudo isso é surpreendente e dá razão a Pierre Sanchis quando fala da “encruzilhada” que é o catolicismo, de sua pluralidade inusitada: uma religião que envolve muitas religiões. O pluralismo religioso se expressa nas frestas de uma pretensa homogeneidade; ele brilha na “metamorfose das práticas e crenças reelaboradas” ou reinventadas. Não há dúvida, este é um país de sincretismo religioso e de intenso trânsito entre tradições que aparentemente se opõem, mas que de forma enigmática deixam no outro as marcas de sua tatuagem. (TEIXEIRA, 2005, p. 22).

Compreender o conservadorismo brasileiro implica compreender os Catolicismos brasileiros, pois como dito anteriormente, parte da gênese histórica os elementos aqui estudados. Segundo Octavio Ianni (2000), acerca do catolicismo⁵³⁰: “Está presente na catequese das populações indígenas, participa da cultura do escravismo, está em geral à sombra do senhor da casa-grande e participa das esferas políticas do poder colonial, monárquico e republicano” (IANNI, 2000, p. 61).

Por exemplo na instauração da ditadura militar de 1964, uma parte dos católicos brasileiros se associaram ao movimento social que possuía o lema “Deus, Pátria e Família”⁵³¹. Lutando em nome do movimento “*Marcha da Família com Deus pela Liberdade*” Prol do regime militar 1964. Os procedimentos político-sociais desse movimento, estavam associados ao catolicismo

⁵³⁰ Talvez o Brasil seja “o maior país católico do mundo”, em termos de população ou em termos de geografia, mas é inegável que no Brasil o catolicismo tem sido uma poderosa ideologia, cultura, mentalidade, modo de ser, por meio do qual se cria e recria a imagem da nação. São várias as divindades que aglutinam indivíduos e coletividades, em todos os quadrantes, muitas vezes à sombra das estruturas de poder do lugar e da ocasião. É uma poderosa “técnica social”, que, ao lado de outras, garante a integração nacional, colabora decisivamente na invenção da identidade nacional (IANNI, 2000, p.62).

⁵³¹ Primeiramente devemos atentar ao fato de que tanto a Ordem Dourada do Brasil quanto a Tradição Família e Propriedade se consolidam enquanto movimentos sociais cristãos, declaradamente desvinculados de qualquer Partido Político, que tem como bandeira a luta contra o comunismo, em defesa da moralidade cristã tradicional, que se fundamenta na tríade “Deus, Pátria e Família”. Segundo Quadros (2013) a TFP no contexto contemporâneo, sofreu uma cisão que desvinculou os membros mais extremistas do movimento original, mas estes continuaram a mobilizar-se socialmente. (LANZA, NEVES JR, OLIVEIRA, 2018, p.185)

conservador tradicionalista, que ao logo da ditadura militar, buscavam articulações de punho político-estratégico em alcançar apoio da sociedade civil, e, das forças sociais para efetuar o golpe de 1964. Nessa situação tínhamos, dois movimentos integralistas catalíticos de força expressiva, que influenciaram na construção e legitimação dos golpes militares de 1937 e 1964, observaremos no trecho a seguir:

A história brasileira conta com dois casos de movimentos integralistas católicos que aderiram à militarização de corpo organizacional, sendo eles a Ação Integralista Brasileira (AIB)¹⁴ e a própria Tradição Família e Propriedade (TFP) – que em ambos os casos desempenharam papel fundamental na ascensão de regimes ditatoriais, respectivamente: o do Estado Novo (1937-1945) e da ditadura militar (1964-1985). (LANZA, NEVES JR, OLIVEIRA, 2018, p.185).

É necessário ressaltar o quanto a religião católica faz parte da sociedade brasileira, como observamos anteriormente; tendo uma influência significativa na formação e construção do Brasil. Sendo assim “No Brasil, segundo a ideologia predominante, oficial e oficiosa, religiosa e secular, todos são católicos” (IANNI, 2000, p.62) em quase todos os aspectos ela é predominante hegemônica, quando pensamos nos processos de representatividades das diversidades religiosas e culturais.

Assim, com uma frase, eliminam-se o candomblé e as suas variantes, assim como a pajelança e suas variantes; sem esquecer as variantes do protestantismo e do próprio catolicismo. Em todos os espaços públicos, do palácio presidencial à câmara municipal, há sempre um crucifixo ou alguma variante de ícones católicos. Nas escolas, a despeito dos preceitos constitucionais em que se contemplam as ou todas as religiões, predominam símbolos católicos. Também na mídia em geral, explícitos ou nas entrelinhas, eles aparecem. Na cultura popular, em sentido amplo, seja a rural ou a urbana, aí sempre aparecem signos, símbolos e emblemas católicos. De tal forma que se recobrem, encobrem ou esquecem uma ampla e múltipla gama de práticas, valores, ícones, tradições, modos de ser e visões da vida e da sociedade enraizados em um caleidoscópio de formas culturais e religiosas (IANNI, 2000, p. 62-63).

Esse elemento, trouxe ao debate várias interrogações e problemáticas refletidas sob a luz da sociologia das religiões por exemplo; questões sobre representativa religiosa nos espaços públicos; democracia, política e religião; Estado laico brasileiro; debate sobre as diversidades culturais e religiosas; coexistência religiosa e intolerância, entre outras questões que giram em torno dessa temática, foram discutidas no decorrer desse artigo.

Estado Laico e Representatividade

Para compreendermos as funções do Estado Laico, conseqüentemente seus procedimentos políticos, se fazer necessário um aprofundamento teórico que nos apresente os aspectos primordiais de um sistema político democrático moderno⁵³².

Ao pensarmos nos processos históricos referente a formação do Estado moderno/democrático brasileiro, é, importar ressaltar o Brasil perpassou por processos históricos e políticos conturbados desde do início, somos um país construído em conjunturas complexas e problemáticas, um país com pouca trajetória dentro do campo democrático, por exemplo: a República da Espada quando foi encerrado o período imperial em 1889; Ditadura de Getúlio Vargas (1930-1945); Ditadura Militar (1964-1985); esse foram alguns dos momentos históricos, marcados pela inexistência do Estado democrático na sociedade brasileira.

Assim, cabe ressaltar, com a instauração do regime republicano, dado os princípios fundamentais de um Estado de direito, não foi suficiente para conseguir efetivar a separação entre Igreja-Estado, e, estabelecer o término dos privilégios católicos e nas formas de discriminação religiosa, sobre tudo nas instituições políticas e organizações socioculturais. Nesse período histórico, principalmente os agentes públicos “discriminaram abertamente os cultos espíritas e afro-brasileiro” (2011, p. 246). Segundo, Ricardo Mariano

Nas primeiras décadas do século XX, na esteira das correntes higienistas, criminológicas e cientificistas em voga, juízes, médicos, legisladores, delegados, intelectuais e jornalistas, empenhados em estabelecer uma ordem e um espaço público modernos, tomaram a Igreja Católica como modelo de religião e de culto religioso e, simultaneamente, como antítese de práticas “mágico-religiosas” espíritas e afro-brasileiras. A mediunidade e as práticas curativas dos espíritas eram comumente rotuladas de patológicas e enquadradas como exercício ilegal da medicina nos embates públicos travados entre 1920 e 1940. (MARIANO, 2011, p. 246)

Os procedimentos político-sociais, realizados pelos os agentes, anteriormente, apresentados, nos trouxe problemas para atualidade, produzindo um viés único religioso, em outras palavras, a sociedade brasileira foi moldada

⁵³² “Na interpretação de Bobbio, a democracia moderna seria o triunfo do indivíduo e consequência histórica do liberalismo. Assim sendo, liberalismo e democracia repousariam, ambos, sobre uma concepção individualista de sociedade, considerando os direitos da pessoa – a liberdade de opinião, de expressão, de reunião, de associação – como de origem liberal, ficando cristalizados e garantidos na democracia moderna, com o reconhecimento constitucional de direitos “invioláveis” do indivíduo. “*O liberalismo e a definição bobbiana de democracia*. (VITULLO & SCAVO, 2014, p.91).

como se houvesse apenas uma religião a católica. Esses procedimentos político-sociais, perpassavam, por vários ambientes, como citado por Octavio Ianni⁵³³.

Lembremos, com o fim da ditadura militar em 1985, conseqüentemente à abertura do regime democrático brasileiro republicano, houve uma influência significativa da perspectiva liberal e devido aos seus pressupostos teóricos a emergência do conceito de laicidade que são estritamente relacionados com liberdade de consciência, liberdades de expressões, e, por conseguinte a liberdade religiosa e política. O conceito de laicidade, advém de princípios objetivos como podemos observar a contribuição a seguir de Ricardo Mariano:

A noção de laicidade, de modo sucinto, recobre especificamente à regulação política, jurídica e institucional das relações entre religião e política, igreja e Estado em contextos pluralistas. Refere-se, histórica e normativamente, à emancipação do Estado e do ensino público dos poderes eclesiásticos e de toda referência e legitimação religiosa, à neutralidade confessional das instituições políticas e estatais, à autonomia dos poderes político e religioso, à neutralidade do Estado em matéria religiosa (ou a concessão de tratamento estatal isonômico às diferentes agremiações religiosas), à tolerância religiosa e às liberdades de consciência, de religião (incluindo a de escolher não ter religião) e de culto (MARIANO, 2011, p. 244).

O conceito de laicidade, tem como objetivo delimitar a relação entre Igrejas e o Estado, garantindo a emancipação do Estado e das organizações religiosas em todas as esferas políticas, conseqüentemente, o poder estatal adquirindo a neutralidade⁵³⁴ em matéria religiosa. De acordo com o conceito de laicidade, o mesmo, deve garantir a todos os sujeitos, seus direitos garantidos na legislação. “O princípio da laicidade é, ao mesmo tempo, o de afastamento da religião do domínio político e administrativo do Estado, e do respeito ao direito de cada cidadão de ter ou não ter uma convicção religiosa e de professá-la. (DOMINGOS, 2009, p. 50).

O objetivo desse instrumento é garantir legalmente os ideias e perspectivas democráticas tais como veremos no trecho a seguir.

⁵³³“Nas escolas, a despeito dos preceitos constitucionais em que se contemplam as ou todas as religiões, predominam símbolos católicos. Também na mídia em geral, explícitos ou nas entrelinhas, eles aparecem. Na cultura popular, em sentido amplo, seja a rural ou a urbana, aí sempre aparecem signos, símbolos e emblemas católicos. De tal forma que se recobrem, encobrem ou esquecem uma ampla e múltipla gama de práticas, valores, ícones, tradições, modos de ser e visões da vida e da sociedade enraizados em um caleidoscópio de formas culturais e religiosas” (IANNI, 2000, p.62-63).

⁵³⁴ “A neutralidade face a todas as crenças ou opiniões diz respeito à igualdade de tratamento que deve ser dada aos cidadãos: todos devem ser iguais perante a lei, no que concerne aos direitos e deveres. É esse princípio da neutralidade que permite o acesso de todos aos serviços públicos’ (DOMINGOS, 2009, p. 52).

Uma sociedade democrática no sentido moderno deve admitir a coexistência de diferentes discursos em sua esfera pública. A arena de debates não se constitui a partir de discursos homogêneos, mas as regras do debate existem para que os diferentes posicionamentos possam ser apresentados e a discussão possa transcorrer dentro de uma referência de ordem. Por isso, o Estado é laico. Ele não é indiferente aos discursos que habitam a esfera pública, mas ocupa a posição de mediador e nessa função deve abster-se do uso de seus poderes em favor de um ou outro grupo. O oposto disso, isto é, a neutralização de um grupo religioso, de um partido, de uma agremiação qualquer somente pode ser acionada se em razão da defesa das garantias que o Estado concede aos cidadãos (RODRIGUES, 2013, p. 218).

O papel do Estado laico, é, ser mediador dos procedimentos político-sociais, para que os discursos não sejam hegemônicos e predominantes para um grupo social apenas, conseqüentemente, defendendo as diversidades culturais, políticas e sociais.

Assim sendo, concebemos o Estado-Laico tendo alguns objetivos a cumprir: assegurar a coexistência e os diferentes debates que permeiam a esfera pública. O limite é que os discursos religiosos não tragam prejuízo para sociedade civil ou colabore para ações de natureza violenta, pois o Estado-Laico pressupõe combater aos discursos de ódio, referente aos aspectos das diversidades culturais, políticas, sociais e religiosas.

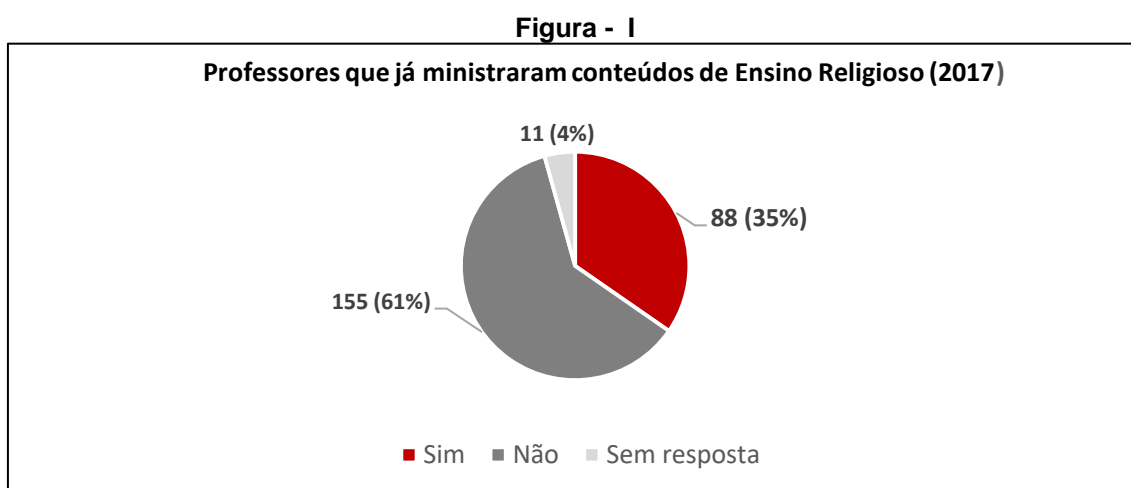
Com base nessas perspectivas teóricas apresentadas acerca do Estado-Laico, iremos analisar os dados extraídos da pesquisa com os professores realizadas em 2018, com o intuito de apreender o entendimento dos mesmos acerca do Estado Laico e a sua relação com as manifestações religiosas no ambiente escolar. Em seguida, apreender sobre os aspectos da intolerância religiosa, a liberdade de consciência e religião no ambiente escolar.

Análise de Dados

Primeiro, os dados apresentados futuramente são frutos de uma pesquisa elaborada pelo LERR/OBEDUC (2017). Esses dados quantitativos extraídos serão analisados e interpretados a partir das reflexões propostas pelas ciências sociais humanas e ciência da religião. Foram coletados a partir de duas pesquisas, 255 respostas de professores da rede municipal de educação em Londrina-Pr.

Nosso objetivo de estudo está localizado no amplo debate sobre educação e componente curricular, especificamente a disciplina de Ensino

Religioso, tendo isso em vista buscamos contemplar no questionário da pesquisa, diversas questões que ajudaram a compreender os elementos anteriormente apresentados. No gráfico a seguir observamos um ponto interessante, referente a disciplina de Ensino Religioso, nessa questão perguntamos “Você já ministrou aulas na disciplina de Ensino Religioso?”



Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

Os dados extraídos do gráfico anterior nos demonstrar qual a porcentagem real com base no extrato examinando com um produto de 255 respostas, como podemos observar o gráfico anteriormente apresentado a exatamente três tipos de respostas, primeiro; 88 das respostas corresponde que “Sim” (35%) por cento dos professores já ministraram aulas na disciplina de Ensino Religioso, segundo, são as respostas referente aos professores que nunca ministraram aulas na disciplina de Ensino Religioso que diz respeito a 155 respostas corresponde à “Não”(61%) por cento, declararam nunca ter ministrado aulas na disciplina, por último o dados menos expressivo, porém, não menos importante as 11 respostas (04%) por cento, referente, às sem respostas.

No próximo gráfico pretendemos explicar o ponto de vista dos pesquisados, se os mesmos, são a favor ou não sobre a existência da disciplina de Ensino Religioso no ambiente escolar.

Figura II



Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

Cabe ressaltar que os dados analisados, foram extraídos e categorizados em três tipos de respostas de acordo com os pressupostos metodológicos, como podemos observar em primeiro lugar vem com a maior taxa percentual “Contrário de qualquer forma” com (65%) por cento, é, importante salientar que umas das possíveis hipóteses para tal resposta, recai sobre a falta de entendimento referente aos quesitos teóricos metodológicos da disciplina e ao material pedagógico da área de Ensino Religioso, a, falta de material ou desconhecimento dele pode influenciar nesse sentido a resposta, tal hipótese será apresentada na figura III.

O ponto de reflexão, nesse sentido perpassa pelas perspectivas teóricas apresentadas anteriormente sobre o conceito de laicidade, Estado laico, os mesmos pesquisados podem compreender que tal laicidade deve excluir qualquer tipos de processo religiosos do ambiente escolar, porém, lembremos que tal fato deve ocorrer quando tratamos de manifestações religiosas, indiferente do tipo, sendo, símbolos religiosos, culto, missa, pregação entre outros.

De acordo com a constituição manifestações religiosas no espaço públicos são proibidas, caso contrário, quando tratamos da disciplina sobre Ensino Religioso ela tem respaldo, pois a disciplina busca contribuir para um processos de formação educacional, cultural e políticas, buscando ser neutra e apresentando dos os tipos de tradições culturais e religiosas nas aulas de Ensino Religioso, conseqüentemente, sendo um instrumento de combate, buscando

defender as diversidades culturais e religiosas, consequentemente alcançado o respeito a tolerância religiosa-cultural, e, combatendo todos os tipos de intolerância e violência.

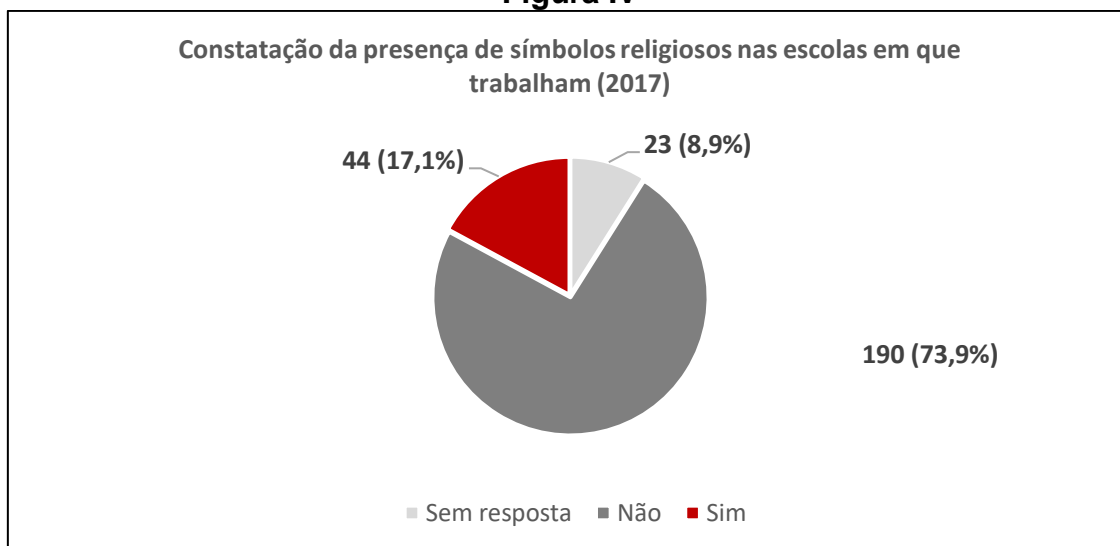
Figura III



Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

O gráfico apresentado anteriormente, revela três informações distintas quando contrastadas com os gráficos 1 e 2 acima: primeiro, o número de professores que já ministraram a disciplina de Ensino Religioso são de 88, o número de professores que conhecem os documentos que direcionam a disciplina de ensino religioso são de 52, ou seja, o compreendessem que 36 professores já ministraram a disciplina sem ao menos conhecer as diretrizes. Segundo o número de professores que são contra a disciplina são de 65%, e o número de professores que não conhecem as documentações são de 54%, ou seja, os dados demonstram que mais da metade dos professores nunca leu as documentações que direcionam a disciplina, e mesmo assim, são contra.

Figura IV



Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

O gráfico acima exhibe dados interessantes, primeiro a maior porcentagem representa é “não constatação de símbolos religiosos no ambiente escolar”, correspondendo a 190 respostas, cerca de (73.9%) por cento. Como foi ressaltado anteriormente por autores e pensadores sobre política e religião, é, que os símbolos religiosos, principalmente os de matriz apostólica romana cristã ou vante católica, sempre esteve presente nos espaços públicos e nas instituições educacionais e nas esferas políticas, como observamos anteriormente, temos autores como Ricardo MARIANO e Octavio IANNI, elucidando em seus escritos estudos que contribuem para a veracidade desse contexto histórico-social.

É importante ressaltar, que na construção dos aspectos político-sociais da sociedade brasileira, ocorreu nos séculos anteriores, um processo de internalização dos aspectos religiosos, especificamente, as de religião cristã. Cabe assim dizermos que é possível que os dados anteriormente apresentados, podem ser diferentes, pois, refletindo sobre tal hipótese, é que os sujeitos não conseguem identificar símbolos ou até mesmo fenômenos religiosos no

ambiente escolar, devido a esses processos de internalização dos elementos fenomenológicos religiosos.

Figura V

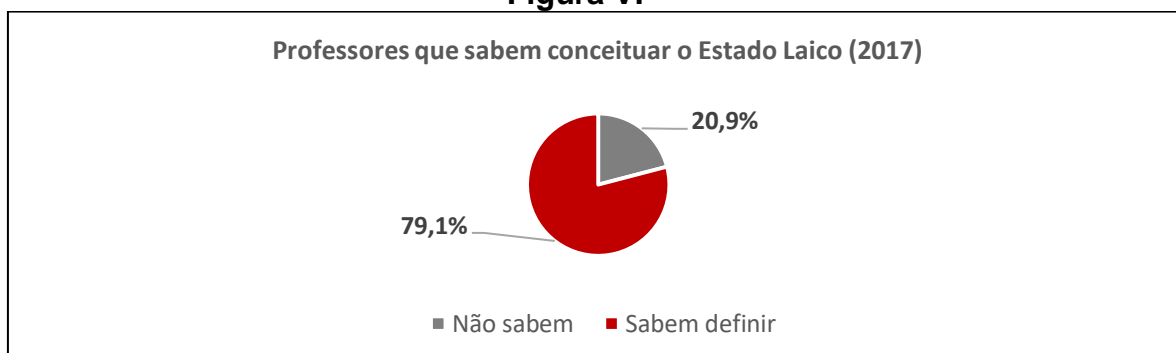


Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

No gráfico 6, constatamos dados referente a opinião dos professores a acerca dos símbolos religiosos no ambiente escolar, que ao nosso ver são dados extremamente rico, pois nos apresenta problemáticas, referente a questões política e sociocultural, efetuando uma análise entre os gráficos encontramos, diversas problemáticas.

Primeiro, os dados referentes ao conceito de Estado laico, pode estar contaminado, no sentido que os pesquisados não sabem as características básicas, sobre o conceito político laicismo/laicidade. Observamos esse problema quando correlacionamos os dados a seguir;

Figura VI



Fonte: Pesquisa LERR/OBEDUC, professores na rede municipal de educação em Londrina 2017.

Se analisarmos os dados das tabelas 4, 5 e 6, podemos observar que: 17% dos professores afirmam haver símbolos religiosos dentro dos seus locais de trabalho. Cerca de 24% são favoráveis aos símbolos, contra 32% que são contrários em paralelo a estes dados, o gráfico 6 demonstra que quase 80% dos professores sabem conceituar o estado laico – ainda assim – se somarmos as porcentagens do gráfico 5 das respostas “não tenho opinião formada”, “indiferente” e “sem resposta”, podemos concluir que cerca de 43,2 dos professores são coniventes com a presença dos símbolos, uma vez que isso é uma ilicitude como consta a legislação sobre os espaços públicos laicos.

Conclusão

A pesquisa realizada demonstra uma grande incógnita acerca do envolvimento dos professores da disciplina de Ensino Religioso quanto a sua atuação. Uma nova pesquisa precisa ser realizada abrangendo agora os professores da disciplina como um todo, apreendendo suas percepções, ideais, e principalmente, sua formação.

Referencias

DOMINGOS, Marília de Franceschi Neto. *Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância*. **Rev. de Estudos da Religião**, São Paulo, p.45-70, set. 2009, ISSN.1677-1222. Disponível em: https://www.pucsp.br/rever/rv3_2009/t_domingos.pdf. Acesso em: 09 nov. 2018.

IANNI, Octavio. *Tendências do pensamento brasileiro*. Rev. Tempo soc. vol.12 no.2 **USP**, S. Paulo, pp.55-74, novembro de 2000, ISSN.0103-2070. Disponível em <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-20702000000200006>. Acesso em: 09 nov. 2018.

LIONÇO, Tatiana. *Psicologia, democracia e laicidade em tempos de fundamentalismo religioso no Brasil*. Rev. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 37(n. spe), pp.208-223, 2017, ISSN.1982-3703. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1982-3703160002017>. Acesso em: 09 nov. 2018.

LANZA, Fabio; NEVES JR, José Wilson Assis; OLIVEIRA, Ana Cláudia Rodrigues de. *A(S) Marcha(S) Da Família, Com Deus Pela Liberdade (1964-2016): Pensamento Conservador Católico E Cristão No Século XXI*. **Rev. Caminhos. Ciências da religião**, GOIANIA, v.16, n.1, p.181-195, jan – jun.

2018, ISSN. 1983-778X. Disponível em:
<http://dx.doi.org/10.18224/cam.v16i1.6360>. Acesso em 09 dez. 2018

MARIANO, Ricardo. *Laicidade à brasileira Católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública*. **Rev. Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v.11, n.2, p238-258, maio-ago. 2011, ISSN. 1984-7289. Disponível em:
<http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/viewFile/9647/6619>. Acesso em 09 dez. 2018

MISKOLCI, Richard and. CAMPANA, Maximiliano. *“Ideologia de gênero”: notas para a genealogia de um pânico moral contemporâneo*. **Rev. Sociedade & Estado**, vol.32, n.3, pp.725-748, 2017, ISSN.0102-6992. Disponível em:
<http://dx.doi.org/10.1590/s0102-69922017.3203008>. Acesso em: 09 nov. 2018.

RODRIGUES, Ana Cavalcanti. *O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe*. **Rev. Lua Nova**, São Paulo, 80: 71-96, 2010 ISSN.1807-0175 Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ln/n80/04.pdf>. Acesso em: 09 nov. 2018.

RODRIGUES, Elisa. *Ensino religioso, tolerância e cidadania na escola pública*. **Rev. de Estudos e Pesquisa da Religião**. Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p.763-782, ago. 2013, ISSN.1516-1021. Disponível em:
<https://numen.uff.emnuvens.com.br/numen/article/view/2126>. Acesso em: 25 out. 2018.

TEIXEIRA, Faustino. *Faces do catolicismo brasileiro contemporâneo*. **Rev. USP, São Paulo**, n.67, p. 14-23, setembro/novembro 2005. ISSN.2316-9036. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p14-23> . Acesso em 09 nov. 2018.

VITULLO, Gabriel And. SCAVO, Davide. *O liberalismo e a definição bobbiana de democracia: elementos para uma análise crítica*. **Rev. Brasileira de Ciência Política**, Brasília, v. 13, p.89-105, janeiro – abril. 2014, ISSN.0103-3352. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S0103-33522014000100004>. Acesso em: 09 dez. 2018

Ensino Religioso na escola pública: Espaço de tolerância religiosa ou proselitismo?

Raquel Belém de Andrade da Silva⁵³⁵

1- Introdução

A presença da religião nas diversas culturas existentes no mundo é uma realidade que ultrapassa o tempo. Negar este fato, ou não considerá-lo como inerente ao ser humano, gera o que muitos de nós conhecemos como intolerância religiosa. No caso do Brasil, mesmo sendo um país laico e tendo uma pluralidade religiosa expressiva, possui uma forte intolerância religiosa, levando muitas vezes ao ataque a lugares de culto pertencentes as religiões afrodescendentes.

De acordo com Oliveira “a intolerância religiosa é um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões. O ato de intolerância, seja no nível psicológico, físico ou institucional é um desrespeito a opinião do próximo” (OLIVEIRA,2014, p.57).

Sendo assim, o professor de Ensino Religioso, que tende a tratar sobre questões ligadas a uma ou mais religiões, deve buscar um caminho que considere os valores e práticas da comunidade escolar na qual está inserido.

Neste caso o presente trabalho, que é um relato de experiência, visa apresentar como foram realizadas as primeiras aulas nas turmas do segundo seguimento do ensino fundamental em uma escola pública de São Fidelis, interior do Estado do Rio de Janeiro. Buscando com isso direcionar as aulas a partir do seguinte questionamento: na prática, o Ensino Religioso deve ser proselitista ou de fomento a tolerância religiosa?

Para isto, buscou-se, através das Leis que orientam a prática do Ensino Religioso, qual o melhor caminho, respeitando assim os direitos individuais de cada sujeito. Também, a partir do currículo mínimo, propor diferentes maneiras para que o conteúdo das aulas fossem dadas de forma lúdica e criativa.

⁵³⁵Pós graduanda em Ciências da Religião -Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. <http://lattes.cnpq.br/9423359941013076>. E-mail: raquelbelemm@gmail.com

Entendendo que o Ensino Religioso colabora para a formação de um indivíduo crítico e atuante na sua sociedade, coube, também, como referencial teórico a leitura das obras de Paulo Freire, pois segundo o autor: “o clima de respeito que nasce das relações justas, sérias, humildes, generosas, em que a autoridade docente e as liberdades dos alunos se assumem eticamente, autentica o caráter formador do espaço pedagógico” (FREIRE, 1996 p.103).

Desta maneira, este trabalho busca compartilhar a desafiadora experiência do Ensino Religioso em tempos de intolerância religiosa e negação de sua importância para a formação do aluno. Mostrando como este mesmo ensino pode ter diferentes possibilidades em sua prática.

2-Lei do Ensino Religioso

Considerando que o Brasil é um Estado Laico, e isto não significa sem religiões, recorremos a Constituição Federal (1988) a fim de nortear nosso trabalho. Esta apresenta em seu artigo 210, parágrafo 1º seguinte orientação em relação ao Ensino Religioso: “O ensino religioso, de matrícula facultativa, constituirá disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental”.

Ainda sobre as diretrizes para o Ensino Religioso, a lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional Artigo 33 da Lei de 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificado pela lei 9.475, de 22 julho de 1997 diz que:

Art. 33 – O ensino religioso, de matrícula facultativa, é parte integrante da formação básica do cidadão, 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.

Isto faz com que algumas Instituições de ensino se sintam a vontade para elaborar seu currículo mínimo de acordo com seus valores e crenças. Entretanto, cabe destacar que mesmo não sendo proselitista, o Ensino Religioso deve considerar a pluralidade religiosa existente no Brasil, afinal, segundo Sanchez

são diferentes expressões religiosas que se revelam em diferentes contextos sociais; são diferentes agentes religiosos com suas visões do sagrado, do humano e do mundo; são diferentes formas de compreender as religiões e

suas relações com o mundo e com as outras religiões. Qualquer tentativa de classificação não consegue apreender a complexidade e a dinâmica própria desse universo.(SANCHEZ, 2005, p.105)

A prática docente não deve desconsiderar o contexto cultural no qual o aluno está inserido. As referências religiosas, que fazem parte da própria cultura local, colaboram para a formação do homem religioso e social. Desta forma

A organização da sociedade e a organização das religiões se relacionam de maneira dialética, ou seja, há uma influência de uma sobre a outra, seja no sentido de trocas positivas, quando podemos perceber uma continuidade entre seus modos de organização, seja no sentido negativo, quando uma se organiza negando a outra (Passos, 2006,p.16).

Tal entendimento possibilita o respeito mútuo e o diálogo entre os estudantes. Reconhecendo que conversar sobre religiões e religiosidades de maneira crítica e responsável faz parte de uma formação para a cidadania. É um preparo para o convívio em uma sociedade que possui diferenças em seus grupos sociais. Rejeitando toda intolerância religiosa que segundo a definição de Oliveira:

a intolerância religiosa é um conjunto de ideologias e atitudes ofensivas a diferentes crenças e religiões. O ato de intolerância, seja no nível psicológico, físico ou institucional, é um desrespeito a opinião do próximo. Ironizar ou ridicularizar a importância da cultura e suas devoções também o são.(GOMES,2014, p.57)

3-As aulas

Foi no ano de 2016 que iniciei as minhas primeiras aulas de Ensino Religioso em duas escolas Municipais no Município de São Fidelis, interior do Estado do Rio de Janeiro. Ao saber da grande responsabilidade que tinha nesta nova função coube decidir qual seria a proposta de ensino religioso a ser adotado. Precisava decidir entre oferecer um ensino proselitista ou de fomento a tolerância religiosa.

Por fim, decidi pela segunda opção, reconhecendo que a diversidade religiosa é uma realidade em nossa cultura. Este entendimento vai ao encontro de Brandão quando diz que:

o que vemos pela frente é que pessoas de todas as camadas sociais e de todos os “níveis” culturais tem para com a religião disposições muito semelhantes, ainda que possam vive-las de maneiras diferentes. Tal como no “Aterro do Flamengo”, também no cotidiano de nossas cidades a religião e as religiões abrem-se a lavradores e professores, a pedreiros e cientistas, a mulheres do povo nas periferias e às da elite, nos “bairros ricos” (SANCHEZ, 2005, p.114)

A medida que as aulas aconteciam percebi o quanto aqueles momentos eram entendidos como uma oportunidade de interação e aprendizagem. As discussões sobre os temas propostos para cada aula despertava a curiosidade, sendo levantadas questões sobre a própria religiosidade dos alunos.

Logo, não bastava apenas falar sobre uma religião específica, era preciso proporcionar um ambiente onde o diálogo fosse estabelecido sem ofensas a qualquer religião. Proporcionando um ambiente onde não houvesse intolerância religiosa que segundo a definição de Rech :

Tolerância, do latim *tolerare*, significa sustentar, suportar. É uma atitude de respeito aos pontos de vista dos outros e de compreensão para com as suas eventuais fraquezas. Podemos dizer que tolerância também está ligada a outros termos afins: paz, ecumenismo, diferença, intersubjetividade, diálogo, alteridade, não violência. É a capacidade que uma pessoa tem de aceitar as diferenças dos outros. Essas diferenças poderão ser de gênero, raça, ideologia, religião, facção política, entre outras.(RECH, 2009, p.34)

Já Domingos esclarece que:

Por igualdade na diversidade, entende-se o igual respeito a todas as religiões e àqueles que não professam nenhuma religião. O mesmo princípio se refere ao *respeito às particularidades*. A exclusão dos antagonismos reflete não apenas o respeito, mas principalmente a tolerância ao outro, suas crenças e práticas (DOMINGOS,2009,p.50).

Esta liberdade de diálogo fez com que os alunos se sentissem a vontade para exporem seus pensamentos, mesmo que em alguns momentos uma religião específica parecesse estar em maior evidência. Buscando desta forma vivenciar a alteridade nos relacionamentos que de acordo com Rech, nada mais é do que:

A compreensão da alteridade supõe a menção de dois tipos de relação: uma é a experiência cognoscitiva, elaborada do conceito. Nela alguém está só e a sua base última é a sua liberdade. A outra é a experiência moral. Nesta, a liberdade é colocada em questão. A moral, ou a justiça, significa o acolhimento do outro. Acolher o outro é tornar-se responsável por ele, é submeter a própria liberdade a esta responsabilidade. A liberdade deve começar com a consciência moral em que o outro se apresenta como outrem: o “outrem impõe-se como uma exigência que domina e, portanto, como mais original do que tudo o que se passa em mim”⁹⁰. A liberdade não pode ser pensada sem o outro.(RECH, 2009, p.32)

Apesar de se tratar de uma disciplina que propõem a discussão de um tema tão delicado, os sorrisos em cada rosto amenizava qualquer tentativa de intolerância religiosa em sala de aula.

Por ser o ensino religioso uma disciplina de matrícula facultativa, o planejamento das aulas abarcavam, juntamente com o conteúdo, atividades

lúdicas que proporcionassem momentos de alegria e aprendizado.

As aulas eram teóricas e práticas, apresentando conteúdos seguindo o currículo mínimo da Secretaria de Educação do Município de São Fidélis. Propondo um estudo que tratasse sobre o Sagrado, fenomenologia, religiões diversas e outros temas de maneira que os alunos pudessem compreender o que cada tema propunha.

Algumas atividades lúdicas foram executadas a fim de tornarem as aulas mais agradáveis e prazerosas, tais como jogos, teatro, pinturas, etc. E ao tratar sobre o que seria um objeto sagrado, foi proposto aos alunos a realização de encenações com a utilização de material existente na escola (cabo de vassoura, cartolina, etc).

Os alunos se mostraram animados e envolvidos com as atividades. Cada um colaborando para que as encenações transmitissem os conceitos tratados na sala de aula.

Todas as aulas tinham como principal objetivo o fomento a tolerância religiosa a partir dos estudos das especificidades das principais religiões existentes no mundo. Por isso, em algumas aulas foram trabalhados princípios e valores entendendo que o ensino Religioso contribui para a formação do sujeito crítico e atuante em sua sociedade.

Foi observado que alguns alunos se sentiam motivados para frequentar não somente as suas aulas de ensino religioso, mas também a de outras turmas.

Nas primeiras aulas, tanto para mim quanto para eles, foi uma novidade relacionar o conteúdo dado na sala de aula com a proposta de um diálogo aberto onde todos se sentissem a vontade para falar sobre a própria religião.

4- Considerações parciais

O ensino de uma disciplina que gera tanta polêmica requer não somente o conhecimento das leis que a norteiam, como também uma pronta disposição para fazer de um assunto muitas vezes rejeitado, um caminho para a formação de um sujeito capaz de apresentar sua fé, ou falta da mesma, sem agredir a consciência religiosa de seus pares.

O Ensino Religioso está longe de ser uma prática plenamente aceitável pela sociedade. Se por um lado temos uma parcela da sociedade que defende

o ensino proselitista, por outro temos visto a defesa de um ensino de combate a intolerância religiosa e abertura ao ensino dos diferentes aspectos das principais religiões existentes em nosso país.

Mesmo que tratar sobre religiosidade uma proposta bastante delicada, cabe ressaltar que o espaço da sala de aula deve possibilitar o pensamento crítico do educando, assim como sua liberdade para compartilhar suas experiências sem que seja reprimido por declará-las, isto porque “muito do que acontece de novo no campo das crenças religiosas foge da nossa concepção usual de religião” (GUERRIERO, 2006, p.14)

Referências

- BRASIL, Congresso Nacional. Lei n. 9475, de 22 julho de 1997. Brasília, 1997.
- DICKIE, Maria Amélia Schmidt. O ensino religioso e a interpretação da lei. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 237-252, jan./jun. 2007
- DOMINGOS, Marília De Franceschi Neto. Ensino Religioso e Estado Laico: uma lição de tolerância. **Revista de Estudos da Religião**. Set., 2009, pp. 45-70
- FIGUEIREDO, Anísia de P. *Ensino religioso: perspectivas pedagógicas*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários a prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- GUERRIERO, Silas. *Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- PASSOS, João Décio. *Como se organizam as religiões: tipos e processos*. São Paulo: Paulinas, 2006.
- SANCHEZ, Wagner Lopes. *Pluralismo religioso: as religiões no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2005.
- GOMES, Camila Fernandes. Intolerância religiosa no Brasil. **Cadernos de iniciação científica**. n.1, jan.-jun, 2014.
- RECH, Vilma Tereza. *Pluralismo religioso: diálogo e alteridade no ensino religioso*. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009.

**GT 28. PRÁTICAS RELIGIOSAS E EXPERIÊNCIAS SUBJETIVAS –
TRAJETÓRIAS INDIVIDUAIS E COLETIVAS**

**Freud e Jung: subjetividades e perspectivas acerca da religião a partir de
“Memórias, Sonhos, Reflexões” (1957)**

Fernanda Dayara Salamon⁵³⁶

Introdução

A influência da psicanálise de Freud (1856-1939) sobre a psicologia analítica de C. G. Jung (1875-1961) é nítida. No começo do século XX, se iniciaram pesquisas no campo do inconsciente, pouco explorado em âmbito científico, constituído pelo enlaçamento destes dois interessados em um aprofundamento das causas das neuroses, traumas e sintomas do doente mental. O objetivo deste trabalho é compreender, a partir do capítulo “Sigmund Freud” em “Memórias, Sonhos, Reflexões” (2016), as formas de percepção de Freud e Jung acerca da religião, destacando seus embates, junto à trajetória da relação dos estudiosos. Metodologicamente, utilizaremos o conceito de apropriação (CERTEAU, 1998) para pensarmos como o médico suíço e o criador da psicanálise, se apropriaram da religião e a ressignificaram, unindo à “escrita de si” (FOUCAULT, 2004), para pensarmos as subjetividades dos autores. Enquanto a teoria sexual de Freud podia ser assimilada como numinosa e rígida, Jung buscou demonstrar que nem todas as explicações dos acontecimentos na psique humana, estão ligadas a questões sexuais; os mitos e os dogmas precisavam ser considerados.

Sigmund Freud em Memórias, Sonhos, Reflexões (1957)

Estamos no início do século XX, momento de grandes transformações na História em âmbitos políticos, econômicos, sociais e organizacionais. Eric

⁵³⁶ Graduanda na Universidade Estadual de Londrina. Orientador Prof. Dr. Alfredo dos Santos Oliva. Curriculum Lattes: https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=D365970FD418A71BD38F7DA615601837#

Hobsbawn (1995), em seu conhecido volume sobre o referente século trouxe-nos algumas reflexões para tentar definir este momento, a do historiador italiano Franco Venturini nos chamou atenção: “Para mim, o século XX é apenas o esforço sempre renovado de entendê-lo” (HOBSBAWN, 1995, p. 12). Nas artes, na psicologia e na medicina emergiam novas perspectivas, a complexização dos olhares, especialmente se observarmos a emergência do inconsciente, com Freud e seus seguidores. Os estudos destes últimos incidiram sobre a compreensão do comportamento humano, tocaram as ciências humanas e transformaram a medicina, com aprofundamento científico nas referências psiquiátricas ligadas ao emocional e aos traumas atrelados às ocorrências corporais.

Antes de explanarmos a fonte e analisá-la, é importante que ofereçamos considerações sobre o suíço, escritor da autobiografia e também que apresentemos a fonte. C. G. Jung foi um influente psiquiatra que se formou em medicina pela Universidade da Basileia, iniciando sua vida profissional em Zurique, na Clínica Psiquiátrica Burgholzli. Ele chamou atenção para a importância da religião na estrutura psíquica dos indivíduos, valorizando os mitos, o transcendente e ampliando o conceito de libido⁵³⁷. Sua autobiografia, intitulada *Memórias, Sonhos, Reflexões*, teve organização de Aniela Jaffé e começou ser escrita na primavera de 1957; analisamos aqui a 30ª edição, publicada em 2016, no Rio de Janeiro, pela editora Nova Fronteira. Originalmente, a obra foi publicado em 1962, pela *Exlibris*, na Alemanha e, no ano seguinte, pela *Randon House*, numa versão em inglês, da qual é feita a tradução da edição brasileira. O texto autobiográfico é dividido em catorze capítulos e, embora esta divisão seja cronológica, ele retoma os conteúdos e memórias passadas frequentemente, o que gera um texto fluído, cheio de conexões e interpelações.

Ao pensar a fonte, nossa interpretação parte de Jung sobre ele mesmo e também sobre Freud, já que é o escritor do texto quem povoa a nossa mente de imagens sobre suas trajetórias e compreensões diante da religião. Desde que entrou no Hospital Psiquiátrico de Burghölzli em Zurique, Jung teve oportunidade de, imediatamente, ter contato com Eugen Bleuler (1857-1939), um dos

⁵³⁷ Tais discussões serão desenvolvidas longo do texto.

psiquiatras mais notáveis da época. Começou os estudos acerca do método de associação de palavras⁵³⁸, que possibilitou o reconhecimento do psiquiatra no mundo da psicologia e o levou a construir amizade com Sigmund Freud - mais próximo, quando Jung o visitou em Viena, em 1907 (STEVENS, 2012, p. 29-31).

A amizade dos estudiosos foi intensa, marcada por uma relação mestre-discípulo que durou quase seis anos. Em todo este tempo houve crescimento e troca para ambos; tiveram oportunidade de analisar pacientes, seus próprios sonhos, trocar boas intenções com a família um do outro e também participar e promover eventos juntos, além das viagens que fizeram para partilhar seus conhecimentos, como foi o caso da primeira viagem para a América. Vieram juntos a convite de Stanley Hall (1846-1924)⁵³⁹, por ocasião dos 20 anos da *Clark University*.⁵⁴⁰

Deixe-me apreciar sua amizade não como uma amizade entre iguais, mas como aquela entre pai e filho”, escreveu Jung logo após o primeiro encontro. Freud respondeu consagrando Jung formalmente como seu “filho e sucessor”, seu “príncipe herdeiro”. Na verdade, Freud precisava de um “filho” tanto quanto Jung precisava de um “pai”, mas o tipo de filho que Freud queria era um que desejasse defender incondicionalmente sua autoridade e perpetuar, sem modificar, as doutrinas e princípios de seu domínio. (STEVENS, 2012, p. 33)

Com o passar do tempo, em meio à convivência, algumas diferenças se tornaram latentes. Stevens apontou duas coisas que mais incomodavam Jung em relação às teorias de Freud: 1) que a motivação humana, toda a libido, ou grosso modo, toda a energia que condiciona os instintos vitais, é exclusivamente sexual; e 2) que a psique inconsciente é inteiramente pessoal e particular do indivíduo. Jung considerava a primeira sentença reducionista e preferia pensar a energia psíquica como uma “força de vida”, destacando a religião como um importante “motor” para o indivíduo. Na segunda sentença, Jung acreditava que

⁵³⁸ Amplamente conhecido pelos profissionais da Psicologia, foi criado por Sir Francis Galton (1822-1911) e desenvolvido por Wilhelm Wundt (1832-1920). O procedimento é simples: o terapeuta lê para o paciente uma série de palavras preparadas anteriormente com cuidado, fazendo uma pausa para que o sujeito responda com a primeira palavra que lhe vier à mente. O tempo é registrado e, depois destas primeiras perguntas e respostas, é feito o procedimento novamente, e deve ser analisado, se as respostas são as mesmas dadas anteriormente (STEVENS, 2012, p. 29).

⁵³⁹ Granville Stanley Hall foi um psicólogo e educador estadunidense. Seus interesses se concentraram no desenvolvimento infantil e na teoria evolucionária.

⁵⁴⁰ A *Clark University* é uma universidade de pesquisa privada dos EUA localizada em Worcester, Massachusetts.

havia uma camada mais profunda denominada “inconsciente coletivo”, que era composto por toda a herança psíquica da humanidade. (STEVENS, 2012, p. 34)

Com a publicação de *Transformações e símbolos da libido*⁵⁴¹ em 1911, houve o prenúncio da ruptura entre estes precursores da Psicanálise. Neste livro, Jung definiu a libido como energia psíquica indiferenciada, estabelecendo paralelo com a Física, junto à Robert Mayer⁵⁴² e acrescentou um paralelo do poder transformador do símbolo. Durante todo o ano de 1912, o médico vienense e o médico suíço tentaram manter suas relações, embora tenham clarificado suas divergências. Na carta enviada à Freud no dia 3 de dezembro de 1912, Jung confessou que emergiu dúvida em relação ao que estavam desenvolvendo, no momento que o vienense declarou que “não podia colocar sua autoridade em risco” diante da solicitação de alguns detalhes pessoais da vida do Freud, para melhor analisar um sonho⁵⁴³ (Freud pronunciou isso em 1909, em viagem aos EUA). Nesta mesma carta o “discípulo” esclareceu que gostaria de ser compreendido intelectualmente e não ter suas conclusões sempre suprimidas por sua “falta de experiência” em relação ao “mestre”. Por fim, a ruptura foi proposta por Freud por meio de correspondência, no dia 3 de janeiro de 1913. (FREUD, S; JUNG, C., 1976, p. 595)

Freud e Jung foram nomes que enobreceram o campo da Psiquiatria, e, apesar das divergências, ambos eram interessados pelo inconsciente. É valioso pensar na relação entre os dois, pois, antes da ruptura, havia harmonia entre seus pensamentos, tendo sido estabelecida, após o rompimento, a divisão entre Psicanálise (referente aos pressupostos de Freud) e Psicologia Analítica (referente aos pressupostos de Jung). A diferenciação entre as duas últimas está colocada no seio do conflito, quando Jung insistiu sobre a libido não ser movida somente por fatores sexuais, podendo ser de outras naturezas, por exemplo, religiosas, social-adaptativas, trágicas, entre diversos itens.

⁵⁴¹ Publicado no Brasil como *Símbolos da transformação*. (OC, volume V.)

⁵⁴² Julius Robert von Mayer (1814-1878) foi um físico e médico alemão, conhecido por ter enunciado uma das primeiras compreensões acerca da termodinâmica: “a energia não pode ser criada ou destruída.”

⁵⁴³ “Tal pedido provocou em Freud um olhar estranho – cheio de desconfiança -, e ele disse: ‘Não posso arriscar minha autoridade!’ Nesse momento, entretanto, ele a perdera! Essa frase ficou gravada em minha memória. Prefigurava já, para mim, o fim iminente de nossas relações. Ele punha sua autoridade pessoal acima da verdade.” (JUNG, 2016, p. 165)

A primeira vez que o suíço leu algum escrito do Freud (A interpretação dos sonhos, de 1900) foi quando tinha 25 anos e não o compreendeu satisfatoriamente; retomou em 1903 e descobriu uma relação de ideias com suas próprias, momento em que despertou o interesse para o estudo do vienense. O que mais chamou atenção de Jung foi o mecanismo do recalque identificado no estudo do Freud, o qual conectou com seu estudo de associações: a cada menção à palavra indutora, havia uma perturbação ou um “recalque” de algum aspecto que não se queria deixar notório. Freud apontava como causa do recalque somente o trauma sexual e Jung achava tal delimitação insatisfatória.

Jung precisava se posicionar em relação à Freud, pois, ele era *persona non grata* no mundo universitário, portanto, era prejudicial manter relações com ele. Mesmo recebendo recomendações acerca desta postura, se posicionou em defesa de Freud, em 1906. O primeiro encontro dos dois ocorreu em 1907, em Viena, ocasião em que conversaram por 13 horas ininterruptamente. O suíço ficou impressionado com as concepções do médico vienense, mas a atitude que o mesmo demonstrava em relação ao espírito, o deixou incomodado. Freud explicava expressões de espiritualidade no homem ou em obra de arte como “sexualidade recalcada” ou uma “psicossexualidade”, o suíço não concordava, mas não se sentia a altura para discutir. O autor da autobiografia, identificou que a sexualidade era, para Freud, uma realidade numinosa; falava em tom ansioso, insistente, que fugia de sua habitual atitude cética, era algo a ser observado religiosamente, como podemos verificar com o seguinte trecho:

Tenho ainda uma viva lembrança de Freud me dizendo: ‘Meu caro Jung, prometa-me nunca abandonar a teoria sexual. É o que importa, essencialmente! Olhe, devemos fazer dela um dogma, um baluarte inabalável.’ Ele me dizia isso cheio de ardor, como um pai que diz ao filho: ‘Prometa-me uma coisa, meu caro filho: vá todos os domingos à igreja!’ Um tanto espantado, perguntei-lhe: ‘Um baluarte – contra o quê?’ Ele respondeu-me: ‘Contra a onda de lodo negro do...’ Aqui ele hesitou um momento e então acrescentou: ‘... do ocultismo!’ O que me alarmou em primeiro lugar foi o ‘baluarte’ e o ‘dogma’; um dogma, isto é, uma profissão de fé indiscutível surge apenas quando se pretende esmagar uma dúvida, de vez por todas. Não se trata mais de um julgamento científico, mas revela somente uma vontade de poder pessoal. (JUNG, 2016, p. 158)

Freud entendia por ocultismo tudo o que a filosofia e a religião diziam da alma. Jung pensou a partir disso que Freud, insistindo em sua irreligiosidade, constituía um dogma, ou seja, Deus era substituído pela sexualidade. A

amargura de Freud, para Jung, estava ligada a uma sexualidade numinosa não reconhecida, mas em sua teoria a considerava exclusivamente como função biológica. Nos diversos devaneios que aparecem na autobiografia, Jung pensou que Freud nunca tinha se perguntado, ao menos publicamente, porque precisava falar sobre sexo continuamente, não conseguindo entrar em harmonia consigo mesmo:

O acontecimento numinoso vivido eleva e rebaixa simultaneamente. Se Freud tivesse apreciado melhor a verdade psicológica que faz da sexualidade algo de numinoso – ela é um Deus e um Diabo – não teria ficado prisioneiro de uma noção biológica mesquinha. (JUNG, 2016, p. 161-162)

Para Jung, Freud temia uma clareza numinosa de sua teoria sexual e que ela fosse recoberta por uma onda de lodo negro; então, criava uma situação mitológica: luz e trevas. Recurso imediato de defesa, tirado do arsenal religioso, o dogma. Em 1909, como já mencionado, viajaram para a América em atividades na Clark University e no trajeto de navio, passaram por um pântano no norte da Alemanha onde tinham alguns cadáveres flutuando, despertando grande interesse de Jung, o que provocou uma síncope no vienense, por ocasião do interesse demonstrado; Freud disse que esse interesse pelos cadáveres, naquele momento, significava que Jung desejava sua morte.

Diversas ocorrências levaram suas relações ao fim iminente, que foi delicado para ambas as partes. A consequência do rompimento para Jung foi a solidão, o afastamento dos amigos e ter sua obra considerada como mística e sem seriedade. Espalhou-se que Jung não vê valor na sexualidade, o que não é verdade segundo seu relato autobiográfico, ela desempenha um grande papel – mas não único – de totalidade psíquica. Até mesmo a sexualidade possui um lado espiritual que deveria ser observado, ressaltou.

Apesar da conflituosa relação, reconheceu os méritos de Freud por tomar a sério seus doentes neuróticos e se consagrar à psicologia individual; corajoso, com este olhar individual, ultrapassou muitos preconceitos e trouxe a luz do inconsciente para a alma contemporânea, não tendo medo de sua impopularidade, provou empiricamente a existência de uma psique inconsciente.

Ao pensarmos sobre questões religiosas para os dois autores, percebemos que Jung tem uma receptividade ampliada em relação a Freud, pois, o primeiro considera a religião potente para os desdobramentos psíquicos

dos sujeitos, e o segundo, considera religião como secundária, não sendo determinante para a compreensão das motivações humanas. É perceptível, a partir do escrito autobiográfico de Jung, um apontamento de substituição da religiosidade em Freud, por uma crença em sua teoria sexual, única motivação libidinal. Considerando essa diferenciação, Jung se tornou popular por justificar a inclusão dos elementos religiosos com uma noção de totalidade, fio condutor de toda a sua obra, o que aparenta ao seu leitor, se tratar de uma lacuna na obra de Freud (que insistiu nas explicações sexuais para neuroses e traumas) afirmações que contemplam sua obra como mais admissível e suficiente. Além disso, neste capítulo analisado, realçou aspectos frágeis da personalidade de Freud e de sua teoria, para explanar seu convívio, rompimento, e diferenciações teóricas, expondo tais particularizações também em um sentido de acertamento pessoal, diante de tais ocorrências desgastantes, mas que trouxeram consequências frutíferas para suas produções científicas.

Referências

I. Fonte

JUNG, C. G. Memórias, sonhos, reflexões. Trad. Dora Ferreira da Silva. 30.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

II. Bibliográficas

CERTEAU, M. Ler: uma operação de caça. In: CERTEAU, M. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 259-273.

FREUD, S; JUNG, C. Freud/Jung: correspondência completa. MCGUIRE, William. (Org.). Trad. Leonardo Fróes e Eudoro Augusto Macieira de Souza. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FOUCAULT, M. A escrita de si. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). Ditos e escritos. Ética, sexualidade, política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

JUNG, C. G. Os fundamentos da psicologia analítica. Trad. Araceli Elman e Edgar Orth. Petrópolis: Vozes, 2017.

MACHÓN, H. O cristianismo em C. G. Jung: fundamentos filosóficos, premissas psicológicas e consequências para a prática terapêutica. Trad. Markus A. Hediger. Petrópolis: Vozes, 2016.

STEVENS, A. Trad. Rogério Bettoni. Jung. Porto Alegre: L&PM, 2012.

A Mística no Processo de Formação dos Militantes do MST: estudos no Assentamento Eli Vive em Londrina-PR.

Lenir Candida de Assis⁵⁴⁴

Introdução

Este estudo busca identificar os preceitos ideológicos e valorativos do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Assentamento Eli Vive em Londrina-PR. A mobilização, organização e resistência dos sujeitos permite apresentar como hipótese o fato de que a sua mística se relaciona com a sustentação do movimento e está contida na base formativa da militância. Por meio da pesquisa bibliográfica, fez um percurso do processo histórico dos conflitos agrários e de suas lutas atuais; realizou busca documental no Núcleo de Documentação e Pesquisa Históricas (NDPH/UEL)⁵⁴⁵, nos arquivos do Serviço Nacional de Informação (SNI) e da Comissão Pastoral da Terra (CPT). Os dados empíricos foram colhidos no assentamento Eli Vive⁵⁴⁶ e os resultados preliminares, indicam que as estratégias de luta, tem a “mística” como um de seus componentes e se concretiza nos atos e relações sociais e políticas dos sujeitos.

Os estudos sobre movimentos sociais identificam o quanto é complexo e difícil organizar e manter, por longo período, sujeitos mobilizados, motivados e

⁵⁴⁴ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia; pesquisadora vinculada ao Laboratório de Estudos sobre Religiões e Religiosidades (LERR UEL) e membro da equipe do Projeto de Extensão Práxis Itinerante da Universidade Estadual de Londrina. Orientador Prof. Dr. Fabio Lanza. E-mail: lenirassis@sercomtel.com.br.

⁵⁴⁵ Órgão vinculado ao Depto de História do Centro de Letras e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Londrina. Os documentos investigados nos arquivos do SNI e CPT registram situações de conflitos no campo no Paraná, especialmente nos anos 90 do século XX.

⁵⁴⁶ O nome Eli Vive homenageia Eli Dallemole, líder assassinado em 2008 em Ortigueira-Pr.

ativos pelas causas que os unem. Neste sentido, a pesquisa busca resposta à um problema que se levanta: O que motiva as pessoas a viverem e a morrerem na luta?

O MST figura como um dos movimentos sociais de maior tempo de resistência no Brasil que se mantém ao longo de trinta e cinco anos de oficialização⁵⁴⁷. O movimento surgiu no Brasil no final da década de 1970, mas se consolidou em 1984. Atualmente, está organizado em 24 estados brasileiros, contabilizando cerca de 350.000 famílias que conquistaram o direito à terra.

A capacidade de resistir em meio aos conflitos na luta pela conquista da terra e de manter-se organizado ancora-se em sua organização política e histórica. Observa-se que um diferencial desse movimento é a existência de uma mística que se expressa na adesão e disseminação por diferentes espaços do MST: o político, a identidade do militante, a utopia e o sentimento de pertencimento. Ao mesmo tempo, essa mística ocupa um lugar material e estético como forma de celebração. A investigação desse objeto percorre um caminho analítico que reconhece a historicidade, as contradições e a totalidade que envolvem a mística do MST e a realidade local. Aprofunda os estudos sobre a mística do MST e sua relação com o real, o concreto. Trata-se de um processo contínuo e dialético sobre a relação que se estabelece a partir da expressão escrita, falada e vivida da mística e seus fundamentos conceituais, históricos, sociais e ideológico⁵⁴⁸. O *locus* da pesquisa se dá, a partir da realidade paranaense, no assentamento Eli Vive, localizado no município de Londrina, no distrito de Lerroville, região rural, onde ocupa as antigas fazendas Guairacá e Pininga, que, juntas, compreendem 7,3 mil hectares, uma região marcada por muitos conflitos na luta pela conquista da terra. O nome Eli Vive homenageia um dos líderes do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra no Paraná, Eli Dallemole, assassinado no Assentamento Liberdade Camponesa, em Ortigueira, região central do Estado, em março de 2008.

⁵⁴⁷ Disponível em www.mst.org.br/nossa-história.

⁵⁴⁸ Segundo Gramsci, “Na medida em que são historicamente necessárias, as ideologias tem uma validade que é validade “psicológica”: elas “organizam” as massas humanas, formam o terreno sobre o qual os homens se movimentam, adquirem consciência de sua posição, lutam, etc”. (GRAMSCI, 1978).

A partir dos estudos bibliográficos e da observação de campo no respectivo *locus*, percebe-se que os momentos da mística nos acampamentos e assentamentos vinculados ao MST tem a capacidade de catalisar, a partir de símbolos concretos, a força de luta dos participantes do movimento. Trata-se, portanto, de uma capacidade de cunhar nas pessoas uma nova força mobilizadora.

É importante salientar que a pesquisa se propõe a buscar elementos que identifiquem essa mística no assentamento Eli Vive, numa perspectiva sócio histórica e não do ponto de vista das confissões religiosas presentes naquele território, embora abordemos, em algum momento, o aspecto teológico da mística enquanto uma forma de relacionar-se com o transcendente. Ao mesmo tempo, outras formas de relação com o sagrado são incorporadas como expressão de fé: experiências, como as das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), pautadas na Teologia da Libertação (TDL), muito influentes, especialmente, nos anos 1980, os movimentos de Renovação Carismática Católica e das “religiões que curam”, destacando, aqui, o pentecostalismo e as religiões afrodescendentes.

A TDL é a teologia de uma igreja de libertação, de uma igreja que opta preferencial e solidariamente pelos pobres. Efetivamente, no curso dos anos 60 se desenvolveu em toda a América Latina, uma corrente solidária aos pobres, com uma prática conscientizadora e emancipadora que participa em movimentos de cultura popular, de alfabetização, de organização de bairro, de sindicalização rural, e mesmo, em alguns países de movimentos políticos de inspiração marxista. A ideia fundamental que começa a germinar no bojo dessa práxis, fruto da experiência junto aos pobres, aos camponeses sem terra, aos favelados, aos trabalhadores, as mulheres, aos negros e índios, é a de que só a mudança radical das estruturas sociais protagonizada pelos próprios pobres – pode acabar com a pobreza (LOWY, 1989. p. 15).

Este estudo tem como hipótese, a mística como um instrumento de simbolismo para a agregação e motivação, que se intensifica em momentos específicos de formação e ação. Também se constitui como convergência política e ideológica. Cabe, portanto, reconhecer que, no processo formativo, a mística propicia um fortalecimento que objetiva, em seus símbolos e narrativas, um caminho eficaz e determinante para a formação da militância.

Compreender como a mística do MST está inserida no assentamento Eli Vive em Londrina, buscando perceber sua disseminação e atuação nas relações internas, sociais e políticas dos assentados, é o objetivo principal deste trabalho,

ao mesmo tempo em que busca perceber como os sujeitos formulam os seus símbolos: camisetas, bonés, bandeiras, hinos, palavras de ordens e de que forma essa simbologia compõe o universo da mística que os envolve. Outro fator importante é compreender como a presença de grupos religiosos no assentamento intervém na organização política do MST e como as atividades de mística e de espiritualidade organizadas pelos assentados trazem consigo uma proposta ideológica, de conscientização e de mobilização, constituindo-se mais um elemento mobilizador e formador do agente.

Dialogando com o sentido da mística, destaca-se a leitura de Simmel (1997), que indicou a fé como um tipo de patrimônio

A religiosidade é um ser particular, uma qualidade funcional da humanidade, por assim dizer, que determina inteiramente alguns indivíduos, mas existe apenas rudimentarmente em outros. Esse traço fundamental leva habitualmente ao desenvolvimento de artigos de fé e à adoção de uma realidade transcendental. Uma pessoa religiosa é sempre religiosa, independentemente se acredita, ou não, em Deus (SIMMEL, 1997, p. 5).

O estudo conta com os registros e a análise dos momentos celebrativos em que os sujeitos vivenciam uma práxis – entre o concreto e a mística – no cotidiano do assentamento Eli Vive. Essa observação evidencia os pontos de convergência entre os fundamentos políticos da luta pela terra e a mística que os envolve. Seguindo essa perspectiva, torna-se imprescindível um estudo referente à estrutura fundiária na sociedade brasileira, afim de reconhecer os nexos entre a mística e o seu vínculo com a práxis política, conforme VÁZQUEZ (1968).

A partir dessa compreensão, o primeiro capítulo tem como tema a concentração fundiária no Brasil e a resistência dos camponeses, traçando um paralelo entre o acúmulo de riqueza e a não distribuição da terra aos trabalhadores. O capítulo traz também o histórico das fazendas Guairacá e Pininga e do assentamento Eli Vive com base nos documentos coletados e nos relatos dos assentados, compreendendo em que medida ocorreram os conflitos naquele território até chegar o Programa da Reforma Agrária. No segundo capítulo discorre sobre mística no assentamento Eli Vive, presente no processo de formação dos militantes na luta pela conquista e democratização da terra.

1. Concentração Fundiária no Brasil e a Resistência dos Camponeses

Este estudo busca fundamentos teóricos que ajudam a compreender como a temática da concentração fundiária esteve presente nos debates e decisões políticas e mostra a reação dos trabalhadores frente à estrutura fundiária que se consolidou no Brasil negando-lhes o acesso ao direito à terra. Reconhece a intrínseca relação com os fundamentos materialistas dialéticos, mais especificamente com as lutas sociais relacionadas à partilha da terra como fundamental meio de produção.

No contexto brasileiro e no caso específico do estudo sobre o assentamento Eli Vive, o conflito capital x trabalho está associado a um processo histórico de concentração fundiária que se perpetua desde a colonização. O objeto em estudo trabalha com a hipótese de que a mística é uma condição substancial para a resistência⁵⁴⁹ dos trabalhadores e trabalhadoras rurais nos ambientes de conflitos e violência na luta pelo direito à terra. Segundo CALDART (1997), a mística representa, ao mesmo tempo, força e síntese das lutas e práticas.

Ela é a força, a energia cotidiana que tem animado a família Sem Terra a continuar na luta, ajudando cada pessoa a enxergar e a manter a utopia coletiva. A mística é aquele sentimento materializado em símbolos, que nos faz sentir que não estamos sozinhos e são os laços que nos unem a outros lutadores que nos dão mais força para prosseguir na construção de um projeto coletivo (CALDART, 1997. p. 29).

Os acordos políticos estabelecidos desde o período do Império contribuíram para projetar o Brasil para um futuro em que as mudanças sociais e políticas ficariam atreladas a interesses de famílias abastadas, oligarquias, agrupamentos políticos, patrimonialistas focados na centralidade de poder e na concentração de renda, especialmente da terra. Esse modelo levou o Brasil a ocupar, no início do século XXI, o nível de 7º país mais desigual do mundo, resultado de políticas de privilégios, acordos conciliatórios, concentração do poder e da riqueza, que deixaram os pobres e trabalhadores à margem das prioridades nas pautas públicas do País.

⁵⁴⁹Ação ou efeito de resistir, de não ceder nem sucumbir. Aptidão para suportar dificuldades (fadiga, fome, esforço. Qualidade de um corpo que reage contra a ação de outro corpo. Defesa contra um ataque: opor forte resistência a assaltantes. Recusa de submissão à vontade de outrem; oposição, reação. Disponível em <https://www.dicio.com.br/resistencia/>.

O documento “Fases da Desigualdade no Brasil – Um olhar sobre os que ficam para trás”, CAMPELLO (2017), traz dados do relatório da Oxfam⁵⁵⁰ relativos à desigualdade social brasileira e afirma que seis pessoas possuem riqueza equivalente ao patrimônio dos 100 milhões de brasileiros mais pobres e que os 5% mais ricos detém a mesma fatia de renda que os demais 95% da população. Dados como esses permitem afirmar que a concentração da terra está na base da contradição do capitalismo, que se reproduz conforme as forças políticas e econômicas mundiais e o interesse do mercado e contribui para se entender o processo de exclusão de centenas de milhares de pessoas ainda hoje escravizadas, utilizadas para reproduzir a riqueza estocada e concentrada nas mãos de poucos. As mudanças na economia, no modo de produção, nas relações de poder, no modelo de gestão, na migração da mão de obra escrava para a mão de obra assalariada, o fim da imigração dos negros e o início da imigração europeia foram pautas políticas com as quais os agentes públicos, especialmente o parlamento brasileiro, poderiam ter alterado o rumo das condições sociais no País, se incluíssem pobres, negros, mulheres, trabalhadores, ora em transição de regime de escravidão para o trabalho livre, o que não ocorreu, deixando-os mais uma vez submetidos a toda forma de exclusão, especialmente ao acesso à terra.

1.1 A Concentração da Terra na Atualidade Brasileira

Em pesquisa documental na fonte “Terra, Poder e Desigualdade na América Latina”⁵⁵¹, que compõe o relatório da Oxfam de 2016, encontrou-se a informação de que as fazendas no Brasil, com mais de mil hectares, concentram 43% do crédito agrícola, mas são os pequenos produtores que respondem por mais de 70% da produção de alimentos; as propriedades de até 10 hectares ficam com 39,8% dos contratos de financiamento, o que significa menos de 7% do volume de dinheiro; as propriedades acima desta linha de corte tem 0,9% dos contratos de financiamento e 43,6% dos recursos; dados do Incra e da Procuradoria-Geral da Fazenda indicam que, em 2015, havia 4.013 propriedades

⁵⁵⁰ OXFAM - confederação de 20 organizações presentes em 94 países e que atuam pela redução da pobreza, erradicação da fome e das desigualdades. Disponível em www.oxfam.org.br.

⁵⁵¹ Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacoes/relatorio-executivo-terra-poder-e-desigualdade-na-america-latina>> acesso em nov/2018.

que tinham dívidas acima de R\$ 50 milhões cada uma; o Brasil está em 5º. lugar em termos de concentração de terras da região, perdendo apenas para Paraguai, Chile, Venezuela e Colômbia.

No texto “A reconstrução do Brasil”, ao tratar dos problemas atuais no Brasil, FURTADO (1992) afirma que é preciso um projeto de longo prazo, que alcance uma reforma estrutural que retome o processo de construção interrompida, que seria, entre outras prioridades, reverter o processo de concentração patrimonial e de renda que está na raiz das distorções sociais que caracterizam o Brasil.

Nosso País se singulariza por dispor de considerável potencial de solos aráveis não aproveitados, fontes de energia e mão de obra subocupada. Esses fatores dificilmente se encontram em outras partes do planeta. Ao mesmo tempo, abriga dezenas de milhões de pessoas subnutridas e famintas. Esse é um problema de natureza política e não propriamente econômica (FURTADO, 1992, p. 11).

Os movimentos sociais no século 21 tem vivido muitas conquistas, mas também recuos em determinadas pautas, especialmente na atualidade, as relacionadas no campo dos direitos constitucionais, mesmo assim, eles, exercem importante papel que expressa o elemento contraditório na sociedade capitalista. Dentre os movimentos sociais em atividade constante no Brasil dos dias atuais, o MST tem se mostrado como um dos mais ativos e também o que expressa, de forma muito explícita, a contradição de uma das lutas mais fundamentais pela socialização dos meios de produção.

Este estudo trabalha com a hipótese de que a resistência dos trabalhadores do campo organizados em movimento, tem sua sustentação numa força mobilizadora que os envolve e que aqui recebe o nome de mística, um conjunto de ideários que ganha materialidade através dos ritos e símbolos, vinculados aos sonhos e ideais:

A mística é uma coisa do coração, do sentimento, alimentada por esta esperança de alcançar aquele sonho, ideal objetivo seja lá o que se queira o que importa que isto se transforme em uma causa consciente, que se passe a viver por ela e por causa dela (BOGO, 1998, p. 15).

No Brasil, nem mesmo as transformações políticas e econômicas para o desenvolvimento do capitalismo foram capazes de afrontar a concentração de terras. Ao longo de cinco séculos de latifúndio, muita luta e resistência popular foram travadas nesse campo de disputa contra a exploração e, por conseguinte,

contra a expropriação e expulsão do homem do campo e a exclusão de trabalhadores e trabalhadoras que marcam a história dos camponeses no Brasil. A resistência camponesa se manifesta em diferentes ações e, dessa forma, faz parte do processo de transformação social na busca por direitos que sempre lhes foram negados.

1.1.1 Histórico das fazendas Guairacá e Pininga e os conflitos no campo

O estudo contou com uma bibliografia sobre movimentos sociais e o MST, formação dos militantes e a história do assentamento Eli Vive. Utilizou-se também dos arquivos do SNI, em que encontrou registros de notificação dos agentes do Estado contra os militantes dos movimentos sociais relacionados à luta pela terra em tempos de ditadura no Brasil. Utilizou-se do acervo da CPT, ambos disponíveis no NDPH/UEL, que guarda um importante acervo de documentos históricos, identificados e catalogados. São objeto desta pesquisa aqueles digitalizados, impressos, catalogados ou mesmo apenas datilografados que detenham conteúdos referentes ao MST, suas lutas e conflitos.

O assentamento Eli Vive é datado de 2013 quando o Governo Federal, na gestão da Presidente Dilma Rousseff do Partido dos Trabalhadores, desapropriou as antigas fazendas Guairacá e Pininga, no distrito de Lerroville em Londrina, assentando 501 famílias de agricultores. Na fonte de pesquisa “Plano de desenvolvimento da produção de alimentos e geração de renda do assentamento Eli Vive”⁵⁵², há a descrição da área que compreende as fazendas localizadas a 50 km de Londrina-PR. Ambas possuem uma extensão de 7.313,06 hectares (Guairacá com 5.826,52 hectares e Pininga com 1.486,54 hectares). Cada família recebeu um lote medindo, em média, 13,673 hectares de terras. Até os anos de 1970, as fazendas Guairacá e Pininga eram destinadas ao cultivo do café. Com o declínio da produção cafeeira, a área passa à atividade da pecuária, modificando totalmente a estrutura da fazenda, deixando de ser utilizada na sua totalidade.

Os registros nos documentos do MST⁵⁵³ mostram que a fazenda Guairacá

⁵⁵² Documento obtido com a coordenação do assentamento Eli Vive, fonte: Plano de desenvolvimento da produção de alimentos e geração de renda do assentamento Eli Vive.

⁵⁵³ Jornais do MST – disponível em <<http://www.mst.org.br>>.

foi ocupada pela primeira vez pelo MST em 1991, e lá permaneceram por três meses. Quando houve a reintegração de posse promovida pelo governo do Estado, as famílias foram violentamente despejadas da área culminando em muitos feridos e dispersão das famílias. Após o despejo, o MST assume o desafio de continuar reivindicando a área, na esperança de que poderia conquistá-la dentro de um processo de luta do Movimento, mesmo que de longa duração. Após 18 anos de muita negociação entre o dono da fazenda, o Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e o MST, o movimento realizou a segunda ocupação da fazenda Guairacá. A partir de fevereiro de 2009, 120 famílias dos acampamentos 1º de agosto, do município de Cascavel, e Maila Sabrina, do município de Ortigueira⁵⁵⁴, acamparam, em casas de lona, na fazenda Guairacá como forma de pressão para garantir a posse da área, ao mesmo tempo em que o INCRA e o proprietário mantinham as negociações.

A resistência dos camponeses nas fazendas Guairacá e Pininga tem história parecida com as de outras regiões do Estado. A partir da pesquisa documental nos arquivos disponíveis no NDPH/ UEL, foi identificado que, na década de 1950, o norte do Paraná já vivia conflitos intensos, como foi o caso da “Guerrilha de Porecatu”, em que uma grande mobilização dos posseiros se formou para manter sob sua posse as terras devolutas dos municípios de Jaguapitã e Porecatu, contrapondo-se à política do governo de repassá-las a grandes proprietários de terras. No mesmo período, a região Sudoeste também ficou marcada por muitos conflitos, quando camponeses foram expulsos de suas terras pelo governo do Estado, que transferiu a propriedade à empresa colonizadora de terras.

Organizados em “assembleias gerais do povo” e “juntas governativas”, os camponeses avançaram para a cidade de Francisco Beltrão, expulsaram as autoridades constituídas, tomaram a estação de rádio da cidade e garantiram a posse das suas terras (ROOS, 2013, p. 4).

Há também registro de lutas e conflitos que marcaram o final da década de 1970, especialmente durante a mobilização de centenas de trabalhadores rurais que foram expropriados de suas terras para ceder lugar à construção das

⁵⁵⁴ Ambos acampamentos eram constituídos por um grande número de famílias Sem Terra que há anos lutavam por um pedaço de terra.

barragens da Usina Hidrelétrica de Itaipu. Nesse período, formou-se o “Movimento Justiça e terra”, que integrava a CPT e muitos sindicatos de trabalhadores rurais e camponeses sem terra devido ao alagamento para a formação do reservatório da Itaipu. O movimento pleiteava o direito à terra e indenização pelas propriedades perdidas.

Entre os arquivos investigados no NDPH/UEL, destacam-se os registros feitos pelos agentes do SNI, que mostram que as ocupações de terras no Paraná, mesmo antes do surgimento do MST, já eram alvos de investigação do governo ditatorial que as tratavam como invasão de terras. Um dos registros encontrados nos documentos da SNI refere-se a uma ocupação de terras ocorrida no mês de dezembro de 1978 na cidade de Assis Chateaubriand, a 345 km de Londrina. Esses registros demonstram a vigilância do estado ditatorial à época contra os movimentos agrários que lutavam pela permanência nas terras onde habitavam no período da colonização das cidades da região oeste do Paraná.

Na região de Londrina, o fato de grande expressão foi o assassinato do líder do MST, Eli Dallemole, que deu origem ao nome do assentamento na fazenda Guairacá. Testemunhas contam que desde 2006 as milícias armadas já ameaçavam de expulsão das famílias acampadas na fazenda Copramil em Ortigueira-PR, quando, no dia 15 de março, quinze homens armados invadiram violentamente a fazenda e colocaram para fora as 33 famílias acampadas sem que nada puderam salvar, uma vez que todas as casas foram queimadas. Em homenagem a esse camponês assassinado na luta pela conquista da terra, no ano de 2009, quando a nova ocupação se instala na fazenda Guairacá, recebe o nome de Eli Vive.

Em 2013, oficializou-se pelo governo federal, a entrega dos lotes à 501 famílias ali acampadas, que passaram a gerar renda para mais de 3000 pessoas, que ali passaram definitivamente a morar, plantar, cultivar e fortalecer o movimento para que outras áreas tivessem o mesmo fim. A área agora assentada, recebe o nome de Assentamento Eli Vive.

2. A Mística no Assentamento Eli Vive

Nas entrevistas de campo realizadas durante a pesquisa ao longo de 2018, buscou-se registrar o sentimento dos trabalhadores e trabalhadoras ao fazer a memória do processo vivido no período de acampamento, quando violência e morte estiveram presentes, mas que resultaram na vitória da democratização do acesso à terra; uma conquista antes considerada utópica para muitos. Quando interrogados sobre o significado dessa conquista, as respostas foram:

Vimos muitos companheiros e companheiras tombarem nessa luta. Mas a luta não é para nós apenas, é para nossos filhos e toda sociedade. Os Sem Terra morrem para ter uma nação livre. Esse é o sentido de permanecer até com as crianças nesse lugar, longe dos parentes (LINO, 2018)⁵⁵⁵.

A líder do assentamento Eli Vive, LIZ (2018)⁵⁵⁶ não se intimida em puxar o grito de guerra dos Sem Terra ao final de sua fala para um grupo de estudantes das ciências sociais em visita ao assentamento: “Lutar. Construir Reforma Agrária Popular! Pátria Livre! Venceremos!” Um problema levantado na pesquisa, durante os estudos foi: O que leva as pessoas a viverem e a morrerem em nome da luta? Questão como essa ajuda a aprofundar ainda mais a hipótese de que a Mística está presente e a resistência nela se ancora. As entrevistas transcritas a seguir respondem a essa indagação. A senhora Aparecida da Luz⁵⁵⁷, líder feminina no assentamento, destaca os momentos vividos:

Vim da cidade de Laranjeira do Sul com minha família. Muitos falavam que era loucura, mas tinha o sonho de ter um pedaço de chão, ter onde morar...muito sofrimento, passava necessidade, mas aqui sempre tive o que comer. Sabia que era difícil, mas tinha fé que um dia a gente ia conseguir. Quando a gente desanimava, chamava as companheiras, fazia roda de conversa, cantava, estudava, fazia planos e se animava de novo...foi assim. (LUZ, 2018).

Os assentados falam com orgulho dos resultados da produção do Eli Vive após cinco anos de trabalho. O coordenador da cooperativa instalada no assentamento relata o cotidiano dos assentados e dos riscos sofridos com a política nacional atual e reafirma o significado de uma luta como essa:

⁵⁵⁵ Nome fictício. Entrevista concedida no dia 02 ago. 2018.

⁵⁵⁶ Nome fictício. Entrevista concedida no dia 02 ago. 2018,

⁵⁵⁷ Nome fictício. Entrevista concedida no dia 21 set. 2018.

Se você for ao assentamento você vai ver fartura na mesa desses camaradas. Talvez ainda não tenha a casa ideal, tão sonhada. Tem anos que estamos em cima do lote e, com essa conjuntura de golpe, os recursos não vieram para o assentamento e assentados, foi tudo cortado. É uma tarefa dos órgãos públicos: recurso, casa, investimento, coisa que ainda não tivemos. Se você perguntar para eles se está contente, eles vão dizer que estão felizes, contentes e pelo menos tem o que comer. Todos os dias ele consegue tomar café, almoçar e jantar. Coisa que antes disso não tinha. As 501 famílias que estão aqui já passaram muita fome já. Só quem passou fome é que pode falar o que é passar fome. O Brasil está voltando a ter muita gente passando fome de novo. Temos que ficar alerta, pois só quem passou fome sabe o que é isso. (RIBEIRO, 2018)⁵⁵⁸.

Ao falar da história do assentamento Eli Vive e de seu trabalho na escola⁵⁵⁹, onde a relação se dá enquanto educadores e educandos, Jacira define o sentido de educar:

Aqui a gente tem liberdade de entrar na sala de aula, liberdade de debater com os professores. Isso é muito rico o modo de ensinar – nós e os educandos temos liberdade de falar o que eles querem aprender. É muito rico o processo de educar em sala de aula (JACIRA, 2018)⁵⁶⁰.

A socióloga Maria da Glória Ghon, que pesquisa a educação formal e informal, destaca o MST como uma referência no desenvolvimento de novas formas de sociabilidade no processo de aprendizado:

Devemos destacar também que a área da educação – devido ao potencial dos processos educativos e pedagógicos para o desenvolvimento de formas de sociabilidade e constituição e ampliação de uma cultura política – passou a ser estratégica também para os movimentos populares, a exemplo do MST (GHON, 2008, p. 441).

O campo do conhecimento desenvolvido no assentamento Eli Vive é amplo e se materializa em forma de pertencimento, carregado de valores e culturas próprias. São estratégias para o surgimento de novos agentes e renovação das lutas sociais coletivas.

2.1 Os Símbolos como Representação da Mística na Base Formativa do MST

A pesquisa bibliográfica e os depoimentos coletados mostraram que, na origem do MST, os Sem Terra tinham como prioridade a conquista da terra, mas logo compreenderam que esse não poderia ser o único objetivo a ser alcançado.

⁵⁵⁸ Nome fictício. Entrevista concedida no dia 02. AGO. 2018.

⁵⁵⁹ A escola está improvisada e o assentamento aguarda a construção de um novo prédio prometido pelo governo do estado.

⁵⁶⁰ Nome fictício. Entrevista concedida no dia 02. Ago. 2018.

O acesso à terra traria a possibilidade do trabalho, da produção, da vida digna no campo, mas era preciso a busca do conhecimento, instrumento primordial para a comunidade que luta. Resistir nos ambientes de conflitos exigia teoria para lidar com a prática diária, mas especialmente para entender a dinâmica da contradição presente na conjuntura política, econômica e social. A educação tornou-se uma prioridade do Movimento, aliada à conquista da terra. Conforme o *site* do MST⁵⁶¹, hoje são mais de 2 mil escolas públicas construídas em acampamentos e assentamentos no Brasil; 200 mil crianças, adolescentes, jovens e adultos com acesso à educação garantida; 50 mil adultos alfabetizados; 2 mil estudantes em cursos técnicos e superiores; mais de 100 cursos de graduação em parceria com universidades públicas por todo o País.

O estudo mostra que a mística compõe a base formativa do MST, especialmente quando se considera que a simbologia utilizada pelos assentados está presente não apenas no conteúdo pedagógico da grade curricular da escola do assentamento, mas em todos os momentos formativos dos militantes, realizados numa perspectiva emancipatória. A observação de campo durante a pesquisa permitiu perceber que, desde as séries iniciais, as crianças aprendem o significado dos símbolos usados no movimento, especialmente a bandeira, que é utilizada em todos os lugares e ocasiões.

A cor vermelha representa o sangue que corre nas veias de quem se dispõe a lutar pela reforma agrária e por uma nova sociedade. A cor branca representa a paz almejada, sinônimo de justiça social. A cor preta simboliza o luto e a gratidão aos trabalhadores e trabalhadoras que morreram lutando pela sociedade desejada. O facão é a ferramenta de trabalho, de luta e de resistência. O mapa do Brasil contido dentro da bandeira representa a luta nacional dos Sem Terra para lembrar que a Reforma Agrária deve acontecer em todo o país (LIMA, 2018)⁵⁶²

A educação emancipatória em FREIRE (1997), é vista como um processo autorreflexivo, autoexecutável, autocrítico que interfere diretamente nas mudanças de vida das pessoas:

A emancipação forma uma nova cultura, uma ética livre, a real cidadania. Quando homens e mulheres, ao longo da história, (...) inventamos a possibilidade de nos libertar na medida em que nos tornamos capazes de nos perceber como seres inconclusos, limitados, condicionados, históricos. Percebendo, sobretudo, também, que a pura percepção da inconclusão, da limitação, da possibilidade, não basta. É preciso juntar a ela a luta política pela transformação do mundo. A libertação dos indivíduos só ganha profunda

⁵⁶¹ Disponível em: <http://www.mst.org.br/acesso> em nov/2018.

⁵⁶² Nome fictício. Entrevista concedida no dia 02. ago. 2018;

significação quando se alcança a transformação da sociedade (FREIRE, 1997, p.100).

No processo de formação, os símbolos mencionados são parte da reflexão, da crítica, da mística que possibilita a existência de um vínculo estreito entre o conhecimento, a prática política e a luta pela busca da terra e de tudo o que a envolve.

3. Consideração Final

A pesquisa revelou que a mística, presente no assentamento Eli Vive em Londrina-PR, resulta, primeiramente, da compreensão da centralidade religiosa no homem do campo, que se transmuta em um composto de religiosidade, ideologia e fé e se relaciona com o processo de sustentação da organização do Movimento. Os momentos celebrativos são um instrumento de simbolismo para agregação e motivação, que se intensifica em momentos específicos de formação e ação.

Os momentos da mística no assentamento pesquisado tem a capacidade de catalisar, a partir de símbolos concretos, a força de luta dos participantes do movimento, porém é mais que isso, a mística do MST se revela como representação do conjunto de ideários e ganha materialidade nos ritos e símbolos vinculados aos sonhos e ideais dos trabalhadores e trabalhadoras.

O estudo no Eli Vive permitiu afirmar que a Mística se relaciona com o processo de sustentação do Movimento, e, na base formativa, ela se apresenta por meio dos símbolos e dos momentos celebrativos, instrumento de agregação e motivação, que se consolida em momentos fortes de formação e prática. A mística do MST se manifesta como representação do conjunto de ideários e ganha materialidade nos seus ritos, símbolos e diferentes formas de expressão.

Referências

BOGO, Ademar. Como melhorar nossa mística. *In*: MST - MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **Mística**: uma necessidade no trabalho popular e organizativo. São Paulo: Editora Peres, 1998. p. 15. (Caderno de Formação, n. 27).

CALDART, Roseli. **Educação em movimento**: formação de educadores e educadoras no MST. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMPELLO, Tereza (coord.). **Faces da desigualdade no Brasil**: um olhar sobre os que ficam para trás. Brasília: FLACSO, 2017. Disponível em: http://flacso.org.br/files/2017/11/faces_da_desigualdade_no_brasil_online_2018.pdf. Acesso em: 5 jan. 2018

CPT – COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Massacres no Campo. Disponível em: www.cptnacional.org.br. Acesso em: 9 jul. 2018.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança**: um reencontro com a pedagogia do oprimido. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

FURTADO, Celso. **Brasil**: a construção interrompida. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

GHON, Maria da Glória. Abordagens teóricas no estudo dos movimentos sociais na América Latina. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, n. 54, p. 439-455, 2008.

GRAMSCI, Antônio. **Concepção Dialética da História**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 62-63.

JACIRA, Vera. *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

LIMA, Solange. *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

LINO, Antônio *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

LIZ, Sandra. *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

LOWY, Michel. **Marxismo e Cristianismo na América Latina**. 1989, p. 15.

LUZ, Aparecida da. *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

MST – MOVIMENTO DOS TRABALHADORES RURAIS SEM TERRA. **A história da luta pela terra**. Disponível em: www.mst.org.br/nossa-história. Acesso em: 2 jul. 2018.

OXFAM BRASIL. Quem somos? Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/quem-somos/oxfam-brasil>. Acesso em: 13 ago. 2018.

RIBEIRO, Mário. . *Entrevista*. Entrevista concedida a Lenir Candida de Assis, Londrina, 2018.

ROOS, Djoni. As lutas camponesas no Estado do Paraná e os modelos da Reforma Agrária Brasileira. **GeoGraphos**, Alicante, v. 4, n. 31, p. 1-18, 2013.

SIMMEL, Georg. **Essays on religion**. New Haven: Yale University Press, 1997.

UEL - UNIVERSIDADE ESTADUAL DE LONDRINA. **CDPH recebe documentos da ditadura militar**. 7 out. 2015. Disponível em

ISSN 2179-0019

http://www.uel.br/com/agenciaueldenoticias/index.php?arq=ARQ_not&FWS_An_o_Edicao=1&FWS_N_Edicao=1&FWS_Cod_Categoria=2&FWS_N_Texto=21678. Acesso em: 15 jul. 2018.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

Literatura no Renascimento: considerações sobre a obra *Gargântua (1534)*, escrita por François Rabelais (1494-1553)

Liliana Grubel Nogueira⁵⁶³

Michel Bossone⁵⁶⁴

Introdução

Com o enfraquecimento do sistema feudal, o início da constituição dos Estados nacionais, bem como a expansão marítima e a descoberta de novas terras na América e nas Índias, fizeram com que as pessoas começassem a olhar o mundo de outras maneiras. Nesse contexto, uma corrente de pensamento que começou a ganhar força e se desdobrar de múltiplas formas dentro de áreas como a filosofia, ciências, artes plásticas e literatura foi o Humanismo (WOORTMANN, 1996).

Assim, frente a essa diversidade de fenômenos que faziam parte de um mesmo mundo, pensadores humanistas teceram tramas e reflexões sobre a vida em múltiplas facetas (SERRA AZUL, s/d, p. 2).

Muitos começaram a ter grande interesse por textos da Antiguidade (principalmente filosóficos e literários) para contrapor os textos escolásticos medievais. Isso ocorreu porque esses pensadores queriam se aproximar mais do livre-arbítrio e fugir dos dogmas isolacionistas do pensamento medieval.

⁵⁶³ Licenciada em História e mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH-UEM), pós-graduada em Metodologia do Ensino de Filosofia e Sociologia e Neuropsicopedagogia pela Faculdade São Braz (FSB). Endereço do *Curriculum Lattes*: <<http://lattes.cnpq.br/8046538132726843>>. Endereço eletrônico: <lilianagrubel@hotmail.com>.

⁵⁶⁴ Licenciado em História e mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM), aluno de Pós-Graduação em Metodologia do Ensino Religioso pela UNINTER. Endereço do *Curriculum Lattes*: <<http://lattes.cnpq.br/4344515940808573>>. Endereço eletrônico: <michelbossone@gmail.com>.

Assim, encontravam certa concatenação do pensamento humanista com a perspectiva individual encontrada naqueles textos para o entendimento do ser humano.

Esse pensamento humanista que estava se formando refletiu em várias obras literárias produzidas na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Destacamos a obra *Gargântua*, escrita por François Rabelais, em que este autor, homem do seu tempo, associa esta busca de liberdade espiritual e entendimento da vida humana.

François Rabelais e a obra *Gargântua*

François Rabelais nasceu na cidade de Chinon (França) por volta de 1494 e morreu em Paris no ano de 1553. Tornou-se um padre franciscano ainda jovem, sua educação foi moldada com os ideais humanistas que estavam efervescentes naquele momento. Além disso, Rabelais era um homem erudito que buscou em fontes consideradas “populares” o conteúdo para formulação dos seus livros.

A vida de Rabelais foi repleta de percalços e reviravoltas e ele acabou tornando-se, até de forma bastante irônica, um clérigo anticlerical, devido às sátiras e ironias encontradas em suas obras contra a Igreja, os bispos, padres e cardiais que compunham o clero. Mais irônico ainda é que, apesar de tudo, ele foi protegido por muitos clérigos.

O tradutor Eugênio Amado, no prefácio da edição brasileira, intitulado *Vida e obra de François Rabelais*, da obra *Gargântua e Pantagruel* (1991) de François Rabelais, revela que até 1532 o francês dedicava-se a sua primeira profissão, médico. Ele era totalmente fascinado por estudar a anatomia dos corpos. Apesar de também escrever obras ligadas a esta, depois, ele começou a publicar suas sátiras. Rabelais se dedicou ao gênero de sátiras porque elas estavam na moda naquela época, aproveitou as oportunidades para ganhar prestígio, pois ele não criou o personagem Gargântua, a obra sobre ele já existia e intitulava-se *As Grandes Crônicas do grande e enorme Gigante Gargântua*, que era uma coletânea de lendas de origem medieval escritas por um anônimo.

Ele construiu um universo de tipos e situações que o fizeram ser um dos autores mais lidos na França do seu tempo. Escreveu, primeiramente,

Pantagruel (1532), onde narra as façanhas do filho de Gargântua, somente depois ele decidiu reescrever a obra *Gargântua* à sua própria maneira, narrando a vida deste personagem.

A obra *Gargântua* foi escrita em 1534, período conturbado e de transições impactantes para todos os seguimentos da sociedade, e que veio carregado de toda uma renascença. Como salienta Eugênio Amado (1991), um dos inspiradores humanistas que Rabelais se embasava para o desenvolvimento da sua filosofia foi Erasmo de Roterdã, que tinha seus posicionamentos considerados, de certa forma, subversivos, incomodando tanto protestantes como Calvino quanto tradicionalistas que eram vinculados a Igreja Católica.

No decorrer do livro, Rabelais vai contando a história do nascimento do gigante denominado Gargântua e o desenrolar de uma trama que envolve vários personagens a uma violenta e sangrenta guerra que começou por um motivo bem banal: o roubo de algumas fogaças.

Nessa época que era a das vindimas, no começo do outono, os pastores da região estavam guardando as vinhas, para impedir que os estorninhos comessem as uvas. Os fogaceiros de Lerné costumavam passar por uma estrada, levando dez ou dose cargas de fogaças para a cidade. Os pastores pediram cortesmente que lhes vendessem algumas pelo preço do mercado. Note-se que é um santo remédio para prisão de ventre comer ao almoço fogaça fresca com uvas, pretas, duras, moscatéis, verdes ou purgativas. Com efeito, os que assim fazem se alongam como o cabo de uma foice e, muitas vezes, pensando que vão peidar, se cagam todos, sendo por isso chamados de vindimeiros (RABELAIS, 1986, p. 138).

Mas os fogaceiros, não procuraram atender ao pedido desses pastores, os xingaram. Diante do questionamento que fizera um pastor chamado Forgier, o fogaceiro Marquet direciona-se a ele e diz o seguinte:

- Com efeito, sua crista hoje está bem alta, naturalmente porque comeu, ontem à noite, muito milho. Venha cá, venha, que eu lhe darei um pouco da minha fogaça.

Forgier, com toda simplicidade, aproximou-se e tirou da cinta uma onzena, certo de que Marquet iria vender-lhe as fogaças. Mas, em lugar disso, Marquet lhe deu nas pernas umas chicotadas tão violentas que as articulações ficaram expostas. Em seguida, tratou de fugir, mas Forgier, enquanto gemia e berrava, atirou-lhe um porrete que levava em baixo do sovaco, atingindo-o na articulação coronal da cabeça, em cima da artéria crotáfica, do lado direito, de tal forma que Marquet tombou da égua em que estava montado e ficou mais morto do que vivo.

Nisso, os meeiros, se achavam descascando nozes nas proximidades, acorreram com as enormes varas e bateram nos fogaceiros como em centeio verde. Os outros pastores e pastoras, ouvindo os gritos de Forgier, intervieram com as fundas e cacetes e os perseguiram atirando-lhes pedras tão numerosas e tão pequenas que pareciam granizo. Por fim, depois de alcançá-los, tiraram-lhes cerca de quatro ou cinco dúzias de fogaças, sem

deixar, porém, de pagá-las ao preço habitual e dando-lhes um cento de nozes e três cestas cheias de uvas brancas [...].

De regresso a Lerné, os fogaceiros, antes de comer e beber, se transportaram logo para o Capitólio e ali, perante o rei, chamado Picrocolo, que era o terceiro desse nome, formularam sua queixa, mostrando os cestos arrebatados, os bonés em farrapos, a roupa em tiras, as fogaças roubadas e, sobretudo, Marquet gravemente ferido. Acrescentaram que tudo aquilo tinha sido feito pelos pastores e meeiros de Grandgousier, perto da grande estrada, acima de Seuillé.

Picrocolo ficou furioso e, sem mais interrogações e comentários, lançou uma proclamação a todo país convocando a nobreza para guerra (RABELAIS, 1986, p. 139-141).

Por trás dos modos exagerados de expor os personagens na obra *Gargântua*, Rabelais nos evidencia os abusos cometidos pelo discurso reinante da época, sendo estes próprios dos reis e da Igreja como, por exemplo, o personagem Picrocolo que era um nobre vaidoso, tirano, muito religioso por conveniência política e que mobilizava cavaleiros e travava guerras por ganância:

Picrocolo estava longe de esperar que isso pudesse acontecer, mas não tinha medo. Tratou, por isso, de enviar, para sondar o terreno, mil e seiscentos cavaleiros sob o comando de Tiravant, todos montados em cavalos ligeiros, prontos para o combate, bem aspergidos de água benta e tendo cada qual, como insígnia, uma estola a tiracolo, a fim de que, se por ventura encontrassem os diabos, quer em virtude da água gregoriana, quer por efeito das estolas, os fizessem desaparecer e dissipar-se (RABELAIS, 1986, p. 201).

Já a imagem construída do personagem Grandgousier, pai de Gargântua, é totalmente oposta à imagem do impiedoso Picrocolo, pois ele é retratado como uma figura pacífica e humanista, totalmente permeada pelas virtudes de um bom ser humano:

Touquedillon [aprisionado] foi apresentado a Grandgousier e por ele interrogado sobre a empresa e negócios do Picrocolo, assim como sobre o seu objetivo nessa súbita algazarra. A resposta foi que o fim de tudo aquilo era, se ele pudesse conquistar todo o país, por causa da injúria sofrida pelos fogaceiros.

- É muita coisa - diz Grandgousier - e quem muito abarca pouco aperta. Já se foi o tempo em que assim se conquistavam os reinos, com prejuízo do próximo irmão cristão. Essa imitação dos antigos: Hércules, Alexandre, Aníbais, Cipiões, Césares e outros como esses, é contrária a profissão do evangelho, que nos ensina a guardar, salvar, reger, e administrar cada qual o próprio país e as próprias terras, e não invadir hostilmente as aldeias. O que outrora os sarracenos e os bárbaros consideravam proezas, chamamos agora de banditismo e perversidade. Melhor teria feito Picrocolo em ficar na sua casa, governando-a como rei, do que insultar e pilhar hostilmente a minha; governando bem a sua, poderá aumentá-la, pilhando a minha será destruído (RABELAIS, 1986, p. 212-213).

Essa passagem nos faz pensar como Rabelais estruturava a figura dos heróis em sua obra. Eram retratados como pessoas bondosas, grandiosas e pacíficas que estavam sempre comendo na mesma mesa que os demais, também, encontravam-se sempre dispostas a dialogar para resolver os conflitos que viessem a surgir.

Podemos perceber que Grandgousier tenta acabar a todo custo com essa guerra supérflua, mas Picrocolo, com toda sua arrogância, não quer compreender e resolver a situação pacificamente, acabando por fazer sofrer o seu próprio povo.

Em sua narrativa, Rabelais compreende que tudo que é mau e perverso deve ser exaurido e aniquilado. Assim, o personagem Gargântua invade o castelo do rei tirano e o mata. Instaurando novamente o bem em todos os sentidos.

A narrativa que Rabelais desenvolve relativiza e critica idealismos que permeavam a Idade Média em relação à religião, Estado e até mesmo a outras várias experiências humanas (SERRA AZUL, s/d, p. 1).

Pela ótica de Bakhtin (1987), François Rabelais buscou na *cultura popular* maneiras para poder se opor e fazer críticas à ideologia medieval. Para tanto, usou do riso encontrado nas festividades populares da Idade Média, que eram realizadas em praça pública, cheias de comicidade e inversão de papéis sociais. Ele esboça tais ideias aos leitores logo no início da obra *Gargântua*:

Caros leitores, que este livro vedes,
Libertai-vos de toda perversão;
E não vos melindreis, ó vós que ledes,
Que nenhum mal contém, nem perversão.
É verdade que pouca perfeição,
Salvo no riso, aqui podeis obter:
Outra coisa não posso oferecer,
Ao ver as aflições que nos consomem;
Antes risos que prantos descrever,
Sendo certo que rir é próprio do homem.
VIVEI ALEGRES (RABELAIS, 1986, p. 39).

Rir é fundamental em celebrações desde a Antiguidade, mas, devido ao pudor imposto pela Igreja na Idade Média, essa forma de expressão fora dos lugares adequados era tida como um insulto e incitação ao paganismo e ao pecado. E é justamente nesse riso considerado pecaminoso, pois quebra as

hierarquias estabelecidas pela Igreja e pelo Estado, que Rabelais encontra os ingredientes essenciais para a composição de sua obra *Gargântua*.

Nesse sentido, o riso popular expressa a opinião daqueles que estão inseridos dentro de um mundo em plena transformação, sendo que os próprios sujeitos estão amalgamados dentre os que riem. Também é ele que exprime a verdade, tal como expressavam diversos pensadores da Antiguidade, por exemplo, Hipócrates, Luciano e Aristóteles quando diziam ser o riso uma singularidade humana. Assim, esse riso é *ambivalente*: alegre e cheio de alvoroço, mas ao mesmo tempo burlador e sarcástico, nega e afirma, amortalha e ressuscita simultaneamente (BAKHTIN, 1987, p. 11). E esse ambiente festivo já se encontra postulado logo de cara quando é narrado o nascimento de Gargântua no capítulo VI da obra:

Destacou-se, então, do grupo uma velha sórdida que possuía reputação de ser grande médica e que, a mais de sessenta anos, viera de Brisepaille, através de Saint-Genou. A velha aplicou-lhe um adstringente tão terrível que todos os orifícios ficaram obstruídos e apertados de tal forma, que só com muita dificuldade teríeis podido alargá-los com os dentes, coisa horrível de se pensar, como fez o diabo, que, na missa de Saint-Martin, ao escrever o que tagarelavam duas sirigaitas, esticou com os dentes o pergaminho.

Por causa desse inconveniente, relaxaram-se os cotilédones superiores da matriz, e a criança, passando por eles, entrou na veia cava e, subindo pela diafragma até ao alto das espáduas, onde aquela veia se ramifica em suas, encaminhou-se pela esquerda e saiu pelo ouvido. Logo que nasceu, não gritou como as outras crianças: “Nhém! Nhém!”, mas, em altas vozes, exclamou: “Beber! Beber! Beber!”, como que convidando todos a beber, muito embora isso fosse ouvido por toda região de Beusse e de Bibarais (RABELAIS, 1986, p. 67-68).

Colocando-o de forma que, apesar de provocar risos, possúisse um tom de ironia, sarcasmo e sátira ao engessamento ideológico da medievalidade. Assim o fez porque, ao contrário, as festas oficiais (religiosas ou do Estado) estavam carregadas de rigidez e seriedade:

[...] apenas contribuíam para consagrar, sancionar o regime em vigor, para fortificá-lo. O elo com o tempo tornava-se puramente formal, as sucessões e crises ficavam totalmente relegadas ao passado. Na prática, a festa oficial olhava apenas para trás, para o passado de que se servia para consagrar a ordem social presente. A festa oficial, às vezes mesmo contra as suas intenções, tendia a consagrar a estabilidade, a imutabilidade e a perenidade das regras que regiam o mundo: hierarquias, valores, normas e tabus religiosos, políticos e morais correntes. A festa era o triunfo da verdade pré-fabricada, vitoriosa, dominante, que assumia a aparência de uma verdade eterna, imutável e peremptória. Por isso o tom da festa oficial só podia ser de *seriedade* sem falha, e o princípio cômico lhe era estranho (BAKHTIN, 1987, p. 8).

Um exemplo marcante de festividade popular fundamentada na noção de liberdade e na qual Rabelais se inspirou nesse período foi o carnaval.

Na vida do homem medieval as celebrações do carnaval e de outros diversos ritos cômicos ganhavam um lugar de destaque; possuíam uma visão de mundo e atitude muito diferente daquela inculcada pela Igreja e pelo Estado. O carnaval medieval não representava apenas um espetáculo teatral, mas estava entre as fronteiras da arte e da vida. Melhor dizendo, a própria vida em seus elementos característicos de representação, porque ele não está num palco cercado de espectadores, todos o vivem. E o sentido de liberdade envolvente está carregado pelo sentimento de renascimento e renovação, com cada pessoa agindo ativa e intensamente na busca de princípios mais consistentes. Assim,

Sob o regime feudal existente na Idade Média, esse caráter de festa, isto é, a relação da festa com os fins superiores da existência humana, a ressurreição e a renovação, só podia alcançar sua plenitude e sua pureza, sem distorções, no carnaval e em outras festas populares e públicas. Nessa circunstância a festa convertia-se na forma de que se revestia a segunda vida do povo, o qual penetrava temporariamente no reino utópico da universalidade, liberdade, igualdade e abundância (BAKHTIN, 1987, p. 8).

François Rabelais procura um público mais amplo e desenvolve uma linguagem escatológica chamada de *linguagem de praça pública*. Dessa forma, o autor pôde observar nas obras de Rabelais o teor carnavalesco, justamente devido a esse caráter festivo, popular e de viés subversivo. Podemos citar o exemplo dos banquetes quando Gargântua estava para nascer. Eles simbolizavam o ideal de abundância e de interação associadas a estas festividades populares onde todos se reuniam sem nenhum tipo de discriminação.

Como deves compreender, havia tripas com fartura e as guloseimas eram tantas, que todos lambiam os dedos. O diabo, porém, é que não era possível conservá-las por muito tempo, pois ficavam podres, o que parecia indecente. Resolveu-se, então, que seriam comidas, sem perder nada. Para isso foram convidados todos os cidadãos de Sainnais, de Suillé, de La Roche-Clermaud, de Vaugaudray, sem deixar atrás os de Coudray Montpensier, do Vale do Vède e outros vizinhos, todos bons bebedores, bons camaradas e bons jogadores de péla. O bom Grandgousier estava satisfeitíssimo e ordenava que todos se empanturrassem. Apenas à mulher recomendava que comesse menos, porque estava para dar à luz e aquela tripalhada não era carne muito recomendável:

- Quem tiver vontade de comer merda – dizia ele – tira-a daquele monte. Apesar dessa advertência, ela comeu dezesseis moios, duas cubas e seis potes. Que bela matéria fecal deveria crescer dentro dela! Depois do jantar, seguiram todos em desordem para o salgueiral, e ali, sobre a farta vegetação, dançaram ao som de alegres flautins e doces cornamusas.

E era tal o contentamento, que valia por celeste passatempo ver como se divertiam (RABELAIS, 1986, p. 58-59).

Segundo Bakhtin, ao contrário das representações sobre a *cultura erudita*, que descreve e demonstra corpos perfeitos e fechados em sua individualidade nos momentos de plenitude, a *cultura popular* retrata na obra de Rabelais

[...] referências aos pontos de ligação entre o homem e o mundo – a comida – e por onde a ele volta, na forma de urina ou fezes. A atividade sexual, enquanto representação desse dinamismo cósmico, desse corpo aberto que constantemente recebe o mundo e o outro e para ele volta, seja na forma de rebento parido ou de cadáver a ser transformado em húmus, só pode merecer uma ênfase muito especial. Como observa Bakhtin, o mundo da cultura popular privilegia os momentos da vida humana em que ela está em contato com outros corpos: o coito, a prenhes e o parto; ou aquelas fases de transição, como por exemplo a velhice, em que o corpo logo deixará de ser humano, para integrar-se na grande vida universal (VIEIRA, 1986, p. 14).

No decorrer de sua obra o autor vai carregando de proporções monstruosas e exageros certas descrições como, por exemplo, quando ele fala da égua de Gargântua:

E assim fizeram alegremente a viagem, sempre satisfeitos, até além de Orléans, quando encontraram uma ampla floresta, de trinta e cinco léguas de comprimento e dezessete de largura, ou pouco menos, horrivelmente fértil e copiosa em moscas bovinas e em marimbondos, que constituíam verdadeiros tormentos para as pobres éguas, burros e cavalos. Mas a égua de Gargantua vingou valentemente todos os ultrajes aos animais de sua espécie e de forma por todos inesperada: logo que entraram na floresta e os marimbondos os atacaram, sacudiu a calda e os enxotou de tal forma que derrubou toda floresta. A torto e a direito, aqui, ali, acolá, à direita, na frente, atrás, em cima, em baixo, abatia as arvores como um ceifeiro abate a erva. Por fim, não havia mais árvores nem marimbondos, e toda região ficou reduzida ao campo (RABELAIS, 1986, p. 104).

Ao fazer essa exposição, Rabelais demonstra que buscou também salientar o realismo grotesco, que “é o sistema de imagens da cultura cômica popular da Idade Média” (BAKHTIN, 1987, p. 28). Ele distorce e intensifica as potencialidades e proporções de seus personagens nas características materiais, pois procura referenciar de forma negativa o considerado perfeito, belo e elevado no idealismo medieval. Assim, rebaixar essas características e elevar o monstruoso é visto de forma positiva por Rabelais, pois aproxima o corpo do mundo, da terra, da fertilidade, do crescimento e da superabundância (SERRA AZUL, s/d, p. 4-5).

Para Mikhail Bakhtin (1987, p. 17) essas características imbuídas na universalidade determinam “o caráter alegre e festivo (não cotidiano) das

imagens referentes à vida material e corporal. O princípio material e corporal é o princípio da festa, do banquete, da alegria, da “festa””. Aspectos encontrados de maneira considerável na literatura e na arte do Renascimento, sobretudo na obra *Gargântua*.

Apesar de Rabelais destacar as festas populares da Idade Média, sua obra é permeada por uma erudição que compactua com a educação humanística e franciscana que recebeu. Ele muda de temas como também de estilos. Caracteriza a maioria das ações do personagem Gargântua com uma linguagem baixa e carnavalesca típicas das formas especiais do vocabulário e gestos na praça pública: “francas e sem restrições, [...] aboliem toda a distância entre os indivíduos em comunicação, liberados das formas correntes da etiqueta e da decência” (BAKHTIN, 1987, p. 9). Todavia, eleva-se também, principalmente quando o autor expõe as reflexões humanistas na trama, como quando ele fala sobre a forma com que Gargântua mandou construir a abadia de Téleta para o monge: “a maior loucura do mundo é a gente se orientar pelo som de um sino e não pelos ditames do bom senso e do entendimento” (RABELAIS, 1986, p. 234).

Mais adiante o autor dedica dois poemas ao tema da abadia. Com contornos líricos, Gargântua fala de Téleta em tons elevados e divinos, mas o monge sugere uma interpretação rebaixada, comparando-a com o jogo de pelota. Dando a entender que existem vários sentidos ocultos que estão abertos à interpretação. Tudo isso faz com que o espírito da obra seja permeado dessas múltiplas interpretações sobre as experiências humanas. Tornando *Gargântua* uma obra complexa, cujo autor misturou a cultura erudita eclesiástica e humanística as diferentes e variadas formas de expressões culturais populares (SERRA AZUL, s/d, p. 7).

Diante disso, devemos ter em mente que a intenção de Bakhtin ao analisar a obra de Rabelais era justamente ressaltar a *cultura popular*. No entanto, precisamos nos lembrar que a cultura não pode ser encaixotada e classificada rigorosamente, nem tão somente erudita e fechada em si mesma e nem puramente popular, pois ela constantemente estabelece uma relação do homem com o mundo em todos os seus seguimentos, ficando difícil defini-la, assim como analisa Roger Chartier no capítulo *Cultura Popular* da obra *Dicionário das Ciências Históricas* (1993).

Destarte, Chartier (1993) coloca que não podemos distinguir a cultura popular e erudita somente a partir de textos e práticas religiosas, existe muito mais que isso, elas compreendem elementos de origens diferenciadas. Para ele,

O jogo entre instituição e coletivo, entre o modelo normativo e a experiência comunitária anda sempre, portanto, em dois sentidos, o que torna impossível qualquer caracterização simples das formas que dele resultam (CHARTIER, 1993, p. 207).

O consumo cultural não é passivo, dependente e submetido, mas tem o poder criador diante daquilo que lhe é imposto, porque os seres humanos tem a capacidade de refletir sobre o mundo e, a partir disso, tentam transformar a realidade em que se encontram. Portanto, “a busca, com frequência decepcionante, de uma cultura específica e exclusivamente popular deve ser substituída pela identificação dos usos culturalmente diferenciados de materiais comuns” (CHARTIER, 1993, p. 210).

Considerações finais

Podemos perceber que a própria vida de François Rabelais foi instigante. Ele fugia às regras estabelecidas, sofreu diversas influências, principalmente humanistas, e escreveu obras que contestavam a ordem religiosa e política medieval na transição da Idade Média para a Idade Moderna. Dessa forma, ele criticou principalmente os clérigos e governantes por suas formas retrógradas e tiranas de conceber a religião e a política:

Em síntese, eis quem foi e o que fez Rabelais. Antes de tudo, um contestador. Sem dúvida, um dos primeiros modernistas. Com raro espírito, soube como poucos aliar sátira e erudição. Ao fim de sua vida, deixou-nos um perfil caótico de sua personalidade controvertida: nem santo, nem demônio; muito antes pelo contrário. Um religioso que busca as origens puras de sua fé, ou então um epicurista aproveitador, travestido de humanista. Dentre tantas possibilidades, ressalta uma verdade basilar, acadiana e derradeira: é difícil encontrar outro que, como François Rabelais, tenha encarnado de maneira tão completa o espírito de Renascimento (AMADO, 1991, p. 28).

O caráter interativo entre o homem e o mundo, inclusive em suas festividades, se encontra presente na obra de Rabelais. Fazendo-nos pensar nas variadas práticas e representações culturais dentro de um contexto histórico.

Referências

AMADO, Eugênio. Vida e obra de François Rabelais. In: RABELAIS, François. *Gargântua e Pantagruel*. Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Vila Rica, 1991, p. 19-28.

BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec/Brasília, 1987.

CHARTIER, Roger. Cultura popular. In: BURGUIÈRE, André. *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 205-210.

RABELAIS, François. *Gargantua*. São Paulo: Hucitec/Brasília, 1986.

SERRA AZUL, Carolina. *Guia de leitura para o professor: Gargântua*. Disponível em:

<http://www.edicoessm.com.br/download/?p=/sm_resources_center/cms/65225350c49fa2751fa11bce4cdec98b.pdf>. Acesso em: 11 jan. 2018.

VIEIRA, Yara Frateschi. Introdução. In: RABELAIS, François. *Gargantua*. Tradução de Aristides Lobo. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 11-32.

WOORTMANN, Klaas. *Religião e ciência no Renascimento*. Brasília:UNB, 1996. Disponível em: <<http://dan.unb.br/images/doc/Serie200empdf.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2018.

Memória e história religiosa: o caso Madre Leônia Milito em Londrina (PR)

Thiago Machado Garcia⁵⁶⁵

Introdução

Era noite. O templo nublado. Segundo elas, o dia estava cinza e a viagem marcada para o fim da tarde, início da noite. No dia anterior separaram alguns documentos para mostrarem o desenvolvimento do trabalho que executavam até então para outras irmãs que encontrariam além do Atlântico. Zé Galante, fotógrafo, separou junto delas uma porção de fotografias que havia capturado para que levassem ao destino final. Elas organizaram as poucas malas, carregaram o Fusca e se despediram das demais que ficaram na casa berço. A memória falha para relembrar o momento, mas possivelmente fizeram alguma

⁵⁶⁵ Mestrando em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História Social (PPGHS) da Universidade Estadual de Londrina (UEL). Pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Orientador: Richard Gonçalves André. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/5689469194642339>. E-mail: thiagomachadogarcia@hotmail.com

oração para iniciar o trajeto que findaria na Itália pouco tempo depois. No carro, Leônia, Tarcísia e Eucarística representavam a congregação religiosa nascida em Londrina. A viagem durou muito menos do que planejavam, nas primeiras curvas da rodovia BR-369 que liga a cidade de Londrina a sua vizinha, Cambé, o Fusca perdeu o controle da direção e se acidentou. Leônia, naquele período a líder religiosa do grupo com o título de madre, foi a única vítima fatal na noite de 22 de junho de 1980.

A narrativa acima é composta de uma série de discursos que envolvem os personagens que participaram direta ou indiretamente do episódio que levou a líder religiosa ao óbito. Ao longo da pesquisa sobre a congregação das missionárias de Santo Antônio Maria Claret, foi notada uma porção de discursos sobre a sua morte e a maneira pela qual, paradoxalmente, ela também trouxe vida para a congregação. Antes de iniciar essa discussão, vejo sendo necessária a compreensão do presente para que busquemos analisar, pelo *corpus documental* ao qual tive acesso, a situação pela qual a congregação e a pesquisa se encontram.

Atualmente, a figura de Leônia Milito está em processo de beatificação perante a igreja católica. Ainda no final da década de 1990 foi iniciado o seu processo de santificação ao qual é dividido em diversas etapas necessárias para que, na perspectiva religiosa, o indivíduo seja um modelo ideal de santidade para a instituição. Dessa forma, os trâmites do Vaticano e os esforços das religiosas e fiéis até o momento fazem com que a antiga madre esteja mais próxima do nível de beata, o que antecede o caráter santo para a Igreja.

A importância dessa personalidade pode ser notada inicialmente com a localidade espacial da sede da congregação situada na avenida homônima em Londrina (PR), assim como o complexo que também leva o nome da religiosa. No dia 22 de dezembro de 2011, foi aprovado pela Câmara Municipal de Londrina a lei Nº 11.458 (LONDRINA, 2011) que declarou como área de interesse histórico, cultural, turístico e religioso o complexo Madre Leônia Milito (I – Santuário Eucarístico Madre Leônia Milito; II – Paróquia São Vicente de Paulo; III – Asilo São Vicente de Paulo; IV – Instituto Coração de Maria; V – Casa de Memória Madre Leônia Milito), localizado na Avenida Madre Leônia Milito, Nº 575, no Jardim Bela Suíça, da sede do município.

Com esses pressupostos, dado o desenvolvimento da pesquisa ao longo dos últimos anos e a presente conjuntura do processo de beatificação, identifiquei que a morte da madre Leônia foi um episódio chave para a congregação que completou 60 anos em 2018. Paradoxalmente, a morte trouxe vida para a instituição. Na exposição da casa de memória, por exemplo, o espaço dedicado a memória da religiosa se confunde com a própria história da congregação, tem a intenção de estar permeado de sua vida construída pelo lugar de memória. Nesse sentido, as próximas páginas buscam analisar a história e memória da congregação a partir da cultura material do complexo, a fim de observar a maneira pela qual a figura da religiosa é construída naquele espaço.

As missionárias de Santo Antônio Maria Claret no processo histórico de fundação em Londrina

Fundada em 1958 na cidade de Londrina, Norte do Estado do Paraná, com o objetivo de atender a população mais pobre do município, a congregação iniciou suas atividades num período de grande desenvolvimento econômico do município. A região setentrional do estado foi um território próspero no que se refere a produção e vasta diversificação na agricultura entre os anos 1940-1960 (ARIAS NETO, 2008), sendo a década de 1950 umas das mais marcantes nesse fator, pois o próprio governo federal – liderado por Juscelino Kubistchek junto da política de desenvolvimentista – incentivava ideais progressistas, principalmente no âmbito econômico.

Em contrapartida, a questão social, sobretudo para as camadas mais pobres da sociedade, sofreu com a política desenvolvimentista, pois essa privilegiou os aspectos ligados às camadas mais altas, de maior poderio econômico em detrimento das demais. Em Londrina, na década de 1950 o desenvolvimento econômico foi diretamente proporcional ao crescimento da desigualdade social, em que fatores da macro história também contribuíram significativamente para tal resultado, a conjuntura mundial pós-guerra, bipolaridade econômica, social e cultural elevaram os níveis de pobreza e desigualdade em meio ao empreendimento do desenvolvimento econômico (SILVA, 2000).

No que se refere ao cenário religioso do período, diante da situação global, a Igreja Católica – tendo como pontífice daquele ano o Papa João XVIII – promoveu o Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965), com o objetivo de repensar as ações da Igreja e a partir disso tomar novas diretrizes sobre a fé, costumes, doutrina e disciplina eclesiástica, um momento ímpar para o catolicismo no século XX. O Concílio teve como finalidade deliberar decisões sobre questões ligadas à fé, costumes, doutrina e disciplina eclesiástica. Foi um marco na história do catolicismo no século XX. Ainda existem discussões sobre o quanto ainda é necessário colocar em prática pelos religiosos e leigos os direcionamentos da década de 1960 (COSTA, 2013).

Em linhas gerais, o Vaticano II deliberou que a Igreja Católica estivesse mais próxima dos fiéis e se preocuparia ainda mais com as questões sociais, uma vez que desde a década de 1940 consideravam que os ideais socialistas conquistavam mais pessoas que a própria Igreja Católica⁵⁶⁶. Nesse contexto, havia uma forte corrente no catolicismo que condenava o socialismo em meio a Guerra Fria.

A parcela católica de Londrina respondia, em grande medida, portanto, ao que a hierarquia eclesiástica determinava a religiosos, padres e leigos, a qual, por sua vez, também estava atendendo a orientação da Santa Sé, que passava por mudanças significativas no que concerne à sua orientação política, teológica e doutrinal, com a finalidade de recuperar o espaço perdido para as ideias socialistas e liberais seja através da publicação de encíclicas voltadas para questão social, seja pela defesa do rigor da doutrina católica (SILVA, 2000, p. 270)⁵⁶⁷

Nesse sentido, pode-se perceber que a fundação da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret está inserida num momento de mudança das diretrizes da Santa Sé, sobretudo no que se refere às suas ações

⁵⁶⁶ A crítica e rejeição do catolicismo sobre ideais socialistas surgiu ainda no século XIX, principalmente com a publicação da encíclica *Rerum Novarum* pelo papa Leão XIII. Ela propôs que a Igreja Católica estivesse aberta para acompanhar os avanços trazidos pela industrialização e modernidade. Assim como os principais teóricos do socialismo, também abordou questões relacionadas a condição de trabalho dos operários, o homem, o capital e também demonstrou apoio da igreja para a criação de sindicatos. Foi uma encíclica bastante particular, considerada como revolucionária para o padrão do período inclusive. Estabeleceu, em linhas gerais, as orientações da igreja sobre os direitos e deveres nas relações entre capital e trabalho (LEÃO XIII, 1991).

⁵⁶⁷ Esse período de mudanças também foi marcado pela criação da Teologia da Libertação na década de 1960, um movimento sócio eclesial dentro do catolicismo criada na América Latina em meio ao concílio Vaticano II e as ditaduras militares latino americanas. O movimento, ao refletir sobre questões sociais se aproximou com o marxismo, o que trouxe tensões na própria Igreja Católica (CAMILO, 2011).

práticas e sociais, aliadas paralelamente ao desenvolvimento econômico no município de Londrina. Ainda que a congregação tenha sido fundada alguns anos antes do concílio, o movimento histórico voltado para as questões sociais em meio ao pós-guerra era anterior. O concílio formalizou tais necessidades anteriormente apontadas pela sociedade e instituições eclesiais, por isso, as ideias base das missionárias se apresentaram como participantes do processo histórico que acarretou no Vaticano II.

Ambos fatores, desenvolvimento econômico aliado ao aumento da desigualdade e o Vaticano II, são fundamentais para situar a congregação no espaço e tempo. No entanto, em nosso caso, é crucial também perceber a influência das personalidades fundadoras das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret para a construção da memória, identidade e a própria escrita da história do espaço em que estão inseridas.

Os fundadores do grupo religioso

Um fator essencial para elencar a relevância de Leônia e D. Geraldo para a identidade da congregação é, além da fundação, a maneira pela qual ambos morreram. Como resultado da pesquisa de graduação, a vida, mas sobretudo a morte dessas figuras se constituiu como um elemento que se associou de maneira contundente na identidade do grupo religioso (GARCIA, 2017). Outras personalidades, como é o caso da também fundadora Tarcísia Gravina – atual mãe do grupo com aproximadamente 90 anos de idade –, não possui a mesma representatividade nos discursos coletivos do interior do grupo. De acordo com Meneses (2003, p.266), a identidade é mutável, adaptiva e objeto de disputa, além de constituir “mais que um mecanismo de auto referência, mecanismos de exclusão, de estabelecimento de fronteiras e de busca de diferenças e incompatibilidades para legitimar interesses ou defender-se de ameaças”.

D. Geraldo Fernandes faleceu em 1982 no estado de São Paulo, vítima de complicações cardiovasculares. Inclusive, com uma relação muito próxima do arcebispo, o padre Vitor Gropelli (SCALASSARA, 2015), apontou com maiores detalhes a estadia em São Paulo e as complicações que levaram a morte do religioso em entrevista para o MHL no ano de 2015. Mãe Leônia Milito, por sua vez, faleceu vítima de um acidente de carro na rodovia BR-369 que liga Londrina

a Cambé, cidade vizinha. No carro estava também o motorista, a irmã Tarcísia Gravina e a irmã Eucarística Lo Conte, no entanto, somente Leônia, sentada no banco de trás do fusca, foi a vítima fatal. Diferente do arcebispo, a madre teve sua vida interrompida acidentalmente. Sua morte representou uma interrupção de seu trabalho missionário na ótica religiosa e para as sobreviventes, a morte representada pela tragédia do acidente, possibilitou com que a irmãs e demais religiosos e leigos (re)significassem uma continuação do legado “criado” pela religiosa. D. Geraldo Fernandes, segundo as irmãs que atuam na Casa de Memória Madre Leônia Milito e no Instituto Coração de Maria, também é considerado o pai fundador da congregação, no entanto, neste momento da pesquisa a sua figura simbólica não será analisada pelo fato de não participar como membro da congregação, uma vez que ela é exclusivamente feminina. A análise de sua participação, por sua vez bastante ativa no interior do espaço das missionárias demandaria tratar de questões que fugiriam dos objetivos aqui colocados anteriormente. Contudo, um elemento que auxilia nas reflexões aqui propostas é o Espaço Histórico D. Geraldo Fernandes⁵⁶⁸.

A principal obra referente a história da congregação e que detalha as relações de seus fundadores com a instituição, é um livro publicado pelo historiador José Garcia Gonzales Neto em 1992. É importante ressaltar as características de sua obra para problematizar o seu discurso na pesquisa. Em “História da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret” (GONZALES NETO, 1992), o historiador, convidado pelo grupo religioso, organizou um livro que se preocupou em apresentar a história dessas missionárias. Utiliza como fontes primárias cartas, várias da própria Leônia Milito, memórias das demais religiosas e suas próprias para traçar sua narrativa. A publicação no início da década de 1990 se deu num momento de organização da própria congregação para iniciar o processo de beatificação da antiga madre, oficializado no final da mesma década. Portanto, pode-se caracterizar sua obra

⁵⁶⁸ Inaugurado em 2013 em razão do centenário de nascimento do primeiro bispo e arcebispo da cidade de Londrina, o espaço foi construído ao lado da Casa de Memória Madre Leônia Milito e a exposição possui ênfase na figura de D. Geraldo Fernandes enquanto o líder religioso do município, mas também como um elemento chave na formação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret (BONINI, 2013). Também em 2013, a Prefeitura Municipal de Londrina assinou a Lei nº 11.846 que estabelece o ano como o centenário de nascimento de Geraldo Fernandes em homenagem a sua personalidade (PREFEITURA MUNICIPAL DE LONDRINA, 2013).

como uma representante da unificação de discursos e memórias sobre o grupo religioso num momento ímpar para a congregação. Gonzales Neto pode ser caracterizado como um memorialista que escreveu sobre a história dessas missionárias, em que suas crenças e memórias pessoais complementam as das irmãs (e vice-versa) no livro, sem um distanciamento necessário com própria fonte de pesquisa para a escrita da História.

É possível afirmar que a morte trouxe uma nova identidade para a congregação pelo fato de que, a memória das demais fundadoras, não tiveram a mesma representatividade que Leônia. Madre Eucarística, por exemplo, faleceu em 2011 (COSTA, 2011) por causas naturais, também estava no mesmo veículo que levou Leônia a óbito e foi uma das fundadoras da congregação, nomeada pelo próprio bispo como membra do primeiro Conselho Geral do grupo. Da mesma forma, Tarcísia Gravina, atual madre da congregação, ainda que uma personalidade atrelada ao processo de ruptura com o antigo grupo religioso e fundadora das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret, se difere na questão representativa no interior do espaço religioso.

Entre memória e história nos corredores e salas *sagradas*

Nota-se no complexo Madre Leônia Milito a presença de ações que preservam as memórias dos fundadores do grupo religioso. A cultura material – entendida aqui como as relações humanas possibilitadas pela materialidade numa perspectiva para além do consumo (ROCHE, 2000) – do espaço é permeado dessa característica, na montagem de exposições, espaços de memória, o grande número de fotografias de determinadas personalidades, o arquivo organizado (e as motivações para tal organização), a preservação de salas históricas – como é o caso do cômodo em que D. Geraldo Fernandes se alojava quando ia para a sede congregacional, preservado com os móveis e pertences do primeiro bispo e arcebispo da cidade –, o jardim, palco das principais fotografias oficiais da história da congregação em Londrina. Também a casa de memória e o espaço histórico dedicado ao bispo, o banco do automóvel em que a madre superiora sofreu o acidente que a levou ao óbito – preservado na sala que acondiciona a documentação fotográfica –, entre vários outros detalhes do interior do espaço que estão permeados de símbolos e

representações que buscam evocar a presença quase que onipresente de dois principais fundadores e suas ações (re)significadas em benefício da congregação.

Nas dependências do complexo de modo geral, existem referências materiais e simbólicas sobre a personalidade de D. Geraldo e Madre Leônia. Quase todas as salas que possuem trânsito de pessoas têm molduras com a fotografia de ambos ou outros objetos que remetem às personalidades. A cultura material se apresenta como um elemento fundamental para o discurso de vida e morte de seus fundadores, como é o caso do assento do Fusca em que Milito faleceu exposto na sala de fotografias do Instituto Coração de Maria exposto de maneira a representar a trajetória de vida da religiosa na sala que acondiciona os álbuns fotográficos da congregação.

O banco está na sala, sob um pano e uma placa que identifica o assento do automóvel em que a madre veio a óbito. É importante ressaltar a presença desse objeto no mesmo local em que as fotografias estão guardadas, pois o mesmo intencionalmente foi retirado do carro acidentado após o acidente sendo atribuído, posteriormente, um novo significado. Ele pode assumir um papel singular nessa sala repleta de álbuns fotográficos e memórias, sendo um objeto que remete diretamente à figura da fundadora, permeado de simbolismo, como se ocupasse um caráter sagrado, de culto na sala em que a história e memória da congregação pulsam nos objetos, álbuns e fotografias. O assento, colocado numa estrutura de metal, está bem próximo ao quadro sorridente da madre, como se a memória, tanto da vida quanto da morte se desse, a partir do material ali presente (GARCIA, 2017, p. 35)

Como analisado, em outro momento de pesquisa da mesma congregação, a memória e história do grupo, sobretudo no que se relaciona com a figura madre, está presente materialmente em todo o complexo. Existem elementos que a exaltam, nas salas, jardins, bosque, capelas, exposições, documentos escritos, fotografias, entre outros. E quando não a exalta de forma tangível, são atribuídos sentidos simbólicos a partir dos discursos que envolvem as ações das missionárias e a elevam enquanto personalidade singular no espaço, como é o caso do banco do fusca do acidente. A maneira pela qual ele é exposto, junto do acervo fotográfico, ao lado de outros quadros, permite traçar uma trajetória da vida e morte, de modo a transcender a imagem da fundadora naquele espaço, o que a torna presente simbólica e materialmente no interior das dependências.

Contudo, nesse momento se faz necessário estabelecer a diferença entre a história e a memória, a fim de que elas não sejam confundidas no decorrer da análise aqui proposta:

A memória é a vida, assumida por grupos vivos e, neste aspecto ela está em evolução permanente, aberta à dialética da lembrança e da amnésia, inconsciente de suas sucessivas deformações, vulnerável a todas as utilizações e manipulações, suscetível de longas latências e de revitalizações repentinas. Por sua vez, a história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que deixou de ser. A memória é um fenômeno sempre atual, um vínculo vivido no presente eterno, enquanto a história é uma representação do passado. Por ser afetiva e pré-lógica, a memória adapta-se apenas a detalhes que a fortaleçam; ela alimenta-se de lembranças imprecisas, emaranhadas, globais ou flutuantes, particulares ou simbólicas, sensível a todas as transparências, anteparos, censuras ou projeções. A história, enquanto operação intelectual e laicizante, faz apelo à análise e à crítica textual. [...] a história pertence a todos e a ninguém, o que lhe confere vocação para o universal. A memória enraíza-se no concreto, no espaço, no gesto, na imagem e no objeto; por sua vez, a história vincula-se apenas às continuidades temporais, às evoluções e às relações entre as coisas. A memória é um absoluto, enquanto a história conhece apenas o relativo (NORA, 1993, p. 9).

A partir dos apontamentos realizados até o momento, é possível identificar certa intenção institucional de manter viva a memória dos fundadores da congregação na maneira pela qual o complexo funciona e se organiza a fim de ressignificar a figura de determinadas personalidades. Uma ação que torna a relação entre a história e memória do grupo religioso ainda mais emblemática e complexa é o processo de beatificação de Madre Leônia em andamento no Vaticano⁵⁶⁹, a exaltação de sua figura pela cultura material do espaço tornou-se ainda mais pulsante no interior da congregação a partir do início do processo pela necessidade da legitimação da sacralidade de sua figura por meio da população. De acordo com Nora (1993), se esses movimentos alavancados pelo processo de beatificação fossem naturais e vivos, não teria a necessidade de construir lugares e elementos que legitimem tais memórias. Algumas das irmãs, como Tarcísia Gravina, que teve um contato próximo com a mãe, fazem com que as suas memórias individuais também se confrontem com a coletiva

⁵⁶⁹ O processo foi iniciado ainda no final da década de 1990. Em 2003, foi finalizada a fase relacionada a Arquidiocese de Londrina e dado início a fase romana, em relação direta com o Vaticano. Essa fase, ainda em andamento atualmente, consiste no “estudo do presumível milagre”, na qual uma equipe de teólogos, médicos e demais profissionais buscam analisar se houve ou não intervenção divina nos casos apresentados, na primeira fase, de pessoas que disseram ter sido atendidas por milagres através de Leônia ainda na primeira fase do processo (NEVES, 2018).

(HALBWACHS, 1990, p. 26), ou seja, a torna ainda mais afetiva e com maior potência o discurso e a representação do passado da congregação.

Entende-se a memória como um espaço de disputas e um campo repleto de seleções, sobre o que deve ou não ser guardado, lembrado, rememorado (LE GOFF, 1990; NORA, 1993; HALBWACHS, 1990; POLLAK, 1989). A memória é seletiva. Dessa forma, aliando ao caso específico desta pesquisa, no grupo “[...] nem tudo fica gravado. Nem tudo fica registrado. [...] é um fenômeno construído social e individualmente, [...] há uma ligação fenomenológica muito estreita entre a memória e o sentimento de identidade” (POLLAK, 1992, p. 203-204). No entanto, Nora (1993) compreende a memória como algo vivo e pulsante, mas quando não se encontra presente dessa maneira, são construídas memórias, lugares de memória, artificiais, que se diferem da viva. Nesse sentido, é necessário estabelecer tal diferença entre a memória viva e a construída a fim de que não sejam confundidas na análise das próximas páginas.

Nesse campo de discussão historiográfica, as tensões entre a história e memória não funcionam de modo a se complementarem, a história necessita da memória para cumprir sua função social de problematizar e criticá-la, ela é a responsável por gerar a tensão entre ambos conceitos. No entanto, a memória não necessita da história para estabelecer tal coexistência, ela opera de maneira mais livre. Nessa linha de raciocínio,

[...] não há projeto coletivo possível sem educação histórica dos atores e sem análise histórica dos problemas. Nossa sociedade mais focalizada na memória pensa que, sem história, ela perderia sua identidade; no entanto, a postura mais apropriada consistiria em dizer que uma sociedade sem história é incapaz de projeto. O desafio que, daqui em diante os historiadores devem enfrentar é o de transformar a demanda de memória de seus contemporâneos em história. O questionamento da morte deve ser feito em função da vida, eis o que L. Febvre afirmava de forma rigorosa. O dever de memória é valorizado incessantemente: mas, recordar um acontecimento é totalmente inócuo e não contribui para reproduzi-lo, se ele não for explicado. [...] a memória encontra sua autojustificação na ética e por ser politicamente correta, além de se energizar através dos sentimentos que ela mobiliza; por sua vez a história exige razões e provas (PROST, 2012, p. 272)

A análise do complexo Madre Leônia Milito, deve ser realizada sob a perspectiva de que a memória da religiosa, atualmente o principal símbolo representativo e identitário da congregação construído artificialmente, se funde e até transcende o próprio espaço ao qual está inserida, com a história da congregação, da cidade e das missões realizadas entre as décadas de 1950 e

1970 no norte do Paraná. Nesse sentido, busca-se provocar a reflexão sobre em que medida a memória da religiosa e a história da congregação no complexo está em função da razão ou de sentimentos. Em nosso caso, também não se pode ignorar a questão sagrada envolta nessa discussão, sob a perspectiva religiosa, ligada ao sagrado e suas figuras representativas, deve ser levado em consideração que:

[...] Toda a sua vida religiosa é uma comemoração, uma rememoração. A recordação reatualizada por ritos (portanto, pela reiteração do assassinio primordial) desempenha um papel decisivo: o homem deve evitar cuidadosamente esquecer o que se passou *in illo tempore*. O verdadeiro pecado é o esquecimento (...) o que conta é rememorar o acontecimento mítico, o único digno de interesse, porque é o único criador. É ao mito primordial que cabe conservar a verdadeira história, a história da condição humana: é nele que é preciso procurar e reencontrar os princípios e os paradigmas de toda conduta (ELIADE, 1992, p.53)

Na medida em que o esquecimento é o verdadeiro pecado na ótica sagrada, as constantes referências a figura da religiosa, desde a localização na cidade, na avenida homônima até as minúcias dos objetos expostos, os guardados⁵⁷⁰ e as salas dedicadas à sua imagem no interior do local possibilitam que sua figura não seja esquecida. Nesse sentido, as figuras fundadoras da congregação religiosa, sobretudo, Madre Leônia Milito e D. Geraldo Fernandes, são ressignificadas a partir da cultura material, pelo discurso e memória coletiva das irmãs residentes da casa sede, de modo a construir e estabelecer uma seleção do que se é interessante rememorar. Junto de Leônia Milito, outras duas irmãs auxiliaram o processo de fundação da congregação, mas não possuem nem um espaço próximo ao que é configurado para a madre. Possivelmente a morte trágica durante uma missão religiosa no início da década de 1980, mas sobretudo a construção simbólica desse episódio, auxiliaram nesse processo de erigir importância e destaque na medida em que, sob a ótica religiosa, a vida foi interrompida bruscamente junto da caminhada e construção das obras no plano sagrado. Eucarística, por sua vez, como apontado, teve sua vida interrompida

⁵⁷⁰ Nas dependências do Instituto Coração de Maria, as irmãs apontam sobre a existência do hábito - vestimenta utilizada por diversas ordens monásticas que professam votos religiosos ou que vivem em comunidades monásticas ou conventuais - de Madre Leônia Milito usado no dia do acidente que a vitimou. Restrito ao público, afirmam que a peça do vestuário está ensanguentada em decorrência do acidente e se encontra sob a guarda da atual madre superiora. Tal objeto, por exemplo, possui características de semióforo e/ou relíquia religiosa no interior da congregação, ao longo da pesquisa objetos como esse hábito serão analisados com maiores detalhes.

naturalmente, encerrando da mesma forma natural sua participação no plano terrestre na perspectiva sagrada da crença do catolicismo.

A estrutura física, as salas e objetos que remetem as personalidades fundadoras possuem mais carga de significado do que propriamente utilidade para o discurso do implícito no complexo. O jardim central do pátio do Instituto Coração de Maria, por exemplo, foi idealizado pela madre e tem-se o intuito de que ele permaneça da mesma forma como ela havia pensado para que sua memória também esteja naquele espaço. No interior da casa de memória se encontra o último presépio montado por madre Leônia, segundo as irmãs responsáveis pela manutenção da exposição, a fundadora costumava montar presépios durante todos os anos, cada ano com determinada especificidade. Após sua morte, buscou-se deixar a última configuração de montagem *intacta*, de modo a remeter mais uma vez a presença simbólica da líder religiosa. Nesse sentido, sobretudo ao que se refere aos objetos, pode-se classificá-los como semióforos. Para Pomian (1984), no que se trata sobre visível e invisível na materialidade:

[...] a vida material dos homens estava até então, toda ela, fechada no visível. A única relação com o invisível era mantida através da linguagem [...]. De um lado estão *as coisas, os objetos úteis*, tais como podem ser consumidos ou servir para obter bens de subsistência, ou transformar matérias brutas de modo a torná-las consumíveis, ou ainda proteger contra as variações do ambiente. Todos estes objetos são manipulados e todos exercem ou sofrem modificações físicas, visíveis: consomem-se. De um outro lado estão os *semióforos, objetos que não têm utilidade*, no sentido que acaba de ser precisado, mas que representam o invisível, são *dotados de um significado*; não sendo manipulados, mas expostos ao olhar, não sofrem usura. A atividade produtiva revela-se portanto orientada em dois sentidos diferentes: para o visível, por um lado; para o invisível, por outro; para a maximização da utilidade ou para a do significado. As duas orientações, embora possam coexistir em certos casos privilegiados, são todavia opostas na maior parte das vezes (POMIAN, 1984, p. 71, grifos originais).

Muitos dos objetos expostos na casa de memória, por exemplo, podem ser considerados como semióforos, pois estão carregados de (re)significações particulares, geralmente invisíveis, mas constantemente ligadas a figura de uma personalidade fundadora da congregação. Como é o caso do crucifixo utilizado pela madre, inclusive no dia de seu acidente. Guardado sobre uma espécie de relicário, o objeto alocado na sala de ex-votos da casa de memória se configura dotado de significado para os visitantes, as irmãs e os fiéis, utilizado com o propósito de culto para a figura religiosa da madre. Ante o relicário, existe um

altar para devoções a religiosa em caráter de processo de beatificação. Ou seja, no tocante ao objeto em questão, ele transcende a sua própria função a fim de que, na perspectiva religiosa, seja um meio de ressignificação de sentidos, de contato simbólico para com o indivíduo a quem o crucifixo pertencia.

Nesse sentido, a congregação religiosa busca, pela cultura material, atribuir sentido à vida da religiosa enquanto uma personalidade sagrada e a do próprio grupo. A casa de memória, por exemplo, é um espaço em que a trajetória de vida e trágica morte da madre é ressignificada pela materialidade organizada nesse lugar. Tal organização se dá pela falta de naturalidade dessa memória, tornou-se necessário organizar um espaço e atribuir sentidos para que a religiosa esteja simbolicamente presente na sede da congregação das missionárias.

Considerações finais

Com base nessas análises, Madre Leônia Milito se tornou “serva de Deus” (atual título da religiosa perante a Igreja) não apenas pelo seu trabalho missionário, mas principalmente pela construção de sua memória na instituição, legitimada por visitantes, devotos e pelas próprias missionárias. Como apontado inicialmente, a morte da madre, paradoxalmente, construiu uma outra *vida* na congregação. No complexo Madre Leônia Milito existem mais referências a madre que ao próprio santo que a congregação leva em seu nome. Houve um ritual funerário na morte da religiosa, mas longe de ser funéreo.

Referências

ARIAS NETO, José Miguel. *O Eldorado: representações da política em Londrina (1930-1975)*. 2 ed. Londrina: EDUEL, 2008.

BONINI, Paula Costa. Um resgate à memória de Dom Geraldo Fernandes. *Folha de Londrina*, 19 mar. 2013.

CAMILO, Rodrigo Augusto Leão. A teologia da libertação no Brasil: das formulações iniciais de sua doutrina aos novos desafios da atualidade. *Anais do II seminário de pesquisa da Faculdade de Ciências Sociais*. UFG, Goiânia, 2011.

COSTA, Daniel. Morre aos 83 anos madre Eucarística, fundadora da Congregação Claretiana. *Gazeta do povo*. Londrina, 14 abr. 2011.

COSTA, Françoá. *A nova perspectiva ecumênica do Concílio Vaticano II*. Faculdade Católica de Anápolis, 2013.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GARCIA, Thiago Machado. *A construção da memória religiosa em Londrina: as fotografias do Instituto Coração de Maria a partir dos registros da Congregação das missionárias de Santo Antônio Maria Claret (1976-1979)* 2017. 66 folhas. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em História) – Universidade Estadual de Londrina. Londrina, 2017.

GONZALES NETO, José Garcia. *História da Congregação das Missionárias de Santo Antônio Maria Claret*. Editora Ave-Maria Ltda. São Paulo, 1992.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

LEÃO XIII, Papa. Carta Encíclica Rerum Novarum (Sobre a condição dos operários). São Paulo: Loyola, 1991. Disponível em: <<https://goo.gl/Vb037V>>. Acesso em: 3 de janeiro 2017.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução Bernardo Leitão [et al.]. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LONDRINA. Lei municipal nº 11.458, de 22 dez. 2011. Declara como área de interesse histórico, cultural, turístico e religioso o complexo madre Leônia Milito, Londrina, PR, dez. 2011

NEVES, Edson. Quando a fé na missão venceu todas as barreiras. *Paróquia São Vicente de Paulo*. Londrina, 19 de mar. 2018. Disponível em: <<https://goo.gl/ozhcFX>> Acesso em: 21 mar. 2018.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. O museu de cidade e a consciência de cidade. In: SANTOS, A. C. M; KESSEL, C. G; GUIMARAENS, C. (orgs.). *Museus & Cidades*. Livro do Seminário Internacional "Museus e Cidades". Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2003. p. 255-282.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. *Projeto História*. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduação em História do Departamento de História da PUC. São Paulo, 1993.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

POMIAN, Krzysztof. Coleção. In: *Enciclopédia Einaudi*. V. 1 (Memória-História). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. p. 51-86.

PREFEITURA MUNICIPAL DE LONDRINA. Prefeito institui Centenário de Nascimento de Dom Geraldo Fernandes Bijos. Londrina, 24 de mai. 2013. Disponível em: <<https://goo.gl/2GSFpd>> Acesso em 12 mar. 2018.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

ROCHE, Daniel. *História das coisas banais: nascimento do consumo nas sociedades do século XVII ao XIX*. Tradução de Ana Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SCALASSARA, Zuleika. *Entrevista com Vitor Gropelli*, Museu Histórico de Londrina – Padre Carlos Weiss, Londrina, 2015.

SILVA, Claudia Neves da Silva. O processo de consolidação da Igreja Católica no município de Londrina (1934-1957). *SERV. SOC. REV.*, Londrina, v. 2, n. 2, p.259-274, jan./jun. 2000.

GT 29. RELIGIÃO E GÊNERO EM ESPAÇOS PLURAIS

A imagem feminina na Assembleia de Deus – Missões: um panorama de como quadros teóricos permitem compreender possíveis tensões entre as construções de gênero associadas ao feminino

Ana Luíza Gouvêa Neto⁵⁷¹

Introdução

O presente artigo prevê abordar inquietações surgidas a partir das conclusões obtidas na dissertação de Mestrado intitulada: *Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas* (GOUVÊA NTO, 2015, p. 37). Nessa, procurou-se identificar a representação de imagem feminina propagada pela Igreja Assembleia de Deus a partir da análise das revistas *Nosso Lar* e *Mulher, Lar & Família Cristã*⁵⁷². Pôde-

⁵⁷¹ Doutora em Ciência da Religião pelo Departamento de Pós-Graduação em Ciência da Religião da UFJF. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa REDUGE. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8279527630211124>. E-mail: analu172@hotmail.com

⁵⁷² Revistas publicadas pela CPAD (Casa Publicadora das Assembleias de Deus) direcionadas à família e, sobretudo, ao público feminino. Publicadas e comercializadas pela editora nas décadas de 1990 e 2000.

se identificar uma imagem dual de mulher. Ao mesmo tempo que a mulher era representada de forma contemporânea e moderna – ativa, que trabalha fora, ela era projetada de forma conservadora – adjutora do esposo e ‘rainha do lar’, sendo essas as imagens que se sobressaem.

Para além, ao analisar o conjunto de textos reunidos para a pesquisa, concluiu-se que a representação de mulher e de feminino era balizada por uma noção construída com objetivo de controle e disciplinarização dos corpos femininos. Isso acontece, em parte, por causa dos tipos de instruções e orientações que as revistas disponibilizavam.

Após análise de todo material, as conclusões obtidas trazem uma representação de imagem feminina assembleiana de submissão ao marido, de dona de casa, de mãe de família, de submissão à Igreja. Notou-se uma mulher assembleiana presa a uma hierarquia valorativa de dominação, na qual a submissão é legitimada a partir da Bíblia. Passagens tais como: “E ele mesmo deu uns para apóstolos, e outros para profetas, e outros para evangelistas, e outros para pastores e doutores” (EFÉSIOS, 4:11) e “E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele” (GÊNESIS 2:18) são constantemente utilizadas para legitimar a posição e o papel da mulher – hierarquicamente inferior – no interior da Igreja e na vida privada.

A conclusão a que se chegou, por fim, pareceu insatisfatória na medida em que o retrato fornecido pela observação e análise dos periódicos apontava mais para uma representação de feminino que a instituição religiosa – Assembleia de Deus – pretendia do que, possivelmente, na prática, as ações e relações sociais podem revelar.

Gênero: categoria analítica

Gênero! Percebe-se que tal palavra tem sido cada vez mais utilizada tanto na academia quanto na sociedade de forma mais ampla, através da mídia, da política, da religião. O debate na arena pública em torno dessa palavra suscita, muitas vezes, discussões acaloradas podendo resultar em violência simbólica ou até mesmo em violência física. Muitas são as opiniões e concepções acerca do que tal palavra, aparentemente ordinária, significaria. Não obstante, acionar

gênero enquanto categoria analítica requer certo esforço para trabalhar tal conceito de forma interseccionada.

Assim, a proposta, aqui, é que, para se trabalhar a categoria de gênero, é necessário pensar em contextos e historicidades. A construção de conceitos, discursos e sistemas reguladores obedecem a pré-condições que geram efeitos socialmente identificáveis em seus próprios contextos.

Como se vê, o argumento básico gira em torno da impossibilidade de haver uma definição universal de certas categorias ou sistemas, pelo fato de que os elementos que os constituiriam e as relações que dele se resultariam seriam específicos historicamente de seus contextos. Como também, a construção das definições seria, em si, produto de processos discursivos históricos.

Em síntese, é preciso negar a generalização dos conceitos, sobretudo de gênero. A concepção universal de tal conceito pode ser vista como errônea a partir do momento em que se torna necessário levar em consideração o desenvolvimento da definição de gênero como um ato histórico. Pensar a historicidade da própria construção do conceito implica pensar em diferentes variáveis, tais como: pensamentos, épocas, contextos geográficos. E que a construção de definição responde às questões específicas de cada variável.

Dito isso, pode-se dizer que o conceito de gênero enquanto categoria de análise não deve ser trabalhado de forma estanque; pelo contrário, tal conceito precisa ser trabalhado de forma móvel, levando em consideração as inúmeras concepções acerca de seus significados e funcionamento. A frase a seguir ilustra o argumento da pesquisadora: “As normas pelas quais as mulheres são medidas nada têm de universais” (BOURDIEU, 2011, p. 78). A frase escrita por Bourdieu vai ao encontro da ideia da construção dos conceitos a partir da contextualização e negação da universalização.

Problematizações e tensões: as mulheres assembleianas

Contudo, a representação dual de mulher e o interesse das revistas em disciplinar o corpo feminino abre espaço para enxergar e discutir possíveis tensões no interior dos discursos que tratam a mulher como submissa. Central no debate de gênero, a polarização, vista de forma superficial, pareceu explicar a representação feminina assembleiana. Visto que o referencial teórico utilizado

foi Marilyn Strathern, Pierre Bourdieu e Judith Butler, fazem-se necessárias certas problematizações das conclusões do trabalho de dissertação.

Percebe-se, agora, que o fato de assumir Bourdieu como principal referencial teórico resultou em trabalhar o conceito de gênero a partir de uma perspectiva estruturalista pautada em uma análise a-histórica e universalizante. Essa perspectiva deixa sem explicação situações como a reportagem realizada com Marina Silva, à época Ministra do Meio Ambiente. Segue trecho da reportagem:

Simplicidade e serenidade são qualidades que saltam aos olhos quando se está à frente de Marina Silva. Reconhecida por sua luta e compromisso em favor das causas ambientais e dos direitos humanos [...] conquista posições de destaque na vida pública nacional sem deixar de lado a humildade e a gratidão a Deus [...] Marina surgiu no cenário público em 1988 ao ser eleita vereadora por Rio Branco, capital do Acre. Já no segundo mandato no Senado foi nomeada pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva para fazer parte do primeiro escalão do governo (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p. 5).

Como explicar a participação de uma mulher assembleiana na esfera pública, que, de acordo com a visão estruturalista, seria apenas *lócus* masculino? Tal pergunta problematiza tanto o estruturalismo quanto as conclusões do trabalho.

Interessa, também, destacar outro ponto. Apesar do fato de que os antônimos possam ser trabalhados de maneira que suscite complementaridade, como se sabe, sua utilização como base para estrutura sociocultural fundamenta todo o pensamento relacionado à corrente estruturalista. Sendo assim, a divisão sexual das coisas e das atividades assume uma postura binária, na qual sempre haverá a oposição entre o masculino e o feminino.

Nesta perspectiva, constata-se que a dominação masculina⁵⁷³ se constrói e se perpetua a partir de vias simbólicas do conhecimento e da comunicação. A ordem social estabelecida assemelha-se a uma grande máquina simbólica capaz de ratificar as diversas formas de dominação. As relações sociais obedecem a princípios simbólicos conhecidos e reconhecidos tanto por 'dominados' quanto por 'dominantes'.

⁵⁷³ Conceito utilizado por Pierre Bourdieu no livro *A dominação masculina* para analisar a ordem social estabelecida e as relações de dominação.

O princípio da visão dominante está inscrito em um sistema simbólico⁵⁷⁴ de estruturas “duradouramente inscritas nas coisas e nos corpos” (BOURDIEU, 2011, p. 54). Contudo, as estruturas de dominação não podem ser consideradas como a-históricas. Pelo contrário, as estruturas são o resultado de um constante trabalho de produção e reprodução de agentes específicos, tais como escolas, igrejas, instituições, Estado. As relações simbólicas, desta forma, contribuem na reprodução de uma estrutura de distribuição de capital simbólico (BOURDIEU, 2011, p. 295).

Perpetuar a dominação masculina na perspectiva estudada traz consequências generalizantes para a teoria de gênero. À luz de Bourdieu (2011), há uma noção naturalizada de gêneros como *habitus* sexuais, a qual parece operar na produção da estrutura binária⁵⁷⁵ utilizada para pensar as categorias de gênero. Na visão de Butler (2012), a categorização de gênero é responsável por sua hierarquização e pela heterossexualidade compulsória⁵⁷⁶. Assim, ambos, admitem que haja uma polarização entre o masculino e o feminino que os coloca em níveis hierarquicamente distintos.

Ao perceber a diferenciação dos gêneros como uma construção social naturalizada, pode-se entender que a divisão social construída entre os sexos é dada de forma natural. A legitimidade se insere a partir do ponto no qual a diferenciação é construída através de uma ordem natural. Com base no princípio androcêntrico e na divisão sexual biológica, pode-se identificar a ordem da força masculina e a não necessidade de justificação da dominação masculina.

Assim, tem-se que o sexo é fundamentado a partir da biologia, e o gênero tem sua fundamentação a partir da construção social/cultural. Seguindo esse pensamento, sexo, gênero e orientação sexual são interpretados de maneiras correlacionadas e dependentes. Logo, aquela mulher assembleiana que é juíza em um tribunal no estado do Pará (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2001, p. 52) não estaria em conformidade com os atributos referentes ao seu gênero.

⁵⁷⁴ Entende-se, aqui, sistema simbólico semelhante à cultura, no qual sinais e símbolos possibilitam a membros de sociedades apreensão de conhecimentos de si próprios.

⁵⁷⁵ Estrutura binária é um conceito utilizado por Judith Butler para analisar as categorias de gênero e a hierarquização do poder contido nas relações entre ‘homens’ e ‘mulheres’.

⁵⁷⁶ Processo de socialização que garante a estrutura binária de gêneros e consequentemente a hierarquia de gênero.

Não bastasse o recorrente uso e abuso de antagonismos, o viés estruturalista propõe uma essência universal para o modelo androcêntrico e patriarcal de sociedade. Aqui, aponta-se para duas observações intercambiáveis: 1. A necessidade de problematizar a categoria universal; 2. Para a necessidade do movimento feminista em tornar coesa a identidade mulher.

O mesmo raciocínio pode ser percebido em Butler⁵⁷⁷, ao defender gênero como ato, aberto a ações. Ora, tais *insights* abarcam ideias-chave: que toda definição de elemento ocorre dentro de um contexto histórico particular e que tais definições estão constantemente sendo definidas dentro de contextos históricos e sociais, nos quais quem os define tem motivos e razões para fazê-lo de um modo ou de outro.

Mônica, capitã do exército, branca, formada em Direito e em Teologia, 30 anos (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p. 50); Judite, dona de casa, esposa de um pastor, negra, 47 anos (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2005, p. 5); Débora, aluna do curso de Letras, branca (MULHER, LAR & FAMÍLIA CRISTÃ, 2003, p.50): é suposto que tais mulheres, com carreiras, idades e raças tão distintas, tenham uma mesma identidade?

A resposta para a pergunta acima é SIM, para parte do movimento feminista. Tal parcela do movimento, diga-se de passagem, radical⁵⁷⁸, tem particular apreço pela promoção dos interesses das mulheres. Mas desde quando lutar pelos interesses das mulheres é visto como algo pejorativo e radical? Strathern (2006, p. 53) aborda o movimento feminista como produtor de um debate radical acerca dos interesses femininos. Levando em consideração a data em que o livro foi escrito, década de 1980, tal afirmação de que o debate feminista é radical soa descontextualizada. Contudo, é seguro afirmar que, ainda hoje, encontra-se certo radicalismo em movimentos feministas, tais como o

⁵⁷⁷ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012. p. 199.

⁵⁷⁸ Aqui, refere-se a um movimento feminista muito em voga nas décadas de 1960 e 1970. A teoria feminista radical teve papel fundamental na emancipação e na luta pelos direitos políticos da mulher. Neste tipo de debate feminista, tem-se em voga a promoção dos interesses da mulher e a constante perspectiva da dominação masculina. Estruturas detentoras de capital simbólico são responsáveis por perpetuar a desigualdade entre homens e mulheres, sobrepujando a parcela feminina. STRATHERN, 2006, p. 58).

FEMEN⁵⁷⁹. Trata-se de um grupo feminista de protesto, cujas ações no centro da cena pública protagonizam atos pela liberdade de mulheres as quais são julgadas oprimidas pelas manifestantes feministas, seja pelo machismo, seja pela desigualdade entre homens e mulheres na sociedade, seja pelas religiões e suas estruturas androcêntricas.

No cerne do debate radical, a perspectiva das mulheres é tida como forma de resistência e/ou em conflito com a dos homens em um sistema no qual a posição da mulher é vista como consequência dos interesses masculinos. Tal suposição se torna ainda mais problemática ao interpretar a desigualdade entre os sexos como um fenômeno universal. Se no interior do movimento existem diferenças teóricas, como se pode falar em feminismo unitário ou mesmo na unidade da categoria mulher?

Em princípio, o termo mulher foi responsável por tornar coeso o movimento feminista na luta por projeção, legitimidade e direitos políticos. Ao buscar cancelar o sujeito mulher na esfera pública, o feminismo optou e, por assim dizer, necessitou da criação de uma identidade única a qual representasse de forma igualitária os interesses do movimento feminista. Seria necessário e aceitável pensar a categoria mulher em termos universais nos dias de hoje?

Em meio à crise de paradigmas universalistas e da crítica aos construtos de verdades absolutas, fez-se necessário problematizar tanto os conceitos bem delimitados quanto as concepções vigentes, que têm por base características fixas e estanques, o que significa compreender que utilizar mulher com as implicações feministas radicais⁵⁸⁰ supõe uma identidade pré-estabelecida e com bases fixas.

A presunção política de ter que haver uma base universal para o feminismo, a ser encontrada em uma identidade supostamente existente em diferentes culturas, acompanha frequentemente a ideia de que a opressão das

⁵⁷⁹ Em um protesto intitulado Topless Jihad, ocorrido em 2013, as ativistas conseguiram não somente apoio, mas também crítica por parte de muçulmanas. “A natureza intransigente das ações do Femen e as palavras provocadoras que portam em cartazes e no corpo também irritam outras pessoas. Após o Topless Jihad, formou-se um grupo denominado Muslim Women Against Femen (Muçulmanas contra o FEMEN), que declarou no Facebook considerar o Femen anti-islâmico e imperialista.” Disponível em: < <http://www.dw.com/pt/a%C3%A7%C3%B5es-do-grupo-femen-provocam-recha%C3%A7o-de-feministas/a-16741110>>. Acesso em: 6 nov. 2015. Frases como: “**Femen pratica o feminismo brutal** (Hilal Sezgin)” não são incomuns após os protestos do grupo.

⁵⁸⁰ Ainda que esse possa ser observado em menor parcela.

mulheres possui uma forma singular, discernível na estrutura universal ou hegemônica da dominação patriarcal masculina (BUTLER, 2012, p. 20).

Tal concepção vai ao encontro da padronização da identidade mulher forjada pelos articulistas das revistas analisadas. Nota-se que, apesar da diversidade de identidades femininas contidas nas páginas das revistas, há um esforço para relacionar a mulher ao espaço doméstico. São abordadas características que se supõem estarem relacionadas ao feminino, constantemente, tais como a maternidade, a doçura, a delicadeza, a paciência, o cuidado estético.

Por que transformar identidades fluidas em identidades fixas e naturais? Quais os propósitos dessa normatização? Quem são os responsáveis por engendrar a naturalização de identidades únicas, universais e a-históricas? Tais perguntas tornam-se necessárias, a partir do ponto no qual se pretende vislumbrar a construção da categoria de gênero, quais as relações contidas nessa categoria e qual o papel desempenhado pelas instituições detentoras de capital simbólico.

As instituições enquanto agenciadoras relacionam-se com a normatividade, com a organização, com o reconhecimento, com a aceitabilidade e com a legitimidade na conceituação de categorias de gênero? A igreja, enquanto tal, tem responsabilidade na ordenação e normatização dos sujeitos, enquanto produtora de uma matriz de inteligibilidade? Mulheres que rompem com suas igrejas por falta de legitimidade, mesmo que empoderadas pelo Espírito Santo, estariam rompendo com certa normatividade?

Tais reflexões podem ser feitas a partir da problematização das categorias de gênero, corpo, normatividade e a própria noção de mulher.

Portanto, é preciso lançar mão de novas perspectivas que relativizem as dicotomias muitas vezes encontradas na teoria de gênero. Utilizar classificações como enquadramentos teóricos em certos casos não parece suficiente. A pesquisa empírica, certas vezes, testa os referenciais teóricos indicando que os mesmos nem sempre dão conta de explicar o todo, o que autoriza a pensar que

xs⁵⁸¹ autorxs e suas teorias devem ser utilizadx como instrumentos para pesquisa, e não como categorias fechadas, estanques e imutáveis. Mônica, Judite e Débora, entre outras mulheres assembleianas, com suas escolhas e suas trajetórias, parecem apontar para a necessidade de quadros teóricos que permitam compreender uma possível tensão entre as construções de gênero associadas as suas identidades e, por outro lado, as práticas e os jogos que em seus cotidianos adotam como forma de resistência e superação de dominações.

Logo, como compreender a mulher assembleiana a partir de uma perspectiva de gênero que dê conta de explicar as continuidades e descontinuidades entre o discurso oficial produzido pela instituição religiosa e a autorrepresentação de feminino que possuem as assembleianas?

A comunicação se justifica ao colocar em pauta o debate acerca da teoria de gênero associado à religião. É preciso propor uma problematização acerca do binarismo hierárquico de gênero. A universalização da questão da dominação masculina precisa ser revisitada e problematizada. Será que no interior da Igreja Assembleia de Deus – Missões constata-se somente a dualidade no poder, sobrepondo o homem à mulher? Algumas situações constatadas em campo demonstram um grau de flexibilização.

Visto que a teoria de gênero muitas vezes polariza feminino/masculino, público/privado, uma boa metodologia para se pesquisar o campo assembleiano seria a utilização de teorias de gênero que permitam problematizar e flexibilizar tais conceitos. Desta maneira, será possível perceber a mulher a partir de um viés mais fluido no interior da Assembleia de Deus – Missões.

Para tanto, parte da literatura especializada acerca de gênero foi revisitada. Judith Butler e Pierre Bourdieu foram os referenciais teóricos utilizados para pensar o problema central proposto. Tais autorxs permitem relativizar a dicotomia contida em boa parte da teoria feminista e impulsionam reflexões críticas acerca da construção dos conceitos, chamando atenção para a historicidade, para as relações sociais, para o poder e para as normas, nos quais os conceitos estão condicionados.

⁵⁸¹ No presente texto, optou-se pela utilização do 'x(s)' no lugar dos artigos definidos 'a(s)' 'o(s)' na intenção de não reforçar o binarismo, pois habitualmente são utilizados como marcadores para as definições das identidades de gênero.

O campo assembleiano

Partindo da premissa de que a instituição religiosa tem capacidade simbólica de agenciar coisas e pessoas, optou-se por escolher a Igreja Assembleia de Deus⁵⁸² como objeto de estudo. A mesma apresenta na atualidade uma enorme diversificação em seu interior. Há congregações filiadas a CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil) que assumem posturas mais conservadoras e tradicionais⁵⁸³, congregações independentes – não filiadas à CGADB – e congregações que assumem uma postura (neo)pentecostal⁵⁸⁴. Desde abril de 2016, as reuniões do grupo feminino – Círculo de Oração – pertencente à Assembleia de Deus – Missões, presente na cidade de Juiz de Fora, foram acompanhadas. A pretensão inicial era desenvolver uma etnografia do Círculo de Oração em questão na busca de perceber não somente as tensões entre os discursos oficiais da Igreja em relação às fiéis, mas também identificar mulheres que rompem com estereótipo de ideal feminino e verificar de quais formas isso se dá. Entretanto, somente o acompanhamento das reuniões do Círculo de Oração – que ocorrem às quartas-feiras, das 08h00 às 16h00 – se mostrou insuficiente para compreender a dinâmica de funcionamento da hierarquia de sexo/gênero no interior da Igreja e seus desdobramentos.

Dessa forma, na expectativa de ampliar o campo de compreensão do funcionamento da Assembleia de Deus – Missões em questão, os cultos realizados na Igreja foram acompanhados, pois, a partir da observação dos

⁵⁸² Fundada em 18 de junho de 1911 por um grupo de 17 pessoas dissidentes da Igreja Batista, entre elas Daniel Berg e Gunnar Vingren. Assembleia de Deus figura nos tempos atuais como a maior Igreja pentecostal no cenário brasileiro. Em 99 anos de história, a Igreja conta com uma membresia de norte a sul, leste a oeste do Brasil, equivalente a 12.314.408 de pessoas, segundo dados do Censo demográfico do IBGE de 2010.

⁵⁸³ De acordo com a tipologia histórico-institucional de Ricardo Mariano, tais características podem ser encontradas na primeira onda pentecostal: *pentecostalismo clássico*. Tais igrejas são marcadas pela ênfase nos carismas – dons do Espírito Santo – e pela crença iminente da volta de Cristo. Estas mantêm-se em postura asceta e sectária em relação ao mundo. Ressalta-se que, a partir da transformação do perfil social de seus membros na atualidade, já não se encontra uma radicalidade marcante às adaptações ao mundo.

⁵⁸⁴ Com caráter inovador, esta postura deixa para trás a velha mensagem pentecostal de sofrimento e prega a mensagem de prosperidade material, na saúde e na família, de forma imediata. Há uma grande acomodação ao mundo de tal maneira que participam da vida partidária e utilizam de forma exaustiva a mídia.

mesmos, criou-se a possibilidade de observação do funcionamento da Igreja, da fala dxs fiéis, bem como a fala dos pastores. Tendo em vista que a organização do culto de quinta-feira é realizada a cada semana por um Departamento diferente que compõe a Igreja, participar de tais atividades abriu caminhos para perceber rupturas e continuidades nos discursos.

Não obstante, foi de extrema importância a realização de entrevistas com quatro mulheres ativas no Círculo de Oração da Igreja, bem como uma entrevista realizada ainda em 2014 com o pastor-presidente da Igreja. Com objetivo de colher mais informações, foi distribuído às mulheres frequentadoras do Círculo de Oração um questionário⁵⁸⁵, ao fim da pesquisa, para que as mesmas respondessem. Contudo, marcante para compreensão dos rasgos e/ou continuidades entre o discurso oficial assembleiano e a autorrepresentação feminina foi o acompanhamento do Congresso de responsabilidade do Círculo de Oração que ocorre anualmente.

O acompanhamento do Círculo de Oração foi realizado na Igreja Assembleia de Deus⁵⁸⁶, Ministério Missões, em Juiz de Fora. Anualmente, os Círculos de Orações pertencentes ao campo se reúnem em um Congresso Feminino realizado na Igreja-sede.

Os dias de Congresso são dias em que os Departamentos da Igreja se unem em prol de um mesmo objetivo. Pôde-se identificar, em meio à cerimônia, a participação do Coral, da Orquestra, do Círculo de Oração, da banda da Igreja, etc. Entretanto, salta aos olhos a composição do espaço físico da Igreja, a qual aos homens cabe o espaço do altar e posições estratégicas no interior do salão, que são ocupadas por obreiros – exclusivamente do sexo/gênero masculino.

Acreditava-se que a revisão da literatura especializada acerca de gênero bem como a que relaciona gênero e religião não dariam conta de relativizar a constante dicotomia verificada até certo momento da pesquisa. Nesse sentido, o trabalho de campo teve papel preponderante para os resultados da pesquisa. É a partir da experiência empírica que se poderá neste caso observar dados que possibilitem ou não constatar a fragilidade de afirmações tais como a: mulher assembleiana é submissa ao marido; lugar de mulher é em casa.

⁵⁸⁵ Foram distribuídos trinta questionários.

⁵⁸⁶ Situada na Avenida dos Andradas, número 1.125, Centro, Juiz de Fora – MG.

Dessa maneira, a contribuição proposta por esse estudo centra-se, primeiramente, em trabalhar o pentecostalismo brasileiro a partir da Igreja Assembleia de Deus. A mesma representava 54,55% do número de pentecostais brasileiros, contabilizando um total de 12.314.408 membros, e existe uma pequena variação no número de assembleianxs de acordo com a região do país: Norte: 60,53%, Nordeste: 62,90%, Sudeste: 40,03%, Centro-Oeste: 50,28% e Sul: 41,37%⁵⁸⁷. Nota-se que, apesar da variação, a Assembleia de Deus representa a maior parcela entre xs pentecostais em todas as regiões do país. Constituída, inicialmente, por membros pobres, em mais de cem anos de história, a Assembleia de Deus na atualidade penetra, inclusive, na elite brasileira.

Em segundo lugar, a pesquisa revisitou parte da literatura especializada acerca de gênero na intenção de auxiliar a compreender o papel e a postura da mulher assembleiana. Relacionar religião e gênero, sobretudo relacionar a Assembleia de Deus – pentecostalismo – à mulher, é extremamente interessante, visto que a história da Igreja é marcada por um forte debate – inaugurado pela presença de Frida Vingren⁵⁸⁸ – acerca da participação feminina na Igreja. A proposta de realizar uma etnografia que trate dos grupos femininos presentes na Assembleia de Deus é extremamente válida e nova. A associação entre gênero e religião teve um bom crescimento recentemente, contudo é preciso repensar tal associação de forma mais fluida.

O estudo revela-se legítimo, ainda pois contribui para que se compreenda como opera a dinâmica de gênero no interior da Assembleia de Deus – Missões, bem como essa dinâmica opera para além da Igreja. Para tanto, foi necessário a compreender a história da Igreja e como esta trabalha em meio a tanta diversidade interna. Perceber aspectos como o papel da mulher assembleiana, sua função e comportamento dentro da Igreja e na sociedade contribuem de maneira significativa para verificar a transformação do campo religioso brasileiro. Dessa maneira, o que se pretendeu foi construir uma narrativa amarrada pelas

⁵⁸⁷ Dados retirados do Censo Demográfico do IBGE de 2010.

⁵⁸⁸ Esposa de Gunnar Vingren – um dos fundadores da Assembleia de Deus no Brasil –, teve forte participação na redação dos primeiros jornais da Igreja, pregava, compunha hinos e foi estopim para o debate acerca do pastorado feminino na Primeira Convenção Geral da Assembleia de Deus no Brasil em 1930.

teorias de gênero no intuito de identificar de qual forma a identidade feminina assembleiana é construída.

Conclusão

Dessa forma, como compreender a mulher assembleiana a partir de uma perspectiva de gênero que dê conta de explicar as continuidades e descontinuidades entre o discurso oficial⁵⁸⁹ produzido pela instituição religiosa e a autorrepresentação de feminino que possuem as assembleianas?

Buscou-se explorar a categoria de gênero de forma analítica, ou seja, de maneira móvel, contingente, portanto, interseccional. Buscou-se, também, explorar a importância da contextualidade e historicidade para a formulação dos conceitos, conseqüentemente, a constituição das identidades dos sujeitos, tanto viáveis quanto abjetos.

Perceber a Igreja Assembleia de Deus – Missões enquanto um espaço de sociabilidade implica pensar em um campo no qual há jogos de poder agindo a todo o momento trabalhando em favor da normatização e regulação dos sujeitos.

Dessa forma, as noções de *habitus* e matriz de inteligibilidade podem ser acionadas de maneira complementar para auxiliar a compreensão de como se dão as tensões entre o discurso oficial assembleiano e a autorrepresentação de mulher. Quer dizer, apesar da igreja ser um campo que contém suas próprias normas, regulações produzindo um *habitus* particular a partir de uma matriz de inteligibilidade específica, tanto Bourdieu quanto Butler sugerem que as identidades são formuladas a partir da multiplicidade. Ou seja, nenhuma identidade é fixa e universal, ao contrário, são forjadas a partir de esquemas hegemônicos de poder, no caso Ocidental, binário sexual, no qual há uma dominação masculina.

E é a partir das normas, por essas serem históricas e contextuais, que há a possibilidade de transformação dos quadros reguladores e normatizadores, uma vez que o poder, assim como as identidades, não é fixo e imutável. Portanto, o que se buscou foi trabalhar os conceitos de maneira móvel e fluida na expectativa de desessencializar as identidades sexuadas, conseqüentemente, o gênero.

⁵⁸⁹ Literatura, Cultos, Congressos, Departamentos.

Visto que a Assembleia de Deus – Missões faz parte de um grupo de igrejas com uma visão pré-milenarista escatológica. Isso implica dizer que xs fiéis são regradx e normatizadx em relação à iminente volta de Cristo. A Igreja que se situa na primeira onda de Freston, ‘pentecostalismo clássico’, ainda que tenha sofrido fortes transformações, ainda guarda uma postura conservadora em relação à normatização dos corpos e condutas tanto dos homens quanto das mulheres.

Sendo assim, verificou-se, tanto a partir da observação dos cultos quanto dos Congressos Femininos, e das entrevistas, sobretudo, a realizada com o pastor-presidente, que os intentos reguladores no interior da Igreja são baseados em uma distinção biológica sexual. Quer dizer, no campo analisado, a leitura da Bíblia de maneira literal ainda é utilizada para legitimar a divisão sexual entre machos e fêmeas – masculino e feminino – das coisas e do trabalho. Com base na teoria utilizada para base argumentativa, o que se pode dizer, portanto?

Com a sustentação fornecida por Pierre Bourdieu e Judith Butler o que se pode dizer sobre a Igreja Assembleia de Deus – Missões é que tal espaço, de sociabilidade, que constitui um campo, no qual há relações de poder agindo a todo o momento com objetivos específicos, é regrado a partir de um esquema hegemônico de poder: o do binarismo sexual. Pensar através da oposição macho/fêmea implica algumas conclusões: na hierarquia sexual, sobrepujando a fêmea em detrimento do macho, na correlação direta entre sexo biológico e gênero construído culturalmente, mas, sobretudo, no caráter único e estanque das identidades. Assim sendo, as mulheres na Igreja são normatizadas a adquirirem um *habitus* em conformidade com o esquema hegemônico de poder vigente. Entretanto, as mulheres assembleianas, enquanto mulheres constituídas a partir de vários espaços de sociabilidade não podem ser compreendidas enquanto unidade. Cada mulher que frequenta a Assembleia de Deus – Missões tem sua própria identidade forjada através de um conjunto de normas específicas aos contextos sociais nos quais essa mulher transita.

Referências

BÍBLIA, Edição de Promessas. São Paulo: King’s Cross Publicações.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil Ltda, 2011, p. 78.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2012.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 1, 2001.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 3, 2003.

MULHER, Lar & Família Cristã. Rio de Janeiro: CPAD, ano. 5, p. 5, 2005.

GOUVÊA NETO, Ana Luíza. *Na capa e por dentro: uma análise sócio-histórica sobre a mulher evangélica em publicações assembleianas*. 2015. 148 f. p. 37. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015.

STRATHERN, Marilyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Editora UNICAMP, 2006.

A serviço do que se move: a tradição cambiante da festa dos santos peregrinos

Andiara Barbosa Neder⁵⁹⁰

Introdução

Apesar das pessoas envolvidas nas Folias de Reis gostarem de afirmar uma imutabilidade dos rituais e uma firmeza das tradições como uma virtude de seu grupo, é possível perceber que muitos elementos foram alterados, o que na verdade intensifica a ideia de cultura viva e em constante renovação. São exatamente essas pequenas desconstruções, reconstruções e ressignificações que são salientadas neste estudo, pois ações diferentes podem acenar atores diferentes e principalmente uma construção de pensamento diferente. Esta comunicação se ocupa de salientar as modificações ocorridas e motivo de tais mudanças. Atentando principalmente para as desconstruções em torno das proibições e obrigações referentes à questão de gênero. É necessário observar

⁵⁹⁰ Mestra e doutoranda em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Orientanda do prof^o. Dr. Volney J. Berkenbroock. andiaraneder@yahoo.com.br
<http://lattes.cnpq.br/3164115820154630>

em que aspectos a mulher assume papel de liderança e como isto se deu, e por outro lado, quando a ela ainda se destina a marginalidade, seja organizacional, ritual ou dos saberes.

O método de pesquisa aplicado é o da observação participante com análise de fonte oral. Através da observação participante o pesquisador experimenta pessoalmente o fenômeno que se propõe a estudar e o contexto no qual ele está inserido. Submerso nas teias de relações que cercam o seu objeto de estudo, fica mais fácil dominar os códigos e linguagens específicos do universo simbólico que determina e define o fenômeno a ser analisado assim como também é afetado por ele. Destarte, a observação participante se mostra eficiente na tarefa de interpretar e compreender o fenômeno de acordo com o mundo simbólico no qual se insere.

O conceito semiótico de cultura apresentado por Geertz (2008) como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 2008, p.10) é o conceito que baliza esta pesquisa. Diante disso, o pesquisador deve estar atento a essa teia de significações e suas possíveis análises. Ciente de que a fonte do conhecimento antropológico é a realidade social e o trabalho do etnógrafo é realizar uma descrição densa, não deve somente descrever o vivenciado, mas sim interpretar a realidade e compreender o material simbólico que ela sustenta em busca de seus significados (GEERTZ, 2008, p.12). A partir da observação participante se tem a possibilidade de “dominar, pela vivência, a linguagem e os códigos que orientam o comportamento coletivo e atribuem sentido e plausibilidade às experiências que lá são observadas” (PROENÇA, 2008, p.31).

1 O lugar da mulher: “ela sempre foi a da frente!”⁵⁹¹

Para compreender os deslocamentos que cercam a dinâmica das Folia de Reis no município de Leopoldina, Minas Gerais, é necessário traçar uma análise dos elementos facilitadores da organização dos giros⁵⁹² e os percalços enfrentados pelos grupos, retomando seu passado, para perceber permanências

⁵⁹¹ Fala espontânea de Zezé, marido de Maú, em entrevista com ela, no dia 7 de setembro de 2017.

⁵⁹² Giro é o nome que se dá à prática das Foliás de Reis de passar nas casas dos devotos oferecendo a Benção da Bandeira, trazendo a notícia do nascimento do Menino Jesus através dos versos cantados e recebendo as espórtulas. O giro ocorre geralmente do dia 24 de dezembro até dia 6 de janeiro, com variação até 20 de janeiro.

e contrastes. Muitos obstáculos do passado foram impulsionadores de mudanças contemporâneas. Assim como os entraves atuais podem ser superados no futuro, através de uma dinâmica de adaptação, que passa obrigatoriamente por alterações, pequenas ou amplas, estruturais ou pontuais. A partir daí, é possível entender o papel da mulher nesse contexto mutante e sua importância para a promoção da festa e continuidade da tradição.

No setor dos serviços, ou seja, nas funções dos bastidores invisibilizadas, mas desuma importância para a promoção da festa, são perceptíveis os deslocamentos ocorridos no que tange à questão de gênero. Se no passado, às mulheres caberia apenas funções de menor hierarquia no setor dos serviços, hoje elas já se inserem inclusive nas funções burocráticas e administrativas, antes dirigidas somente por homens. Se antigos serviços na folia eram considerados como obrigação da mulher, hoje se reconhece a sua relevância, incluindo, em alguns grupos, um agradecimento especial cantado às cozinheiras. Outra função imputada às mulheres dentro da folia, é o cargo de Madrinha da Bandeira, citado por Maú. É uma espécie de zeladora da bandeira. Na casa da Madrinha a bandeira fica guardada durante o ano todo sob os seus cuidados, recebendo manutenção, sendo revitalizada quando necessário, retiradas as fitas e enfeites velhos e mantendo o objeto pronto para sair no próximo giro. Se determinada função recebe um nome, então é porque não é tão invisibilizada assim. Ela tem importância para o grupo. Maú explica:

Maú: Eu era Madrinha da fulia e Banderera da fulia.

ABN⁵⁹³: Que que é a Madrinha?

Maú: A Madrinha é assim, quando que a bandera tá na sua casa, aí invés deles falá assim, cê é a dona da fulia, não, cê é a Madrinha da Bandera. [...]

Eu era a Madrinha porque eu arrumava a bandera.

Zeze: Cê sempre foi Madrinha da Bandera! Ela sempre foi Madrinha da Bandera! Dixa eu explicá! Sabe por quê? Porque ela sempre fez a montagem da bandera, entendeu? [...] ela sempre foi a da frente! 'Ah a minha bandera eu quero desse jeito e tal!⁵⁹⁴

Sobretudo, o cargo não é reconhecido em todas as folias, apesar da função já ser realizada pelas mulheres há pelo menos dois séculos em Leopoldina. As entrevistadas da Serra dos Barbosas não reconhecem o nome

⁵⁹³ ABN são as iniciais do meu nome (Andiara Barbosa Neder), que no momento, era quem coordenava a entrevista.

⁵⁹⁴ Entrevista com Maú em sua residência, dia 7 de setembro de 2017.

da função que executam há tanto tempo. Como uma herança que a mãe deixa para a filha, Cássia realiza tal serviço como uma extensão de seus afazeres diários e sem questionar se seria uma função de fato sua. E não é um trabalho fácil ou rápido, apesar da prática já tê-la ensinado atalhos que agilizam tal processo. Se na Serra ainda não enxergam a atuação da Madrinha da Bandeira como uma função digna de lembrança e gratidão, pois nem nomeada é. Isso se dá pela total invisibilidade da atuação feminina, pois o objeto em si é o de maior importância ritual, representante do poder taumaturgo dos Santos Reis e símbolo da credibilidade da folia. Algo sempre feito e nunca questionado torna-se uma obrigação tão naturalizada que parece uma função inata de seus agentes, as mulheres. Se não é mais do que sua obrigação, não há necessidade de se tornar visível ou agradecer. Por outro lado, duas mulheres da comunidade foram homenageadas pela Folia da Serra por suas contribuições. Uma se mostrou importante por lavar e passar as roupas dos foliões e a outra por dar almoço a todas as folias que levam a Benção da Bandeira em sua residência. Cássia lembra:

Cássia: Ela tinha o compromisso de lavá e passá! Ela acompanhava a noite toda, aí às vezes, vinha durmi ali na casa da cunhada dela ali, 'Ai! Tenho qui lavá ropa!' 'Leula, vai durmi! Qui amanhã lava ropa!' 'Pó dexá, pó dexá, qui prá passá eu vô te chamá!' (risos)[...] Ela tinha esse compromisso! Ficô muitos anos cum esse compromisso, sabe?! [...] Enquanto num lavava a ropa... tem que lavá a ropa prá i durmi, sabe?![...] Ela até recebeu, foi homenageada, coitada! [...] Foi homenageada lá no CAC em janero, quando foi outubro ela morreu. [...] Ela recebeu por esse mérito de cuidá dos uniforme dos foliões, a Dona Zezé recebeu tamém, homenageada lá, também por dá almoço todas as fulia, sabe?!

[...]

ABN: Então antigamente não tinha esse reconhecimento pelas mulheres, não?

Cida: Nãaaao... tinha nada...⁵⁹⁵

Porém, a contribuição é notada e bem aceita quando a atuação da mulher se dá nas funções que tradicionalmente já lhe são atribuídas. A diferença é que no passado todas as funções desenvolvidas por elas não eram sequer notadas como contribuições voluntárias, mas tinham o peso de uma obrigação, como ainda é a função de Madrinha da Bandeira em muitos grupos. E por mais que hoje já se reconheça o caráter colaborativo de certas ações, algumas mulheres, como Cida com o cuidados da bandeira, Leula com as roupas e Dona Zezé com

⁵⁹⁵ Entrevista realizada com Cássia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

a comida, interiorizaram como obrigação. Pode-se perceber isso pelo tom de pesar com que Leula asseverava que iria lavar roupa de madrugada, antes mesmo de dormir. Como quem admite que a obrigação vem antes do descanso. A gratidão do grupo em forma de homenagem é como um título de confiança oferecido à mulher que atua nos bastidores da festa, como um incentivo para que dali ela não saia. Um título que mais aprisiona do que liberta, mais solidifica a permanência do que afirma a mudança, mais reproduz os comportamentos e atitudes imputados às mulheres do que desarticula as *verdades* cristalizadas. Embora não tenha sido essa uma intenção consciente de quem teve a ideia de prestar a homenagem, nesse cenário onde não há um movimento feminino organizado que incite reflexões e possibilite deslocamentos, tal homenagem, apesar de apontar uma mudança de percepção, não permite uma mudança de atitude. Pois encerra a mulher ainda mais na inércia, quando valoriza essas atividades que elas fazem, que suas mães fizeram, que suas avós fizeram... e que suas filhas farão se o ciclo não for rompido. É importante que os serviços sejam feitos, pois sem eles os giros não seriam possíveis. Mas que não sejam elas as únicas responsáveis por eles.

Por outro lado, em muitos grupos as mulheres passaram a assumir cargos de liderança por elas nunca antes alcançados. Porém, os homens não se veem impelidos a fazer os serviços antes destinados apenas às mulheres, salvo raras exceções. Dessa forma, elas assumem tanto as funções que antes lhes eram impelidas, quanto a de chefia que conquistaram.

Enquanto donas de folias, cargo de liderança e de grande responsabilidade, as mulheres assumem mais demandas que no passado. Se comparada com a direção masculina da atualidade, se percebem diferenças marcantes entre os dois tipos de gestão. Os donos de folia lidam somente com questões estritamente administrativas, burocráticas e de tesouraria quando o grupo não tem um tesoureiro responsável. Direccionam os afazeres necessários a outros e muitas vezes outras colaboradoras. Já as donas assumem a direção de forma holística e dificilmente delegam a terceiros as funções que elas mesmas podem ou já estão acostumadas a fazer.

Importa dizer que “ainda hoje, as mulheres carregam o estigma de sexo inferior” (CRUZ, 2013, p. 66). A maioria “ainda resiste em ocupar os pequenos

espaços de poder na direção das organizações. Talvez seja pelo fato de entenderem, ou de lhes ter sido ensinado, que poder é coisa de homem” (CRUZ, 2013, p. 66). Dessa forma é relevante compreender o que é ser dona de uma folia para essas mulheres, que tipo de poder elas detém. “O poder como ‘exercício de um serviço’ é muito presente na vida das mulheres” (CRUZ, 2013, p. 66). Pois elas são ensinadas a servir, obedecer e serem dóceis desde a mais tenra idade. As mulheres que lideram os grupos e assumem, conscientemente ou não, uma função de poder, costumam pensar que estando à frente de uma folia elas estão assumindo um compromisso com os santos Reis de não deixar o grupo parar. Mas elas são encaradas de fato como figuras de liderança dentro dos grupos e muitas vezes, na comunidades, como Maú, ou enquanto lideranças religiosas, como Luíza. Por isso, todas as decisões devem passar por elas antes de serem efetivadas, inclusive a configuração do roteiro do próximo giro.

Em vários casos de folias com liderança femininas, se a mulher não assumisse a direção diante da situação de perda do dono anterior, como Maú assumiu o seu, o grupo se diluiria. Sem uma figura de respeito, que religa todos os integrantes, possui voz de comando, empreende atitudes e ações que fazem a festa acontecer, o grupo não segue adiante. No ano em que Maú adoeceu, final de 2016, sua folia não saiu em giro, ou seja, mesmo tendo passado o cargo de dona para seu filho, sua figura é fundamental para a dinâmica do grupo.

No caso da Folia da Luíza, o grupo só nasceu por conta de sua fé. No final de 2017, dia 23 de dezembro, na véspera do início do giro da folia, Luíza veio a falecer, depois de passar pouco mais de uma semana no hospital. Porém, já havia deixado tudo preparado para a saída da folia. Segundo Andreia, sua filha mais velha, só faltava buscar os uniformes novos na costureira, que Luíza gostava de renovar todos os anos. Parte do dinheiro Luíza já havia separado para pagar o serviço, a outra parte a costureira deixou Andreia pagar quando tivesse condições. Ao contrário da Folia da Maú, que não saiu em giro sem a sua presença quando estava doente, a Folia da Luíza saiu em respeito à vontade da dona da folia, ao seu empenho, à sua dedicação em vida. Em homenagem à sua memória, a filha não permitiu que a folia não cumprisse com sua missão neste giro. Dessa forma, tudo foi feito como a matriarca havia planejado. Visitaram

todas as casas contempladas pelo roteiro e viajaram para Recreio, no dia 6 de janeiro.

Quando Luiz Cláudio, vice presidente da Folia da Luíza, traçou o roteiro contemplando as casas de Tebas no dia 6 de janeiro, dia de maior relevância para a folia, o fez com a anuência de Luíza. As casas visitadas não eram de devotos de Santos Reis que sequer conheciam a sequência ritual, o que já configura uma diferença do perfil das visitas tradicionais. Eram de pessoas economicamente favorecidas ou de situação confortável.

As famílias abastadas no passado recebiam as folias assim como as menos favorecidas economicamente. Quem dedicava devoção aos Três Reis faziam jantares para oferecer à sua bandeira em troca de sua bênção independente da classe social. As famílias abastadas de hoje, consideram por um lado, a Folia de Reis algo do passado, festa das camadas populares que insistem em cultivar uma tradição quase perdida ou esquecida. Por outro lado, se identifica aos poucos, o discurso que esboça um desejo de resgate de uma tradição que se julga em vias de extinção, algo que não se pode deixar perder pela ação do tempo e pelo efeito homogeneizador da modernidade e suas estratégias de globalização. O que essas pessoas bem intencionadas não sabem por não terem contato com a festa, é que a Folia de Reis não vai se extinguir, independentemente de sua boa vontade em ajudar, chamando em suas casas o distante e *exótico* da periferia. A Folia de Reis possui uma dinâmica de auto renovação eficiente, contando com estratégias de, ressignificações miticamente plausíveis. E apresenta uma rede devocional forte, que sustenta grupos e assistência. Ou seja, não faltarão foliões e plateia. As crianças são inseridas desde cedo na folia e aprendem a acreditar e respeitar os Santos e seus poderes taumaturgos. Como assevera Geffré (2013, p. 231), “uma tradição só é viva se ela for sempre inovação”.

2 Festivais: “a mulhé que tá na frente lá, né?”⁵⁹⁶

Além de toda essa capacidade de renovação intrínseca à Folia de Reis, existem iniciativas de valorização de manifestações culturais populares e particularmente voltadas para a Folia de Reis em Leopoldina e região. Em

⁵⁹⁶ Fala de Tinho, marido de Lúcia, em entrevista realizada com ela no dia 10 de outubro de 2017.

Recreio, município próximo a Leopoldina, ocorre entre os meses de dezembro e janeiro a Festa em Honra a Santos Reis e o Encontro de Folias de Reis. O evento acontece no Cruzeiro dos Santos Reis, se inicia no dia 30 de dezembro e termina geralmente dia 6 de janeiro. Segundo um dos atuais organizadores, Matheus Ribeiro, responsável desde de 2012, como nesta última edição haviam muitas folias inscritas, o evento se estendeu por mais um dia, encerrando no domingo dia 7 de janeiro. A Festa e o Encontro que acontecem há 27 anos, reúnem um grande número de grupos de toda a região, e até mesmo folias de outros estados, como do Rio de Janeiro, já prestigiaram o evento tradicional na cidade.

Além desse evento em Recreio, há na zona rural de Leopoldina, nas Palmeiras, há 35 anos o Festival de Folia de Reis das Palmeiras, no Centro de Aprendizagem Comunitária – CAC. Segundo Tinho e Lúcia, que sempre esteve inserida na organização do Festival desde o princípio, foi o primeiro evento com o objetivo de reunir os grupos da região. Ela lembra quando seu pai, seu sogro e outros foliões tiveram a ideia de criar o Festival:

Lucia: “Por que então a gente não reunir todas essas folias em um mesmo lugar? Lá tem o CAC. Por que a gente não vai fazer uma festa pra fulia e tudo?” E aí na época até foi falado “vamo fazê um encontro de fulia”. Meu sogro até falô: “Não. Não pode tê nome de encontro, porque num pode sê Encontro de Fulia, porque Encontro de Fulia tem otro sentido”⁵⁹⁷. Tendeu? Aí por isso surgiu o Festival de Fulia. [...]Aí é pra sê uma festa e não um Encontro. Por isso que chama festival. E desse festival quantos já tem por aí depois do nosso! Quantos já tem por aí na região! [...] Tinho: mas o primeiro foi o nosso lá.⁵⁹⁸

Lúcia tem uma trajetória relevante dentro da Folia de Reis, pois desde seu nascimento, toda sua infância, juventude e vida adulta esteve inserida nesse contexto. Atualmente ela é a responsável pelo almoço da Entrega da Bandeira da Folia da Serra na Igreja do lugarejo, que agrega um grande número de devotos, visitantes e moradores. Ela se reúne com algumas mulheres e elas fazem toda a comida servida no dia 6 de janeiro, nesse ritual de encerramento do giro.

⁵⁹⁷ Encontros de Folia eram duelos violentos que no passado ocorriam quando um grupo encontrava com outro no caminho. Os dois deveriam parar e começar o duelo de versos que poderiam durar horas. O grupo perdedor deveria entregar ao outro seus instrumentos e bandeira. Porém, muitos não aceitavam sofrer tal humilhação e partiam para agressão física, chegando a ocorrer óbitos.

⁵⁹⁸ Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

Porém, a colaboração de Lúcia não se resume aos locais tradicionais demarcados pela presença feminina, nos contextos privados e nas funções de extensão de atividades domésticas. Ela amplia as fronteiras que demarcam o lugar da mulher no universo da folia. Ela atua como mestra de cerimônia do Festival de Folia de Reis das Palmeiras. Anunciando a entrada dos grupos, dando detalhes sobre sua formação e citando o trecho selecionado para apresentação, e tem autonomia de decisão. Tinho, orgulhoso da atuação da esposa, reconhece a mudança de cenário dos tempos antigos para o atual, mesmo não aceitando alterações no interior de sua folia, admite o sinal dos tempos no seu entorno:

Tinho: Porque antigamente, a mulhé era assim, uma coisa bem distante, né?!
O homem que..., né?!
ABN: encabeçava...
Tinho: O homem que encabeçava tudo. [...] Hoje num existe mais isso, né!
[...] Cê vê! Hoje o Festival da Folia lá, cê presenciô lá, a mulhé que tá na frente lá, né?! Anunciano as folia. Ela que faiz! É ela quem anuncia as folia lá!⁵⁹⁹

Não só os eventos anuais, mas também os que são organizados esporadicamente, buscam dar maior visibilidade às manifestações de cunho popular. O Encontro de Tradições Mineiras e o Fórum de Culturas Populares da Zona da Mata, tinham por objetivo abrir espaços de troca de experiências, divulgação dos saberes tradicionais, e viabilizar aos grupos o acesso à informação sobre recursos financeiros municipais e formas de organização. Porém, os dois eventos acabaram perdendo força quando o organizador responsável mudou de Leopoldina e as leis de incentivo à cultura foram sendo reduzidas e se tornando cada vez mais escassas. O Fórum teve 4 edições e o Encontro 5.

Contudo, o Festival de Folias de Reis das Palmeiras e o Encontro de Folias de Reis de Recreio ganham popularidade e visibilidade a cada ano, mesmo com poucos recursos. Segundo um dos organizadores do Encontro de Folias a prefeitura de Recreio ajudou apenas com a carne para o lanche dos foliões (pão com molho de carne moída e refrigerante) e com equipamentos de som. Já para o Festival das Palmeiras, Lúcia aponta que o auxílio da Prefeitura

⁵⁹⁹ Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

de Leopoldina se delineou no sentido de oferecer ônibus para o transporte dos foliões da cidade para o CAC e seu retorno. A atuação do poder público junto a esses eventos não se dá no sentido de motivar suas práticas, mesmo assim alguns resistem e seguem com a vontade a frente do dinheiro. A revelia disso, a popularidade desses eventos mostra que o olhar sobre essas manifestações mudou, e o que era periférico e marginal, ganha relevância enquanto cultura popular e saberes tradicionais que devem ser valorizados.

3 Obstáculos e estratégias de permanência: “acreditá, confiá, procurá a verdade”

A partir desse cenário em que as mulheres se apresentam autônomas e atuantes em todos os setores da festa, tanto na base da manifestação quanto em funções do topo da hierarquia, é possível perceber que a folia ressemantiza alguns aspectos próprios para buscar aderência no contexto social atual. Fagocita certos traços da cultura hegemônica, se valendo deles como facilitadores, se remodelando e assim gerando resultados criativos. Usando um exemplo simples, se antigamente, ao bater da folia em casa as mulheres corriam à cozinha para assar uma broa e passar um café, hoje, com a rota traçada anteriormente, a casa espera a folia com refrigerante e hot dog, A essência da folia permanece a mesma. Segundo Woodward (2000, p.20) “a globalização envolve uma interação entre fatores econômicos e culturais, causando mudanças no padrão de consumo, as quais por sua vez produzem identidades novas e globalizadas.” Se os efeitos da globalização, atrelados ao crescimento da industrialização dos gêneros alimentícios e sua midiaticização, atingiram nossos consumo e hábitos alimentares, isso não corrompe a fé dos devotos, que sustentam a Folia de Reis.

O acesso irrestrito ao celular por grande parte da população e sua facilidade em registrar imagens, acaba divulgando a manifestação em redes sociais e diluindo aos poucos a imagem negativa que os foliões carregam há muito tempo⁶⁰⁰, de marginais, cachaceiros e vadios, aliada ao preconceito de

⁶⁰⁰ Bastos (1973, p. 32), na década de 1970, sinalizava a institucionalização do preconceito sobre a Folia de Reis, devido à ação policial que tentava minar suas atividades nas áreas urbanas através de uma “sistemática prevenção das forças policiais que sempre consideraram esse tipo de folguedo como arregimentação de marginais”.

cunho religioso. Além disso, o uso de aplicativos como o whatsapp, facilitam e agilizam a comunicação e confirmação de visitas para montar o roteiro.

Portanto, em relação à Folia de Reis em Leopoldina é possível afirmar que a festa possui aderência ao contexto social do lugar. E não por conta do dinheiro garantido nos giros, muito menos por conta de alguma verba municipal que a cada dia se torna mais inatingível, mas por dois elementos que se associam de maneira bastante harmônica e prazerosa: fé e lazer. Luíza mesmo asseverava que o motivo de não encerrar o giro de seu grupo no dia 6 de janeiro, como manda a tradição, é pelo número de casas que pede a visita da folia e que aumenta a cada ano:

Luíza: primeiro, não dá tempo de visitar todas as casa até o dia 6. Aí sempre fica as pessoas, que já tão acostumada, as pessoa devota reclama cum a gente. Então como agora,..todo mundo agora, praticamente todas as fulia, vai até o dia 20 por esse motivo. Num é por que a gente qué... tem gente que fala assim: é meio de vida. Não. Não é meio de vida. A gente qué agradá a todos, a gente qué chama mais as pessoas pra fé, pra, pra, acredita, confiá, procurá a verdade. Porque a verdade, é qui o santo é milagroso. Então a gente qué é isso aí. Então o quéqui a gente faiz? Pra num pará dia 20, dia 6, a gente vai até o dia de São Sebastião, qui aí dá tempo de visita todo mundo. [...] Já aumentô casa esse ano!⁶⁰¹

Portanto, vários fatores se mostram como obstáculos dos dias atuais e são ressignificados ou readaptados através de estratégias de permanência e de controle de conflitos. Como a questão do distanciamento dos jovens da folia, o trânsito religioso, os empregos urbanos, misoginia, preconceito racial e de classe social.

A questão do jovem na folia nem é de fato um obstáculo real, já que na prática não se manifesta tal como prega o discurso de que as manifestações tradicionais serão extintas. A Luíza falou em entrevista sobre o distanciamento dos jovens da folia, Bento seu genro, ratificou, Matilda, enquanto devota, confirmou. Por outro lado, os grupos estão repletos de jovens. A Folia da Luíza e da Maú são majoritariamente constituídas por jovens. A Folia da Serra também conta com sua participação. Como Lúcia afirma: “Nós temos muitos jovens. Muitos jovens na fulia. Meu filho mais novo, tá com 24 anos, hoje já é um mestre na fulia. Tendeu? Então assim, é um envolvimento muito grande, temos muitos

⁶⁰¹ Entrevista realizada com Luíza, em sua residência, no dia 17 de junho de 2017.

jovens.”⁶⁰² Assim como a Folia dos Colodinos conta com sobrinhos e netos dos foliões veteranos, como a própria Matilda assevera em entrevista:

Matilda: E hoje essa juventude que evem aí, ocê eu nem sei cume qui ocê mexe cum isso...

ABN: Ihh eu adoro!

Matilda: Ninguém mais gosta, tá?! Num é? Cê num vê mais ninguém novo falá que gosta.

ABN: São poucos que dão continuidade à folia da família, né?! Igual lá da Serra eles dão, né?! Tem que ser uma coisa mais de família...

Matilda: Igual a dos Colodino também tá dando. Us minino do seu Darilo. Pois intão. O seu Darilo já vai, tá ficano véi já, mas já evem. Tem dois neto dele já que já tá na fulia.⁶⁰³

Mas não é um privilégio somente desses grupos. No último Festival das Palmeiras até uma Folia Mirim se apresentou, composta só por adolescentes e crianças. Por outro lado, o trânsito religioso sim pode ser considerada uma questão, que não se manifestava no passado. Apesar de Minas Gerais se apresentar como um peso morto na região Sudeste em relação às estatísticas de crescimento protestante (FREESTON,1994, p.31), já se pode verificar na dinâmica interna dos grupos certa rotatividade dos participantes por conta de Igrejas evangélicas que não aceitam que seus fiéis participem da folia. É conhecida a aversão que os evangélicos professam em relação à adoração de santos e conseqüentemente, às festas em sua homenagem. Em relação à Folia de Reis, ainda tem um agravante, que seria a participação também dos umbandistas, que é um grupo frequentemente hostilizado pelos evangélicos. Mas como o trânsito é sempre dinâmico, assim como as pessoas entram para as igrejas, também deixam e voltam para a folia. É uma via de mão dupla.

Os empregos urbanos também oferecem um problema. Como antigamente grande parte dos foliões era trabalhador rural, a flexibilização do trabalho nos dias de giro da folia era negociado com o patrão. Os foliões faziam um mutirão para adiantar, nas semanas anteriores, os serviços uns dos outros. Hoje, por conta dos empregos urbanos, a estratégia utilizada pela folia foi estender os giros até o dia 20 de janeiro para conseguir atender a todos os devotos.

A misoginia é o obstáculo a ser superado que mais interessa nessa pesquisa. Mesmo com as mulheres assumindo funções de comando nas folias,

⁶⁰² Entrevista realizada com Lúcia, em sua residência, no dia 10 de outubro de 2017.

⁶⁰³ Entrevista com Matilde em sua residência, dia 13 de abril de 2017.

a misoginia ainda é um obstáculo contemporâneo. Assim como o problema do preconceito racial, a superação da misoginia na folia não é uma realidade, mas sim uma possibilidade. E o que garante essa possibilidade é seu respaldo mítico, ou seja, a narrativa das Três Marias⁶⁰⁴. Em prol do bom funcionamento dos giros, as narrativas míticas celebram uma flexibilização das regras que engessavam uma estrutura, que por sua vez, só se sustenta na maleabilidade da concessão. Mas o que deve ser ressaltado é a ideia de acolhimento das mulheres nesse contexto falocrático. Talvez não um acolhimento no sentido de se tornar parte de um contexto de modo solidário e ser tratada como igual. Mas sim no sentido de se ressaltar a natureza externa desse elemento. Se a mulher foi acolhida na folia, quer dizer que aquele espaço não lhe pertence originalmente, que não é seu, mas ela pode permanecer. Justamente por ser relevante em vários aspectos. Igualmente como acontecia e ainda acontece com os negros em folias de famílias brancas, a ideia de acolhimento do elemento não pertencente é a mesma.

O preconceito racial, um elemento arraigado na cultura de Leopoldina, segundo Franklin (2014) a cidade negra de mando branco, também foi um obstáculo importante, que no passado, impedia o desenvolvimento dos giros. Muitas vezes se perdia a oportunidade de contar com um hábil instrumentista, que fazia falta no grupo, por conta de sua cor. A narrativa que versa sobre a exclusão de Baltazar da jornada pelos outros dois Reis Magos⁶⁰⁵ faz uma analogia à realidade vivida. De acordo com o Seu Didi, folião dos Colodinos, o motivo da exclusão de Baltazar era puramente racista, pois na visão dos reis brancos, não ficava bem para eles serem vistos andando na companhia de um negro. Isso reflete o pensamento em vigor na época em que a narrativa foi

⁶⁰⁴Tal narrativa justifica a presença feminina no cortejo através da reinvenção do mito fundante. Um folião da Folia dos Colodinos contou que numa encruzilhada os três Reis encontraram com as três Marias, e sabendo do destino dos Reis elas pediram para acompanhá-los, pois também gostariam de conhecer o Salvador, e eles aceitaram a companhia feminina. Isso respalda miticamente a presença feminina no cortejo e na esfera ritual da folia.

⁶⁰⁵Essa narrativa também se pauta na reinvenção do mito fundante. De acordo com a narrativa contada por seu Didi, durante a noite, quando os Reis pararam para descansar, os dois Reis brancos combinaram de sair de madrugada, antes de Baltazar despertar, pois não seria interessante para eles serem vistos na companhia de um negro. Quando Baltazar acordou e se viu sozinho, a estrela apareceu para ele e o levou até a manjedoura, sendo ele o primeiro a chegar para adorar o menino Jesus. Logo depois, os outros dois Reis, que anteciparam a sua viagem, atônitos observaram o que havia acontecido e aprenderam que não deveriam ter excluído Baltazar por conta de sua cor.

legitimada, que não valia apenas para os Reis mas também para seus representantes, os foliões. Atualmente a inclusão de participantes negros em folias de famílias brancas é miticamente justificada.

O preconceito de classe social, no contexto da folia, pode ser atenuado com informação. Tais informações eram fornecidas à população a partir de fóruns e encontros, que discutiam a temática cultural com ênfase nas manifestações populares regionais. E como consequência, colocavam tais manifestações em evidência, promovendo um enfoque positivo, como cultura viva e não como credence em vias de extinção. Além desses eventos extintos temos os Festivais exaltando a dimensão cultural da Folia de Reis. Dessa forma, as casas na vizinhança deixam de ser os únicos lugares a receberem a visita das bandeiras das folias, sendo o acesso ao público estendido.

Destarte, é possível perceber através dos deslocamentos ocorridos na história da festa nesses seus 200 anos em Leopoldina, que a tradição não é estática. Ela é cambiante, e justamente por isso se desloca em direção à posteridade. E a mulher, nesse contexto, tem relevância por ser um ponto importante de deslocamento. Pois em torno dela diálogos com questões da modernidade são tecidos e barreiras *intransponíveis* são rompidas.

Considerações finais

Nesse estudo importou ressaltar como a mulher, apesar de ainda marginalizada, conseguiu ascender à liderança de grupos majoritariamente masculinos. E mostrar como esse deslocamento, ainda que possibilitados miticamente, não supera o problema da misoginia dentro desse contexto devocional, que na verdade é um reflexo de um contexto social maior. Porém, a misoginia não foi o único problema ou obstáculo a ser superado ou, pelo menos, contornado, pela folia. Outros deslocamentos, que se entrelaçam foram necessários para a sua permanência no contexto social fosse possível.

A trajetória da folia até a contemporaneidade foi marcada por vários percalços, dentre eles intolerância religiosa, trabalhos urbanos, misoginia, preconceito racial, preconceito de classe social. Obstáculos relacionados à discriminação devem ser superados na sociedade como um todo, e também na folia, onde é apresentado um jeito peculiar de lidar com esses problemas, mas

não suas soluções. Pode-se compreender esse jeito enquanto estratégia de controle e permanência. São estratégias utilitárias, que resolvem a consequência do problema, mas não ataca e aniquila a origem do mesmo, justamente por estar atrelada a estruturas sociais mais profundas e de difícil desinstitucionalização. O modo como os preconceitos foram instaurados nas mentes e corações das pessoas foi tão eficaz, que mesmo se mostrando como elementos que impedem ou prejudicam nitidamente a dinâmica dos giros, não são facilmente desconstruídos. Se ainda é cedo para vislumbrar o fim da discriminação (seja ela qual for) na sociedade, no contexto folião foram criadas estratégias míticas de aceitação para minimizar os prejuízos que determinados preconceitos impunham aos giros. Isso não quer dizer que esses obstáculos foram superados, mas talvez contornados, tendo assim abrandados seus efeitos.

Portanto, se alguns elementos na atualidade se tornam obstáculos para o percurso natural da folia e são na maioria das vezes superados pela flexibilidade e capacidade de renovação da manifestação, outros fatores próprios da atualidade também abrem oportunidades de ampliação da assistência.

Referências

CRUZ, Maria Isabel da. *A mulher na igreja e na política*. São Paulo: Outras Expressões, 2013.

FRANKLIM, Margareth Cordeiro. *Cutubas: clube de negros, território de bambas: memória e patrimônio afrodescendente de Leopoldina- MG*. Utopika editorial. 2014.

FRESTON, Paul. O Mapeamento dos Protestantes Brasileiros. *Protestantismo e Política no Brasil*. Tese de Doutorado, Unicamp, Campinas, 1996, p. 27-41.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LCT, 2008.

GEFFRÉ, Claude. *De Babel a Pentecostes: ensaios de teologia inter-religiosa*. São Paulo, Paulus, 2013.

PROENÇA, Wander de Lara. Observação participante. *Revista Antropos*, vol.2, Ano 1, p. 8-33. Maio de 2008.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença uma: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos Culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 7 – 72.

De Bruxas à Putas: A religião como forma de controle social e manutenção do conflito contra os corpos das mulheres

Gabrielle Scola Dutra⁶⁰⁶

Charlise Paula Colet Gimenez⁶⁰⁷

Introdução

As relações hierárquicas de poder e estruturação da dinâmica interacional entre os gêneros tangenciam em um contexto histórico, político e social eivado por conflitos de identidade e reconhecimento. Nesse sentido, desde a Idade Média, no período histórico denominado de “Caça às Bruxas” (compreende-se que o acontecimento tenha ocorrido entre os séculos XV e XVIII), a Igreja atribuiu estereótipos à figura da mulher como bruxas, hereges e pecadoras, àquelas que não correspondiam aos padrões sociais estabelecidos pela religião cristã, com o escopo de promover um controle social sob seus corpos, legitimar a manutenção da violência pela opressão e submissão do gênero feminino à cultura patriarcal hegemônica perpetrada, bem como atribuir o monopólio do poder sob os indivíduos à Igreja. Destarte, é relevante discutir que em nome da religião cristã, muitas mulheres foram perseguidas e morreram queimadas em fogueiras sob acusações de feitiçaria e que faziam pactos demoníacos, literalmente um genocídio contra as mulheres.

Doutro modo, no século XXI, superou-se a ideia de que há um “projeto diabólico” arquitetado por bruxas, no entanto, o que se mantém é a lógica patriarcal de que um corpo ideal é um corpo dócil. Logo, tudo o que é estranho

⁶⁰⁶ Mestranda em Direito pela Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, campus Santo Ângelo. Bolsista CAPES/TAXA. Membro do grupo de pesquisa: “Conflito, Direitos Humanos e Cidadania”, cadastrado no CNPQ e vinculado ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Direito, Mestrado e Doutorado da URI; Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, Brasil; e-mail: gabriellescoladutra@gmail.com.

⁶⁰⁷ Doutora em Direito e Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul – UNISC. Especialista em Direito Penal e Processo Penal pela Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Direito stricto sensu – Mestrado e Doutorado, e Graduação em Direito, todos da Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões – URI, campus Santo Ângelo. Coordenadora do Curso de Graduação em Direito da URI. Líder do Grupo de Pesquisa: “Conflito, Direitos Humanos e Cidadania, cadastrado no CNPQ. Advogada. Atua no estudo do Crime, Violência, Conflito e Formas de Tratamento de Conflitos – conciliação, mediação, arbitragem e justiça restaurativa. Santo Ângelo, Rio Grande do Sul, Brasil. E-mail: charliseg@santoangelo.uri.br.

ao padrão estabelecido do que é “ser mulher” é considerado desviante. Portanto, está-se diante da “Caça às Putas”, ou seja, em nome dos “bons costumes” e de pregações esquizofrênicas reproduzidas por algumas religiões, criminaliza-se o lugar em que a mulher está na sociedade, seu comportamento, suas escolhas entre outras tomadas de decisões, principalmente, a partir da atribuição de papéis-sociais de comportamento compreendidos como certos e errados.

Dessa maneira, sob a perspectiva do controle social e da atribuição de estereótipos perante uma sociedade multicultural como a atual, questiona-se: quantas mulheres ainda são queimadas nas “fogueiras” por serem simplesmente mulheres? Por derradeiro, salienta-se a existência de ambientes forjadores compromete as nuances identitárias manifestadas pelo gênero feminino, motivo pelo qual ocorre a invisibilidade, a exclusão e o não-reconhecimento da mulher perante a sociedade pós-moderna⁶⁰⁸.

Em suma, através de um estudo hipotético-dedutivo, instruído por uma análise bibliográfica, a presente pesquisa tem o intuito de promover uma discussão a respeito de como os discursos religiosos se manifestam ao longo da história, no sentido de perfectibilizar uma ferramenta dominante e de opressão, no que concerne à produção de estereótipos e manutenção da violência contra os corpos das mulheres na sociedade.

Sendo assim, justifica-se, a problematização da temática gênero, religião e controle social no sentido de haver a necessidade de romper com os instrumentos de controle (religiosos, simbólicos, culturais etc.), os quais povoam aspectos patriarcais no cotidiano das mulheres, e provocam a criminalização da mulher e a formação de estereótipos de gênero no interior do organismo social, bem como legitimam na pós-modernidade uma política pública informal da violência contra a mulher, para que haja a perfectibilização do reconhecimento das mulheres diante da expansão de espaços plurais e de diversidade.

⁶⁰⁸ O termo sociedade pós-moderna “[...] representa a passagem da sociedade antiga para a moderna (ou a evolução de uma para a outra), que teria iniciado no século XVIII, embora muitos autores a datem nos idos dos anos de 1950 à década de 70, e que se relaciona com evolução, progresso, desenvolvimento, globalização econômica, mundialização da economia, promovendo, dessarte, uma ruptura com a ordem social existente até então, no caso, a tradicional” (LYRA, 2011, p. 60).

1. A “Caça às Bruxas”: Religião, Patriarcado e Relações de Poder como instrumentos de Controle social

Na Idade Média, período histórico da Europa, o controle social sob os corpos dos sujeitos era institucionalizado através das relações hierárquicas e de poder da Igreja e do Estado. Nesse sentido, a religião cristã atuava como instrumento de manutenção das relações de poder, principalmente, de maneira mais abrupta, sob as mulheres. Dessa forma, sabe-se que a influência da ideologia religiosa e patriarcal nos discursos da época era tanta que se iniciou no século XV a “Caça às Bruxas” (entende-se que o período tenha perdurado até o século XVIII).

Nesse período, existia um conflito de afirmação entre a Igreja Católica em detrimento de religiões politeístas, essas que seguiam tradições religiosas estranhas às instituídas pela religião cristã, na medida em que pregavam a existência de deusas pagãs femininas. Doutro modo, haviam “[...] mulheres cristãs que não aceitavam a imposição patriarcal da Igreja e davam voz a suas ideias, participando também de espaços de poder nos cultos religiosos” (GIMENEZ; ANGELIN, 2017, p. 251). Ademais, com o intuito de consolidar o cristianismo como instrumento de controle social, e, igualmente impedir a transição do gênero feminino no âmbito privado/público, o sistema patriarcal operou em consonância com a ascensão da religião cristã ao atribuir estereótipos sob a mulher como bruxas, hereges e pecadoras.

Por derradeiro, “[...] en la época de la caza de brujas las mujeres habían sido retratadas como seres salvajes, mentalmente débiles, de apetitos inestables, rebeldes, insubordinadas, incapaces de controlarse a sí mismas” (FEDERICI, 2004, p. 157). Não obstante, percebe-se a vontade imprescindível de controlar controlar as mulheres que se rebelavam contra a ordem imposta pelo controle social da Igreja e do Estado, ou seja, a ausência das características de submissão que se exigiam da mulher provocava o seu desvio, logo, o desvio aos valores patriarcais que deveriam estar introjetados no horizonte feminino desde o nascimento da mulher. Com efeito, “en el caso de las mujeres europeas, la caza de brujas jugó el papel principal en la construcción de su nueva función social y en la degradación de su identidad social” (FEDERICI, 2004, p. 155).

Desse modo, demonstra-se que o papa foi o signatário da chacina da “Caça às Bruxas”:

A bula papal *Summis desiderante affectibus*, promulgada por Inocêncio VIII, em 5 de dezembro de 1484, marcou a data de início daquilo que se tornou um verdadeiro extermínio em massa de mulheres e homens acusados de bruxaria. Nesse documento, o papa, alarmado pelas notícias provenientes do norte da Alemanha, onde parecia que os cultos satânicos e a bruxaria tinham muitos adeptos, dava aos inquisidores plenos poderes para extirpar o fenômeno (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007, p. 142).

Nesse ínterim, em 1487, os inquisidores Heinrich Kramer e James Sprenger escreveram o *Malleus Maleficarum*, o Martelo das Bruxas, o livro “[...] descrevia por completo o mundo das bruxas, seus malefícios, como reconhecê-las e como conduzir os interrogatórios” (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007, p. 142), da mesma forma em que era um manual que serviu de guia aos Inquisidores para praticarem um verdadeiro genocídio contra a população feminina na Europa. Porquanto, “[...] a tese do *Malleus* era que a bruxaria existia e que era uma forma de heresia, assim como negar sua existência era um comportamento herético” (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007, p. 142).

A obra foi dividida em três partes:

Parte I: Das três condições necessárias para a bruxaria: O Diabo, a bruxa e a permissão de Deus Todo-Poderoso;

Parte II: Dos métodos pelos quais se infligem os malefícios e de que modos podem ser curados; e,

Parte III: Que trata das medidas judiciais no Tribunal Eclesiástico e no Civil a serem tomadas contra as bruxas e também contra todos os hereges, contém 35 questões em que são clarissimamente definidas as normas para a instauração dos processos e são explicados os modos pelos quais devem ser conduzidos, e os métodos para lavrar a sentença (KRAMER; SPRENGER, 2015, s.p.).

Portanto, a ideia fomentada pela cristandade era de que as bruxas representavam uma afronta aos padrões sociais e religiosos instituídos na época. Outrossim, à figura da bruxa era atribuída a ideia de que as mulheres proliferavam conflitos, doenças, e, principalmente, que disseminavam muitas chagas por toda a Europa. Destarte, diante da perseguição da “Caça às Bruxas”, surge a figura do carrasco, o qual era o sujeito incumbido de cumprir com a sentença atribuída à desviante pelos Tribunais da Santa Inquisição conforme os mandos do poder papal. À vista disso, “a caça às bruxas tornou-se uma

gigantesca guerra do poder masculino contra as mulheres e contra as últimas formas de matriarcado” (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007, p. 143).

Assim sendo, as mulheres acusadas de bruxaria eram submetidas a penas violentas, torturas e muitas morreram queimadas em fogueiras. Sendo assim, a violência e a opressão sob os corpos das mulheres eram legitimadas, tendo em vista o domínio hierárquico masculino imposto através da Igreja e do Estado. Destarte, sob a perspectiva da lógica patriarcal entoada pela religião cristã, constata-se que de acordo como se procedia as penalizações da perseguição da “Caça às Bruxas”, na Idade Média, a influência das religiões na povoação de cotidianos é intensa, tendo em vista que “as religiões forjadas pelos homens refletem essa vontade de domínio” (BEAUVOIR, 2016, p. 19).

Não obstante, Rosângela Angelin e Charlise Paula Colet Gimenez, asseveram a respeito da influência da cultura patriarcal hegemônica e dos discursos religiosos perpetrados no período medieval sob a atribuição de papéis sociais e a naturalização de estereótipos impostos às mulheres com o intuito de estabelecer um controle social dominante:

A cultura produzida por ideologias religiosas possui um poder elevado de forjar identidades, assim como de impor e justificar relações de poder e violências simbólicas contra as mulheres, sacralizando-as. A atuação conjunta da Igreja com o Estado medieval fez com que as mulheres somente tivessem reconhecimento jurídico e social a partir do casamento (ANGELIN; GIMENEZ, 2017, p. 151).

Nesse diapasão, a “Caça às Bruxas” tinha significação nas relações entre os gêneros e, também, uma significação simbólica, motivo pelo qual se constata que o estereótipo de bruxa/feiticeira correspondia à natureza feminina, no sentido de que as bruxas representavam o desvio. Nessa ótica, a “Caça às Bruxas” foi um projeto arditamente arquitetado com o intuito de domínio e centralização de poder pelo Estado em prol da Igreja em face da ameaça da emancipação da mulher e do culto às religiões pagãs, as quais exaltavam figuras femininas em seus rituais amalgamados por misticismo.

Em consonância com tal medida de perseguição, conclui-se que a ideologia religiosa pregada pelo poder da Igreja, tanto a católica quanto a protestante sob a égide do poder masculino, sempre vislumbrou “[...] na emancipação da mulher um perigo que lhe ameaça a moral e os interesses” (BEAUVOIR, 2016, p. 21). À vista disso, a liberdade e a emancipação femininas

eram vistas como um conflito negativo que comprometia os preceitos estabelecidos pela ordem religiosa que preceituava o controle social sob os corpos das mulheres e não admitia o protagonismo social feminino. Sendo assim, para o poder patriarcal dominador, acreditava-se que a mulher desconhecia “[...] outra forma de liberdade que não sejam a desobediência e o pecado” (BEAUVOIR, 2016, p. 146).

Destarte, é mister referir que o processo ideológico hegemônico instaurado na Idade Média, no que tange a estipulação dos padrões sociais da época era visto “[...] pela compreensão de que a teia social tinha, formalmente, seus lugares marcados, o que evidenciava, nas relações sociais, a predominância principiológica da desigualdade como uma condição de normalidade” (COPETTI SANTOS; LUCAS in GIMENEZ; LYRA (Orgs.), 2016, p. 27). Doutro modo, “[...] é possível perceber que a disciplina e a normatização dos comportamentos dos corpos femininos mantêm um caráter durável da naturalização da opressão, sendo um significativo meio simbólico de transmissão da cultura” (ANGELIN; MARTINS in BERTASO; VERONESE; PIAIA (Orgs.), 2015, p. 125-126).

Por derradeiro, o conflito instaurado a partir da perseguição da “Caça às Bruxas” tinha cunho religioso, patriarcal e se perfectibilizou com o intuito de manter as relações de poder nas mãos da figura masculina sob a perspectiva de instaurar um controle social patriarcal ao legitimar a violência em detrimento da mulher a partir da violação do seu corpo. Sobretudo, o período da “Caça às Bruxas” “[...] destruyó todo un mundo de prácticas femeninas, relaciones colectivas y sistemas de conocimiento que habían sido la base del poder de las mujeres en la Europa precapitalista [...]” (FEDERICI, 2004, p. 157).

Contudo, considera-se a premissa de que a sociedade “[...] que sempre pertenceu aos homens ainda continua nas mãos deles; as instituições e os valores da civilização patriarcal sobrevivem em si mesmos em grande parte” (BEAUVOIR, p. 191). Entretanto, insta frisar que “homens e personalidades de alta estirpe também foram condenados à fogueira, mas isso não impede que a grande maioria das vítimas fosse de mulheres pobres, muitas vezes à margem da sociedade” (FO; TOMAT; MALUCELLI, 2007, p. 143).

Nessa senda, percebe-se que há um fato análogo ao período da “Caça às Bruxas” com intuito de perseguição semelhante às mulheres que não atendem aos padrões sociais impostos, motivo pelo qual na pós-modernidade, emerge um “período” que denominarei de “Caça às Putas”, o qual tanto provoca a criminalização da mulher, a despersonalização das identidades femininas, o não-reconhecimento delas como sujeito de direitos, quanto é marcado por uma ruptura das ideologias hegemônicas impostas pelas religiões, tendo em vista o surgimento de movimentos sociais, como o feminista.

2. A “Caça às Putas”: A Criminalização da Mulher a partir dos Estereótipos de Gênero como instrumentos de controle social na Pós-modernidade

Preliminarmente, cumpre destacar que “desde todos los puntos de vista —social, económico, cultural, político— la caza de brujas fue un momento decisivo en la vida de las mujeres” (FEDERICI, 2004, p. 157). Assim sendo, como condição do controle social, a formação das identidades de gênero é forjada pela imposição de estereótipos, principalmente, em relação a condição em que se encontra o corpo político da mulher perante a égide da pós-modernidade. Nessa configuração, ela é posta em espaços de submissão e, igualmente atribuídos e compreendidos como seu “devido lugar”, tal processo interrompe e fragmenta o reconhecimento do gênero feminino perante a sociedade atual e, também provoca a criminalização dos corpos femininos daquela que não atende aos padrões sociais de “bela, recatada e do lar”.

Destarte, conforme relaciona Pierre Bourdieu em sua obra: *A Dominação Masculina*:

O corpo e seus movimentos, matrizes de universais que estão submetidos a um trabalho de construção social, não são nem completamente determinados em sua significação, sobretudo sexual, nem totalmente indeterminados, de modo que o simbolismo que lhes é atribuído é, ao mesmo tempo, convencional e “motivado”, e assim percebido como quase natural (BOURDIEU, 2002, p. 09).

Com efeito, em analogia à “Caça às Bruxas” ocorrida na Idade Média, entra em ascensão o espetáculo da “Caça às Putas”, no século XXI, o qual é simplificado pelos discursos de ódio, pelo machismo velado, preceitos esses, que retomam a lógica simbólica patriarcal imposta pela Igreja e pelo Estado

pregados na Idade Média em face das mulheres ao perfectibilizarem o horror da repressão, morte, violência e controle social das consideradas “desviantes”, ou seja, agora no que tange aos estereótipos de gênero, das “Putas”. De encontro com a compreensão, Heleieth Saffioti conceitua violência “[...] como ruptura de qualquer forma de integridade da vítima: integridade física, integridade psíquica, integridade sexual, integridade moral [...]” (SAFFIOTI, 2004, p. 17).

Nessa banda, o sistema patriarcal pode se caracterizar por ser “[...] o regime da dominação-exploração das mulheres pelos homens” (SAFFIOTI, 2004, p. 44). Nessa conjectura, Heleieth Saffioti refere Pateman ao analisar o patriarcado sob a ótica da teoria do contrato:

A dominação dos homens sobre as mulheres e o direito masculino de acesso sexual regular a elas estão em questão na formulação do pacto original. O contrato social é uma história de liberdade; o contrato sexual é uma história de sujeição. O contrato original cria ambas, a liberdade e a dominação. A liberdade do homem e a sujeição da mulher derivam do contrato original e o sentido da liberdade civil não pode ser compreendido sem a metade perdida da história, que revela como o direito patriarcal dos homens sobre as mulheres é criado pelo contrato. A liberdade civil não é universal – é um atributo masculino e depende do direito patriarcal. Os filhos subvertem o regime paterno não apenas para conquistar sua liberdade, mas também para assegurar as mulheres para si próprios. Seu sucesso nesse empreendimento é narrado na história do contrato sexual. O pacto original é tanto um contrato sexual quanto social: é social no sentido de patriarcal – isto é, o contrato cria o direito político dos homens sobre as mulheres –, e também sexual no sentido do estabelecimento de um acesso sistemático dos homens ao corpo das mulheres. O contrato original cria o que chamarei, seguindo Adrienne Rich, de ‘lei do direito sexual masculino’. O contrato está longe de se contrapor ao patriarcado: ele é o meio pelo qual se constitui o patriarcado moderno (PATEMAN apud SAFFIOTI, 2004, p. 53/54).

Sendo assim, insta salientar que enquanto mulheres, “reconhecemos no nosso corpo e no das pessoas que conosco se relacionam um dos diversos indicadores da nossa posição social [...]” (RODRIGUES, 1975, p. 45). Nesse sentido, Pierre Bourdieu compreende em sua obra *A Dominação Masculina que as relações conflitivas “[...] da identidade masculina e da identidade feminina se inscrevem assim, sob forma de maneiras permanentes de se servir do corpo, ou de manter a postura, que são como que a realização, ou melhor, a naturalização de uma ética”* (BOURDIEU, 2002, p. 19).

Sobretudo, apregoa-se a respeito da nomenclatura, patriarcado que:

1 – não se trata de uma relação privada, mas civil; [...] 2 – dá direitos sexuais aos homens sobre as mulheres, praticamente sem restrição. [...] 3 – configura um tipo hierárquico de relação, que invade todos os espaços da sociedade; 4

– tem uma base material; [...] 5 – corporifica-se; 6 – representa uma estrutura de poder baseada tanto na ideologia quanto na violência (SAFFIOTI, 2004, p. 57/58).

Portanto, diante dos processos históricos de opressão, a dominação masculina se projeta no “[...] fato de ela acumular e condensar duas operações: *ela legitima uma relação de dominação inscrevendo-a em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada*” (BOURDIEU, 2002, p. 16). Logo, “os dominados aplicam categorias construídas do ponto de vista dos dominantes às relações de dominação, fazendo-as assim ser vistas como naturais” (BOURDIEU, 2002, p. 23).

À título metafórico, pode-se fazer uma (re) leitura do genocídio feminino ocorrido na Idade Média, consolidando de tal maneira que, o carrasco é interpretado pela sociedade pós-moderna que arditamente é conivente com as atrocidades impostas por padrões misóginos e de controle social; a madeira que alimenta as fogueiras é concebida pelos padrões sociais estabelecidos, os quais reproduzem estereótipos à figura da mulher como “putas”. Portanto, tendo por norte a premissa de que os corpos femininos não devem ser objetificados, no século XXI, o Diabo, representa os movimentos feministas que pugnam pela liberdade dos corpos das mulheres e pelo fim da violência.

Nesse diapasão, as “putas” e “[...] as bruxas representam para o movimento feminista não somente resistência, força, coragem, mas também a rebeldia na busca de novos horizontes emancipadores” (ANGELIN, 2016, s.p.). Como bem refere Pierre Bourdieu em sua obra *O Poder Simbólico*, no que concerne à influência da simbologia nas representações sociais, que “os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimento e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade [...]” (BOURDIEU, 1989, p. 09).

Nesse prisma, Rosângela Angelin alega, no que concerne ao conflito da violência contra as mulheres na sociedade atual que:

Mesmo diante da estranheza de muitos olhares, as mulheres apostaram em mudanças de suas condições de existência, reconhecimento e status social. Fato é que as mulheres, percebendo sua condição de invisibilidade social, menosprezo e cerceamento de direitos de cidadania, organizaram-se, em especial, através de movimentos feministas, buscando o reconhecimento social e reivindicando a distribuição de gênero (ANGELIN, 2014, p. 445).

A partir da proposição supracitada, é cediço asseverar que a luta dos movimentos sociais no âmbito da concretização do reconhecimento e da (re)afirmação da autenticidade das identidades femininas é vista sob a ótica da sociedade patriarcal, como um “projeto diabólico” arquitetado por mulheres, tal engajamento revolucionário e democrático desses movimentos, principalmente, o feminista ainda encontra obstáculos no que concerne a resistência de preceitos patriarcais, religiosos e simbólicos herdados pela Igreja e pelo Estado, motivo pelo qual ocorre a fomentação de estereótipos sob a figura da mulher como instrumento de controle social e naturalização da opressão e submissão dos corpos femininos. Sobretudo, entoa-se um sentimento de que: “só quem já morreu na fogueira sabe o que é ser carvão”⁶⁰⁹.

Doutro modo, o Feminismo possui um viés religioso, denominado de Teologia Feminista, um tanto quanto paradigmático, pois é um movimento de mulheres cristãs que retoma discussões baseadas em preceitos religiosos que denunciam situações de submissão da mulher, bem como a institucionalização de parâmetros de segregação nos espaços religiosos, tendo em vista a resistência da sociedade em problematizar questões de gênero atreladas a religião,

[...] pode-se apontar as críticas manifestadas aos conteúdos tradicionais da fé: o monoteísmo, a imagem masculina da divindade, a figura submissa e virginal de Maria; as interpretações sexistas dos textos sagrados — a Bíblia, o Talmude, o Alcorão, os escritos do Budismo. Questiona-se a existência de uma só "verdade religiosa", contida em uma religião única, salvadora e portadora da redenção. Várias dessas teologias partem de tais questionamentos, para propor uma transformação de seu próprio credo religioso, ou a criação de grupos novos, fundados sobre antigas crenças, recuperando figuras femininas de deusas, bruxas, assim como rituais considerados pagãos (ROSADO, 2001, s.p.).

Sendo assim, a Teologia Feminista tem o intuito de desconstruir estereótipos e estigmas produzidos pela religião que se consolidou alicerçada em um horizonte masculino e patriarcal. Nesse diapasão, o estereótipo de “puta” demarcado no corpo da mulher possui uma significação de impureza e gera o não-reconhecimento diante da sociedade. Destarte, o movimento feminista fundou a concepção “[...] de que a identidade masculina ou a feminina não é uma simples decorrência da biologia, mas sim uma condição apreendida ao longo da

⁶⁰⁹ Trecho da música intitulada: “*Pagu*”, interpretada pela cantora brasileira Rita Lee.

vida na relação com o outro, com a humanidade em seu sentido amplo” (BEDIN; NIELSSON in BERTASO; VERONESE; PIAIA (Orgs.), 2015, p. 54).

Não obstante, vale ressaltar a leitura de papéis sociais exposta por Guacira Lopes Louro:

Papéis seriam, basicamente, padrões ou regras arbitrárias que uma sociedade estabelece para seus membros e que definem seus comportamentos, suas roupas, seus modos de se relacionar ou de se portar... Através do aprendizado de papéis, cada um/a deveria conhecer o que é considerado adequado (e inadequado) para um homem ou para uma mulher numa determinada sociedade, e responder a essas expectativas. Ainda que utilizada por muitos/as, essa concepção pode se mostrar redutora ou simplista. Discutir a aprendizagem de papéis masculinos e femininos parece remeter a análise para os indivíduos e para as relações interpessoais. As desigualdades entre os sujeitos tenderiam a ser consideradas no âmbito das interações face a face. Ficariam sem exame não apenas as múltiplas formas que podem assumir as masculinidades e as feminilidades, como também as complexas redes de poder que (através das instituições, dos discursos, dos códigos, das práticas e dos símbolos...) constituem hierarquias entre os gêneros (LOURO, 1997, p. 24).

Entretanto, é perceptível a fragilidade dos laços sociais na sociedade pós-moderna, bem como a proposição de que a construção social dos sujeitos propicia um horizonte conflituoso, o qual quando a violência é instrumentalizada sob os corpos das mulheres, impossibilita um espaço para o consenso quando da dinâmica interacional. Porquanto, parece ser utópico que se vislumbre um reconhecimento mútuo entre os gêneros, justamente porque a linha de diálogo pelo entendimento se fragmenta com a potencialidade dos conflitos instrumentalizados pela violência numa sociedade que conserva valores patriarcais e os potencializa sob os corpos das mulheres.

Sendo assim, os movimentos sociais representam um papel fundamental para a concretização do reconhecimento, ou seja, no âmbito do conflito de gênero, são “[...] lutas moralmente motivadas de grupos sociais, sua tentativa de estabelecer institucional e culturalmente formas ampliadas de reconhecimento recíproco [...]” (HONNETH, 2003, p. 156). Em contrapartida, a negação do reconhecimento na mulher é manifestada pela violência, de maneira que a “puta” não se constitui como sujeito de direito, mas como um mero corpo sob uma condição de invisibilidade social, ou seja, não tem valor sob a perspectiva de um olhar negativo tendo em vista suas condutas compreendidas como reprováveis, esse movimento de anomia (desorientação) perfectibilizado a partir da negação

de reconhecimento do gênero feminino perante a pós-modernidade promove uma ameaça à identidade da mulher.

Destarte, Julien Freud autor da obra “*Sociología del Conflicto*” assevera no que concerne à perfectibilização do reconhecimento recíproco no interior do conflito contra os corpos das mulheres:

[...] el reconocimiento es posible, lo que conducirá al compromiso. El reconocimiento se basa en el sentimiento de que el tener razón, o no, no pertenece exclusivamente a los de un lado, que no se puede querer todo, y mucho menos obtener todo con un conflicto. El reconocimiento solo tiene sentido se es recíproco, es decir, si cada uno admite que el otro puede estar convencido de lo bien fundado del partido que ha tomado y de sus móviles (FREUND, 1995, p. 229).

Sobretudo, instaura-se uma condição de naturalização do não-reconhecimento. Porque o reconhecimento do lugar em que os corpos das mulheres ocupam na sociedade é concretizado a partir de uma consciência de um “[...] respeito natural por aquela disposição autônoma sobre o próprio corpo” (HONNETH, 2003, p. 215). Sendo assim, a história das mulheres e a dinâmica de suas relações sociais sempre foi contada de acordo com a perspectiva masculina, fato que fomentou os processos de produção de estigmatizações e estereótipos sobre os corpos das mulheres, as quais produzem as dinâmicas de não-reconhecimento, criminalização e violência ao longo da história civilizacional.

Portanto, à guisa de conclusão, é a partir de movimentos sociais, como o feminista que ocorre uma grande ruptura no imaginário patriarcal, no instante em que as mulheres estão conseguindo a partir de processos de diálogo e resistência, ao longo do contexto histórico, mesmo que paulatinamente, conquistar espaços de poder antes vistos somente como de ordem masculina, bem como perfectibilizando uma ressignificação na dinâmica das relações conflitivas entre os gêneros. Em suma, o reconhecimento das identidades femininas é uma possibilidade democrática de respeito à pluralidade humana em toda a sua existencialidade, na medida em que é necessário a convivência harmoniosa com a diferença.

Considerações finais

Da “Caça às Bruxas” à “Caça às Putas” é conciso asseverar que a lógica patriarcal se utiliza do poder social que detém para legitimar atos de violência e submissão em detrimento das mulheres. Nesse sentido, o modelo patriarcal, ao longo do contexto histórico de dominação, constituiu o direito sobre os corpos das mulheres através da institucionalização do controle de seus corpos e da naturalização de uma divisão social de gênero regulada pela dinamicidade das relações de opressão do homem sob a mulher.

Por isso que, ser mulher na sociedade vigente é ter imposto sobre os corpos um estereótipo que, sob o leito da cultura patriarcal tem gerado violências, em especial, sobre os corpos das mulheres, sendo essas justificadas das mais variadas maneiras e anunciando cenários caóticos de violações sexuais, violência doméstica e familiar e outros tantos tipos de violência contra as mulheres. Destarte, urge construir alternativas de mudança dessas relações a fim de se ter uma sociedade mais humanizada.

Dessa maneira, constata-se que o controle social instituído sob os corpos das mulheres sempre fez com que elas se tornassem reféns da cultura patriarcal. Por derradeiro, o contexto social do conflito entre os gêneros é eivado pela violência que assola, principalmente, a existência feminina na pós-modernidade. Portanto, é preciso (res)significar o papel da mulher dentro do organismo social para que realidades vividas e realidades a serem vividas tomem contornos pautados na humanidade e na cultura da não-violência através de um movimento democrático pela emancipação dos corpos.

Referências

ANGELIN, Rosângela. **A “Caça às Bruxas”**: Uma interpretação feminista. 2016. Disponível em: < <http://catarinas.info/a-caca-as-bruxas-uma-interpretacao-feminista/>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

ANGELIN, Rosângela. Direitos Humanos das mulheres e Movimentos Feministas nas sociedades Multiculturais: Uma leitura a partir da perspectiva teórica do reconhecimento e da redistribuição de gênero em Axel Honneth e Nancy Fraser. **Anais do Congresso Internacional da Faculdade EST**, Vol. 2. 2014, São Leopoldo, p. 444-458. Disponível em: <<http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/viewFile/248/213>>. Acesso em: 08 ago. 2018.

ANGELIN, Rosângela. MARTINS, Paulo Adroir Magalhães. Femicídio e Direitos Humanos no Brasil: Um olhar cultural acerca da violência contra os corpos das mulheres. In: BERTASO, João Martins. VERONESE, Osmar. PIAIA, Thami Covatti (Orgs.). **Diálogo e Entendimento: Direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos: tomo 6.** Campinas, SP: Millennium Editora, 2015, p. 119-138.

ANGELIN, Rosângela; GIMENEZ, Charlise Paula Colet. O conflito entre Direitos Humanos, Cultura e Religião sob a perspectiva do estupro contra mulheres no Brasil. In: **Revista Direito em Debate**, [S.l.], v. 26, n. 47, p. 242-266, set. 2017. Disponível em: <<https://www.revistas.unijui.edu.br/index.php/revistadireitoemdebate/article/view/6922>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo: fatos e mitos.** 3ª ed.. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2016.

BEDIN, Gilmar Antônio. NIELSSON, Joice Graciele. Justiça, Gênero e Direitos Humanos: Uma análise a partir da proposta liberal igualitarista de Martha Nussbaum. In: BERTASO, João Martins. VERONESE, Osmar. PIAIA, Thami Covatti (Orgs.). **Diálogo e Entendimento: Direito e multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflitos: tomo 6.** Campinas, SP: Millennium Editora, 2015, p. 53-66.

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina.** 2ª Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

COPETTI SANTOS, André Leonardo. LUCAS, Doglas Cesar. Três dimensões para compreender o papel da diferença na sociedade contemporânea. In: GIMENEZ, Charlise Paula Colet. LYRA, José Francisco Dias da Costa (Orgs.). **Diálogo e entendimento: direito, multiculturalismo & políticas de cidadania e resoluções de conflito: tomo 7.** Campinas, SP: Millennium Editora, 2016, p. 25-49.

FREUND, Julien. **Sociología del conflicto.** Traducción de Juan Guerrero Roiz de la Parra. Madrid: Ministerio de Defensa, Secretaria General Técnica. D.I., 1995.

FO, Jacopo. TOMAT, Sergio. MALUCELLI, Laura. **O Livro Negro do Cristianismo: Dois mil anos de crimes em nome de Deus.** Ediouro, 2007.

HAHN, Noli Bernardo. Um direito com sabor de injustiças e humilhações: um ensaio relacionando hermenêutica de gênero e direitos humanos. In: GIMENEZ, Charlise Paula Colet. LYRA, José Francisco Dias da Costa. **Diálogo e entendimento: Direito, Multiculturalismo & políticas de cidadania e resolução de conflito: tomo 7.** Campinas, SP: Millennium Editora, 2016, p. 51-70.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **Malleus Maleficarum: O Martelo das Feitiçadeiras**. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Best Bolso, 2015.

LEE, Rita. **Pagu**. Disponível em: < <https://www.letras.mus.br/rita-lee/81651/>>. Acesso em: 22 ago. 2018.

LOURO, Guacira Lopes. **Gênero, Sexualidade e Educação: Uma perspectiva pós-estruturalista**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

LYRA, José Francisco Dias da Costa. A expansão do Direito Penal na Pós-Moderna Sociedade do Risco: O Controle Penal e suas (im) possibilidades. In: **(Re) Pensando Direito**. V. 1. Nº 2. 2011. P. 55-78. Disponível em: <<http://local.cneccsan.edu.br/revista/index.php/direito/article/view/34>>. Acesso em: 24 ago. 2018.

“Orientação da Igreja para moças e senhoras”: Análise dos discursos normatizantes da imprensa católica na década de 1950 (Santa Catarina)

Kelly Caroline Noll da Silva⁶¹⁰

Introdução

A década de 1950 no Brasil foi marcada pela modernização dos meios de comunicação, ampliaram-se não somente o acesso a informação, mas também ao consumo e ao lazer. O jornal, ainda que possuísse lugar central na difusão de notícias, dividia agora espaço com as rádios e, em menor escala, com as televisões. Segundo a historiadora Ana Claudia Ribas (2009), nos anos finais do século XIX e nas primeiras décadas do século XX houve um crescente estímulo na produção de periódicos das mais diversas orientações e objetivos, entre eles os jornais operários, os liberais, os anticlericais e os católicos. A Igreja Católica fora uma das diversas instituições que utilizou de periódicos para propagar suas

⁶¹⁰ Mestranda no programa de pós-graduação em História da Universidade do Estado de Santa Catarina (UDESC), Florianópolis/SC – Brasil. Bolsista no Programa de Bolsas de Monitoria de Pós-Graduação (PROMOP/UDESC). Endereço do Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3304396516752507>. Email: kellycarolinen@gmail.com

ideias, princípios e valores normativos, através da chamada *Boa Imprensa*.

Devido a proliferação de periódicos durante a década de 1950 e os anos que a antecedem, a *Boa Imprensa* surgiu como alternativa aos católicos em detrimento ao que seria chamado de *Má Imprensa*, esta que seria marcada pela modernidade, pelo comunismo e por temas que não diriam respeito as *boas moças*, as *mães santas*, ou ainda, aos *pais de família*.

A imprensa é tudo; um poder imenso, a primeira potência do mundo... O homem moderno já não pensa, já não reflete por si – pensa o que pensa o jornal. (...) Como são mais prudentes os filhos das trevas que os filhos da luz, a má imprensa, ou neutra, apoderou-se do mundo e da opinião pública. (...) Como é difícil sustentar-se um bom jornal, uma boa revista entre nós! (...) E assim, revistas mundanas e cinematográficas, diários que atacam a religião, romances amorudos e livres, são os prediletos dos pais que gastam com isso boas somas para a leitura de suas mimosas filhinhas e distração do lar. (A Boa Imprensa! *O Apóstolo*. Florianópolis, 15 mar. 1953, n. 543, p. 01.)

Conforme destaca a historiada Tania de Luca (2006), ao se trabalhar com imprensa periódica no campo da História, é preciso ter em vista que nenhum jornal ou documento possui como marca a neutralidade, a objetividade e a credibilidade. Há sempre uma intencionalidade definida por trás das publicações e de quem as escreve. Os artigos do jornal *O Apóstolo* eram escritos por autoridades clericais⁶¹¹, o que denota este caráter “oficial” que o jornal pretendia. Por autoridades clericais é preciso entender que se tratam de homens, em sua maioria padres, que a cada quinze dias utilizavam daquele veículo de informação para propagar as ideias do que seria o modelo de mulher e de família ideal.

Criado em 1929 pelo Apostolado da Oração da Catedral Metropolitana de Florianópolis/SC, o jornal *O Apóstolo* circulou com edições quinzenais até dezembro de 1959⁶¹². As edições possuíam entre quatro e seis páginas e circulavam somente por meio de assinatura, sendo que a maioria dos assinantes residiam no estado de Santa Catarina⁶¹³. O periódico se pretendia porta-voz

⁶¹¹ Apesar de se saber que as publicações eram todas produzidas por autoridades clericais, um fato curioso é que a maioria delas não possuía assinatura. O que denota que aqueles discursos expressavam o pensamento do periódico como um todo.

⁶¹² Na Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina é possível encontrar alguns exemplares do jornal da década de 1980, mas que não nos permitem afirmar que circularam ininterruptamente até então.

⁶¹³ Conforme Ana Cláudia Ribas em dissertação de mestrado intitulada *A “Boa Imprensa” e a “Sagrada Família”: Sexualidade, casamento e moral nos discursos da imprensa católica em Florianópolis – 1929/1959*, desde sua primeira edição, *O Apóstolo* sinalizava como objetivo divulgar a fé católica, em especial entre os residentes da Ilha de Florianópolis. Em seus primeiros anos de edição, “mantém sua circulação restrita a Florianópolis e região. Com o passar dos anos amplia sua distribuição, chegando ao Paraná, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, chegando a

oficial da Igreja Católica e, portanto, do próprio papa. Na citação acima é possível perceber alguns sinais sobre a oposição à modernidade, ao passo que, segundo o jornal, ela atacaria a religião e os bons costumes. O teor conservador do periódico sinaliza a posição que as mulheres, jovens e mães, deveriam ocupar na sociedade.

Durante a década de 1950, fora possível perceber que os principais temas que ocuparam as páginas do jornal foram: o anticomunismo; a família e a dignidade de seus membros, em especial, das mulheres. Neste artigo destacarei os dois últimos temas, considerando o modelo de família e de mulher ideal colocados pela Igreja Católica através dos discursos normatizantes d'*O Apóstolo*.

“Senhoras e moças católicas, até onde ireis?”

Mas, senhoras e moças, a moda criada por algum costureiro de Paris ou Nova York ou nascida nos estúdios cinematográficos, não pode ser suprema ditadora. Tendes que consultar a vossa religião, a vossa moral, a vossa dignidade, a vossa posição e idade, a vossa economia, o vosso bom senso. Estamos certos de que vós pensais assim também. (Senhoras e moças católicas, até onde ireis? *O Apóstolo*. Florianópolis, 15 abr. 1953, n. 546, p. 04.)

Segundo a historiadora Mara Rúbia Sant’anna (2005), o avanço das tecnologias e dos meios de informação sistematizados afastou os florianopolitanos de sua comunidade. Este movimento das mídias tornou o sujeito de Florianópolis – um dos maiores consumidores do jornal *O Apóstolo* – desencaixado, ao mesmo tempo em que se via mais pertencente ao mundo como um todo. Ao colocar a modernização e a moda vinda de países estrangeiros como algo ruim e vulgar, *O Apóstolo* moldava através de seus discursos normatizantes a forma que seus leitores e leitoras viam o mundo. A partir de um viés conservador, definia uma dicotomia entre o certo e o errado; o belo e o vulgar; a santidade e o pecado. Estes discursos partiam de uma vontade de verdade (FOUCAULT, 2004) que tinha como objetivo a manutenção do controle sobre as estruturas familiares, da sexualidade e dos corpos femininos. Conforme Veiga-Neto (2003), é apenas a partir do momento em que é lido, ou

enviar alguns exemplares para Portugal, Espanha e Itália. Na década de 1950 alcançou seu auge, sendo distribuído até a região norte do país” (RIBAS, 2009, p. 28).

seja, significado por alguém, que o periódico passa a estabelecer uma norma, alcançada e reconhecida a partir de uma verdade.

Quando o jornal declara que as mulheres precisam consultar a religião, a moral, a dignidade e o bom senso na hora de se vestir, ele estabelece o lugar das mulheres, em específico das mulheres católicas, de seus corpos e de sua sexualidade em meio ao processo de difusão do estilo de vida norte americano. Eram os Estados Unidos os responsáveis por definir o que seria um estilo de vida moderno a ser seguido, bem como a França, que seguia o modelo americano de “feminilidade, elegância e romantismo a imitar” (SANT’ANNA, 2005, p. 101).

Neste sentido, a indústria cinematográfica era um dos principais meios em que o modelo de vida norte americano, ou, *american way of life* tornava-se conhecido da sociedade brasileira. A historiadora Carla Bassanezi (1997) afirma que alguns grupos conservadores criticavam o cinema norte-americano por mostrar como sendo normais hábitos condenáveis e por trazer más influências para o Brasil, “tais como mocinhas ousadas e cheias de iniciativa que não respeitam os mais velhos ou que não vêm mal algum em passar horas com um rapaz em seu carro ou apartamento” (BASSANEZI, 1997, p. 610).

A mulher do século XX não quer ter a honra de ser mulher. Isto é, a criatura delicada, cheia de afetos o anjo do lar. Não. Isto, dizem os ultramodernos, é coisa de antanho e preconceito do tempo da onça. Hoje, a mulher há de competir com o homem em qualquer terreno: político, social, técnico, esportivo, etc. E, creiam os meus leitores, há um trabalho diabólico para arrancar a mulher da Igreja e do lar, fazê-la atleta, esportista fanática, enrijecer-lhe os músculos, tirar-lhe o pudor e delicadeza do sexo. Masculinização da mulher. *O Apóstolo*. Florianópolis, 01 ago. 1956, n. 538, p. 01.)

O gênero, enquanto categoria de análise apresentada por Joan Scott (1995), se constrói a partir de relações sociais baseadas na diferença entre o sexo masculino e o sexo feminino e é visto como uma primeira forma de organização das relações de poder. As doutrinas religiosas (assim como as doutrinas educativas, científicas, políticas ou jurídicas) constroem, legitimam e corroboram os discursos de que o lugar da mulher é no lar, cuidando dos filhos, enquanto o homem é o provedor, dele parte a renda familiar. Quando o jornal fez uma publicação sob o título de “masculinização da mulher”, como sendo a sua inserção no mercado de trabalho, na política e no esporte, ele reforça essa

distinção e oposição entre os gêneros feminino e masculino. Além, é claro, do controle dos corpos das mulheres, que não poderiam ter seus músculos enrijecidos sob a pena de perder a delicadeza pertencente ao seu sexo. O trecho acima é só um dos diversos exemplos em que o periódico normatiza a mulher à vida privada e o homem a vida pública. Abaixo evidencio outros:

Se, hoje, lamentamos a decadência moral de uma civilização é que os lares estão vazios de mães santas. A mãezinha, elegante, moderna “chic”, doidivanas, cabecinha de vento, pintadinha, unhas de gato, mundana, do tango e dos esportes, das praias e dos clubes, será realmente capaz de educar um filho para a sociedade e para Deus? (Mães Santas. *Apóstolo*. Florianópolis, 01 mai. 1954, n. 571, p. 01.)

Dai-me boas mães, e tudo estará salvo. Sim, boas mães, que não só se desvelem por agasalhar, nutrir, enfeitar os filhos, mas que lhes ensinem a obediência, a bondade, os bons modos. Mães que cruzem os dedos, junto com as crianças, para as orações da manhã e da noite. (...) Mães que a preocupação única seja formar em seus filhos, não manequins de vaidades e caprichos, mas gente de valor e de fé. (Mães, boas mães. *Apóstolo*. Florianópolis, 15 ago. 1952, n. 531, p. 03.)

Perguntaram a Napoleão I, o Bonaparte, quando deveria começar a educação de uma criança, em que idade? Respondeu o Imperador: - ‘Vinte anos antes da criança nascer, pela educação da mãe.’ Sim é bem verdade. A jovem antes do casamento já deveria estar formada e bem educada. Não é com doidivanas de salões e de clubes, de praias e dancings, que se preparam e fazem mães cristãs, heroicas do lar. (Para educar bem. *O Apóstolo*. Florianópolis, 15 dez. 1952, n. 538, p. 01.)

Segundo Bassanezi (1997), estas narrativas fazem parte da mentalidade dominante dos chamados *Anos Dourados*. As mulheres classe média dos anos 1950, ainda segundo Bassanezi, eram herdeiras do imaginário de que nasceram para serem donas de casa, boas esposas e boas mães. Dessa forma, o casamento e a maternidade ocupavam lugar central na vida daquelas que tinham como padrão este modelo de mulher ideal. Desde a infância, as mulheres eram educadas para que o desempenhassem com maestria. Como é possível observar nos trechos acima, *O Apóstolo* demonstrava grande preocupação de que este modelo fosse preservado pelas novas gerações, uma vez que a modernidade trazia novos lugares de lazer e sociabilidade para as mulheres que, em um período anterior, dedicavam-se exclusivamente ao lar. Salões, clubes, praias e danceterias são apenas alguns exemplos dos novos espaços que a mulher da década de 1950 começava a ocupar.

Que o homem fume desembaraçadamente por toda parte, a propósito, sem propósito e até em despropósito, é coisa de homem! O cigarro é apêndice necessário do cidadão moderno. (...) De vez em quando, em viagens, dou

com uns monstregos de boca pintada, unha de sataná, pernas cruzadas e cigarro na boca. E fumam sem parar. (...) Há alguns anos atrás só fumavam na rua e se embriagavam nos bares pobres decaídas, infelizes mulheres sem responsabilidade social. Hoje, fumar e embebedar-se é de gente elegante. (...) (Mulheres fumantes. *O Apóstolo*. Florianópolis, 01 jul. 1957, n. 636 p. 01.)

O cigarro fora mais um dos exemplos utilizados pelo jornal ao se referir ao que seria a vida moderna. Como em outros momentos, há a distinção do que seria o comportamento esperado do homem, do que seria o comportamento esperado da mulher. A relação das mulheres com os hábitos modernos associando-as a promiscuidade, a vulgaridade e a falta de apreço pela moral eram constantes. Sempre que apresentada, a modernidade fora colocada como transgressão aos valores e padrões tradicionais. Essa coragem e vontade de transgressão, conforme Bassanezi, ia desde o ato de fumar, até “ler coisas proibidas, explorar a sensualidade das roupas e penteados, investir no futuro profissional, discordar dos pais” (BASSANEZI, 1997, p. 622).

O sustento do lar era visto como obrigação exclusiva dos maridos. A inserção da mulher no mercado de trabalho pode ser entendida como transgressão pois colocava em perigo o que se entendia por feminilidade e privilégios do sexo feminino: “respeito, proteção e sustento garantidos pelos homens” (BASSANEZI, 1997, p. 624). Sendo o matrimônio o objetivo traçado para a vida das mulheres, a vida profissional era apresentada como incompatível ao casamento e a maternidade.

Considerações finais

Percebeu-se nas publicações analisadas que os discursos sobre o modelo de mulher ideal centravam-se na tentativa de controle da sexualidade e dos corpos femininos. Essa vontade de controle por parte da Igreja, evidenciada nas matérias d’*O Apóstolo*, fora responsável por produzir verdades, perpassadas por questões de cunho moral, sobre os lugares que deveriam ou não serem ocupados pelas mulheres.

A sociedade se modernizava, a Igreja Católica na década de 1950 disputava espaço de narrativa com outras instituições e a imprensa periódica fora um dos meios utilizados para a manutenção dos seus discursos normatizadores. O imaginário de que a vida privada era o único espaço a ser

ocupado pelas mulheres se desmanchava. Outras possibilidades eram apresentadas ao gênero feminino. O cigarro, o esporte, a dança, bem como o emprego, o consumo e a vaidade passaram a fazer parte da vida cotidiana das jovens e das senhoras. E é na tentativa de manter o conservadorismo da sociedade que os discursos da década de 1950 do periódico católico foram produzidos.

Fonte

Jornal O Apóstolo. Acervo da Biblioteca Pública do Estado de Santa Catarina, década de 1950

Referências

BASSANEZI, Carla. Mulheres dos Anos Dourados. In: Bassanezi, Carla; DEL PRIORE, Mary. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto: Ed. da UNESP, 1997, p. 607-639.

FOUCAULT, Michel. *A Ordem do Discurso*: 10 ed. São Paulo: Loyola, 2004.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi [et all]. *Fontes Históricas*. 2 ed, São Paulo: Contexto, 2006, p. 111-153.

RIBAS, Ana Cláudia. **A "boa imprensa" e a "sagrada família"**: sexualidade, casamento e moral nos discursos da imprensa em Florianópolis - 1929/1959. 2009. 201 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de História, Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Orientação de Gláucia de Oliveira Assis.

SANT'ANNA, Mara Rúbia. *Aparência e poder*: Novas sociabilidades urbanas em Florianópolis, de 1950 a 1970. Tese (Doutorado) – Curso de História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005. Orientação de Francisco Mrshall.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade. Porto Alegre, Faculdade de Educação, UFRGS. Porto Alegre, 1995.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

“Ao natural”: o modelo de beleza para as mulheres adventistas nos anos 1980 a partir da revista vida e saúde

Luanna Fernanda da Cruz Bach⁶¹⁴

Introdução

O presente trabalho é resultado de uma pesquisa desenvolvida através do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC), que contou com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) entre os anos de 2015 e 2017, e sobre a qual busco recentemente retomar algumas discussões, a partir de outros periódicos adventistas.

Em um primeiro momento, acredito que seja necessário uma breve apresentação da Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). Tendo sua origem os movimentos messiânicos milenaristas estadunidenses da primeira metade do século XIX, o movimento organizado num primeiro momento em torno da figura de Guilherme Miller pregava que o retorno de Cristo à terra estava datado para o dia 22 de outubro de 1844. A não concretização da profecia gerou o chamado “grande desapontamento” entre seus seguidores seguidoras. Remanescentes que já vinham pregando acerca da guarda do sábado começaram a então organizar o movimento adventista. Dentre esse grupo de remanescentes, destaca-se Ellen G. White, que é também considerada uma profetisa e referência teológica para a comunidade adventista até os dias de hoje.

A relação entre mídia e adventismo se deu já nos primeiros anos de organização do movimento, quando White iniciou a publicação de livros e panfletos com intuito de difundir a mensagem adventista, principalmente acerca do iminente retorno de Cristo à terra, através da prática da colportagem. Em território brasileiro, a inserção e desenvolvimento institucional da Igreja ocorreram durante as duas últimas décadas do século XIX. Em 1900 foi fundada a Casa Publicadora Brasileira, editora pertencente à Igreja Adventista e

⁶¹⁴ Mestranda do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (PPGHIS-UFPR). Pesquisadora do Núcleo Paranaense de Pesquisa em Religião (NUPPER). Bolsista CAPES DS, sob orientação da Prof^a Dr^a Karina Kosicki Bellotti. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1699997104316784>. Endereço eletrônico: lfcbach@gmail.com.

responsável pelas publicações oficiais da denominação no Brasil. Por conta da ampla publicação de livros, panfletos e revistas, a mídia impressa se expressa como um importante canal na análise dos discursos e práticas adventistas.

A partir disso, o presente trabalho se propõe a analisar o modelo de beleza proposto para as mulheres adventistas – e cristãs do modo geral – ao longo da década de 1980 a partir da Revista Vida e Saúde, publicado desde a década de 1930 no Brasil pela Casa Publicadora Brasileira, sob supervisão da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Para isso, fez-se necessário aprofundarmos algumas questões teóricas, como a relação entre gênero e História, a utilização das mídias pelas religiões e qual o modelo de beleza secular – suas permanências e rupturas quando adaptado para um estilo de vida cristão.

A beleza da mulher passou por diversas reformulações e padronizações ao longo do século XX, principalmente através do desenvolvimento da imprensa direcionada ao público feminino, juntamente com a publicidade dos produtos e serviços ao alcance de qualquer mulher, bastava *querer ser bela*. Contudo, isso não era tido como modelo a se seguir para todos os grupos na sociedade brasileira. A religião, por exemplo, era uma grande limitadora no processo de *embelezamento* – ou seguimento do modelo proposto pelas revistas femininas para alcançar a beleza. Porém, as igrejas ofereciam através de seus meios de comunicação, sobretudo impressos, modelos alternativos a se seguir.

Para os adventistas, esse modelo ou padrão de beleza é observado nas páginas de algumas das suas principais revistas, publicadas sob responsabilidade da Casa Publicadora Brasileira, pertencente à Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD). No caso da revista Vida e Saúde, desde seu início no fim da década de 1930, a beleza feminina estava associada especialmente a uma alimentação saudável e a um bem-estar de corpo e espírito. Na década de 1980, período proposto de análise, enquanto revistas mais populares como a Nova Cosmopolitan traziam as novidades do mundo da moda, dos cosméticos e das cirurgias plásticas, nas páginas das revistas adventistas observa-se uma manutenção das imagens de mulheres ligadas aos afazeres do lar, atenta às questões familiares e matrimoniais, com pouca maquiagem e com roupas que não evidenciavam os contornos do corpo.

O que se busca compreender através dessa pesquisa é como e o que a Revista Vida e Saúde propunha enquanto modelo de beleza para as mulheres, quais os produtos e serviços oferecidos pelas revistas femininas seculares eram recomendados ou não às mulheres adventistas e como isso estava relacionado a uma imagem de mulher reduzida ao âmbito familiar que ainda pouco se mostrava ao cenário público e ao mercado de trabalho.

Costela de Adão reinventada

As igrejas evangélicas e pentecostais foram aquelas que iniciaram o uso do meio de comunicação, a fim de ampliar o alcance de suas crenças e fiéis. Dentre as denominações que investiram intensivamente na utilização da mídia impressa, destaca-se a Igreja Adventista do Sétimo Dia (IASD), que tem sua origem nos movimentos messiânicos estadunidenses da primeira metade do século XIX (OLIVEIRA FILHO, J. J., 2004, p. 157). A relação entre adventismo e mídia impressa deu-se já no início da organização do movimento adventista. Ellen White, sua principal profetisa, ao final da primeira metade do século XIX começa a produzir o livreto intitulado Present Truth, o “Arauto da Verdade”, a fim de difundir a crença do início do Tempo do Fim e o iminente retorno de Cristo à Terra. De acordo com Follis e Cunha (2010, p. 62), os adventistas tinham como objetivo incidir entre diversos setores da sociedade para levar suas crenças e a necessidade da guarda do sábado, e para isso, envolveram-se fortemente em projetos de construção de hospitais, escolas e editoras para além do território estadunidense, para que estes estivessem de acordo com os preceitos adventistas, como o não consumo de carne e a educação com viés criacionista.

No Brasil, segundo Carvalho (2014, p. 1060), a inserção e desenvolvimento institucional do movimento adventista ocorreram a partir de 1884. Em 1900 foi fundada a Casa Publicadora Brasileira, editora pertencente à Igreja Adventista do Sétimo Dia e responsável por todas as publicações oficiais da denominação. Por seu acesso a um público mais amplo e diverso, podemos considerar o carro-chefe das editoras adventistas os periódicos, sendo os principais: a Revista Adventista, de caráter mais informativo, direcionada ao público adventista; a revista Nosso Amiguinho, dirigida ao público infantil e bastante conhecida no Brasil, sendo consumida não só pela comunidade

adventista, mas pelo público de diversas outras denominações cristãs; e, por fim, a revista Vida e Saúde, que trabalha com temas mais gerais relacionados a saúde e comportamento, e na qual a estrutura e linguagem busca seguir a linha de revistas seculares, mesmo tendo um discurso por vezes bastante moralista.

O movimento feminista, desde o fim do século XIX, foi o principal fomentador das transformações ocorridas na vida das mulheres ao longo do século XX. A conquista do direito ao voto marcou a primeira onda feminista, e a partir disso, desdobraram-se as reivindicações acerca da divisão social do trabalho e da autonomia sobre o próprio corpo. É certo que as mudanças no que até então era entendido como *feminino* foi uma das transformações mais expressivas resultantes do movimento feminista. Os conceitos de beleza, corpo e sexualidade foram reformulados, mesmo assim, padrões comportamentais e estéticos continuaram a existir. Sob a perspectiva do movimento feminista, os anos 1980 foram de afirmação da liberdade sexual da mulher, o direito a optar pela carreira/trabalho/estudos em detrimento da constituição de um núcleo familiar, casamento e filhos e dos assuntos domésticos.

A partir das décadas de 1960, um dos principais dispositivos de reafirmação do papel da mulher na sociedade foi a mídia, sobre a qual Swain (2001, p. 21) afirma que “em tempos de globalização, pretende a homogeneização da condição feminina e a recuperação da imagem da “verdadeira mulher” feita para o amor, a maternidade, a sedução, a complementação do homem, costela de Adão reinventada”. Sendo assim, o rol de produtos culturais destinados às mulheres, incluindo as revistas femininas, baseavam-se nesse perfil que pincelava algumas pautas feministas, mas que também reafirmava alguns lugares de mulher. Vendo-as como agentes consumidoras, as revistas femininas traziam assuntos associados às suas características ‘naturais’, como a “sedução e sexo, família, casamento, maternidade e futilidades” (Idem, p. 19).

Considerando que a mídia – impressa, cinema e televisão – estabelecia um padrão de mulher ideal, de beleza e de comportamento, ao ir contra esses padrões, o ser “feminista” adquiria conotação pejorativa, criando uma oposição feminino/feminista (Idem, p. 24). No contexto brasileiro não era diferente. A mídia teve papel principal na reafirmação do que era “ser mulher”, através de revistas direcionadas ao público feminino, do cinema e da televisão. Aquelas que se

colocavam enquanto feministas eram tachadas de “masculinizadas, feias, lésbicas, mal-amadas, ressentidas e anti-homens” (PEDRO, 2012, p. 239-240). Tendo em vista que o contexto brasileiro até meados de 1980 era de repressão e ditadura ocasionada pelo governo militar que se instalou pós Golpe de 1964, muitos movimentos políticos de esquerda vieram a surgir nesse período, e boa parte dos grupos feministas na época vieram a se desenvolver nesses espaços, o que resultou em certos momentos em conflitos entre as pautas específicas (nesse caso, das mulheres) e pautas gerais dos movimentos (contra a ditadura, em prol de mudanças sociais) (Idem, . 242) . Contudo, foi nesse contexto específico que a “incorporação da questão de classe social à pauta do feminismo brasileiro [...] passou dar especial atenção à mulher trabalhadora” (Idem, p. 244).

Enfim, gênero e imprensa tornam-se categorias de análise historiográfica na segunda metade do século XX, sobretudo nas décadas de 1970 e 1980. Dulcília Buitoni (1986, p. 08) sistematiza como a mídia impressa feminina é composta por questões sociais, culturais e econômicas. Sendo uma categoria admitidamente sexuada, a Imprensa Feminina (ou Feminista) trabalha a partir de uma noção de mulher para a sociedade, que é sua receptora e, muitas vezes, sua própria produtora. As temáticas caminham entre “a estética da utilidade e a estética da futilidade” (Idem, p. 06), uma vez que o conteúdo das revistas femininas eram, em sua maioria, moda, beleza, culinária, decoração e trabalhos manuais - futilidades que permeiam e dão significado à vida das mulheres - e utilizando-se de uma linguagem afetiva e pessoal. Buitoni destaca que “embora frequentemente ligados ao âmbito doméstico, seus assuntos podem ir da dor de dente no filho de sete anos à discussão da política de controle da natalidade, passando pelos quase inevitáveis modelos de roupa e pelas receitas que prometem delícias.” (Idem, p. 08).

Outra característica levantada pela autora é a “novidade” através da publicidade. Ela está em constante renovação – de estética, de moda, de comportamento – e a publicidade além de fomentadora dessas novidades, oferece nas páginas das revistas femininas uma forma de suprir essas necessidades. Mostra-se, assim, como a inventora das *modas* que são apresentadas como o que existe de mais atual e novo, impulsionando essa imprensa direcionada para o público feminino (Idem, p. 11-14).

Tânia de Luca também traça contornos para essa relação entre revistas femininas e a publicidade. Com um discurso de convencimento que beira à imposição, indicando *o que fazer e como fazer*, as matérias e notícias nas revistas femininas assemelham-se e às vezes confundem-se com as publicidades nelas veiculadas (LUCA, 2012, p. 448). Aliada à publicidade, a imprensa direcionada as mulheres torna-se cada vez mais lucrativa. Quando ao conteúdo e temáticas, “a predominância de rubricas tidas como naturalmente constitutivas do universo feminino (lar, beleza, questões do coração) somam-se, a partir dos anos 1970, a questões ligadas à atividade profissional e, sobretudo, ao sexo.” (Idem, p. 449). Vale lembrar que essas rubricas eram relacionadas à mulher branca, de classe média alta, heterossexual em busca de seu *príncipe encantado*, mesmo que este seja apenas para fins sexuais.

Beleza e sexo destacam-se como as principais abordagens na análise das revistas femininas nos anos 1980. Beleza essa que, no início do século XX, limitava-se “à indumentária, ao uso de alguns produtos para o rosto e os cabelos” (SANT’ANNA, 2014, p. 14) e que posteriormente implicava em consumir produtos cosméticos, roupas da moda, medicamentos e a submissão às cirurgias plásticas. Evidenciando a importância da aparência física na sociedade contemporânea, resultado da publicidade atrelada às revistas, cinema e televisão, a busca pela beleza tornou-se questão de primeira necessidade frente às possibilidades de transformações do corpo (Idem, p. 16-17).

Alguns estudos isolados trazem especificidades de diferentes publicações. Fleig-Bueno (2013, p. 16), ao analisar a revista Nova Cosmopolitan, mostra como esta se destacou entre as revistas femininas na década de 1980 com seu discurso *você pode, você é capaz*, proclamava-se a revista das mulheres *liberadas*, falando mais abertamente principalmente de questões relacionadas à vida e práticas sexuais das mulheres, isso porque, ao longo do século XX:

“Uma crise se instaura no modelo familiar burguês, com a redução do casamento formal e aumento dos divórcios, a diminuição do número de filhos e a maior aceitação de condutas sexuais mais liberais, com as relações antes do enlace matrimonial e mais parceiros – sexo sai do domínio do privado para ser pauta de discussão no âmbito público.” (FLEIG-BUENO, 2013, p. 36-37)

A partir do trabalho de Fleig-Bueno, podemos estabelecer um comparativo entre o que se veiculava de novidade sobre beleza e corpo feminino nas revistas seculares, contrapondo com o que se observa na revista Vida e Saúde durante a década de 1980.

Ao refletirem sobre os modos de olhar e educar o corpo feminino na década de 1940 a partir, também, da revista Vida e Saúde, Dalben e Soares (2008, p. 240) afirmam que a revista destinava-se principalmente ao público feminino, tratando de diversos assuntos, tais quais: saúde, arte, higiene, beleza e família sob um olhar médico-higienista, científico, político e religioso. A mulher retratada nas páginas da revista detinha-se aos saberes e fazeres do lar, do cuidado com os filhos e na manutenção do matrimônio. Destacam-se, nesse período, seções como a Página da Dona de Casa, que sistematiza o perfil da mulher na imagem de mãe-esposa-dona de casa, sendo seu papel servir ao marido, aos filhos e ao lar (SOARES et al, 2014, p. 157).

“As páginas da Revista Vida e Saúde ambientam a mulher em sua função de mãe-esposa-dona de casa. A celebração adventista em torno da importância do lar como a primeira escola dos filhos, prolongamento do céu na terra, investe a mulher como “rainha do lar”, termo empregado por Ellen White para designar o grau de importância da atividade da esposa e mãe, de uso corrente na denominação. Essa investidura reveste as atividades cotidianas da mulher adventista como desígnio divino para cumprimento da vontade de Deus.” (Idem, p. 158)

Sobre beleza, a mulher deveria ser resultado de um assíduo cuidado com a saúde e alimentação, sem a necessidade do uso de cosméticos, roupas da moda; prezavam pela beleza natural, em detrimento de uma beleza “artificial”. Um corpo belo era resultado da atenção dada à saúde e ao espírito – “para ser bela, a mulher deveria apresentar não apenas um corpo considerado saudável, mas, também, um espírito são” (DALBEN; SOARES, 2008, p. 246). O que temos como desafio é, portanto, estabelecer a diferença entre o conceito secular de beleza e o conceito cristão – como a *preservação de uma beleza natural*. Sendo ela a valorização de um aspecto da sociedade contemporânea de forma a agradar os valores da igreja, sem contrapor firmemente os valores gerais da sociedade brasileira e nem abandonando a valorização da beleza como um atributo feminino.

Em prol de uma vida sã e feliz

ISSN 2179-0019

Intitulada a “revista ilustrada em prol de uma vida sã e feliz”, a revista Vida e Saúde é a versão brasileira da estadunidense Life and Health e começou a ser publicada no Brasil ao final da década de 1930. Distribuída mensalmente por meio de assinaturas anuais, ao longo de suas quase oito décadas, as temáticas e modo como são abordadas passaram por poucas alterações. Suas matérias são normalmente assinadas por médicos, professores de universidades, doutores ou pela própria equipe de redação da revista. Sua proposta era trazer o conhecimento sobre medicina higienista e preventiva, reeducação alimentar (nos moldes de uma dieta vegetariana), cuidados com o lar e com o corpo. Mesmo sob o olhar adventista, a revista não traz uma mensagem religiosa explícita. O que observamos de referências ao universo adventista são através da publicidade na revista – propagandas dos alimentos da Superbom, de livros, de retiros e colégios adventistas. Ainda que não diretamente, ela era voltada ao público feminino, uma vez que as mulheres eram as responsáveis pelo cuidado com o lar em todos os seus aspectos. Nesse sentido, as matérias e imagens nela veiculada traziam um universo restringido ao âmbito familiar, da casa e de contato com a natureza (Idem, p. 240).

As imagens trazidas nas capas, que podiam ser tanto ilustrações como fotografias, sintetizavam todo o discurso sobre um ideal de estilo de vida e comportamento, especialmente para as mulheres. Outra questão observada é a busca por legitimidade feita pelo editorial da Vida e Saúde através da inserção do discurso médico e científico em suas páginas, o que trazia respaldo ao discurso religioso (ainda que de forma discreta) e moralista presente na revista. Desse modo, ciência e religião “confluíam harmoniosamente” (Idem, p. 244) na revista, uma vez que o discurso médico e científico em suas páginas estava de acordo com os princípios adventistas, já que muitos dos profissionais responsáveis faziam parte da Igreja Adventista do Sétimo Dia.

Na década de 1980 com o avanço tecnológico da imprensa foi possível uma melhor qualidade gráfica e a inserção de slogans e chamadas. Contudo, a priorização de imagens femininas reduzidas ao âmbito doméstico e familiar permanecia, sendo algumas vezes retratadas ao lado de uma figura masculina ou de crianças. Além do conteúdo escrito das matérias, a parte visual apenas reforçava padrões supostamente corretos de beleza e comportamento. A

ausência de maquiagem, a alimentação em prol de um ideal de saúde, as roupas que pouco mostravam partes como peito, pernas e ombros, o apelo à família e ao lar para se sentir bem, isso para evidenciar que a mulher era feliz nesses espaços e a beleza era consequência dos cuidados com a saúde e não do uso de cosméticos ou do apelo a cirurgias plásticas. A metodologia adotada foi, primeiramente, escolher as matérias a serem analisadas até o final do trabalho e, a partir disso, procurar estabelecer um padrão de como a revista lida com técnicas de beleza, cirurgias plásticas, cosméticos e estéticas.

Através de uma análise das fontes, observa-se que diferentemente dos discursos das revistas femininas seculares ao longo da década de 1980 relativos aos relacionamentos, casamento e vida sexual, a Vida e Saúde oferecia às suas leitoras uma visão moralista sobre esses aspectos para as mulheres, evidenciando a supervisão de viés confessional na qual a revista era produzida, que pouco instigava ou tratava em tom de “novidade” novas formas de se relacionar com o outro e com a própria sexualidade da mulher. As matérias sobre estética e beleza feminina, no contexto da revista Vida e Saúde, apresentavam-se majoritariamente de duas formas distintas. De um lado, tratava-se das questões acerca do crescente apelo às cirurgias plásticas por mulheres insatisfeitas com a aparência, de outro, a revista foca nas possibilidades de se alcançar a beleza através de cuidados que não precisam recorrer a intervenções cirurgias.

Observamos que no início da década de 1980 a revista tende a reprovar esse recurso que, em mesma época, era uma novidade e estava em constante modernização e ampliação das possibilidades e de alcance em relação à transformação do corpo. Mesmo assim, procuravam estabelecer parâmetros entre os “prós e contras” de se recorrer às cirurgias plásticas como forma de alcançar um ideal de beleza, nesse caso secular. Em contrapartida, a revista tende a divulgar formas de amenizar problemas estéticos por meio de métodos que se aproximavam das práticas adventistas, como o cuidado com a alimentação, o uso de produtos naturais, o incentivo aos exercícios físicos e, claro, a manutenção de um ambiente familiar feliz e saudável, que refletia diretamente no corpo e na alma. Observamos que o cuidado com a pele é um dos temas mais recorrente quando se fala sobre cuidados estéticos, e isso

coincide com o estímulo da revista acerca do cuidado com a alimentação e um bem-estar familiar.

A matéria de capa *Beleza ao natural*, na edição da revista Vida e Saúde de fevereiro de 1989 (figura abaixo), evidencia-se a supervisão religiosa da revista e a ideia de que o essencial para uma beleza feminina é a beleza do espírito permaneceu ao longo dos anos 1980.



Nela, podemos observar que a imagem ilustrativa é de uma mulher de acordo com o modelo cristão. A roupa recatada, fechada até o pescoço, o rosto corado carregando um batom quase imperceptível nos lábios, olhar leve, sobrancelhas grossas, seguindo o desenho e volume naturais da mesma. Na matéria, assinada por um médico, Dr. Márcio Pedretti, a leitora é introduzida ao tema da seguinte forma:

“Um rosto belo e atraente pode ser obtido através do emprego dos recursos fornecidos pela Natureza. De fácil preparo, os cosméticos naturais não apresentam contra-indicações, são mais baratos e contêm princípios ativos mais eficazes. Este artigo mostra as vantagens do tratamento de pele "feito em casa" e dá algumas receitas práticas e úteis para a sua beleza.” (REVISTA VIDA E SAÚDE, 1989, p. 08)

A partir disso, destaca-se a retomada da chamada Fitoterapia, que é a utilização de plantas e ervas para tratamentos medicinais, o que fortaleceu o crescimento da cosmética natural através da Fitocosmetologia. Reconhecendo o fator de complementaridade entre os produtos artificiais e produtos naturais, dão a contrapartida de que não raro vê-se o *fascínio* das pessoas em relação aos benefícios dos produtos da natureza, que promove “uma ligação instintiva e primordial entre o mundo vegetal, a saúde e a beleza do corpo” (Idem), resultando na absorção da beleza da natureza para si. O avanço das pesquisas científicas em favor dos produtos naturais também é ovacionado na matéria, pois passa a dar uma legitimação ao uso desses recursos pautado não só nas experiências empíricas, mas também na cientificidade. No exercício do ofício de esteticista, o profissional deve estabelecer um equilíbrio entre a cosmética natural e a industrializada, ainda que a primeira ofereça mais possibilidade de utilização e adaptação de acordo com cada cliente.

Ainda sobre o uso de produtos naturais, destaca-se a importância dos cuidados nutricionais para a estética, aproximando-se da ideia de que a beleza deriva de um cuidado com o corpo de forma ampla. “O esteticista moderno deve superar a visão restrita do tratamento de beleza como um fim em si mesmo e trabalhar numa concepção mais ampla, segundo a qual os tratamentos de beleza devem representar uma verdadeira cura do corpo” (Idem, p. 09). Por fim, a matéria fornece uma seção de dicas e receitas caseiras para o cuidado estético, intitulada *Cosméticos à moda da casa*, direcionada às mulheres com o objetivo de ajudá-las a remover impurezas, nutrir e tonificar a cútis. Dessa forma, fazendo a manutenção da beleza natural de forma saudável, com elementos da natureza, que não recorre às técnicas artificiais de cuidado estético.

Além disso, podemos observar as chamadas secundárias na capa, *Emagrecer é possível, sem fórmulas mágicas* (indicando uma concordância com a necessidade de controle do peso por parte das mulheres, mas reprovando que as mesmas recorram à remédios e fórmulas ditas *mágicas* que eram propagandeadas), combinando assim com a segunda chamada *Mexa-se, seu coração e músculos vão agradecer* (indicando que o tratamento do corpo, incluindo o controle de peso, pode ser feito com a prática de exercícios físicos).

Já a matéria *Ser bela é fácil e barato*, publicada em setembro de 1986 e assinada por Pascale Herria, firma a ideia de que a *Mãe natureza* é a maior provedora de benefícios à beleza feminina e a importância do cuidado alimentar, afinal “Qual é o médico que receitaria a alguém bebidas alcoólicas, fumo ou carnes impróprias (como a de porco, por exemplo), para que obtivesse um invejável rosado nas faces?” (REVISTA VIDA E SAÚDE, 1986, p. 23) – questiona o autor. De acordo com o texto, a alimentação exerce influência direta sobre nosso corpo e ainda proporcionam e conservam a beleza. No caso da mulher, age sobre uma das principais preocupações femininas: o excesso e a má distribuição de peso. O *ser bela* torna-se fácil e barato quando não se rende aos recursos artificiais, mas investe-se nos alimentos e seus benefícios naturais. De forma semelhante à matéria anterior, esta vai fornecendo dicas de produtos – frutos, cereais, etc – que são benéficos ao corpo e que evidenciariam a beleza natural da mulher.

Em “Nariz Bonito: uma preocupação”, escrita pelo Dr. Bruno Musumesi, afirma que “em virtude de sua posição de destaque, no meio do rosto, o nariz é sempre objeto das atenções, mas é a mulher quem se preocupa com ele de modo especial” (REVISTA VIDA E SAÚDE, 1983, p. 26). Em primeiro momento, parece tratar de possíveis deformidades ou desproporções que não seguem o modelo secular de *nariz perfeito* – pequeno e fino. Porém, a matéria traz para discussão problemas da pele na região do nariz.

“‘Tenho um problema’, escreve uma bondosa leitora, ‘que me tem causado um grande complexo: o nariz vermelho. Se estou cansada, emocionada, nervosa; se faz frio, e muitas vezes à tarde, especialmente depois do jantar, eis que surge o que para mim representa o meu mais grave defeito. Gostaria de saber qual seria a causa deste inconveniente e se é possível impedi-lo’. [...] Simpatizamos com o desgosto de nossa leitora, pois o nariz, para alguns de nós, especialmente para a mulher, possui funções estéticas decisivas.” (Idem, p. 27)

Mesmo reconhecendo como um problema não tão sério de estética – frente ao desgosto pelo próprio formato do nariz que leva algumas pessoas a recorrer às cirurgias plásticas – o problema de vermelhidão e acne, são muitas vezes causados pela carência de vitamina B, pelo intenso consumo de álcool e comidas picantes. Mesmo assim, em alguns casos, admitem que utilizar-se de técnicas como peeling e intervenções cirúrgicas sejam formas mais eficazes de tratar as formas mais agressivas desses problemas.

Outra matéria que concilia técnicas naturais e artificiais para o tratamento estético feminino foi veiculada na edição de maio de 1984. Muitas são as técnicas de depilação ao alcance do público feminino, bem como a necessidade de depilar-se faz parte de um *ritual de toda semana* para qualquer mulher, que corresponde “a magia do ‘depilar-se’ somada ao ‘maquilar-se’ e ao ‘perfumar-se’ chegam ao espelho, traduzindo na mulher depilada, maquilada e perfumada, mais do que nunca, o desejo de ser bela” (REVISTA VIDA E SAÚDE, 1984, p. 30). Portanto, faz parte do *ser bela* da mulher cristã todos esses processos propagados pelo padrão de beleza secular, tendo suas técnicas melhoradas a cada dia e sendo assunto também na revista Vida e Saúde. Ao longo de *Excesso de pêlos: remédio já no Brasil*, o médico consultado explica as diferenças estéticas que resultam dos hormônios femininos e masculinos. Quando o organismo feminino produz testosterona – o hormônio masculino – em excesso, a mulher tende a ter mais pelos, o que causa um constrangimento pelo excesso de pelos que não é característico na aparência feminina. Por isso, desenvolveram-se meios para tratar desse problema, como remédios e a eletrocoagulação. Mesmo assim, as mulheres sentem a necessidade de eliminar qualquer pelagem que possam *diminuir a femilidade* de si mesmas. Nesse sentido, a matéria abre a possibilidade para a mulher cristã e sua *beleza natural* a utilização de recursos considerados artificiais.

O tópico *Lipoaspiração: vantagens e restrições*, na edição de fevereiro de 1985, se propõe colocar na balança os prós e contras algumas questões sobre o procedimento estético. De acordo com o texto, a lipoaspiração *virou moda* e é a técnica mais popular e procurada do período, e com isso algumas *distorções* aparecem, afinal ela “não é para todo o mundo, a toda hora e de qualquer jeito” (REVISTA VIDA E SAÚDE, 1985, p. 30). O texto é escrito em um tom de alerta sobre o procedimento, uma vez que ele não é tão simples como parece ser. Ela não é uma *dieta cirúrgica* como algumas mulheres pensam, e por isso muitas que procuram especialistas recebem resposta negativa para executar a lipoaspiração. Sendo assim, o tópico parece alertar as mulheres de que o cuidar do corpo não deve se render às técnicas cirúrgicas que resolvem os problemas de um dia pro outro, mas sim uma atenção constante com a alimentação, uma

vez que a única imagem vinculada ao tópico é de uma mulher segurando um prato de macarrão e comendo-o com as mãos.

Considerações finais

O que podemos observar é que a revista não segue uma linha constante de aprovação ou reprovação de técnicas médicas para fins estéticos. Procuram mesclar contra-indicações com matérias que evidenciam os pontos positivos desses recursos considerados artificiais, afinal, agradando ou não a comunidade adventista, as cirurgias plásticas, e remédios para emagrecer, entre outros, eram assuntos em voga na sociedade brasileira dos anos 1980 e bastante propagandeadas pelas revistas femininas seculares da época. Mostram as leitoras as possibilidades de um cuidado estético que não se rendia aos recursos *modernos*, mas deixam em aberto para as leitoras a possibilidade de escolha de ambos os lados, evidenciando qual estava de acordo com os princípios cristãos e adventistas ou de acordo com os princípios do mundo/seculares.

A valorização de um aspecto que seria tão caro às mulheres e tão presente nas revistas seculares, a Beleza foi trazida para as páginas da revista Vida e Saúde de forma a evidenciá-la enquanto preocupação comum a todas e somente as mulheres. Mesmo abordando as *novidades* das cirurgias plásticas, a revista aponta outras soluções teoricamente eficientes e naturais, de modo a não ferir os valores cristãos e as especificidades adventistas. A beleza que a revista Vida e Saúde induz as mulheres a buscar é aquela fruto de uma alimentação saudável, do aproveitamento dos elementos oferecidos pela natureza, da manutenção de um bem-estar consigo mesma e com sua fé. Nesse sentido, há o conceito de *beleza natural* em contraposição ao que as revistas seculares propunham que seria um a valorização de uma *beleza artificial* – com o apelo excessivo ao uso de produtos industrializados e técnicas cirúrgicas para alcançar o status *ser bela*. Esse status, no modelo cristão, perpassaria o visual/exterior. Não que ele não tivesse seu devido valor, mas nada adianta a beleza externa quando o corpo não está em sintonia com Deus.

Porém, o que a revista mostra é muito mais métodos menos agressivos, sem apelar para procedimentos químicos ou cirúrgicos, do que modelos alternativos para *ser bela*. Desse modo, o padrão de beleza é o mesmo, mas os

métodos para alcançá-lo são dicotômicos. Na revista, há a separação entre o método secular, e o método cristão para o alcance da beleza.

Referências

BELLOTTI, K. K.. Mídia, Religião e História Cultural. In: *REVER*, São Paulo, vol. 4, p. 96-115, 2004.

BUITONI, Dulcília Helena. *Imprensa feminina*. 1. ed. São Paulo: Ática, 1986.

CARVALHO, F. L. G. A Igreja Adventista do Sétimo Dia e a Mídia Impressa. In: *Acta Científica*, Engenheiro Coelho, vol. 21, n. 2, p. 89-100, 2012.

CARVALHO, F. L. G. A Igreja Adventista do Sétimo Dia no Brasil: inserção e desenvolvimento institucional. In: *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, vol. 6, n. 3, p. 1057- 1075, 2014.

DALBEN, A.; SOARES, C. L.. A revista Vida e Saúde: modos de olhar e educar o corpo feminino em suas páginas (1940-1950). In: *Pensar a Prática*, Goiânia, vol. 11, n. 3, p. 239- 250, 2008.

FLEIG-BUENO, J. *A mulher (re)paginada: as representações da “nova mulher” e o discurso de beleza na revista Nova Cosmopolitan na década de 1980*. Dissertação (Mestrado em História) – UFPR, Curitiba, 2013. Orientação de Karina K. Bellotti.

FOLLIS, R.; CUNHA, M. N.. Motivações adventistas para o uso da mídia. In: *Acta Científica*. Engenheiro Coelho, vol. 1, n. 18, p. 59-72, 2010.

LUCA, T. R. de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla B. (Org.) *Fontes Históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

LUCA, T. R. de. Mulheres em revista. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla B. (Org.) *Nova história das mulheres no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 447-468.

OLIVEIRA FILHO, J. J. Formação Histórica do Movimento Adventista. In: *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 18, n. 52, p. 157-179, 2004.

PEDRO, Joana Maria. O feminismo de 'segunda onda': corpo, prazer e trabalho. In: PEDRO, Joana Maria; PINSKY, Carla B. (Org.). *Nova história das mulheres no Brasil*. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2012, p. 238-259.

REVISTA VIDA E SAÚDE. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, n. 04, 1983.

REVISTA VIDA E SAÚDE. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, n. 05, 1984.

REVISTA VIDA E SAÚDE. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, n. 02, 1985.

REVISTA VIDA E SAÚDE. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, n. 09, 1986.

REVISTA VIDA E SAÚDE. Tatuí: Casa Publicadora Brasileira, n. 02, 1989.

SANT'ANNA, D. B.. História da beleza no Brasil. 1. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

SCOTT, J. W.. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: *Educação & Realidade*. Porto Alegre, vol. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SOARES, D. M. Et al. Identidade de gênero: a representação da mulher na Revista Vida e Saúde durante a Segunda Guerra Mundial (1940- 1945). In: *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais*, vol. 6, n. 11, p. 142-160, 2014.

SWAIN, Tânia. Feminismo e representações sociais: a invenção das mulheres nas revistas 'femininas'. In: *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 34, p. 11-44, 2001.

Sonoridade divina: um estudo etnográfico comparativo da música, sua execução e seus usos em igrejas pentecostais

Renan Marcel Moreira Martinez⁶¹⁵

Introdução

A arte de se expressar por meio de sons nos remete a diversos tipos de situações, sensações e contextos. A música é sem sombra de dúvidas, elemento presente dentro de qualquer arranjo social. Sua associação ao elemento religioso nos permite afirmar que ela se coloca como um elemento vital dentro do contexto litúrgico. A enorme diversidade musical do Brasil, oriunda dos mais diversos hibridismos obtidos graças as nossas raízes colonizadoras e de constantes fluxos migratórios, é também refletida de diferentes formas nos mais diferentes tipos de prática do sagrado.

O sociólogo Waldenyr Caldas (2010) diz que a diversidade musical no Brasil, teve como seu hibridismo mais antigo a fusão do *cateretê*, tipo de música

⁶¹⁵ Graduando do 2º ano do curso de Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). Pesquisa sob orientação do Dr. Antônio Mendes da Costa Braga. <http://lattes.cnpq.br/6290516187677063>. renan.marcel@outlook.com.

e dança indígena de origem tupi-guarani, com o *cantochão gregoriano*, trazido pelos jesuítas no período da colonização e que se tratava de uma melodia desprovida de acompanhamento onde era cantado os textos da liturgia católica. Com a clara objetivação política de catequização dos índios no Brasil, a música passa a ser a partir de então, “um eficiente instrumento ideológico a serviço da política colonialista portuguesa” (p. 10). Pode-se afirmar a partir da exposição do autor, que o ponto inicial da riqueza e da diversidade musical do Brasil é indissociável do elemento religioso, apesar dos claros ideais de dominação política, consistindo em um rico campo para o estudo sociológico e antropológico.

As hipóteses iniciais da presente investigação, sugerem que variações dessas diversidades podem ocorrer mesmo em grupos que fazem parte de uma mesma corrente filosófico-religiosa, interferindo nas funções e nos fins a qual a música preenche dentro do contexto ritualístico e litúrgico. Diante desta hipótese, apoiamo-nos na advertência feita pelo antropólogo e fundador da antropologia cultural norte-americana, Franz Boas⁶¹⁶, o qual diz que em relação as observações que serão extraídas do trabalho de campo, somente proceder a observação dos elementos em comum de cada grupo não é o bastante para que se possa tecer qualquer tipo de afirmativa com relação ao todo. Para entender nuances desse tipo, o objeto de estudo a ser investigado para tais fins é o produto final de cada grupo.

Portanto, o estudo se propõe a compreender de que forma isso se aplica a grupos pertencentes a uma mesma corrente filosófico-religiosa, o Pentecostalismo, e como a música produzida por esses grupos, a qual consideramos como um produto final e vital, podem ter execuções, significados e usos bastante diferentes nos ritos e também nas práticas coletivas e cotidianas do sagrado.

O Pentecostalismo: das origens à sua implantação no Brasil

O termo “Pentecostalismo”, segundo Rubim (1991) é derivado da experiência dos primeiros cristãos no Dia de Pentecostes como descrito na passagem bíblica de Atos 2: 1-4, onde todos os discípulos estavam reunidos e

⁶¹⁶ apud Stocking et al 2004, p.20.

desceram sobre eles “línguas como de fogo...” (p. 46) e todos começaram a falar em línguas estranhas. O Pentecostalismo se coloca na história como um movimento resultante de um desdobramento da Reforma Protestante.

Segundo Freston (1994, p. 73 et seq.) na segunda metade do século XIX, os países de língua inglesa, influenciados culturalmente pelo romantismo, viviam o chamado movimento de santidade (*holiness*). Sobre esse movimento o autor diz que ele:

(...) democratizou o conceito *wesleyano*⁶¹⁷: em lugar da busca demorada, a experiência rápida e disponível a todos chamada “batismo no Espírito Santo”, a piedade intensificada pela mística escapista do romantismo. O movimento de santidade, além de penetrar muitas denominações, produziu uma franja separatista de pequenos grupos *holiness*. Foi entre estes que o pentecostalismo nasceu. (FRESTON, 1994, p. 73-74)

Freston (1994) diz que “a genealogia deste (do movimento *holiness*) remonta ao avivamento metodista do século XVIII, que introduziu o conceito de uma salvação, a qual John Wesley chamava de perfeição cristã” (p. 73). Ainda segundo o autor, o principal marco do que depois seria o Movimento Pentecostal, se deu a partir do dia 14 de abril de 1806, na cidade de Los Angeles nos Estados Unidos, em um evento conhecido como “Reavivamento da Rua Azusa”, liderado pelo reverendo W. J. Seymour. A reunião, realizada em um prédio da Igreja Metodista Episcopal Afro-americana, marcou a presença de um fenômeno que se tornaria uma característica presente em todos os grupos Pentecostais posteriores, a “glossolalia”⁶¹⁸.

Herdeiros dos conceitos da teologia e do metodismo de Wesley e do movimento *holiness*, o Pentecostalismo anseia para si um retorno às origens, ou seja, um retorno aos ensinamentos e ao modo de vivência da igreja primitiva dos primeiros discípulos, trazendo os dons do Espírito Santo ao contexto da contemporaneidade, sendo os dons de destaque, a glossolalia, considerada por eles como o mesmo fenômeno experimentado pelos discípulos como descrito na

⁶¹⁷ Termo derivado do nome de John Wesley (1703-1791), teólogo cristão anglicano, fundador da Igreja Metodista.

⁶¹⁸ Segundo Mariano (2010), a glossolalia, ou seja, o dom de falar em línguas estranhas, se coloca como uma das principais distinções desde o início do movimento pentecostal. Como já vimos no parágrafo anterior com Rubim (1994), na passagem de Atos 2, as “línguas como que de fogo” são a primeira manifestação do Espírito Santo após o quinquagésimo dia da ressurreição de Jesus e de sua posterior Ascensão aos céus.

passagem bíblica de Atos 2, a cura divina e o discernimento de espíritos.
(MARIANO, 2010)

Para simplificar, os pentecostais, diferentemente dos protestantes históricos, acreditam que Deus, por intermédio do Espírito Santo e em nome de Cristo, continua a agir hoje da mesma forma que no cristianismo primitivo, curando enfermos, expulsando demônios, distribuindo bênçãos e dons espirituais, realizando milagres, dialogando com seus servos, concedendo infinitas amostras concretas de Seu supremo poder e inigualável bondade.
(MARIANO, 2010, p. 10)

Sobre o fenômeno mais característico e de maior destaque, a glossolalia, Freston (1994, p. 75) salienta que este não era uma novidade do movimento, “mas sim a elaboração doutrinária que lhe dava uma centralidade teológica e litúrgica” (p. 75). Essa distinção, segundo o autor, fez com que o Pentecostalismo se espalhasse rapidamente pela rede do movimento *holiness*, além do fato de que muitos missionários norte-americanos no exterior que mantinham contato com os acontecimentos que ocorriam em seu país de origem, contribuíram de forma significativa para sua expansão em níveis mundiais.

A origem do Pentecostalismo no Brasil, pode ser compreendida segundo Freston (1994, p. 70 et seq.), por meio de três ondas de implantação de igrejas no país. A primeira onda é da década de 1910 e se dá com a chegada quase simultâneas da Congregação Cristã em 1910 e da Assembleia de Deus em 1911, trazidas por imigrantes norte-americanos. A segunda onda é dos anos 50 e início dos anos 60, momento em que o campo Pentecostal se fragmenta e três grandes grupos (entre vários outros menores) aparecem, surgindo a Igreja do Evangelho Quadrangular em 1951, oriunda também de imigrantes norte-americanos; o Brasil para Cristo em 1955 e a Deus é Amor em 1962, essas genuinamente brasileiras. A terceira onda é marcada como tendo sua representante máxima a Igreja Universal do Reino de Deus em 1977, e logo em seguida a partir de uma cisão com essa última, a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

Sobre as primeira e segunda ondas, Mariano diz que:

Os quarenta anos que separam o início destas duas ondas – primeira e segunda – justificam o corte histórico-institucional proposto para distingui-las. Quanto à teologia, entretanto, as duas primeiras ondas pentecostais apresentam diferenças apenas nas ênfases que cada qual confere a um ou outro dom do Espírito Santo. A primeira enfatiza o dom de línguas, a segunda, o de cura. (...) Esta relativa homogeneidade teológica se deve ao fato de a Quadrangular, que originou a segunda onda, ter nascido nos EUA com o mesmo corpo doutrinário trazido pelos missionários estrangeiros que aqui

fundaram a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã. (MARIANO, 2010, p. 31)

O presente estudo se dedica a estudar os grupos oriundos da primeira onda, ou seja, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã, e também o primeiro da segunda onda, a Igreja do Evangelho Quadrangular, por serem assim como descrito por Mariano na citação anterior, grupos de homogeneidade teológica, e também por serem descritas segundo Rubim (1991, p. 51) como Igrejas Pentecostais “Tradicionais”. A partir deles buscamos, por meio de uma abordagem etnográfica de natureza comparativa, a observação e identificação dos elementos musicais (melodia, harmonia, ritmo, estética e conteúdo das letras), e como seus usos e fins podem se dar de maneiras bastante diversas mesmo se tratando de grupos que fazem parte do mesmo movimento e de mesma base teológica.

Problemática e procedimentos metodológicos

Propomos responder as indagações acerca da música produzida por esses grupos por meio de duas formas distintas, porém complementares para uma análise plena. A primeira, por meio de uma perspectiva sociológica em Émile Durkheim, a partir de seu conceito de Religião, que pode ser definido como um sistema de caráter solidário “de crenças e de práticas relativas a coisas sagradas, isto é, separadas (...) crenças e práticas que reúnem numa mesma comunidade moral, chamada igreja, todos aqueles a que ela aderem.” (DURKHEIM, 2003, p.32)

A característica essencial de religião, para ele, é o sagrado, que é algo extraordinário, enquanto que seu oposto, o profano, está relacionado às coisas ordinárias e mundanas. [...] O ponto central de sua análise recai no fato de que o sagrado está associado à sociedade. As crenças religiosas são representações coletivas e os principais rituais religiosos são praticados coletivamente. Ainda, para ele, um grupo de pessoas que sustenta uma crença comum e que participa em conjunto de rituais forma o que ele denominou “igreja”. Isso significa afirmar que a religião é socialmente organizada. (GUERRIERO, 2012, p. 13)

Portanto, tem-se buscado a compreensão, por meio do conceito durkheimiano, de como a música, construída a partir das mesmas regras de qualquer música secular profana, passa a transcender ao campo da representação sagrada e se associar ao sistema de crenças e de práticas coletivas das representações do sagrado.

A segunda forma se dá por meio da perspectiva em Max Weber, na qual tem-se buscado a compreensão de quais são as necessidades supridas por meio da música no interior de cada grupo observado e também o de compreender, a partir da busca de suas historiografias, como essas necessidades são moldadas com o passar do tempo para que sejam relevantes às necessidades dos grupos na atualidade, levando em consideração que “é comum que as doutrinas religiosas se ajustem às necessidades religiosas”. (WEBER, 1963, p. 312)

Dada a natureza da música e a sua total relação com as ações sociais de cada grupo religioso, é necessário que se observe de perto o comportamento de cada grupo. Para isso, temos que ter como base o *ethos* histórico descrito na literatura acadêmica e também nas tradições orais e escritas, e também do *ethos* contemporâneo de cada um, buscando a observação dos elementos musicais (melodia, harmonia, ritmo, estética e conteúdo das letras) e assim captar os momentos específicos de utilização da música para os mais diversos fins aos quais ela se aplica, sempre em atenção as diferentes nuances e espontaneidades que possam ocorrer.

A técnica julgada como ideal é a de observação participante integrada a um estudo etnográfico de natureza comparativa, pois “o método etnográfico consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses outros que queremos apreender e compreender” (URIARTE, 2012, p. 4). A partir da observação da música no contexto dos ritos e de suas particularidade, procede-se, portanto, a comparação entre as diferentes execuções e usos a fim de sanar as perguntas iniciais e as que possam aparecer no decorrer do processo.

Para a realização do trabalho empírico, escolheu-se como unidade de análise, três denominações pentecostais de grande porte localizadas na região central da cidade de Marília, Estado de São Paulo, sendo elas a Assembleia de Deus Ministério Belém, a Congregação Cristã e a Igreja do Evangelho Quadrangular, todas elas reconhecidas como *igrejas matrizes* ou *sedes centrais*. A partir do estudo etnográfico, tendo como base o contexto histórico e atual do *ethos* de cada grupo observado, tem-se buscado registrar as diferentes nuances e os diferentes momentos que fazem da música elemento vital na ética religiosa desses grupos.

Primeiras considerações da pesquisa de campo

A trajetória do presente trabalho se inspira na mesma trajetória traçada por Mariano (2010). Em seu estudo aqui já bastante abordado, o autor teceu algumas considerações relevantes acerca de seu trabalho de campo, do qual para nós se trata de extrema relevância para a obtenção de resultados satisfatórios:

Além da coleta de material impresso e da assistência a programas evangélicos no rádio e TV, foram cruciais para a realização deste trabalho a frequência às igrejas e a observação sistemática de cultos, palestras, debates, aulas bíblicas. Na maioria dos cultos que participei, mais de duas centenas, não me identifiquei como pesquisador. Agi como os demais fiéis, excluindo, por razões éticas, atitudes que só um crente poderia tomar. (MARIANO, 2010, p. 18)

Nas visitas realizadas até o momento, participei como um membro regular, sem me identificar como pesquisador, participando ativamente de todos os momentos dos cultos. Após as devidas anotações, algumas considerações acerca da música já podem ser observadas.

Na Igreja do Evangelho Quadrangular, uma característica bastante peculiar é a presença da música em todos os espaços da liturgia, desde o momento específico de execução dos louvores, até os momentos de orações e de ensino. Além disso, sua organização musical popular, com a utilização de guitarra elétrica, bateria, violão e teclado, executam músicas da cena *gospel* contemporânea, em um ambiente que incentiva experiências bastante individualizadas de espiritualidade, desde as luzes apagadas da nave até o conteúdo das letras, na maioria das vezes, de abordagem antropocêntrica, ou seja, que abordam uma experiência de intimidade pessoal e centralizadora com o sagrado.

Na Congregação Cristã, o primeiro elemento que salta os olhos é a presença de uma orquestra sinfônica com uma característica peculiar, a da divisão sexual do trabalho, ou seja, todos os elementos da orquestra são formados por homens, com exceção de um instrumento fixo, o órgão, o único executado por uma mulher. As músicas executadas pela orquestra são oriundas de um hinário chamado de Hinos de Louvores e Súplicas a Deus. Pode se perceber que a liturgia em sua maioria conta com longos períodos de silêncio, sendo que a música tem seus momentos específicos.

Por fim, na Assembleia de Deus Ministério Belém, observa-se também a presença de uma orquestra sinfônica, porém não há divisão sexual alguma. As músicas executadas são do hinário chamado Harpa Cristã, compilado em 1922. Além da orquestra, muitas outras apresentações musicais também ocorrem, como de grupos internos (jovens, mulheres, crianças etc.), e também individuais. Os períodos de silêncio ocorrem, porém a música toma uma grande proporção no decorrer da liturgia.

Referências

CALDAS, Waldenyr. ***Iniciação à Música Popular Brasileira***. 5. ed. Barueri: Amariyls, 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: O sistema totêmico da Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996. (Coleção Tópicos).

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al (Org.). *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Rj: Vozes, 1994. p. 69-157.

GUERRIERO, S.. *A Atualidade da Teoria da Religião de Durkheim e sua Aplicabilidade no Estudo das Novas Espiritualidades*. **Estudos de Religião**, [s.l.], v. 26, n. 42, p.11-26, 30 jun. 2012. Instituto Metodista de Ensino Superior. <http://dx.doi.org/10.15603/2176-1078/er.v26n42ep11-26>.

MARIANO, Ricardo. ***Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo No Brasil***. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RUBIM, Christina de Rezende. *A Teologia da Opressão*. 1991. 170 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Antropologia Social, Antropologia, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1991.

STOCKING, Jr., George W. *Franz Boas, a formação da antropologia americana (1883-1911)*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. UFRJ, 2004.

URIARTE, Urpi Montoya. *O que é fazer etnografia para os antropólogos*. **Ponto Urbe**, [s.l.], n. 11, p.1-13, 1 dez. 2012. OpenEdition. <http://dx.doi.org/10.4000/pontourbe.300>.

WEBER, Max. ***Ensaio de Sociologia***. Tradução de Waltensir Dutra. Revisão Técnica do Prof. Fernando Henrique Cardoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1963.

As bruxas de Hans Baldung Grien: o uso da linguagem religiosa como sistema político de imposição de regras e manutenção de poderes

Thaís Chianca Bessa Ribeiro do Valle⁶¹⁹

Introdução

Os sistemas de linguagem, enquanto produzidos em determinadas sociedades, manifestam-se como instrumentos políticos, capazes de estabelecer e enfatizar regras para a manutenção dos poderes. A Inquisição Católica evidenciou um momento de expressão linguística através do qual utilizava-se, em discursos, técnicas de linguagem que evidenciavam lógicas de oposição e de inversão entre o bem e o mal, como forma de consolidar condutas aceitáveis ou reprováveis na sociedade.

O presente estudo tem como objetivo analisar a utilização dessas técnicas de linguagem no período de *caça às bruxas*, como forma de convencimento para que a população apoiasse discursos que consolidavam uma estrutura política e hierárquica, cristã e patriarcal, como dominante.

No primeiro tópico, tem-se uma brevíssima contextualização sobre os fatos que levaram à consolidação e atuação do sistema inquisitorial na Europa. Em seguida, tem-se uma análise das técnicas de linguagem utilizadas para o convencimento do mal contido na bruxaria, através do desenho de *Três Bruxas*, do artista Hans Baldung Grien. Por fim, tem-se a exposição de como essas técnicas foram capazes de auxiliar na efetivação do controle social sobre a sexualidade feminina.

Sugere-se, ao final, uma reflexão sobre a herança deixada pela Inquisição, na produção do imaginário social sobre o feminino, no que diz respeito à repressão da livre sexualidade e da padronização do papel exercido pelas mulheres enquanto mães, imaginário ainda vivo na sociedade brasileira.

619 Graduada em Direito pela UNICAP, Pós-graduada em Direito Contratual pela UFPE e em Direito do Trabalho pela ESMATRA6. Mestranda em Ciências da Religião pela UNICAP. Bolsista CAPES. Pesquisadora do Observatório Transdisciplinar das Religiões no Recife - PE. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7822186880352675>. E-mail: thaischianca@gmail.com.

Antecedentes à instauração da Inquisição Católica

Entre os séculos II a V, mesmo com a conversão do Império Romano ao cristianismo entre os anos 313 d.C. e 330 d.C., houve intenso crescimento das crenças pagãs na Europa, motivo pelo qual se iniciou forte perseguição católica aos cultos pagãos, bem como a tudo o que se mostrava contrário à dogmática cristã, com punições que iam da excomunhão ao confisco de bens e à morte (BOFF, 1993, p. 13).

Durante o século XI, a população vivia em péssimas condições de vida que geravam morte precoce e ausência de fé. No intuito de retomar a fé cristã, entre os séculos XI e XII, evidenciou nova perseguição, por parte da Igreja, aos *hereges*.

A perseguição às diferenças e a necessidade de estabelecer controle social fizeram com que, no século XIII, com o Concílio de Latrão realizado em 1216, o Papa Inocêncio III criasse o procedimento da *per inquisitionem*. Criado o procedimento, a Inquisição começou a atuar em 1232, quando o imperador Frederico II, com receio das divisões sociais internas, empenhou perseguição aos hereges no Império Romano, e o Papa Gregório IX, temendo as ambições do imperador e o desprestígio da Igreja, reivindicou para si a tarefa de instituir os inquisidores.

O objetivo do imaginário e da atuação inquisitorial que se estabelecia, principalmente, entre os séculos XII e XIII, era de impedir a consolidação de ideologias heréticas e instaurar padrões cristãos de condutas a serem seguidos pela sociedade.

O século XIV, por sua vez, foi marcado por fatos que levaram à redução drástica da população: a Grande Fome de 1315 a 1317, a Peste Negra entre 1347 e 1350, e a Revolta dos Camponeses contra os senhores de terras, no final do século XIV. O período também testemunhou a ascensão dos Estados monárquicos cristãos na Península Ibérica, evidenciando inúmeras guerras entre os estados e papas que apoiavam reinos diferentes.

Ainda, o Renascimento, movimento que perdurou até o final do século XVI aproximadamente, buscava abrandar as influências do misticismo e do dogmatismo religioso na sociedade. A ciência, através do Humanismo, ocupava-

se menos de Deus e mais da natureza do homem. Novamente, a Igreja se utilizou das heresias para restabelecer o controle social, e no ano de 1376, surgiu o *Directorium Inquisitorum*, escrito por Nicolau Eymerich, para orientar atuações conforme o Direito Inquisitorial.

A Idade Moderna nasceu ao final do século XV. Nesse sentido, a vida cultural na Idade Média que a antecedeu já havia revelado, também, a Escolástica, um método de pensamento crítico que, a partir das escolas monásticas cristãs, se mostrava capaz de conciliar a fé com a racionalidade. O Barroco, movimento artístico e literário com apogeu nos séculos XVI e XVII, através da Escolástica, buscava superar a crise cultural estabelecida pelo Renascimento.

Nesse contexto de busca pela manutenção do poder religioso por parte da Igreja Católica, no dia 09 de dezembro de 1484, o Papa Inocêncio VIII escreveu uma bula que serviu de autorização para que os monges dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger escrevessem o *Malleus Maleficarum*. A obra, publicada em 1486, constituiu-se de um manual de caça às bruxas utilizado na Inquisição (MONDONI, 2014, p. 83), e já na sua primeira parte, assim dispunha:

[...] E, reafirmamos, existem autores que falam de homens impotentes e enfeitados que, dado o obstáculo causado pela bruxaria, ficaram incapacitados de copular e tiveram seus contratos de casamento anulados: viram-se na impossibilidade de consumir o matrimônio. Dizem, e com eles concorda S. Tomás, que, se a bruxaria produz efeito antes da relação carnal e se tal efeito é persistente, então, o contrato de casamento fica anulado. E de modo algum há de se dizer que tal situação seja ilusória ou produto de imaginação. [...] Mas, sem sombra de dúvida, o fato é que a impotência pode ser determinada pelos poderes do diabo, seja através de uma bruxa por pacto com ela firmado, seja pelo próprio diabo sem a participação de qualquer bruxa, embora esta última eventualidade raramente ocorra entre os fiéis da Igreja, pois que o matrimônio é, dos santíssimos sacramentos, um dos mais extraordinários. [...] Na Igreja, todavia, o diabo prefere operar por intermédio de bruxas e realizar tais prodígios em seu próprio proveito, ou seja, visando à perda das almas. [...] De sorte que qualquer criatura que a elas se dedique há de não mais receber a Santa Comunhão [...], e não se há de permitir qualquer espécie de perdão. (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 53-54).

Ocorrendo em paralelo, a Reforma Protestante, movimento reformista cristão liderado por Martinho Lutero no início do século XVI, mais especificamente no ano de 1517, criticava a venda de indulgências e os abusos do clero católico, sugerindo uma reforma no catolicismo, o que gerou a divisão da Igreja entre católicos romanos e reformados ou protestantes. Esse movimento

foi respondido pela Contrarreforma Católica em 1545, estabelecendo nova força ao Tribunal do Santo Ofício.

A descrença da população e o surgimento de crenças que faziam frente ao catolicismo contribuíram para minar o poder da Igreja Católica enquanto instituição, fazendo com que a Igreja buscasse estabelecer na sociedade um controle social fundado no sagrado enquanto inquestionável, e a instauração do Tribunal do Santo Ofício encontrou apoio em uma sociedade que se fundava no dualismo entre o bem e o mal, Deus e o Demônio:

Num mundo não-racionalizado, tudo podia ser explicado pela ação de forças sobrenaturais: ou Deus, ou o Diabo. Nenhuma delas parecia anormal, e a mentalidade popular aproximava-se uma da outra. Conforme o cristianismo ia triunfando sobre as reminiscências pagãs e sobre a religião folclorizada, os diabos da teologia cristã perdiam a função de “forças operadoras da magia”, tornando-se sobretudo tentadores e inimigos de Deus, “aqueles que procuram seduzir as almas para arrancá-las de Deus e arrastá-las para o inferno”. No final do século XV, pregadores e clérigos saturavam seus sermões com um vocabulário diabólico. No catecismo do jesuíta Canisius, o nome de Satã é citado 67 vezes, enquanto o de Jesus o é apenas 63: isto mostra que, no pensamento erudito, a concepção da luta inevitável entre Deus e o Diabo perdurou por bastante tempo. (SOUZA, 1986, p. 137-138).

Isso porque, apesar do desenvolvimento científico e do humanismo que surgiam com o Movimento Renascentista, a população ainda se encontrava voltada para as crenças religiosas, o que fez desse momento um momento essencial na disputa entre as crenças e a Igreja Católica, por firmarem-se enquanto estrutura influente e de poder na sociedade.

Para a Igreja Católica, portanto, tornava-se necessário estabelecer métodos de convencimento capazes de incutir no imaginário popular a condenação sagrada inevitável das transgressões sociais, motivo pelo qual esta se utilizou intensamente de técnicas de linguagem de oposição e inversão, bem sucedidas, principalmente, durante a *caça às bruxas*, conforme será analisado a seguir, através do desenho *Três Bruxas*, do artista alemão Hans Baldung Grien.

As bruxas e a linguagem inquisitorial: técnicas de convencimento quanto à oposição entre o bem e o mal

A linguagem, enquanto produção e reflexo direto de uma sociedade, inserida em determinado contexto histórico, manifesta-se de acordo com os padrões sociais da época em que é produzida. Entre os séculos XV e XVIII,

enquanto vigorava a Inquisição Católica, a sociedade europeia desenvolveu um sistema de linguagem, principalmente artística, capaz de conceder significação maléfica à bruxaria.

A crença nas heresias, e, em especial, na bruxaria, encontrava expressão em uma linguagem evidenciada por um sistema repleto de significados, o qual se estabelecia, basicamente, através de relações de lógica de oposição e metáforas de inversão, esquemas de classificação e taxionomia, e estratégias retóricas, os quais colocavam o bem e o mal em posições tão opostas quanto dependentes (CLARK, 2006, p. 34). Através da arte de se comunicar de forma clara e transmitir ideias com convicção (retórica), por intermédio de lógicas de oposição e inversão (dualismo: bem x mal), realizava-se a reunião de características semelhantes e a categorização dos seres (classificação e taxonomia), para, ao final, estabelecer condutas boas ou más, que deveriam ser exaltadas ou demonizadas, na sociedade. Segue exemplo:

Foi com esse espírito que os primeiros europeus modernos puderam conceber todas as suas ortodoxias religiosas em disfarces periódicos. Havia nove ordens de demônios contrapostas às nove ordens angelicais. Dizia-se que cada demônio tinha seu “adversário” no céu na forma de um santo com qualidades exatamente opostas. As imagens especulares de santidade e bruxaria (especialmente femininas) eram suficientemente fortes, no final da era medieval europeia, para sugerir a um estudioso moderno uma correspondência inversa entre tais categorias casadas como milagre/*maleficium*, visão sagrada/sabá demoníaco e êxtase/possessão. [...]. O pacto demoníaco era obviamente parasitário do batismo e do acordo que ele consagrava da aliança de Deus com a Igreja (e originalmente com os patriarcas do Velho Testamento). [...] A marca demoníaca poderia ser construída como uma imitação da circuncisão sob a velha lei e do sinal-da-cruz sob a nova, bem como uma inversão dos estigmas sagrados. As artes mágicas copiavam poderes providenciais, com a adivinhação e a profecia como seus rivais diretos. [...]. (CLARK, 2006, p. 125-126).

Assim, a linguagem dos opostos classificava os sujeitos sociais através de um dualismo entre o bem e o mal capaz de aceitar ou excluir tais sujeitos da sociedade, de acordo com os padrões religiosos que se pretendia firmar. E esses discursos, difundidos pelos defensores e representantes religiosos, eram bastante convincentes.

Hans Baldung Grien, artista alemão famoso por pinturas e imagens com inspiração na morte e no erotismo, por exemplo, produziu, ao longo da vida, diversos desenhos, pinturas e xilogravuras, os quais envolviam as bruxas e seus rituais sabáticos. Em aproximadamente 1514, o desenho *Três Bruxas*, de autoria

do referido artista, demonstrava uma disposição que seria considerada padrão entre as mesmas. Segue a imagem:



Fonte: CLARK, 2006, p. 38.

Para se entender o que se pretendia inculcar no imaginário da sociedade em detrimento das bruxas, é preciso interpretar o desenho, e ressalte-se que existem diversas interpretações possíveis, de forma que a interpretação que se segue constitui-se apenas de sugestão da autora com base na verificação das técnicas linguísticas que se costumavam utilizar à época.

Trata-se de um evento festivo: mulheres em transe, poses exageradas, divertimento, paixões em delírio. Mas o divertimento é posto pelo artista, neste caso, como algo destoante da ordem social. As mulheres representadas parecem subverter os ideais de uma conduta civilizatória, através da liberdade sexual, ao passo em que os corpos femininos encontram-se desnudos, o que representa os riscos da sexualidade desregrada e do erotismo.

Não era raro que as bruxas fossem representadas por mulheres jovens e sedutoras, mas também não era raro que fossem representadas por senhoras de idade, aparentemente misteriosas. Ao expor duas mulheres jovens e uma mulher idosa, o desenho parece esclarecer que a luxúria demoníaca se coloca de forma indiferente à idade e à beleza.

Enfim, e talvez mais importante, a mulher posta de joelhos evidencia uma posição na qual se acreditava que era possível avistar o Diabo. Mas a importância dela não se dá por este fato, e nem porque ela parece ser a única *lúcida* o bastante para comentar sobre o próprio comportamento. Existe algo de maior significância nessa personagem: o olhar. Este olhar parece interagir com o espectador, estabelecendo com este a conexão de ambos, através das visões de mundo “distorcidas” reciprocamente. Isso porque, enquanto o espectador imagina o mundo das bruxas como um mundo de distorções, a bruxa, por sua vez, vê não o mundo dela, mas o do espectador, como um mundo de distorções.

Trata-se, portanto, de uma técnica de inversão utilizada pelo artista, que parece recordar ao espectador não somente que a bruxaria é um ato de inversão de comportamentos e valores através do qual vê-se o mundo por uma percepção invertida, mas, principalmente, que os mundos não se encontram absolutamente distanciados, tornando necessária constante vigilância por parte do espectador para com o seu próprio mundo, de forma a não se permitir pecar, adentrar naquele mundo tão desregrado, tão animalesco, e tão dominado por paixões.

A lógica da oposição é exercida, principalmente, através da polaridade, dualidade, antítese, ou contrariedade, entre o bem e o mal, o sagrado e o profano, que se verifica nas sociedades. À medida em que o cristianismo apresentava as imperfeições da sociedade, associava relações contrárias entre si, e ressaltava aspectos contrastantes entre eles.

As diferenças sociais eram demonizadas para justificar que fossem dominadas, os ideais que expressavam uma sexualidade liberta como demoníaca foram expressos, principalmente, nas artes que estabeleciam o imaginário cristão sobre as bruxas durante a Inquisição. (VON KOSS, 2004, p. 118-120).

Mulheres e bruxas: a inserção dos corpos femininos na sociedade, através da cultura patriarcal inquisitorial

O desenho de *Três Bruxas*, de autoria de Hans Baldung Grien, datado de 1514, ou seja, período em que vigorava a Inquisição Católica, evidencia a exposição da sexualidade feminina enquanto dotada da necessidade de controle social.

A bruxaria, eivada de símbolos, formou um rico arcabouço de mensagens baseadas em condutas sociais boas e aceitáveis, e condutas sociais ruins e inaceitáveis. E como um método de auxílio à implementação e reprodução do sistema patriarcal que se perpetuava, também, no imaginário cristão, desenvolvia-se uma mentalidade social das mulheres como agentes de pecado.

A Igreja condenava qualquer forma de expressão sexual que fugia dos ideais católicos da estruturação da família através do casamento, e do ato sexual com objetivo voltado para a procriação. Através da Escolástica, os padrões religiosos exerciam grande influência no ato de desqualificação da sexualidade feminina liberta, pois se sustentava como função do útero, a de receber o sêmen e hospedar a criatura. Determinava-se, por exemplo, que, quando a mulher contrariava a função reprodutiva, a *madre* ou útero fazia desencadear enfermidades como melancolia, loucura e ninfomania (VON KOSS, 2004, p. 31-32).

Assim, mulheres que evitavam a maternidade ou que praticavam a sexualidade fora do casamento, foram consideradas bruxas pela Inquisição. Observe-se que o *Malleus Maleficarum*, ou *Martelo das Feiticeiras*, escrito em 1486 no intuito de estabelecer as diretrizes para a

identificação e condenação das bruxas, em toda a sua redação, estabelece relação entre pecado, união de homens e mulheres, e utilização da sexualidade para fins procriativos (KRAMER; SPRENGER, 2015, p. 243).

Essa perseguição a determinadas mulheres buscou respaldo, ainda, no texto bíblico. Tendo a queda da humanidade sido ocasionada por Eva, alegava-se que as mulheres, geradas a partir de uma *costela torta de Adão*, estavam mais suscetíveis ao demônio. Seguem palavras de Emanuel Araújo:

A toda-poderosa Igreja exercia forte pressão sobre o adestramento da sexualidade feminina. O fundamento escolhido para justificar a repressão da mulher era simples: o homem era superior, e portanto cabia a ele exercer a autoridade. [...] A mulher estava condenada, por definição, a pagar eternamente pelo erro de Eva, a primeira fêmea, que levou Adão ao pecado e tirou da humanidade futura possibilidade de gozar da inocência paradisíaca. Já que a mulher partilhava da essência de Eva, tinha que ser permanentemente controlada. [...]

Nunca se perdia a oportunidade de lembrar às mulheres o terrível mito do Éden, reafirmado e sempre presente na história humana. [...]. (ARAÚJO, 2004, p. 45-46)

Ainda, histórias omitidas da Bíblia, mas relacionadas a demônios femininos, encontravam expressão através de jovens sedutoras ou velhas sábias, de forma a relacionar sexualidade e morte. O demônio feminino do oriente arcaico babilônico, Lamastu, que naquela cultura era considerado a *Mãe dos Deuses*, na cultura hebraica patriarcal foi interpretado como Lilith, “A Noturna”, atribuindo-se a esta o aspecto negativo da tentação e do impulso sexual. Lilith, que antes havia sido a guardiã da vida e sacerdotisa do templo, enquanto mulher de sexualidade liberta e não subserviente, foi transformada no demônio da sedução, responsável pelo roubo do sêmen, pela esterilidade, e por constituir-se como ameaça aos bebês na hora do parto. Também Pandora, que emergia da terra com energia da vida proveniente do feminino, reinterpretada pelo patriarcado, acabou por conceder às mulheres um estigma de trazer consigo uma caixa de problemas (CAMPBELL, 2015, p. 243-244).

Surge, ainda, a figura de Maria de Nazaré, mãe imaculada, submissa ao Pai e ao Filho (CAMPBELL, 2015, p. 223). Maria era espiritualmente superior, mas essa superioridade somente resistia enquanto permissiva à imposição de um modelo de mulher submisso na sociedade, de forma que ela jamais viria a ser considerada divina nos mesmos patamares do Deus que seguia, ou mesmo de seu filho (GEBARA; BINGEMER, 1987, p. 11-12). Assim, à medida em que a consideração da mulher enquanto *solo fértil de Deus* se consolidava, o culto a

Maria, associado à função materna idealizada, evidenciava intensa condenação das mulheres fora dos padrões, transformando-as em bruxas e amantes do Demônio (MURARO, 2015, p. 16).

Enfim, as mulheres consideradas bruxas eram mulheres que não encontravam marido, que não guardavam lealdade aos maridos, que *usavam mal da própria sexualidade*, ou que exerciam influência sobre as vontades sexuais dos homens, e o sagrado, utilizado como argumento e imposto por uma autoridade religiosa, torna-se inquestionável, constituindo importante fator de controle social.

Se era preciso demonizar para controlar, o imaginário demoníaco assumia, e assume, tal função (SOUZA, 1986, p. 377-378). E foi dessa forma que a ética cristã, voltada para uma consciência moral limitadora e punitiva das liberdades, fez com que o corpo, e a sexualidade, femininos, fossem tratados como algo demoníaco, ou *um convite ao pecado*.

Considerações

A Inquisição foi iniciada quando a Igreja Católica assumiu intenso poder sobre a estruturação da sociedade e combate ao crescimento de cultos acatólicos. A redução da população através de longos períodos de fome, guerras e doenças, em especial, evidenciava a necessidade de manutenção do imaginário católico sobre o bem e o mal, como auxiliar à manutenção do controle social sobre os corpos e a sexualidade das mulheres, enquanto seres dotados da capacidade de gestar.

Fundadas na perpetuação do sagrado enquanto imutável e inquestionável, as técnicas de linguagem referentes à oposição e à inversão entre o bem e o mal, se apresentavam como importantes instrumentos normativos, pois reforçavam, através de discursos e das artes, valores e padrões impostos socialmente. Nesse sentido, a caça às bruxas foi estimulada através de discursos restritivos à liberdade sexual feminina, reprimindo mulheres não maternais e libertas em suas sexualidades.

Enquanto as festividades mundanas, a promiscuidade e o erotismo, eram considerados expressões de paixões desregradas, do pecado, e do pacto com o Demônio, Eva, Lilith, Pandora, Maria, e tantas outras mulheres presentes ou

ocultas nos textos sagrados, eram expostas como padrões de mulher que deveriam, ou não, ser seguidos por todas as mulheres na sociedade.

Essas mulheres, deusas ou bruxas, permanecem vivas no imaginário popular, através da utilização de técnicas semelhantes de convencimento às que foram utilizadas durante a Inquisição, de forma a respaldar o surgimento de novas bruxas, mulheres excluídas por sua conduta sexual autônoma, na sociedade contemporânea.

Referências

- ABREU, Maria Zina Gonçalves de. *O sagrado feminino: da pré-história à Idade Média*. Lisboa: Editora Colibri, 2007.
- AQUINO, Felipe Rinaldo Queiroz de. *Para entender a Inquisição*. Lorena: Cléofas, 2016.
- ARAÚJO, Emanuel. A arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: DEL PRIORE, Mary; BASSANEZI, Carla. *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2004. p. 45-77.
- AZPITARTE, Eduardo López. *Culpa e pecado: responsabilidade e conversão*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- BERNARDO, Débora Giselli. A bruxaria e as mulheres. In: MAINKA, Peter Johann (org.). *Mulheres, bruxas, criminosas: aspectos da bruxaria nos tempos modernos*. Maringá: EDUEM, 2003. P. 61-81.
- _____; GIMENEZ, J. C. *A imagem Feminina no Malleus Maleficarum*. In: VII Seminário de Pesquisa em História, 2000, Maringá. Anais do VII Seminário de Pesquisa em História, 2000. p. 22-23.
- BETHENCOURT, Francisco. *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália – Séculos XV-XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BOFF, Leonardo. Prefácio: Inquisição: Um espírito que continua a existir. In: EYMERICH, Nicolau. *Manual dos Inquisidores*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos; Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- BOTELHO, Max. *O sinistro flagelo da Santa Inquisição*. São Paulo: Chiado Editora, 2015.
- CAMPBELL, Joseph. *Deusas: os mistérios do divino feminino*. São Paulo: Palas Athena, 2015.
- CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: a idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidades no Brasil Colônia*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.
- EILBERG-SCHWARTZ, Howard. *O falo de Deus: e outros problemas para os homens e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília, DF: Fundação Universidade de Brasília, 1993.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.
- FIGUEROA, Ana Claudia. Gênero e Bíblia. In: SOARES, Ilcéia Alves; BASSOTTO, Marinez Rosa dos Santos (orgs). *Gênero, sexualidades e Direitos:*

Serviço Anglicano de Diaconia e Desenvolvimento. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 19-27.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara L. *Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina*. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

GOELLNER, Silvana. A produção cultural do corpo. In: LOURO, Guacira Lopes. *Corpo, gênero e sexualidade: um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: Vozes, 2013. p. 30-42.

GONZAGA, João Bernardino Garcia. *A Inquisição em seu mundo*. São Paulo: Saraiva, 1993.

GREEN, Toby. *Inquisição: o reinado do medo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2015.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa Moderna*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1988.

MANDROU, Robert. *Magistrados e feiticeiros na França do século XVII*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1979.

MONDONI, Danilo. *O cristianismo na Idade Média*. São Paulo: Loyola, 2014.

MURARO, Rose Marie. Breve introdução histórica. In: KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O Martelo das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Tempos, 2015. P. 9-10.

NOGUEIRA, Carlos Riberto F. *O Diabo no imaginário cristão*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Religião e linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.

OLIVEIRA, Anna Luiza Martins de. Pensar Gênero: ou sobre como nos inventam(os). In: SOARES, Ilcéia Alves; BASSOTTO, Marinez Rosa dos Santos (orgs). *Gênero, sexualidades e Direitos: Serviço Anglicano de Diaconia e Desenvolvimento*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016. p. 10-18.

PIERONI, Geraldo. *Vádios e ciganos, heréticos e bruxas: os degredados no Brasil-colônia*. Rio de Janeiro; Bertrand Brasil: Fundação Biblioteca Nacional, 2000.

SEIXAS, Ana Maria Ramos. *Sexualidade feminina: história, cultura, família - personalidade & psicodrama*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 1998.

SIQUEIRA, Sonia. *O momento da Inquisição*. João Pessoa: Editora Universitária, 2013.

SOUPA, Anne. *Deve-se acreditar no diabo?: a volta do diabo, bruxaria, feitiçarias, exorcismos, o que diz a psicologia, o diabo, a Bíblia e Deus*. São Paulo: Paulinas, 1998.

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

VON KOSS, Monika. *Rubra Força: fluxos do poder feminino*. São Paulo: Escrituras Editora, 2004.

Imperatrizes, esposas e gueixas: o poder da figura feminina no Xintoísmo

Vanessa Mayumi Matsuoka⁶²⁰

Introdução.

Dado aos laços econômicos entre Brasil e Japão busco compreender a atualidade dos problemas de desigualdade de gênero e as diferentes abordagens dos governos em questões de igualdade salarial, preocupação com níveis de ensino, com cargos elevados se situando a análise no poder das figuras femininas.

Parto do princípio de uma história japonesa com muitos diálogos com os Chineses, Coreanos e demais países asiáticos. No entanto a base teórica se fundamenta em estudiosos de origem ocidental. Isso se explica pela grande dificuldade em se localizar estudiosos de origem japonesa, traduzidos para o português, inglês ou para o espanhol.

O objeto central dessa análise é o livro *Ko-ji-ki* ou *Record of Ancient Matters*. Uma importantíssima fonte que compões a História do Japão. Esses textos são considerados, até o momento, a primeira fonte escrita dos japoneses. A obra foi finalizada no ano de 712 A.D. a pedido da Imperatriz *Gemmei* como forma de justificar sua linhagem advinda da Deusa do Sol, *Amaterasu*. A fonte também trata o Imperador *Jinmu* antecessor da Imperatriz como tataraneto da entidade sendo usada, no caso, como ferramenta legitimadora do poder imperial. O livro é uma compilação de histórias memorizadas de um livro anterior que havia sido destruído em um incêndio sob o Império de *Jinmu*, histórias essas passadas anteriormente de forma oral de geração por geração.

A obra marca o sistema Ritsuryō que posteriormente desenvolve-se no Xintoísmo, a principal religião japonesa por muitos séculos⁶²¹. Segundo Helen Hardacre essa religião se torna ferramenta fundamental na política, como já

⁶²⁰ Licenciada pela Universidade Estadual de Maringá em 2017, atualmente filiada a mesma universidade como aluna não-regular, e pós-graduanda *lato sensu* na Faculdade Única com especialização em Antropologia brasileira e História Social e Contemporânea em andamento. Lattes:https://www.cnpq.br/cvlattesweb/PKG_MENU.menu?f_cod=5FE44FA1ABB7BA69D6EFBE81EB92FF29

⁶²¹ Helen Hardacre explica sobre o desenvolvimento do Xintoísmo até a atualidade na obra *Shinto a History* de 2017. P.18

citada, e vem a se disseminar na cultura, no modo de vida e até mesmo na imagem peculiar dos cidadãos, que vai ser exportada para o mundo. Porém, a análise desse trabalho não se centra em empoderar apenas o Xintoísmo como religião dominante, lembremos que o Japão possui uma trindade filosófica regente do qual o Xintoísmo faz parte juntamente com o Budismo e o Confucianismo.

Ko-ji-ki

O livro original é escrito em *Kanji*, ideograma chinês, que é adaptado para a fala e à compreensão do *nihongo* (língua japonesa). Posteriormente os japoneses desenvolvem o *Hiragana* e o *Katakana* como sendo seus próprios ideogramas, principalmente para facilitar a compreensão dos estrangeiros. Possuindo pouca compreensão no idioma optei pela edição traduzida em inglês por Basil Hall Chamberlain (1850-1935) – que atuou como professor de língua japonesa e filosofia da Universidade Imperial de Tóquio. – com anotações de Willian George Aston (1841-1911) – Diplomata britânico, estudioso da História e Língua japonesa.

A obra é dividida em três volumes *Kamitsumaki*, *Nakatsumaki*, e *Shimotsumaki*, o presente artigo delimita a análise no primeiro volume que tem como foco as divindades, o *Kamitsumaki* (Era das divindades). O *Kojiki* é uma compilação de mitos passados de forma oral de geração para geração. Dado esse fato datar a origem desses mitos é um trabalho impraticável. O livro nasce de uma necessidade de legitimar o poder imperial e demarca com mitos o singelo nascimento do Xintoísmo⁶²².

No período conhecido como Yamato, meados do século VI, a decisão dos soberanos foi se aproximar ainda mais do sistema e a cultura Chinesa, com a finalidade de fortalecer os laços diplomáticos entre os países da Ásia Oriental. Essa aproximação acarretou em um emaranhado da cultura e ritos japoneses com o confucionismo, budismo e tradições chinesas em relação a astrologia, cultos de imortalidade e yin e yang. Houve resistência por parte daqueles que já praticavam ritos em favor dos *kami* (Deus ou Deuses) prática essa originada de

⁶²² Ver <https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html>. Acesso em 13 de novembro de 2018.

povos tribais. Na metade do século VII, o sistema *Ritsuryō* foi implantado como forma de centralizar o estilo Chinês, porém, houve a implementação do conselho das divindades o *Jingiryō* (lei dos *Kami*), na prática seria um calendário de rituais, responsável por manter vivo esse sistema nativo e unir o reino terrestre ao dos *Kami*. O objeto de pesquisa situa, como já citado, no sistema *Ritsuryō* que em conjunto com o *Jingiryō* vai se originalizar no Xintoísmo (HARDACRE, 2017, p.17-18).

O mito de criação e Amaterasu Deusa do sol.

Como divindades ou deidades principais temos *Izanagi* e *Izanami*. Segundo esse mito, sob a ponte flutuante do céu, com a lança sagrada, *Izanagi* agitou o oceano e das gotas que saíram da lança originou-se o arquipélago japonês. O mito também aponta um elemento importante sobre a união de um homem e uma mulher, *Izanami* teve a ideia da união das duas divindades e *Izanagi* concordou e então a beijou. Ao se casarem deram vida a vários monstros terríveis que assombravam as demais divindades. Consultando outras divindades descobriram que tal tragédia advinha da mulher ter tomado o primeiro passo para a união e não o homem. Refizeram a união com o homem iniciando a conversa sobre uma nova união abençoada e passaram a ter filhos adoráveis⁶²³.

A narrativa conta que com o nascimento da divindade do fogo *Izanami* morreu e foi para o submundo. Seu marido, revoltado, puniu ao fogo e abriu o véu entre o mundo dos vivos e dos mortos – mostrando a crença de que a vida de uma divindade não era eterna, porém, havia um pós-mundo um reino para as almas continuarem a existir, mas sem poder interferir no mundo dos vivos. Assim, ele encontrou sua amada, mas ela já não pertencia mais ao mundo dos vivos e batalharam pela invasão de *Izanagi* no reino que não lhe pertencia.

O Deus voltou para o reino dos vivos e aprendeu sua lição de deixar os mortos no reino dos mortos. Ele então pratica o *Misogi* (Cerimônia Xintoísta da purificação) e de sua purificação nascem mais três divindades de grande importância para a formação do mito *Amaterasu-ōmikami*, a Deusa do sol e da fertilidade, *Tsukuyomi-no-mikoto* a Deusa da lua e *Takehaya-susano-no-mikoto* o Deus dos oceanos e da guerra os três filhos ilustres.

⁶²³ Leitura e análise primária feita a partir da fonte.

Amaterasu, nossa principal figura de análise, é capaz de afugentar todos os monstros que vieram anteriores a eles e de sua linhagem. Ela representa o poder imperial, que encontra na sua figura uma ferramenta para legitimar seu poder sobre a terra. *Amaterasu* é muito vaidosa, em um dos mitos escritos no *Kojiki* a Deusa decepcionada com os estragos da visita de seu irmão *Susanoo*, ela se esconde em uma caverna e os monstros voltam a andar sobre a terra. As divindades desesperadas imploram para que ela saia com sua luz e os salvem da agonia afligida pelos monstros sob a terra, mas ela se nega. *Ishikoridome*, uma das deidades ali presentes, resolve então fazerem um festival destinado a mais bela de todas. Curiosa ela sai e seus olhos encontram apenas seu reflexo em um espelho posto na entrada da caverna. Alegre ela volta com toda sua luz a reinar no mundo. E os monstros voltam a se esconder.

Revalidando *Amaterasu*

Segundo John Breen, britânico, especialista em História Japonesa no Centro de pesquisas e estudos internacionais sobre o Japão (国際日本文化研究センター Nichibunken) em Kyoto, bem como Mark Teeuwen, alemão, especialista em práticas religiosas japonesas e professor na Universidade de Oslo, tanto o *Kojiki* com o *Nihon Shoki* ganham mais prestígio e visibilidade no século X.

O *Jingiryō* já não era mais forte e frequente como costumava ser. A cultura e influências religiosas advindas da China eram consideradas dominantes. O poder de governo se encontrava nas mãos da família de nobres Fujiwar. Porém, a mudança e a valorização de *Amaterasu* e sua linhagem de imperadores se dá com a descoberta do espelho que uma vez refletiu sua imagem em sua mitologia.

Quando as senhoras da corte (*naishi*) descobriram o espelho de *Ishikoridome* em um “báu sagrado” em um armazém do palácio em 938, completamente do nada, isso foi muitíssimo oportuno: mais uma vez deu aquele ancestral divino uma presença concreta dentro do palácio. (BREEN; TEEUWEN, 2010)⁶²⁴

Ainda assim, demoraria mais alguns séculos até que as obras se tornassem realmente importantes, afinal os mitos não conseguem por si só ser

⁶²⁴ Tradução livre. Original: *When court ladies (naishi) discovered Ishikoridome's mirror in a "sacred chest" in a palace storehouse in 938, quite out of the blue, this was most opportune: it once more gave that divine ancestor a concrete presence within the palace.*

importantes para a população quando tratam de lendas de histórias de um passado distante. É necessário um processo criativo para despertar tal importância. Apenas no século XXII é que se encontra uma função para essas obras entre as poesias medievais japonesas, de acordo com os autores.

Imperatrizes dentro da esfera política até a Era Meiji.

Com a *Amaterasu* como legitimadora do poder imperial, não havia motivos para questionar uma mulher como governadora do país em processo de unificação, ou mesmo já unificado como no governo de *Gemmei*. Por isso, o número de Imperatrizes governantes no Japão é grande. Nesse fragmento do artigo cito brevemente sobre duas Imperatrizes governantes fundamentais que giram em torno do objeto preconizado: Imperatriz *Gemmei* e a Imperatriz *Gensho*. Advertindo que apenas na Constituição de 1889 proibiu a sucessão feminina ao Trono do Crisântemo.

De acordo com Sumiko Sekiguchi, professora especializada em pensamento político asiático através do gênero, o período que antecede a Era Meiji, o Shogunato, tem forte influência Confuciana como pontos fundamentais da mulher não possuir voz no ambiente político e a estrutura hierárquica familiar. Devida a tal influência, a Constituição de 1889, ou Constituição Meiji, proíbe a sucessão feminina ao trono Crisântemo. Visto que a filosofia pregava a exclusão da mulher no meio político, que esta deveria servir a família e ao lar, mas não deveria influenciar nas decisões diplomáticas.

Como principal idealizadora da obra a Imperatriz *Gemmei* possui uma grande importância para a realização deste documento. Trata-se da Imperatriz que organiza a passagem das histórias orais para uma fonte escrita. Tornou-se a quarta filha do Imperador governante a suceder o trono. Governando por sete anos (707 d.C. á 715 d. C.) se torna Imperatriz consorte do Imperador Kusakabe. Seu palácio ficava na região de Nara no Miya, pertencente à Província de Yamato. Segundo Delmer M. Brown (1909-2011) a Imperatriz governou devido a idade do sucessor do trono, o Imperador Shômu, que era uma criança quando o Imperador Mommu, seu pai, morreu. (Brown, 2006)

A Imperatriz *Gensho* governa por nove anos (715 á 724), e era irmã mais velha do Imperador Mommu. Ela tornou-se a única Imperatriz governante a

suceder uma outra mulher no governo. Assim como Gemmei, Gensho viu a importância das histórias orais como forma de legitimar seu poder e ordenou a continuação da escrita do *Kojiki*, conhecido como *Nihon Shoki*. Futuramente essas duas obras vêm a se tornar de grande importância para compreender a formação da cultura japonesa. Como já foi dito, essas obras vão se tornar ferramentas para novamente legitimarem o poder do Imperador no século XII.

Gueixas e relações de poderes políticos

Ao contrário da imagem comumente difundida, da gueixa erótica, mulher das artes e dos prazeres, serva de homens, pode-se dizer que as gueixas possuem dois pontos legitimados pela influência de Amaterasu. Primeiro, a resistência à filosofia Confuciniana que indica o “lar” apenas como local de liberdade ao poder feminino; segundo, a vaidade do perfeito e do belo representado pela arte e pelo poder da voz no meio político.

Antes de qualquer coisa, a gueixa é uma artista completa, é uma profissão artesanal de tradição puramente japonesa. Kelly Natasha Foreman explica que a Geisha é essencialmente uma artista e inicialmente não havia qualquer sexualidade implicada nessa profissão. Profissão essa iniciada pelos homens como a própria autora afirma, pois se trata de uma área de atuação que envolve principalmente a música e a performance. (FOREMAN, 2008).

Até mesmo a construção da ideia de família se dava através dos *Karyukai* (Palavra de flor de Salgueiro) uma escola relativamente séria e rara de estudos das artes para gueixas. De acordo com Foreman essa sexualização se dá principalmente por parte dos ocidentais através da introdução dessa figura nas músicas, novelas, livros das décadas de 1920 e 1930. A tradução da palavra gueixa esteve presente em dicionários da língua Inglesa, editados em 1971, e foi definida como “*courtesan*”, em 1989 como “prostituta”. Em 1995 *gei*, de gueixa, mudou o verbete de “*performing arts*” para “*social arts*”.

Como artistas, as gueixas ocupavam locais de entretenimento, sua arte era aplicada além dos palcos para recepções de grandes eventos, o que permitia uma figura feminina dentro de grandes eventos políticos. Principalmente na Segunda Guerra Mundial essa arte tradicional japonesa vai ser confundida com

a prostituição, momento esse que cresce a erotização da mulher japonesa em todo o mundo Ocidental.

“Boas esposas e sábias mães”

A estrutura familiar japonesa baseada nos preceitos do confucionismo, possuía uma prática hierárquica bem delimitada tanto no sentido vertical, de pai para filho, como no horizontal, entre irmãos e primos. O “pai” presidia festas, homenageava os mortos e era responsável pela cerimônia do funeral e dos pertences dos ancestrais. Na Era Meiji, essa prática recebe uma modificação, passando o título de “pai” para o pai da nação, o imperador. A mulher dentro dessa estrutura acabava por receber reconhecimento apenas quando gerava algum herdeiro. Segundo Célia Sakurai, esses fatores no século XX, com uma onda tendendo ao militarismo, torna o ato de gerar filhos algo de grande valor à nação pela necessidade de soldados (SAKURAI, 2010, p. 295)

Na Constituição de 1947, após a derrota sofrida pelo Japão na Segunda Guerra Mundial, a ordem imposta foi de igualdade. Não haveria mais a hierarquia familiar. Pela lei todos são iguais e inclusive a esposa passa a ter os mesmos direitos que o marido. Antes as mulheres não possuíam direito a propriedade privada ou a vida política. Já no núcleo privado, a mulher dentro da família exercia o papel de esposa e mãe, sendo responsável pela centralização dessa estrutura.

De fato, transformação profunda ocorre no pós Segunda Guerra mundial. A Constituição de 1947 dava poder de igualdade as mulheres e a abriu o mercado de trabalho e as indústrias para a mão de obra feminina, fazendo com que essa centralização do poder familiar exerça poder no ambiente exterior ao lar.

Segundo Susan D. Holloway, essa onda de empoderamento da figura feminina no mundo todo afeta de forma mais concentrada um problema japonês: o índice populacional que vem decaindo.

Em 1947, a mulher japonesa média dava a luz em média a 4,5 filhos. Pouco mais de 60 anos depois, o número caiu para 1,3 (Instituto Nacional de Pesquisa de População e Seguridade Social, 2003). Em poucas décadas, o Japão tornou-se um dos menos férteis e com mais idosos do mundo. A população do país, agora 127 milhões de pessoas, é projetada para cair para 90 milhões em 2055. Nesse período, um em cada quatro os cidadãos terão 75 anos ou mais, de acordo com as projeções do Centro do Japão for

Economic Research (JCER) (2007; ver também Kaneko et al., 2008a)⁶²⁵.
(HOLLOWAY, Susan. 2010)

Em 1911, ano final da Era Meiji, houve uma revista de manifesto chamada *Seito* da qual já despontava para a conscientização do poder feminino. Raichô Hiratsuka (1886-1971), principal idealizadora da revista, escrevia para as mulheres japonesas sobre o poder do Sol, o poder de Amaterasu. Através de Amaterasu, Hiratsuka, legitimava o poder feminino buscando por igualdade na constituição, igualdade de ensino e trabalho para as mulheres. Se tornando um dos exemplos de que a situação feminina naquele momento não estava acomodada e confortável.

Conclusão

O presente artigo conclui uma análise singela sobre as figuras femininas que buscam legitimar seu poder social através de Amaterasu. Reafirmando o poder de uma figura feminina na religião como principal ferramenta legitimadora de um poder político, a linhagem Imperial, e como essa figura feminina perde seu poder de luz, de sol durante, principalmente o período da Era Meiji. E uma breve análise sobre três figuras de maior peso nessa sociedade: as Imperatrizes governantes; as esposas e mães nos espaços privados e as gueixas como mulheres, artistas que encontram na arte essa lacuna para ter voz nos locais aos quais as esposas e mães não possuem. Focando principalmente nas rupturas ocorridas no período da Era Meiji até a construção de um feminismo liberal presente hoje no Japão.

Referências

BREEN, John. TEEUWEN, Mark. *A new History of Shinto*. 1 ed. Reino Unido: Wiley Blackwell. 2010.

⁶²⁵ Tradução livre. Original: In 1947, the average Japanese woman could be counted on to have 4.5 children in her lifetime. Just over 60 years later, the number has dropped to 1.3 (National Institute of Population and Social Security Research, 2003). In a few short decades, Japan has become one of the least fertile and fastest aging countries in the world. The country's population, now 127 million people, is projected to drop to 90 million by 2055. By that time, one in four Japanese citizens will be 75 years or older, according to projections by the Japan Center for Economic Research (JCER) (2007; see also Kaneko et al., 2008a).

BROWN, Delmer M. *The Cambridge history of Japan*, Vol 1, 4 ed. Cambridge University Press. 2006

CHAMBERLAIN, Basil Hall. *Translation of Ko-ji-ki, or Records of Ancient Matters*, 2 ed. Tokyo: J. L. Thompson & Co. LTD. 1932.

FOREMAN, Kelly Natasha. *The Geio f Geisha, Music, Identity and Meaning*, 1 ed. EUA: Wayne State University, 2008.

HARDACRE, Helen, *Shinto, A History*, 1 ed. EUA: Oxford Press, 2017

HOLLOWAY, Susan. *Women na Family, In contemporary Japan*, Cambridge University Press, 2010.

<https://www.br.emb-japan.go.jp/cultura/religiao.html> acesso em 13 de novembro de 2018

SAKURAI, Célia. *Os japoneses*, 2 ed. São Paulo: 2010.

SEKIGUCHI, Sumiko. Gender in the Meiji Renovation: Confucian 'Lessons for Women' and the Making of Modern Japan. In: *Social Science Japan*, Vol 11, N° 2, Online, p.201-221, 2008.

GT 30. RELIGIÃO E PODER NO BRASIL OITOCENTISTA

Civilização e Progresso na Imprensa Católica, no Brasil oitocentista

Ana Rosa Clochet da Silva⁶²⁶

Introdução

Nos últimos anos, a complexidade instaurada na configuração do campo religioso ocidental contemporâneo tem atestado o poder da dimensão religiosa no espaço público, a qual, longe de desaparecer ou ser deslocada para a esfera da consciência individual - como afirma a teoria clássica da secularização - continua sendo uma dimensão importante na vida de muitos indivíduos.

Inevitavelmente, tal cenário tem levado à retomada de questões teóricas centrais associadas ao advento das sociedades modernas e seculares. Em particular, observa-se uma recusa de enfoques lineares e reducionistas, em favor da compreensão de que, no processo de constituição das sociedades modernas, a religião surgiu de forma paralela e em relação dialética com a formação do “secular” (ASAD, 2003).

Portanto, ao invés de apostar na validade de uma moldura teórica geral – que, tradicionalmente, pressupôs uma relação direta e linear entre modernidade, secularização, laicidade, pluralismo e liberdade religiosos - tais revisões assumem a perspectiva de que uma história das sociedades modernas deve se concentrar na compreensão das específicas “relações entre o religioso e o secular”, ensejando um repensar crítico acerca dos processos e conceitos de

⁶²⁶ Docente da Faculdade de História da PUC-Campinas e do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, pela mesma Universidade, com projetos integrados à Linha de Pesquisa: Fenômeno Religioso: instituição e práticas discursivas. É doutora em História pela Universidade Estadual de Campinas (2000) e pós-doutora na mesma área pela USP (2007). A presente comunicação apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa “*Modernidade, Secularização e Ultramontanismo: um estudo de semântica histórica a partir da imprensa católica, no Brasil da segunda metade do século XIX*”, financiado pela FAPESP na modalidade de Auxílio Regular à Pesquisa, com vigência para o biênio de julh/2018-jul/2020. (CV: <http://lattes.cnpq.br/6648577383927409>); (e-mail: anaclochet@gmail.com)

modernidade, secularização, laicização e outros correlatos, à luz das singularidades dos fenômenos aos quais se reportam. (RANQUETAT, 2012, p. 16)

Tais formulações têm inspirado estudos que, a partir de diferentes disciplinas, contribuem para o exame de situações concretas – ocidentais e não ocidentais -, dentre as quais se situa a experiência brasileira. Nesta, em virtude da longa vigência do padroado – o qual delineou um campo religioso dominado por uma religião oficial e, até certo ponto, reconhecida como a única verdadeira (MARIANO, 2002) - o processo de secularização, mesmo após a separação institucional entre a Igreja católica e Estado, com a criação das condições jurídicas para a liberdade e o pluralismo religioso, preservou o catolicismo como “modelo e referência para a formulação de direitos e enquadramento das práticas populares enquanto práticas religiosas”⁶²⁷

Neste caso, portanto, dizer que secularização alude ao processo de ajuste da religião a fenômenos produzidos em planos que dela começavam a se diferenciar, ou que tal processo implicou a perda da capacidade normativa da religião, impõe reconhecer a capacidade do catolicismo moldar o próprio direito à liberdade religiosa “definida mais em termos de auto-regulação do que de controle estatal” (MONTERO, 2012, p. 170-71). De tal forma que, as supostas condições da modernidade apresentaram, no Brasil, uma inegável ligação com o religioso.

Tal quadro implica desdobramentos importantes, tanto no que concerne às específicas relações entre religião e política, delineadas a partir do período republicano, quanto à presença do religioso e das visões encantadas de mundo, na sociedade brasileira. Assim, no tocante à nossa específica laicidade, embora não sejamos um caso único, muito tem sido considerado sobre o fato

(...) da laicidade (separação Igreja-Estado) anteceder a secularização, ou seja, da laicidade não ser acompanhada da secularização da sociedade, o Estado brasileiro e a igreja católica, apesar da separação legal e do pluralismo religioso que foi sendo construído no país ao longo do tempo, sempre mantiveram certa proximidade, acrescida, nas últimas décadas, pelo ingresso na esfera pública (mídia e política) de novos grupos religiosos, sobretudo os pentecostais”. (ORO, 2011, p. 235)

⁶²⁷ Em função disso, a própria conquista da “liberdade religiosa” e o “pluralismo religioso” – pressupostos de um Estado democrático de direito - não resultaram “da conflituosa convivência de diversas confissões religiosas preexistentes à constituição do Estado republicano” laico, mas, inversamente, configuraram-se em produto histórico deste mesmo processo, pautado em critérios socialmente hegemônicos e politicamente legitimados sobre o que se concebia como “religião” (MONTERO, 2009, p. 10).

Poderíamos ainda argumentar que, efetivamente, o compromisso normativo resultante do movimento de produção de novas institucionalidades religiosas — em meio a um conflituoso debate público em torno do que poderia ser ou não compreendido como “mágico” e dos seus efeitos sobre a ordem social - nunca levou a uma desmistificação da experiência religiosa (seja nos termos do tipo ideal weberiano da ética protestante, seja nos termos práticos e políticos da Igreja Católica) capaz de promover, de maneira generalizada, formas religiosas subjetivadas (MONTERO, 2006, p. 50).

Além disso, contrariando as teses gerais da modernidade, o caso brasileiro compõe uma das experiências históricas (não a única) em “que a emergência de Estados seculares não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica”. Assim, à medida que o Estado brasileiro separou-se institucionalmente da Igreja católica, constituindo-se “como esfera política própria”, observou-se “um retraimento do catolicismo para o espaço social”, permanecendo influente na sociedade e modelando o que institucionalmente se convencionava chamar de “religião”, cujo modelo de referência era o cristianismo. Um processo, portanto, que não implicou a generalização de “formas religiosas subjetivadas”, como pressupõe o paradigma weberiano (MONTERO, 2006, p. 49-50), nem derivou um Estado neutro em matéria religiosa e “arenas públicas desnudas”. (ASAD, 2003)

À luz destas configurações históricas específicas, a partir das quais foram moldadas as condições da modernidade e secularização no Brasil, a presente comunicação aborda aquela que se configurou numa das principais estratégias dos representantes do ultramontanismo no Brasil da segunda metade do XIX, dirigida à sociedade civil, à medida em que diminuía sua influência política direta através do Estado e seus mecanismos institucionais: a atuação na *imprensa periódica* da época, sendo vários os jornais católicos que surgiram no período analisado, dentre os quais a presente comunicação elegeu *O Apóstolo*, editado entre os anos de 1866 e 1901, na província do Rio de Janeiro e um dos mais expressivos do pensamento ultramontano.

Recortado o objeto da presente comunicação, as reflexões que seguem se estruturam a partir de uma das contribuições teóricas mais fecundas das

últimas décadas, embora ainda pouco instrumentalizada pela História das Religiões: aquela que reporta à “linguisticidade do mundo e à historicidade e contingência da linguagem” (SEBASTIÁN; FUENTES, 2004, p. 13), fazendo da História dos Conceitos uma referência profícua e no mínimo pertinente, para os estudos da emergência das sociedades modernas e seculares.⁶²⁸

Estruturantes de diferentes performances discursivas, os conceitos seriam assim constituídos e constituintes da realidade, mediando experiências e expectativas individuais e coletivas, o linguístico e o extralinguístico. De tal forma que, compreender as dinâmicas de um determinado campo religioso implica, necessariamente, considerar os múltiplos e simultâneos significados assumidos por conceitos mobilizados pelos agentes enquanto parte de “estratégias de produção de visibilidade”. Afinal:

Quando os agentes religiosos têm que agir publicamente eles se vêm obrigados a aprender, em cada situação específica, a gramática e a semântica relacionada ao modo de organização de cada cultura pública particular. Eles o fazem geralmente no exercício da própria prática, se expondo e desafiando o senso comum. (MONTERO, 2012, p. 176)

1- Ultramontanismo e imprensa periódica

Historicamente, é reconhecido o papel da imprensa na transformação dos espaços públicos (ANDERSON, 1989) vinculada à modernidade política e às renovações que acompanharam o processo de formação do Estado e da Nação brasileiros (MOREL e BARROS, 2003). A freqüência a tais espaços constituiu importante variável na formação político-intelectual do clero brasileiro, a partir dos quais elaboraram suas propostas de natureza política, mas, também, religiosa (SILVA e LOURENÇO, 2015). Deste modo, demonstravam estar "cientes da enorme importância do bom uso dos meios de difusão das ideias, bem como da construção e do fortalecimento de uma opinião pública a eles favorável". (NEVES, 2013, p. 2)

No caso por nós analisados, é possível dizer que, se por um lado a legitimidade política conferida ao ultramontanismo no Brasil da segunda metade do século XIX⁶²⁹ tivera no episcopado seu braço mais poderoso - no sentido de

⁶²⁸ Os autores reproduzem a fala de Koselleck em entrevista concedida pouco antes de sua morte à Javier Fernández Sebastián, em abril de 2006, posteriormente publicada na *Revista de Libros*, Madri.

⁶²⁹ Ascensão que radica no próprio ambiente político e social do final do Período Regencial e do início do Segundo Império, sendo que o envolvimento do clero liberal regalista nos movimentos revolucionários das

encaminhar a reforma clerical pautada no “paradigma tridentino” e, ao mesmo tempo, moldá-la às especificidades da Igreja Nacional e mesmo local (SANTIROCCHI, 2015, p. 24) - por outro, a visibilidade social de seus representantes, seu poder de defesa do monopólio da produção e difusão do capital religioso cristão, moldando uma opinião pública a ele favorável, se deu, em boa medida, pela atuação de ultramontanos na imprensa periódica da época. Através deste instrumento, leigos e clérigos buscaram selar a uniformidade do pensamento ultramontano no Brasil, implementando as diretrizes da Santa Sé, repudiando “as doutrinas liberais, maçônicas, racionalistas, protestantes, comunistas e materialistas” do século e implementando as emanções vindas do papa, criando entre os fiéis o “comprometimento com os sacramentos, com a reverência a Roma, a santificação dos dias de domingo, a santificação das festas e de seus atos”. (TAVARES, 2006, p. 1; ABREU, 1992).

Do ponto de vista do recorte aqui proposto, a análise do jornal ultramontano *O Apóstolo* pautou-se na proposição de Koselleck, fixando aquelas palavras cujos sentidos “sugerem imediatamente associações” e que, por sua vez, “pressupõem um mínimo de sentido comum (...) uma pré-aceitação de que se trata de palavras importantes e significativas” (KOSELLECK, 1992, p. 135).

Refiro-me àqueles conceitos mediante os quais os sujeitos históricos procuram expressar suas experiências e expectativas em relação às transformações vividas, os quais assumiram singular capacidade de generalização, ao mesmo tempo em que se revelaram profundamente polissêmicos, ao serem mobilizados pelas respostas aos problemas da época, revelando seu poder explicativo, assim como as disputas em torno dos seus conteúdos.

Embora a pesquisa em curso se desdobre sobre a trajetória semântica de múltiplos conceitos, expressivos do modo como, no Brasil da segunda metade do XIX, o religioso e o secular se articularam de diferentes maneiras e se modelaram de forma recíproca, para a presente comunicação foram seleccionados dos conceitos que, na formulação koselleckiana, podem ser

províncias e na política partidária - dentre os quais se destaca o padre Feijó, acusado de conjeturar com a Farroupilha e com a Revolta liberal ocorrida em Minas Gerais, no ano de 1842 - provocou a reação do Estado e do episcopado nacional, levando o Governo a privilegiar os ultramontanos para ocuparem essas cadeiras. (SANTIROCCHI, 2011, p. 188)

considerados “conceitos fundamentais”, ou seja, que, “em combinação com várias dezenas de outros conceitos de similar importância, dirige[m] e informa[m] por inteiro o conteúdo político e social de uma língua” (KOSELLECK, 2004, pp. 36-37). Tratam-se dos conceitos de *progresso* e *civilização*, associados às matrizes interpretativas da realidade, cunhadas no período em questão. Ao longo do século XIX, enquanto alguns de seus significados e usos se revelaram comuns ao conjunto do mundo católico, outros foram profundamente marcados por particularidades nacionais e mesmo regionais, as quais devem ser valorizadas e cujos vínculos devem ser explorados.

2- Civilização e progresso nas páginas do *Apóstolo*

Na tentativa de encaminhar uma resposta à questão então premente, acerca do lugar da religião numa sociedade em transformação e sobre os meios de preservar a condição hegemônica do catolicismo, os representantes do ultramontanismo no Brasil travaram uma disputa conceitual que articula à disputa política, o que implica explorar o conteúdo semântico de suas respostas.

Embora nem toda imprensa católica fosse comprometida com o pensamento e o projeto de modernidade ultramontano, a eleição desta vertente do catolicismo brasileiro pela presente comunicação se deve, em boa medida, ao fato de que, tradicionalmente, os expoentes do ultramontanismo – clérigos e leigos – foram tomados como portadores de um projeto conservador e tradicionalista, que os levava a se oporem ao processo de secularização em curso. Da nossa perspectiva, é possível constatar que através, dos significados imputados aos termos e conceitos veiculados pela imprensa ultramontana, estes atores se revelam agentes da secularização (DI STEFANO, 2008) e portadores de um dado projeto de modernidade- de moldes tridentinos -, em meio a tantos outros.

Já na edição de n. 29, do seu primeiro ano, os redatores do *Apóstolo* deixavam claro o papel conferido à imprensa, demonstrando a intenção de apropriarem-se deste instrumento moderno, para fins religiosos:

Mas em todos os tempos e mormente nestes tão calamitosos, a Religião tem necessidade de se fazer ouvir por seus órgãos legítimos, porque ela tem a missão sublime e indeclinável de guiar os povos pela senda do dever. Esses órgãos são os pastores, e enfim todo o Sacerdócio a quem o Divino Mestre

nomeou a luz do mundo, o sol da terra. (*O Apóstolo*, N. 1, 1866, p. 1)

E seguiam:

A missão do século XIX exige em primeiro lugar que sejam dissipados os erros e que às inteligências transviadas faça-se patente a verdade. Ninguém pode pois desconhecer que a imprensa periódica e não periódica é nas mãos dos inimigos da Igreja, a arma mais mortífera para combater qualquer espécie de bem e seduzir os espíritos mais retos e sinceros. Para remediar a tão grande mal era necessário que homens cheios de coragem e talento, que padres zelosos, principalmente, empreendessem a obra mais salutar que é preciso tentar – a de oporem-se aos ataques tão perigosos da imprensa ímpia com as armas ministradas pela imprensa católica (*O Apóstolo*, N. 29, 1866)

Como missão, definia o compromisso com a construção de uma “sociedade perfeita” – bem aos moldes do defendido pelos tradicionalistas católicos franceses e pelo “paradigma tridentino”, melhor representando na *Encíclica Quanta Cura* e pelo seu anexo o *Syllabus*, ambos documentos editados pelo papa Pio IX em Dezembro de 1864. Assim, propunha como missão “senão o interesse dessa religião que, apesar de perseguida, é o único poder que há de salvar o mundo (*O Apóstolo*, N. 2, 1866, p.1).

A dinâmica discursiva veiculada nas páginas do *Apóstolo* revela a habilidosa apropriação e resignificação de inúmeros conceitos em voga no Brasil da segunda metade do século XIX, expressivos de diferentes experiências da modernidade. Conceitos que permitem estabelecer associações – positivas e negativas – com os distintos modelos de secularização que então disputavam legitimidade política e visibilidade social.

Nas reflexões que seguem, gostaria de explorar alguns posicionamentos do jornal *O Apóstolo* acerca de um dos conceitos em voga naquele contexto, mobilizados na defesa de um determinado projeto de modernidade revelador da particular historicidade cristã – e, especificamente, católica - do processo de secularização no Brasil: os conceitos de *civilização e progresso*.

Conforme reconhecido para outros quadrantes da América Latina, é difícil dissociar os conceitos de progresso e civilização, daquelas matrizes interpretativas cunhadas no século XIX, as quais marcaram tanto o discurso sociopolítico, quanto historiográfico. No primeiro caso, o conceito de *progresso* vinculou-se ao próprio conceito de *secularização*, pensada mais como progresso, que como processo. No segundo caso, constata-se que a linguagem política iberoamericana estabeleceu um forte vínculo entre *civilização e*

cristianismo, estendido ao binômio *cristianismo e progresso* (CÁRDENAS y DI SETEFANO, 2014).

Os próprios referenciais teóricos do século XIX e as categorias analíticas inicialmente empregadas nos estudos de religião promoveram tais associações, derivando abordagens eivadas da particular historicidade cristã ocidental. Assim, progresso e civilização foram termos apropriados por perspectivas a-históricas e etnocêntricas, o que dificultou pensar-se historicamente o fenômeno da secularização.

No caso abordado, o uso histórico destes conceitos, associado à perspectiva ultramontana analisada, indica que, embora esta se opusesse a determinados aspectos da modernidade em voga – associados ao “vendaval das liberdades modernas’ que começava a açoiar o Brasil” (CIARALLO, 2011, p. 93) - não deixava de reivindicar sua sintonia com a evolução das sociedades e, portanto, com os próprios referenciais modernos.

Afinal, é a partir da chamada “geração de 1870” que novas ideias de cunho cientificista passam a invadir o Brasil, sendo incorporadas pelas elites intelectuais e políticas como os novos ícones da modernidade ocidental, chocando-se frontalmente com o tradicionalismo da Igreja Católica (ALONSO, 2002). Assim: a legitimidade política e moral do catolicismo ultramontano exigia que este se identificasse com os ideais de *civilização e progresso*. Esboçava-se, desse modo, uma relação paradoxal da identidade ultramontana com as tendências em voga, que ao mesmo tempo negava o filosofismo do século e o amontoado de “invenções sobre invenções” ancoradas na “razão humana” (O *Apóstolo*, N. 1, 1866, p. 2), mas reivindicava determinados ícones da modernidade.

Dessa forma, a Igreja “longe de se entender como instituição autoritária e retrógrada”, pensava-se “como fonte da verdadeira civilização e do progresso modernos”, concebendo-se como instrumento fundamental para o avanço e evolução humanos” (ROMANO, 1979). Concepção esta que levava os redatores do jornal a proclamarem: “Não somos retrógrados, nem pertencemos ao século passado, nem ignoramos a máxima de São Paulo”, cujas palavras “querem dizer que a verdadeira ciência é incompatível com essa vã credulidade (...)” (O *Apóstolo*, n. 20, 1870, p. 7). Tratava-se, portanto, de uma concepção de

sociedade moderna fundada na ordem e na moral cristãs, sendo este “o alicerce da civilização moderna, o qual principiou a assentar-se na idade média, introduzindo um verdadeiro progresso, e jamais uma retroação de movimento”. (*O Apóstolo*, n. 61, 1885, p. 4)

Segundo esta concepção, o clero católico aparecia como principal agente da modernização, o que levava os ultramontanos a se preocuparem com o suposto descuido e desprezo que “tem corroído por muito tempo a educação moral e intelectual do clero brasileiro”. Assim, argumentavam: “Pelo adiantamento do clero de uma nação se conhece de sua civilização. A verdadeira civilização de uma nação pressupõe o desempenho da alta missão do seu clero”. (*O Apóstolo*, n. 28, 1870, p. 1)

Segundo tal concepção, o papado era apresentado como “o mais formidável inimigo da revolução e sustentáculo marmóreo do verdadeiro progresso e da verdadeira civilização” (*O Apóstolo*, n. 33, 1878, p. 2). Tratava-se, portando, de difundir uma “concepção de progresso, civilização e ordem, coerentes com os princípios do catolicismo romano” (ABREU, 1999, p. 313-314), refletindo um modelo de sociedade hierarquicamente organizada, segundo o qual tudo deveria ser regulamentado com leis e submetido ao poder clerical “de codificar a vontade divina em todos os campos da ação dos católicos”.

Considerações finais

Na análise da fonte eleita, portanto, tais conceitos nos permitem apurar a especificidade do projeto de modernidade ultramontano, bem como sua relação com outras vertentes da secularização em voga, a partir das diferenças e disputas com outros usos e sentidos a eles imputados. Por sua vez, estamos convencidos de que a análise das trajetórias semânticas de alguns destes conceitos se revela caminho profícuo na compreensão da específica via da modernidade, secularização e laicidade à brasileira, valorizando suas especificidades nacionais e mesmo regionais, assim como o peso da semântica comum própria ao mundo católico da época.

Ao averiguarmos as conotações assumidas pelos conceitos de progresso e civilização nas páginas do jornal eleito, assim como suas conexões com outros em voga, nos aproximamos de uma compreensão do posicionamento da Igreja

católica diante da Modernidade, representada pelo iluminismo e pelo liberalismo. Especificamente, se é verdade que a Igreja e seus agentes revelaram uma atitude predominantemente defensiva - rejeitando o processo de modernização e reafirmando seus conceitos de verdade, de revelação e de Tradição -, por outro, não se deve reportar à instituição e seus representantes uma espécie de inflexibilidade e coerência previamente assumidas, ao se inserirem e modelarem as transformações em curso.

Ao contrário disso, o que a experiência ultramontana da segunda metade do século XIX nos revela é que a Igreja e seus agentes são não apenas modelados pelas transformações observadas em outras esferas da realidade, mas se converteram, no processo de adaptação e reconfiguração da religião em contextos de modernidade, em agentes da própria secularização.

Neste sentido, a perspectiva eleita dialoga criticamente com as algumas das teses clássicas das Ciências Sociais no Brasil, que tenderam a criar a tradicional imagem do Estado como tendendo a secularizar e a Igreja e seus agentes como resistindo a tal processo (STEIL; HERRERA, 2010). Por interpretarem a experiência brasileira a partir dos modelos herdados das teorias gerais da modernidade e da secularização – em particular, o modelo dos “tipos ideais” weberiano, que tenderam a estabelecer tipologia para os catolicismos brasileiros feita em função da maior ou menor adesão ao catolicismo oficial, às suas crenças, normas e observâncias - tais estudos conceberam o catolicismo como elemento atávico de nossa formação, impondo resistência à construção de uma sociedade moderna e secular, não considerando sua dinâmica capacidade de adaptação e reconfiguração em resposta às transformações observadas em outras esferas da realidade, como a política, a economia, a sociedade, a ciência.

Acredito que sem a superação de tais viéses – a partir de pesquisas teórica e empiricamente consistentes -, torna-se impossível responder às questões que inevitavelmente emergem da complexa configuração histórica do campo religioso brasileiro, bem como suas manifestações atuais.

Referências

AYALA, Elisa Cárdenas, “Religión y política en Iberoamérica: relación social, política y semántica. Hacia una propuesta metodológica para el estudio del siglo XIX”. Palestra proferida por ocasião do Congresso Internacional Concepts

Transatlânticos. Nuevos retos y enfoques históricos para Iberconceptos”, realizado em Cartagena, Colombia, entre os dias 19 e 21 de abril de 2017.

ALONSO, Ângela. *Ideias em movimento – A geração 1870 na crise do Brasil Império*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*. (Trad.), São Paulo: Ática, 1989.

ASAD, Talal. *Formations of the Secular: christianity, islam, modernity*, California: Stanford, 2003.

CIARALLO, Gilson, "O tema da liberdade religiosa na política brasileira do século XIX: uma via para a compreensão da secularização da esfera política", in: *Revista de Sociologia Política*, Curitiba, v. 19, n. 38, p. 85-99, fev. 2011.

DI STEFANO, Roberto, "Disidencia Religiosa y Secularización en el Siglo XIX iberoamericano: cuestiones conceptuales y metodológicas", in: *Projeto História*, São Paulo, n.37, dez. 2008.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*; tradução, Wilma Patrícia Maas, Carlos Almeida Pereira; revisão César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto-Ed. PUC-Rio, 2006.

_____. *Uma História dos Conceitos: problemas teóricos e práticos*. *Estudos Históricos*, vol. 5, n. 10, 1992, p. 134-146.

MARIANO, Ricardo, "Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso", in: 3er Congresso Virtual de Antopología y Arqueología", NAYA, 2002. (Disponível em: http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/Ricardo_mariano.htm).

MOREL, Marco. *As transformações dos espaços públicos. Imprensa, atores políticos e sociabilidades na cidade imperial. (1820-1840)*. São Paulo: Hucitec, 2005.

MONTERO, Paula, "Controvérsias Religiosas e Esfera Pública: repensando as religiões como discurso", in: *Religião e Sociedade*, vol. 32 (1), 2012, pp. 167-183.

_____. "Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil", in: *Etnográfica*, vol. 13 (1), 2009, p. 7-16.

O Apóstolo. Periódico Religioso, Moral e Doutrinário, consagrado aos interesses da Religião e da Sociedade (1866-1901). Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>

ORO, Ari Pedro. *A laicidade no Brasil e no Oriente: algumas considerações*. *Civitas: Revista de ciências sociais*. Porto Alegre, RS. Vol. 11, n. 2 (maio/ago. 2011), 2011, p. 221-237.

SANTIROCCHI, Ítalo D.. *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SILVA, Ana Rosa Clochet da; LOURENÇO, Laís da Silva, *Entre a política e a religião: uma análise da imprensa periódica feijoísta, na conjuntura de 1834 a 1835*. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 7, 2015.

STEIL, Carlos Alberto; HERRERA, Sônia Reyes, "Catolicismo e Ciências Sociais no Brasil: mudanças de foco e perspectivas num objeto de estudo", in: *Sociologias*, Porto Alegre, ano 12, no 23, jan./abr. 2010, p. 354-393.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Progresso e civilização à luz ultramontana: jornais católicos no Sul do Brasil - Porto Alegre, século 19*. *Revista História*. São Paulo: Arquivo do Estado de São Paulo, n. 12, 2006.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas no contexto das Reformas Ultramontanas: 1847 – 1908.

Gabriel de Barros Amstalden⁶³⁰

Introdução

Não se sabe ao certo a data de criação da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas, sabe-se apenas que já existia em período anterior a 1847, por conta de alguns relatos sobre uma ordem judicial de devassa em seus documentos por falta de informações fiscais⁶³¹. De qualquer forma, o mais importante em nossa pesquisa é o período que vai de 1847, data da sua reorganização, até 1908 com a criação do bispado de Campinas. Dentro desse recorte temporal nos propomos a analisar a atuação da Irmandade em relação às novas diretrizes da Igreja institucional, isso porque a Igreja no Brasil começava a passar, depois de um longo período de forte influência regalista, por um processo de mudanças, as quais foram denominadas “Reformas Ultramontanas”, que consistiam em uma série de medidas adotadas pela Igreja afim de fortalecer principalmente a imagem do papa que ponto de coesão da instituição e as suas recomendações para os países católicos.

Um dos focos dessas reformas eram as irmandades religiosas, já que estas exerciam forte influência local, ainda mais em cidades, vilas e freguesias distantes do poder central das dioceses, como é o caso de Campinas, foco de nossa pesquisa.

Sabemos da reorganização da Irmandade em 1847 por algumas publicações em jornais, mas de modo mais aprofundado através de dois documentos históricos encontrados no decorrer de nossa pesquisa. Um deles é datado do dia 17 de fevereiro de 1847 e se trata da provisão de reconhecimento, aprovação e confirmação dos termos do novo Compromisso da Irmandade, por

⁶³⁰ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC – Campinas. Orientadora: Prof. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5833099325999415> Email: gaamstalden@hotmail.com

⁶³¹ A vida religiosa de Campinas através do histórico da Irmandade do SS. Sacramento da Catedral: 1874 – 1947.

parte do bispo de São Paulo à época, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, último bispo de origem portuguesa da diocese de São Paulo⁶³². Inclusive, a presença de prelados portugueses a frente das dioceses no Brasil, é um dos fortes indícios do regalismo, isso porque buscava-se através da formação obtida pelo clero, sobretudo na Universidade de Coimbra em Portugal, manter a posição submissa da Igreja ao Estado. Fator esse que as Reformas Ultramontanas se colocarão em oposição, através da reestruturação da formação do clero no Brasil.

Ítalo Santirocchi analisa em seu livro “Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Reinado”, o aspecto da melhor formação do clero em terras brasileiras que passarão a ocupar os bispados, não havendo mais a necessidades de prelados estrangeiros, afim de ao menos diminuir a influência e a dependência que o clero de origem europeia tinha com a Coroa.

O outro documento histórico, referente à reorganização da irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas, se trata da ata de eleição da sua Mesa Administrativa, encontrada nos arquivos da própria irmandade datado do dia 06 de junho de 1847, dando início então ao seu novo ciclo. A partir daí, ela passa a ter uma atuação mais presente na sociedade campineira, sobretudo na camada mais abastada, isso porque irmandades religiosas configuram-se historicamente em determinados nichos sociais, cada qual representado por uma agremiação específica. A Irmandade do Santíssimo, aqui trabalhada, constitui-se vinculada à Igreja Matriz da cidade e tem em seu rol de membros, pessoas de grande pompa social como fazendeiros, políticos e comerciantes.

Sua vinculação à Igreja Matriz se dá, em aspectos gerais, primeiramente pela grandiosidade do culto e devoção da própria denominação por ela invocada, a Santa Eucaristia, sacramento central na realidade da igreja católica. Outro ponto é que, por ser a principal igreja da localidade, a Matriz tinha a participação das pessoas de maior destaque naquela sociedade, conseqüentemente esses

⁶³² Ítalo Santirocchi analisa em seu livro “Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Reinado”, o aspecto da melhor formação do clero em terras brasileiras que passarão a ocupar os bispados, não havendo mais a necessidades de prelados estrangeiros, oferecendo dados sobre essa formação. Pgs. 208-213

também se vinculavam às irmandades do santíssimo que ali se encontravam com o objetivo de “guardar” o corpo de Cristo. (PAVONNE, 2015)

1- As irmandades religiosas

As irmandades religiosas se popularizaram no Brasil, sobretudo em Minas Gerais durante o ciclo do ouro, período em que o Brasil se encontrava sob o regime do padroado, no qual Estado e Igreja se faziam presente em um mesmo corpo. Sendo assim, o Estado entendia a Igreja como uma extensão da sua atuação, uma repartição pública, com seus deveres específicos e submissa ao seu poder. Cabia então ao Estado prover os recursos necessários para a manutenção do clero, construção das igrejas e cemitérios. Porém, com o crescimento e popularização dessas irmandades religiosas, o governo viu aí uma possibilidade de se aliviar com relação a esses gastos. Coube então às próprias irmandades, auxiliar com os recursos necessários para as obras religiosas e para a manutenção própria religiosidade, já que em parte eram elas as responsáveis por propagar o culto católico, principalmente nas menores vilas e freguesias nas quais os padres se faziam ausente, seja por real falta de material humano de que dispunha a diocese responsável, ou pelo desleixo com o zelo espiritual do prelado, que deixava o cuidado das almas em segundo plano, preocupando-se mais com seus patrimônios terrenos.

É fato conhecido o interesse dos padres com seus bens pessoais e isso se dava em muito pela combinação entre, a fragilizada estrutura eclesial no Brasil pela falta de seminários e a vasta extensão territorial, inseridos em uma realidade sob o sistema do padroado, o que dificultou um controle mais rígido por parte da Igreja em relação aos seus padres. “Na parte final da era colonial e durante o Império, padres especulavam com terras, cultivavam açúcar e tabaco, vendiam mercadorias, alugavam escravos e investiam em empreendimentos marítimos.” (SERBIN, 2008).

A devoção e o catolicismo popular ganham força com essa frágil estrutura da Igreja. O baixo número de padres para a manutenção da religião oficial alimenta e desenvolve esse aspecto social “[...]os leigos tornaram-se os maiores agentes do “catolicismo barroco”, repleto de sobrevivências pagãs, com seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços [...]” (ABREU, 1994). Por esse

caminho, o catolicismo e a devoção popular assumem e reinterpretam a religião católica oficial, o que demandaria um certo controle da instituição, porém o que vemos é também uma incorporação dessas ressignificações populares por parte da Igreja, e o florescer das irmandades sob as insígnias de diversos santos patronos como Nossa Senhora do Pilar, do Rosário, Santíssimo Sacramento, São Benedito, dentre outras tantas, auxilia esse processo.

A associação da população à essas irmandades se dava em um primeiro momento, por conta da devoção de fato, fator primordial da organização religiosa. Porém, o grande poderio social conquistado pelas irmandades e a estratificação das camadas da sociedade, como já foi falado, faz com que os membros de cada uma dessas organizações, passassem a ser identificados por pertencerem a essa ou àquela agremiação.

Os motivos que levavam as pessoas a se associarem eram diversos. Desde o prestígio social, até o cuidado com a alma do irmão após a morte, sendo a irmandade responsável por organizar missas em prol do defunto e também o cuidado para que o falecido tivesse um sepultamento adequado, já que as irmandades assumem também o papel de administrar os cemitérios, tendo elas inclusive, seus próprios cemitérios, nos quais somente os membros do sodalício poderiam ser sepultados.

Grande estudioso do tema no cenário mineiro, Fritz Teixeira de Salles nos mostra os sinais desse aspecto, em seu livro *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*:

O interesse que uma pessoa “em artigo de morte” poderia ter em entrar parar a ordem, nos parece hoje uma atitude estranha. Todavia, à época, era fato naturalíssimo, porquanto tais pessoas supunham que a ordem lhes poderia garantir uma série de benefícios extraterrenos, além de sepultura, missas etc.” (2007, p. 89)

2- O Santíssimo Sacramento e as Reformas Ultramontanas

Podemos notar essa dinâmica também na irmandade aqui estudada. O sodalício campineiro possuía inicialmente um terreno próximo ao centro da cidade, o qual foi destinado a ser o seu cemitério. Posteriormente, por conta do crescimento da cidade foi transferido para dentro do cemitério da saudade, onde serve ainda hoje de morada eterna aos irmãos do Santíssimo Sacramento.

A influência das irmandades não dizia respeito apenas ao caráter social, mas também em relação à própria Igreja. Em nosso caso especificamente um sinal claro dessa influência reside na posse do sino principal da Igreja matriz da cidade, hoje Catedral Metropolitana. Trata-se de um sino, apelidado de “Bahia” em referência ao seu doador Antônio Francisco Guimarães, de mesmo apelido e membro importante da irmandade, tendo atuado direta e decisivamente na reorganização de 1847.

Era bastante comum a doação de peças e utensílios a serem utilizados pela igreja, por parte das famílias e mais comum ainda com relação às irmandades. Mas essa doação do sino se torna curiosa por um fator específico. A doação é feita e o sino é colocado na torre da igreja, contudo o mesmo só poderia ressoar em caso de eventos envolvendo apenas a própria irmandade e não a igreja em si. Isso por consta um termo no ato da doação versando sobre essa limitação do uso, podendo ser punida outra forma de utilização, com a retirada do objeto da torre da igreja.

Ou seja, a instituição Igreja, apesar de seu caráter oficial e institucional, não detinha o controle sobre um dos objetos mais marcantes da época. Logo o sino, que durante o período da Idade Média se solidificou como o grande marco da presença das igrejas nas cidades, pois era o responsável pelos “avisos” à comunidade. O marcar das horas, o lembrete das missas e os alertas de perigo eminente que a cidade corria. Apesar de não gozar mais de tamanho privilégio, o sino da irmandade no século XIX, ainda resguardava a tradição e importância de outrora e era privilégio exclusivo dela, fazer o uso do mesmo.

Esses fatos postos em análise tendo como pano de fundo o cenário político religioso do Brasil na segunda metade do século XIX, nos mostram uma certa maleabilidade das Reformas Ultramontanas, demonstrando um viés diferente daquele propagado por parte da historiografia brasileira, de uma certa “romanização” da igreja católica no Brasil, a qual teria representado uma imposição das recomendações vindas de Roma, sem levar em conta as especificidades locais.

O termo romanização foi cunhado na Alemanha⁶³³ e posteriormente adotado pelos defensores do regalismo no Brasil imperial com o intuito de legitimar, não apenas uma possível igreja nacional que se afastasse do poder de Roma e do Papa, mas também que fosse submissa ao poder do Estado.

Essa linha de pensamento ganha bastante força dentro do próprio clero no Brasil que, influenciados pelas relações de poder propiciado pela relação política, passam a defender esse viés ideológico da igreja nacional, sobretudo a partir da atuação do padre Diogo Feijó, um dos líderes do movimento regalista e regente do Império de 1835 a 1837.

Porém, o historiador Ítalo Santirocchi nos mostra através de seus estudos, contemplando documentos do Arquivo Secreto Vaticano, que as Reformas Ultramontanas, foram muito mais uma via de mão dupla, de diálogo entre a igreja local e a Sé Romana, do que uma imposição colocada frente aos costumes arraigados na sociedade brasileira. É possível notarmos essa “adequação” das recomendações romanas por parte dos bispos no Brasil, no período em que as reformas passam também a atingir as irmandades, as quais tiveram pontos marcantes na Questão Religiosa⁶³⁴, quando o atrito entre Estado e Igreja atingiu um de seus momentos mais tensos.

Com o desfecho da Questão Religiosa, enquanto as recomendações vindas de Roma seguiam um posicionamento mais radical com relação à postura das irmandades e seus membros, os bispos, entendendo o atual cenário no Brasil, procuraram não mais realizar enfrentamentos agressivos de reforma das irmandades.

Documento que corrobora com essa linha de pensamento é uma portaria do bispo de São Paulo, encontrada em nossas pesquisas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, datada do ano de 1895, posterior portanto à Questão Religiosa e até mesmo à Proclamação da República em 1889 e o fim do sistema de padroado com a Constituição de 1891.

⁶³³ O termo “romanização” foi cunhado pelo teólogo alemão Joseph Ignaz Dollinger afim de defender uma não submissão da igreja na Alemanha, à Roma e ao papa, propondo que existisse um líder e sínodos locais. No Brasil esse conceito se deturpou e foi aplicado em função da defesa da submissão da Igreja ao poder político imperial. (SANTIROCCHI, 2010).

⁶³⁴ A atuação dos bispos em prol das Reformas Ultramontanas, visando seguir as recomendações de Roma, entrou em conflito direto com a maçonaria e o poder político imperial que não aceitavam a não subordinação da Igreja ao poder do Estado. O ponto culminante foi a prisão em 1874 dos bispos de Pernambuco, Dom Vital e do Pará, Dom Macedo Costa.

Estava à frente da Diocese paulista, D. Joaquim Arcoverde, que no ano acima citado, publica uma série de recomendações que deveriam ser incluídas nos termos de compromisso das irmandades religiosas, afim de reforma-las no tocante à participação dos seus membros. Um dos pontos referia-se a exclusão de membro e a não aceitação de novos, caso esses fossem membros de alguma sociedade secreta, fazendo referência a maçonaria, grande causadora dos conflitos durante a Questão Religiosa.

Tendo essa postura mais firme sendo adotada somente após a separação entre Igreja e Estado, demonstra uma percepção muito grande da atual conjuntura política, social e religiosa enfrentada pelo Brasil no período. Ao olhar de alguns bispos, não seria vantajoso e nem correto a Igreja se posicionar ferrenhamente contra alguns pontos da religiosidade popular, que durante três séculos constituiu a realidade da sociedade brasileira.

3- Considerações Finais

Tendo a irmandade aqui por nós estudada, se reformado, sobretudo a partir da modificação do seu estatuto durante esse período de novas recomendações da Igreja, são motivos que a enquadram no cenário mais amplo das Reformas Ultramontanas, pois, também aqui na cidade de Campinas a religiosidade popular era muito forte presente no dia a dia da sociedade, muito também pela atuação da própria Irmandade do Santíssimo. Essa mesma religiosidade, que a partir de uma atuação mais próxima do clero institucional, passou a se adequar ao caráter mais tradicional em relação aos dogmas e costumes que eram passados por Roma ser concebida no âmbito institucional da Igreja e ao mesmo tempo adicionando também à essa tradição, peculiaridades e especificidades locais, da mesma forma que ocorreu em outras partes do país.

O desmembramento da diocese de São Paulo em cinco novas dioceses, a saber: Campinas, Botucatu, Ribeirão Preto, São Carlos e Taubaté, que marca o final do recorte histórico de nossa análise, foi mais um grande passo nesse movimento de afirmação da Igreja com o término do padroado. A figura de liderança do bispo mais próxima às cidades faz com que a doutrina católica chegue também onde antes chegava apenas a religiosidade, gerando assim as

adaptações necessárias para o seguimento do catolicismo mais próximo aos moldes da Sé Romana, o grande objetivo das Reformas Ultramontanas. Esse desmembramento de dioceses mostra também a nova postura da Igreja enquanto corpo jurídico independente em relação ao Estado, podendo versar sobre a sua própria jurisdição e forma de atuação na sociedade.

Referências

Fontes primárias

Livro Ata de Assembléia 1839 – 1991. Arquivo da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral.

Venerável Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral Metropolitana de Campinas – Estatutos e Regimento Interno, 1981.

Livro nº 04 – 03- 43. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Livro nº 02 – 03 – 10. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Bibliografia

ABREU, M. *Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14. 1994.

BENEDETTI, L. R. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder (Irmandades Leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

DELLA CAVA, *Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro: 1916/64*". (disponível em: cebrap.org.br/v2/app/webroot/files/upload/biblioteca

DI STEFANO, R. *¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico*. Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas, 1. Buenos Aires. 2012.

GODOY, João Miguel Teixeira de, MEDRANO, Lilia Inés Zanotti de, TRUJILLO, Maria Salete Zulzke *et alii*. *Arquidiocese de Campinas: subsídios para a sua História*. Campinas: Ed. Komedi, 2004.

PUPO, C. M. M. *Campinas, Município no Império*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1983.

PUPO, C. M. M. *Campinas, seu berço e juventude*. Academia Campinense de Letras. Campinas, SP, 1969.

RODRIGUES, J. L. *A vida religiosa de Campinas através do histórico da Irmandade do SS. Sacramento da Catedral*. Campinas, SP, 1947.

SALLES, F. T. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

SANTIROCCHI, I. D. *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, I. D. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*. Temporalidades, Belo Horizonte, vol. 2, n. 2. Ago/dez. 2010.

SERBIN, K. P. *Padres, Celibato e o Conflito Social – Uma História da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, A. L. *Devoções Populares no Brasil: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais*. Rever, São Paulo, n. 3. 2003.

A Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas no contexto das Reformas Ultramontanas: 1847 – 1908.

Gabriel de Barros Amstalden⁶³⁵

Introdução

Não se sabe ao certo a data de criação da Irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas, sabe-se apenas que já existia em período anterior a

⁶³⁵ Mestrando em Ciências da Religião pela PUC – Campinas. Orientadora: Prof. Dra. Ana Rosa Clochet da Silva. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5833099325999415> Email: gaamstalden@hotmail.com

1847, por conta de alguns relatos sobre uma ordem judicial de devassa em seus documentos por falta de informações fiscais⁶³⁶. De qualquer forma, o mais importante em nossa pesquisa é o período que vai de 1847, data da sua reorganização, até 1908 com a criação do bispado de Campinas. Dentro desse recorte temporal nos propomos a analisar a atuação da Irmandade em relação às novas diretrizes da Igreja institucional, isso porque a Igreja no Brasil começava a passar, depois de um longo período de forte influência regalista, por um processo de mudanças, as quais foram denominadas “Reformas Ultramontanas”, que consistiam em uma série de medidas adotadas pela Igreja afim de fortalecer principalmente a imagem do papa que ponto de coesão da instituição e as suas recomendações para os países católicos.

Um dos focos dessas reformas eram as irmandades religiosas, já que estas exerciam forte influência local, ainda mais em cidades, vilas e freguesias distantes do poder central das dioceses, como é o caso de Campinas, foco de nossa pesquisa.

Sabemos da reorganização da Irmandade em 1847 por algumas publicações em jornais, mas de modo mais aprofundado através de dois documentos históricos encontrados no decorrer de nossa pesquisa. Um deles é datado do dia 17 de fevereiro de 1847 e se trata da provisão de reconhecimento, aprovação e confirmação dos termos do novo Compromisso da Irmandade, por parte do bispo de São Paulo à época, Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade, último bispo de origem portuguesa da diocese de São Paulo⁶³⁷. Inclusive, a presença de prelados portugueses a frente das dioceses no Brasil, é um dos fortes indícios do regalismo, isso porque buscava-se através da formação obtida pelo clero, sobretudo na Universidade de Coimbra em Portugal, manter a posição submissa da Igreja ao Estado. Fator esse que as Reformas Ultramontanas se colocarão em oposição, através da reestruturação da formação do clero no Brasil.

⁶³⁶ A vida religiosa de Campinas através do histórico da Irmandade do SS. Sacramento da Catedral: 1874 – 1947.

⁶³⁷ Ítalo Santirocchi analisa em seu livro “Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Reinado”, o aspecto da melhor formação do clero em terras brasileiras que passarão a ocupar os bispados, não havendo mais a necessidades de prelados estrangeiros, oferecendo dados sobre essa formação. Pgs. 208-213

Ítalo Santirocchi analisa em seu livro “Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo no Segundo Reinado”, o aspecto da melhor formação do clero em terras brasileiras que passarão a ocupar os bispados, não havendo mais a necessidades de prelados estrangeiros, afim de ao menos diminuir a influência e a dependência que o clero de origem europeia tinha com a Coroa.

O outro documento histórico, referente à reorganização da irmandade do Santíssimo Sacramento de Campinas, se trata da ata de eleição da sua Mesa Administrativa, encontrada nos arquivos da própria irmandade datado do dia 06 de junho de 1847, dando início então ao seu novo ciclo. A partir daí, ela passa a ter uma atuação mais presente na sociedade campineira, sobretudo na camada mais abastada, isso porque irmandades religiosas configuram-se historicamente em determinados nichos sociais, cada qual representado por uma agremiação específica. A Irmandade do Santíssimo, aqui trabalhada, constitui-se vinculada à Igreja Matriz da cidade e tem em seu rol de membros, pessoas de grande pompa social como fazendeiros, políticos e comerciantes.

Sua vinculação à Igreja Matriz se dá, em aspectos gerais, primeiramente pela grandiosidade do culto e devoção da própria denominação por ela invocada, a Santa Eucaristia, sacramento central na realidade da igreja católica. Outro ponto é que, por ser a principal igreja da localidade, a Matriz tinha a participação das pessoas de maior destaque naquela sociedade, conseqüentemente esses também se vinculavam às irmandades do santíssimo que ali se encontravam com o objetivo de “guardar” o corpo de Cristo. (PAVONNE, 2015)

4- As irmandades religiosas

As irmandades religiosas se popularizaram no Brasil, sobretudo em Minas Gerais durante o ciclo do ouro, período em que o Brasil se encontrava sob o regime do padroado, no qual Estado e Igreja se faziam presente em um mesmo corpo. Sendo assim, o Estado entendia a Igreja como uma extensão da sua atuação, uma repartição pública, com seus deveres específicos e submissa ao seu poder. Cabia então ao Estado prover os recursos necessários para a manutenção do clero, construção das igrejas e cemitérios. Porém, com o crescimento e popularização dessas irmandades religiosas, o governo viu aí uma

possibilidade de se aliviar com relação a esses gastos. Coube então às próprias irmandades, auxiliar com os recursos necessários para as obras religiosas e para a manutenção própria religiosidade, já que em parte eram elas as responsáveis por propagar o culto católico, principalmente nas menores vilas e freguesias nas quais os padres se faziam ausente, seja por real falta de material humano de que dispunha a diocese responsável, ou pelo desleixo com o zelo espiritual do prelado, que deixava o cuidado das almas em segundo plano, preocupando-se mais com seus patrimônios terrenos.

É fato conhecido o interesse dos padres com seus bens pessoais e isso se dava em muito pela combinação entre, a fragilizada estrutura eclesiástica no Brasil pela falta de seminários e a vasta extensão territorial, inseridos em uma realidade sob o sistema do padroado, o que dificultou um controle mais rígido por parte da Igreja em relação aos seus padres. “Na parte final da era colonial e durante o Império, padres especulavam com terras, cultivavam açúcar e tabaco, vendiam mercadorias, alugavam escravos e investiam em empreendimentos marítimos.” (SERBIN, 2008).

A devoção e o catolicismo popular ganham força com essa frágil estrutura da Igreja. O baixo número de padres para a manutenção da religião oficial alimenta e desenvolve esse aspecto social “[...]os leigos tornaram-se os maiores agentes do “catolicismo barroco”, repleto de sobrevivências pagãs, com seu politeísmo disfarçado, superstições e feitiços [...]” (ABREU, 1994). Por esse caminho, o catolicismo e a devoção popular assumem e reinterpretam a religião católica oficial, o que demandaria um certo controle da instituição, porém o que vemos é também uma incorporação dessas ressignificações populares por parte da Igreja, e o florescer das irmandades sob as insígnias de diversos santos patronos como Nossa Senhora do Pilar, do Rosário, Santíssimo Sacramento, São Benedito, dentre outras tantas, auxilia esse processo.

A associação da população à essas irmandades se dava em um primeiro momento, por conta da devoção de fato, fator primordial da organização religiosa. Porém, o grande poderio social conquistado pelas irmandades e a estratificação das camadas da sociedade, como já foi falado, faz com que os membros de cada uma dessas organizações, passassem a ser identificados por pertencerem a essa ou àquela agremiação.

Os motivos que levavam as pessoas a se associarem eram diversos. Desde o prestígio social, até o cuidado com a alma do irmão após a morte, sendo a irmandade responsável por organizar missas em prol do defunto e também o cuidado para que o falecido tivesse um sepultamento adequado, já que as irmandades assumem também o papel de administrar os cemitérios, tendo elas inclusive, seus próprios cemitérios, nos quais somente os membros do sodalício poderiam ser sepultados.

Grande estudioso do tema no cenário mineiro, Fritz Teixeira de Salles nos mostra os sinais desse aspecto, em seu livro *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*:

O interesse que uma pessoa “em artigo de morte” poderia ter em entrar para a ordem, nos parece hoje uma atitude estranha. Todavia, à época, era fato naturalíssimo, porquanto tais pessoas supunham que a ordem lhes poderia garantir uma série de benefícios extraterrenos, além de sepultura, missas etc.” (2007, p. 89)

5- O Santíssimo Sacramento e as Reformas Ultramontanas

Podemos notar essa dinâmica também na irmandade aqui estudada. O sodalício campineiro possuía inicialmente um terreno próximo ao centro da cidade, o qual foi destinado a ser o seu cemitério. Posteriormente, por conta do crescimento da cidade foi transferido para dentro do cemitério da saudade, onde serve ainda hoje de morada eterna aos irmãos do Santíssimo Sacramento.

A influência das irmandades não dizia respeito apenas ao caráter social, mas também em relação à própria Igreja. Em nosso caso especificamente um sinal claro dessa influência reside na posse do sino principal da Igreja matriz da cidade, hoje Catedral Metropolitana. Trata-se de um sino, apelidado de “Bahia” em referência ao seu doador Antônio Francisco Guimarães, de mesmo apelido e membro importante da irmandade, tendo atuado direta e decisivamente na reorganização de 1847.

Era bastante comum a doação de peças e utensílios a serem utilizados pela igreja, por parte das famílias e mais comum ainda com relação às irmandades. Mas essa doação do sino se torna curiosa por um fator específico. A doação é feita e o sino é colocado na torre da igreja, contudo o mesmo só poderia ressoar em caso de eventos envolvendo apenas a própria irmandade e não a igreja em si. Isso por consta um termo no ato da doação versando sobre

essa limitação do uso, podendo ser punida outra forma de utilização, com a retirada do objeto da torre da igreja.

Ou seja, a instituição Igreja, apesar de seu caráter oficial e institucional, não detinha o controle sobre um dos objetos mais marcantes da época. Logo o sino, que durante o período da Idade Média se solidificou como o grande marco da presença das igrejas nas cidades, pois era o responsável pelos “avisos” à comunidade. O marcar das horas, o lembrete das missas e os alertas de perigo eminente que a cidade corria. Apesar de não gozar mais de tamanho privilégio, o sino da irmandade no século XIX, ainda resguardava a tradição e importância de outrora e era privilégio exclusivo dela, fazer o uso do mesmo.

Esses fatos postos em análise tendo como pano de fundo o cenário político religioso do Brasil na segunda metade do século XIX, nos mostram uma certa maleabilidade das Reformas Ultramontanas, demonstrando um viés diferente daquele propagado por parte da historiografia brasileira, de uma certa “romanização” da igreja católica no Brasil, a qual teria representado uma imposição das recomendações vindas de Roma, sem levar em conta as especificidades locais.

O termo romanização foi cunhado na Alemanha⁶³⁸ e posteriormente adotado pelos defensores do regalismo no Brasil imperial com o intuito de legitimar, não apenas uma possível igreja nacional que se afastasse do poder de Roma e do Papa, mas também que fosse submissa ao poder do Estado.

Essa linha de pensamento ganha bastante força dentro do próprio clero no Brasil que, influenciados pelas relações de poder propiciado pela relação política, passam a defender esse viés ideológico da igreja nacional, sobretudo a partir da atuação do padre Diogo Feijó, um dos líderes do movimento regalista e regente do Império de 1835 a 1837.

Porém, o historiador Ítalo Santirocchi nos mostra através de seus estudos, contemplando documentos do Arquivo Secreto Vaticano, que as Reformas Ultramontanas, foram muito mais uma via de mão dupla, de diálogo entre a igreja local e a Sé Romana, do que uma imposição colocada frente aos

⁶³⁸ O termo “romanização” foi cunhado pelo teólogo alemão Joseph Ignaz Dollinger afim de defender uma não submissão da igreja na Alemanha, à Roma e ao papa, propondo que existisse um líder e sínodos locais. No Brasil esse conceito se deturpou e foi aplicado em função da defesa da submissão da Igreja ao poder político imperial. (SANTIROCCHI, 2010).

costumes arraigados na sociedade brasileira. É possível notarmos essa “adequação” das recomendações romanas por parte dos bispos no Brasil, no período em que as reformas passam também a atingir as irmandades, as quais tiveram pontos marcantes na Questão Religiosa⁶³⁹, quando o atrito entre Estado e Igreja atingiu um de seus momentos mais tensos.

Com o desfecho da Questão Religiosa, enquanto as recomendações vindas de Roma seguiam um posicionamento mais radical com relação à postura das irmandades e seus membros, os bispos, entendendo o atual cenário no Brasil, procuraram não mais realizar enfrentamentos agressivos de reforma das irmandades.

Documento que corrobora com essa linha de pensamento é uma portaria do bispo de São Paulo, encontrada em nossas pesquisas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, datada do ano de 1895, posterior portanto à Questão Religiosa e até mesmo à Proclamação da República em 1889 e o fim do sistema de padroado com a Constituição de 1891.

Estava à frente da Diocese paulista, D. Joaquim Arcoverde, que no ano acima citado, publica uma série de recomendações que deveriam ser incluídas nos termos de compromisso das irmandades religiosas, afim de reformá-las no tocante à participação dos seus membros. Um dos pontos referia-se a exclusão de membro e a não aceitação de novos, caso esses fossem membros de alguma sociedade secreta, fazendo referência a maçonaria, grande causadora dos conflitos durante a Questão Religiosa.

Tendo essa postura mais firme sendo adotada somente após a separação entre Igreja e Estado, demonstra uma percepção muito grande da atual conjuntura política, social e religiosa enfrentada pelo Brasil no período. Ao olhar de alguns bispos, não seria vantajoso e nem correto a Igreja se posicionar ferrenhamente contra alguns pontos da religiosidade popular, que durante três séculos constituiu a realidade da sociedade brasileira.

6- Considerações Finais

⁶³⁹ A atuação dos bispos em prol das Reformas Ultramontanas, visando seguir as recomendações de Roma, entrou em conflito direto com a maçonaria e o poder político imperial que não aceitavam a não subordinação da Igreja ao poder do Estado. O ponto culminante foi a prisão em 1874 dos bispos de Pernambuco, Dom Vital e do Pará, Dom Macedo Costa.

Tendo a irmandade aqui por nós estudada, se reformado, sobretudo a partir da modificação do seu estatuto durante esse período de novas recomendações da Igreja, são motivos que a enquadram no cenário mais amplo das Reformas Ultramontanas, pois, também aqui na cidade de Campinas a religiosidade popular era muito forte presente no dia a dia da sociedade, muito também pela atuação da própria Irmandade do Santíssimo. Essa mesma religiosidade, que a partir de uma atuação mais próxima do clero institucional, passou a se adequar ao caráter mais tradicional em relação aos dogmas e costumes que eram passados por Roma ser concebida no âmbito institucional da Igreja e ao mesmo tempo adicionando também à essa tradição, peculiaridades e especificidades locais, da mesma forma que ocorreu em outras partes do país.

O desmembramento da diocese de São Paulo em cinco novas dioceses, a saber: Campinas, Botucatu, Ribeirão Preto, São Carlos e Taubaté, que marca o final do recorte histórico de nossa análise, foi mais um grande passo nesse movimento de afirmação da Igreja com o término do padroado. A figura de liderança do bispo mais próxima às cidades faz com que a doutrina católica chegue também onde antes chegava apenas a religiosidade, gerando assim as adaptações necessárias para o seguimento do catolicismo mais próximo aos moldes da Sé Romana, o grande objetivo das Reformas Ultramontanas. Esse desmembramento de dioceses mostra também a nova postura da Igreja enquanto corpo jurídico independente em relação ao Estado, podendo versar sobre a sua própria jurisdição e forma de atuação na sociedade.

Referências

Fontes primárias

Livro Ata de Assembléia 1839 – 1991. Arquivo da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral.

Venerável Irmandade do Santíssimo Sacramento da Catedral Metropolitana de Campinas – Estatutos e Regimento Interno, 1981.

Livro nº 04 – 03- 43. Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

Bibliografia

- ABREU, M. *Festas Religiosas no Rio de Janeiro: perspectivas de controle e tolerância no século XIX*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14. 1994.
- BENEDETTI, L. R. *Os Santos Nômades e o Deus Estabelecido*. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.
- BOSCHI, C. C. *Os leigos e o poder (Irmandades Leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Editora Ática, 1986.
- DELLA CAVA, *Igreja e Estado no Brasil do século XX: Sete Monografias Recentes sobre o Catolicismo Brasileiro: 1916/64*". (disponível em: cebrap.org.br/v2/app/webroot/files/upload/biblioteca
- DI STEFANO, R. *¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico*. Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas, 1. Buenos Aires. 2012.
- GODOY, João Miguel Teixeira de, MEDRANO, Lilia Inés Zanotti de, TRUJILLO, Maria Salete Zulzke et alii. *Arquidiocese de Campinas: subsídios para a sua História*. Campinas: Ed. Komedi, 2004.
- PUPO, C. M. M. *Campinas, Município no Império*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1983.
- PUPO, C. M. M. *Campinas, seu berço e juventude*. Academia Campinense de Letras. Campinas, SP, 1969.
- RODRIGUES, J. L. *A vida religiosa de Campinas através do histórico da Irmandade do SS. Sacramento da Catedral*. Campinas, SP, 1947.
- SALLES, F. T. *Associações Religiosas no Ciclo do Ouro*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- SANTIROCCHI, I. D. *Questão de Consciência: os Ultramontanos no Brasil e o Regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.
- SANTIROCCHI, I. D. *Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma*. Temporalidades, Belo Horizonte, vol. 2, n. 2. Ago/dez. 2010.
- SERBIN, K. P. *Padres, Celibato e o Conflito Social – Uma História da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, A. L. *Devoções Populares no Brasil: Contextualizando Algumas Obras das Ciências Sociais*. Rever, São Paulo, n. 3. 2003.

Tudo dentro da ordem: O discurso abolicionista na imprensa protestante

Pedro Henrique Cavalcante de Medeiros⁶⁴⁰

Introdução

A presente comunicação apresenta resultados parciais de nossa pesquisa que está sendo desenvolvida no âmbito do doutorado. Nossa proposta, nestas breves linhas, será discutir o pensamento missionário protestante presbiteriano com relação ao tema da abolição da escravidão, no Brasil da segunda metade do século XIX. Nossa análise foca o discurso produzido no jornal *Imprensa Evangélica*, primeiro jornal evangélico fundado no Brasil, organizado por missionários presbiterianos norte-americanos em 1864. Ao longo de três décadas de edições, percebemos que a forma como esta questão foi tratada no jornal passou de uma relativa indiferença a uma defesa intransigente do fim da escravidão. Durante a década de 1880, além do jornal, também foram publicados no Brasil, por representantes do presbiterianismo, James Theodore Houston e Eduardo Carlos Pereira, dois opúsculos em defesa da abolição.

No entanto, apesar da defesa em prol da abolição, estes discursos defendiam que tal ato deveria ser feito dentro da ordem e a partir de uma direção política, jamais deveria ocorrer por ação própria dos escravos. Discurso semelhante era propagado por destacados abolicionistas, dentre eles, principalmente, Joaquim Nabuco, o que tem sido amplamente constatado pela historiografia especializada no tema.

Diante disso, apresentamos nossa discussão dividida em três partes. Inicialmente, examinamos o que a historiografia sobre o protestantismo brasileiro tem dito sobre a relação entre os protestantes e a escravidão no século XIX. Em

⁶⁴⁰ Mestre e doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da UFRRJ. Bolsista do programa Doutorado Nota 10 da FAPERJ. Membro pesquisador do LABEP. Orientador: dr. Marcello Otávio Neri de Campos Basile. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1419821329763725>. Email: prof.phcmedeiros@gmail.com.

seguida, analisamos o discurso produzido no jornal *Imprensa Evangélica* em relação ao movimento abolicionista oitocentista. Por fim, discutiremos os dois opúsculos evangélicos em defesa da abolição.

1. Historiografia sobre o discurso abolicionista do protestantismo

A principal interpretação sobre o discurso abolicionista do protestantismo foi exposta por José Carlos Barbosa (2002). Para o autor, desde 1870 estava patente a ideia da extinção da escravidão como algo inevitável e necessário. Bastava apenas a escolha de uma melhor forma e uma propícia oportunidade. “Libertar o escravo era quase um consenso nacional” (BARBOSA, 2002: 104). Além disso, analisando o papel do publicista antiescravista norte-americano, James Cooley Fletcher (1823-1901), Barbosa (2002) afirma que para muitos missionários protestantes a abolição estava prestes a ocorrer.

Para Barbosa (2002: 141), mesmo com o crescimento do movimento abolicionista em 1880, com grande adesão popular, os missionários ainda mantinham o propósito principal de implantar o protestantismo no Brasil. A questão era tratada de forma essencialmente religiosa. O foco era demonstrar como a Igreja Católica representava o atraso. A dicotomia entre o espiritual e o temporal, segundo Barbosa (2002: 151), era a justificativa para a cautela dos missionários, uma visão reformista, conservadora e moralista. “Nega-se totalmente ao negro a condição de sujeito da história, encarando-o tão-somente como objeto a ser resgatado” (BARBOSA, 2002: 186).

Para Hélio de Oliveira Silva (2010: 44-45), o argumento de Barbosa (2002) não se fundamenta, porque exige dos missionários uma atitude contundente contra a escravidão no tempo em que a presença quantitativa e qualitativa desses era irrisória diante da sociedade brasileira. Os primeiros missionários presbiterianos eram contrários à escravidão, mas inicialmente não se envolveram com o movimento. No entanto, deve-se atentar para o desenvolvimento do abolicionismo e destacar o papel daqueles que endossaram e atuaram em favor da causa. A prioridade realmente era a instalação do protestantismo no Brasil, desde 1859, e o envolvimento com o movimento logo de início poderia comprometer todo o trabalho de implantação e expansão do presbiterianismo frente a um catolicismo oficial e majoritário.

Em 1888, quando a Lei Áurea foi assinada, a Igreja Presbiteriana do Brasil possuía apenas 26 anos de organização, “a igreja era jovem, inexperiente e estrangeira em quase dois terços de seus obreiros e boa parte de seus membros” (SILVA, 2010: 47), seu fundador, Ashbel Green Simonton (1833-1867), considerava a escravidão pecado e opressão, mas tinha cautela ao tratar do assunto, principalmente diante da impressão que lhe causou a Guerra Civil norte-americana: “as consequências desse ato, porém, não podem ser calculadas. Se a proclamação for posta em prática uma revolução formidável está em nosso meio” (SIMONTON, 2002: 157). A mesma cautela é verificada no jornal *Imprensa Evangélica*, organizado por Simonton em 1864. Na década de 1870, o tema aparece raramente no jornal, pois não era intenção atrair uma atenção indesejada para o periódico. Isso só muda a partir de 1880, ao mesmo tempo em que protestantes passam a dar guarida para membros do movimento abolicionista, como Chamberlain (1839-1902) ao acolher os filhos dos ativistas na Escola Americana, quando esses passaram a sofrer constrangimentos nas escolas públicas (SILVA, 2010, p. 54).

Emanuel Vanorden (1836-1917), ao fundar a Primeira Igreja Presbiteriana do Rio Grande do Sul, na cidade de Rio Grande, em 1878, adotou a resolução de não aceitar nenhum proprietário de escravos como membro da igreja, pois a escravidão era “um pecado contra Deus e contra o homem” (MATOS, 2004: 79). Denunciou também, em 24 de outubro de 1877, em carta ao presidente dos Estados Unidos, Rutherford B. Hayes (1822-1893), o transporte de escravos para o Brasil em navios norte-americanos. Também congratulou o imperador brasileiro em 1884 pela abolição no Ceará, como membro da Sociedade Antiescravista de Londres (SILVA, 2010: 60-63).

Houve também os opúsculos abolicionistas de James Theodore Houston (1847-1929) e de Eduardo Carlos Pereira (1855-1923), que analisaremos adiante. Dessa forma, Silva (2010: 65) defende que a Igreja Presbiteriana enquanto instituição manteve uma postura cautelosa quanto ao tema devido aos empecilhos legais e sociais para sua efetiva implantação e permanência no Brasil. No entanto, ainda assim, há exemplos claros de sua posição antiescravista, como foi afirmado na reunião do Presbitério do Rio de Janeiro em 1886, quando os pastores reunidos condenaram o escravismo.

Douglas Nassif Cardoso (2009: 106-114) afirma que a tese de Barbosa (2002) é generalizante. Cardoso (2009) se propõe a analisar a chamada “Pastoral da Liberdade”, de Robert Reid Kalley (1809-1888), sobre ser certo ou não um cristão possuir escravos. O documento, de caráter normativo eclesiástico, foi emitido em 1865. Para Kalley, o senhor de escravos era inimigo de Cristo e não poderia ser membro da Igreja de Jesus.

Segundo Barbosa (2002: 169) ao contrário de um comprometimento, Kalley também não queria entrar em conflito com as autoridades brasileiras. Essa atitude teria sido apenas de âmbito local, sem qualquer interferência na estrutura do sistema.

Andréa Braga Fonseca (2002: 5) segue a mesma teoria de Barbosa (2002). Para ela, os protestantes tinham os escravos como alvos da evangelização. A escravidão era um dos motivos do atraso do país. De forma semelhante, Elizete da Silva (2003: 12-14) diz que só houve uma condenação clara da escravidão por parte dos protestantes, principalmente dos batistas, após a abolição.

2. O movimento abolicionista e a *Imprensa Evangélica*

A primeira afirmação pública dos presbiterianos com relação à escravidão foi a seguinte: “será sempre uma época notável na história pátria. A nação aplaude a medida, e este aplauso achará eco entre os povos civilizados. São talvez poucos, porém, os que não consideram a lei muito defeituosa” (IMPRESA EVANGELICA, 1871: 145). Esse comentário sobre a Lei do Ventre Livre é a primeira menção sobre o tema no jornal presbiteriano *Imprensa Evangélica*. Para Barbosa (2002: 171), o comentário era a demonstração da frieza do periódico sobre a abolição, pois seu “objetivo é tolerar a manutenção e a continuidade do sistema vigente, até que se consiga encontrar uma saída que não prejudique os interesses tanto dos senhores como dos escravos”. Todavia, Silva (2010: 54) diz: “essa é claramente uma postura favorável à abolição, ainda que, concorda-se, seja tímida”.

O projeto original do Ventre Livre, como proposto inicialmente por Rio Branco (1819-1880), para ser aprovado, sofreu diversas alterações para não prejudicar a estrutura escravista. Depois de aprovada, o senhor só precisava

informar ao Estado sobre o ingênuo em sua maioria, isto é, a lei perdia seu efeito imediato. Além disso, todas as alforrias previstas, de acúmulo de pecúlio pelo escravo ou de compra por terceiros, ficavam condicionadas à autorização do senhor. Não haveria libertação dos escravos de ordens religiosas. Por fim, vedou-se a ingerência dos abolicionistas na ordem privada escravista (ALONSO, 2015: 60-66).

O comentário da *Imprensa Evangélica* (1871: 146) foi sobre a lei aprovada, considerando-a defeituosa. Além disso, a intenção do editorial era introduzir o apoio ao projeto do conselheiro Bernardo de Sousa Franco (1805-1875) de libertação de escravos de confiança e aproveitamento dos libertos como mão de obra livre assalariada. Com esse projeto em breve todos os escravos estariam livres, defendia o editorial.

Em 3 de outubro de 1874, a *Imprensa Evangélica* retorna ao tema, dizendo que as dificuldades já se faziam sentir e enfatizava serem os libertos de valor igual a de um bom imigrante. Em 6 de dezembro de 1874, o editorial comenta a iniciativa do comendador José Pereira de Campos Vergueiro de abrir contas correntes para seus escravos, “para aqueles cujo caráter e procedimento os têm tornado mais merecedores de confiança e consideração” (IMPRESA EVANGELICA, 1874: 180), poderem acumular pecúlio e comprarem sua própria alforria. A intenção era torná-los colonos libertos, prontos para aproveitarem a liberdade, regularizando seus casamentos, investindo na instrução, com implantação de escola, compra de livros e fornecendo-lhes Bíblias com um compendio doutrinário protestante. Para o editorial, isso atendia ao bem-estar dos cativos e ao interesse do senhor, tal exemplo deveria ser seguido.

Tanto para Alonso (2015: 19, 39), quanto para Machado (2014: 208-265) e Barbosa (2002: 120-121), o paternalismo se encontrava em todo o movimento abolicionista e manteve-se até a abolição. Estava presente a ideia de mediar os conflitos, criando vínculos de gratidão entre escravos e senhores. O foco de Joaquim Nabuco (1849-1910), por exemplo, era a valorização do trabalho livre e a redenção moral dos senhores, alvos da propaganda. Os escravos não tinham condições de receberem a mensagem dentro da ordem nem lutarem por si próprios, eles precisavam ser moralizados. No Manifesto da Sociedade Brasileira contra a Escravidão, de 1880, assinado também por Nabuco, a ideia dos

senhores agindo para atender as necessidades morais do escravo, também estava presente. Isso interessava aos senhores, pois teriam uma mão de obra barata e grata.

Durante a década de 1870, a *Imprensa Evangélica* não assume uma posição clara ao lado do movimento abolicionista, mas também não defende a manutenção da escravidão, pelo contrário, vislumbra a iminência da abolição. No entanto, a imprensa de forma geral, de acordo com Machado (2014: 115-144), somente a partir do crescimento do movimento, quando o tema passa a sensibilizar a opinião pública, deu maior atenção à questão abolicionista, antes não havia apoio à causa. O primeiro periódico a apoiar o movimento, de forma ambígua, foi a *Gazeta de Notícias* fundada em 1876, que também publicava anúncios escravistas para poder sobreviver.

De acordo com Alonso (2015: 17-18) e Carvalho (1998: 52), o movimento abolicionista teve início tardiamente no Brasil. Contribuíram para a organização do movimento: a abolição nos Estados Unidos; a aceleração da urbanização no Brasil; o uso do espaço público pelos liberais, a partir de 1868, para contestar a hegemonia dos conservadores, forçando-os a responderem com modernização, ampliação do acesso ao ensino superior, barateamento dos custos da imprensa e um projeto de Lei do Ventre Livre; a mensagem do governo brasileiro à Junta Francesa de Emancipação em 1866; e a menção ao tema na fala do trono de 1867.

Em oposição aos abolicionistas, os escravistas mantinham o discurso da crise econômica resultante da abolição. Em resposta, o movimento abolicionista apelava para a retórica da compaixão, do direito e do progresso. A abolição na tradição inglesa era uma questão religiosa, no Brasil, tornou-se um problema público ou político. No Brasil o movimento não teve apoio da Igreja oficial, uma igreja retrógrada, segundo os abolicionistas. O movimento foi caracterizado pela laicidade dos teatros para propagação das ideias e deslegitimação do sistema. Com a arte, o senhor se transformou de figura paterna em personagem vil (ALONSO, 2015: 18; CARVALHO, 1998: 54).

Alonso (2015: 19, 39) demonstra que o movimento pôde crescer durante os governos liberais, entre 1878 e 1885, por tolerarem manifestações em espaço público. Todavia houve reação do escravismo que se organizou em congressos

agrícolas. O movimento de início era de elite, sem radicalismos. No entanto, a estrutura de pensamento escravista da sociedade foi se diluindo. Graças ao iluminismo, ao romantismo e ao pensamento protestante quaker, a escravidão tornou-se obstáculo para a felicidade, pecado e o escravo passou a ser visto como bom selvagem vítima do cativo. Conforme essas ideias foram se inserindo na sociedade, o movimento de elite tornou-se um ativismo social popular. O repertório abolicionista passou ao senso comum em 1880.

Machado (2014: 132), ao analisar o desenvolvimento dos jornais abolicionistas, destaca uma mudança de inclinação, mais favorável aos senhores, da *Gazeta de Notícias*, após a saída de José do Patrocínio (1853-1905), de sua redação, em 1881. Os jornais conservadores ainda tinham forte influência no início da década de 1880, mas em 1884, o jornal abolicionista de Patrocínio, *Gazeta da Tarde*, passa a ter maior influência na sociedade.

É a partir de 1884 que a *Imprensa Evangélica* também assume uma posição clara de apoio ao movimento com cerca de quatorze publicações tratando do tema.⁶⁴¹ Para Edwiges Rosa dos Santos (2009: 97-98), isso se dá no momento de maior influência de lideranças nacionais na direção do periódico. Para Barbosa (2002: 122-123), essa mudança é explicada pela percepção dos evangélicos com relação ao movimento, caracterizado por sua popularidade e por se manter na ordem.

A década de 1880 foi significativa para a ascensão das novas lideranças do abolicionismo. No entanto, a reforma eleitoral de 1881 não impediu a vitória dos conservadores. A saída de Joaquim Nabuco do parlamento e a ascensão do Gabinete de Martinho Campos (1816-1887), em 1882, tirou o abolicionismo da pauta institucional. O movimento continuou no espaço público com o avanço do associativismo (ALONSO, 2015: 122, 177-178).

O abolicionismo retorna para a agenda do governo em 1882, com a ascensão do Gabinete de João Paranaguá (1821-1912), principalmente devido à propaganda doméstica e à abolição em Cuba. Entretanto, não houve ação efetiva do governo com relação à questão. Entretanto, o movimento continuou a avançar, em 1883, a Comissão Central Emancipadora iniciou a campanha pela

⁶⁴¹ Nesse período, o jornal era publicado em São Paulo, embora tenha sido organizado no Rio de Janeiro. Havia duas edições por mês, saindo quinzenalmente aos sábados.

libertação de territórios, que serviriam como cidades refúgio para escravos fugidos, conseguindo a libertação do Ceará, em 25 de março de 1884, e do Amazonas, em 24 de abril de 1884. O movimento estava ainda mais unido contra um inimigo comum. O tema se tornou assunto predominante na sociedade. Ainda em 1883 é publicado o *Manifesto da Confederação Abolicionista*, primeiro a defender de forma generalizada a abolição sem indenização, e *O Abolicionismo* de Joaquim Nabuco, obra intelectual mais aprimorada do movimento, baseada na razão nacional, de cidadania para libertos e escravos. As duas obras, permaneceram atreladas à ideia de uma reforma legal em prol da abolição, não havia a defesa do valor moderno da liberdade do indivíduo em si (CARVALHO, 1998: 60-61; ALONSO, 2015: 186-191). Sobre a obra de Nabuco, a *Imprensa Evangélica* (1884: 73), em 24 de maio de 1884, recomenda sua leitura: “o livro [...] merece ser lido por todos os que amam o país e querem o seu progresso”.

A partir da ascensão do Gabinete abolicionista de Sousa Dantas (1831-1894), em 6 de junho de 1884, o assunto retorna às instituições imperiais. Era o momento da união entre governo e movimento. Ao propor uma reforma de libertação dos sexagenários que incluía o cancelamento dos títulos de propriedade de escravos de meia-idade registrados como mais velhos, a proibição do tráfico interprovincial, a pequena propriedade e a abolição sem indenização para 1900, Dantas sofreu forte oposição dos conservadores, conseguindo do imperador a dissolução da Câmara. Entretanto, após os abolicionistas sofrerem derrota nas eleições de 1884, Dantas perde o cargo para Saraiva (1823-1895) para dar prosseguimento ao projeto. A Lei dos Sexagenários aprovada estava muito distante do projeto original de Dantas. A nova lei, regulamentada por João Maurício Wanderley (1815-1889), o barão de Cotegipe, nomeado para o Gabinete em 1885, mantinha os sexagenários cumprindo serviço ainda por três anos, deixando o local de trabalho apenas com autorização do juiz de órfãos (ALONSO, 2015: 239-279).

Neste momento, o escravismo só se mantinha pela lei, a sociedade já estava dividida. O governo havia se unido novamente aos escravistas para reprimir os abolicionistas (ALONSO, 2015: 281-291). Em 1886, Joaquim Nabuco, ao lado dos positivistas desejosos de um executivo forte e modernizador, denunciou a traição do Poder Moderador e mencionou o apoio da imprensa

protestante ao abolicionismo. Essa menção é reproduzida em 24 de julho de 1886 na *Imprensa Evangélica* (1886: 235): “todos os dias nós lemos nos pequenos jornais protestantes que se publicam no Brasil escritos de propaganda abolicionista”.

Sobre a aprovação da Lei dos Sexagenários, a *Imprensa Evangélica* (1885: 169) faz menção a ela com pesar: “como lei emancipadora, ela não merece a confiança dos que desejam a libertação dos escravos [...] queremos que uma lei eficaz seja adoptada para sua inteira emancipação, no prazo mais curto possível”.

A repressão do Gabinete Cotegeipe incluiu o empastelamento de jornais, como o *Vinte e Cinco de Março*, em Campos, e a tentativa contra a *Gazeta da Tarde*, em 1885. Situação que talvez justifique o receio da redação da *Imprensa Evangélica* de, em 1885, só publicar cinco artigos sobre o tema, em 1884 foram quatorze e em 1886 foram vinte.⁶⁴² No ano de 1886, o movimento abolicionista passou a investir no choque moral nas ruas. Naquele ano, Patrocínio e João Fernandes Clapp (1840-1902) andaram pelas ruas da Corte com as escravas Eduarda, quinze anos, e Joana, dezessete anos, torturadas, a primeira tendo ficado cega e a segunda, após a procissão, tendo morrido. O caso revoltou a sociedade, principalmente, com a absolvição da senhora torturadora. Com isso, aumentou a adesão da população ao acoitamento de escravos fugitivos. (ALONSO, 2015: 292-297; MACHADO, 2014: 167-187).

Com a tensão entre o Gabinete e o Exército, em 1887, o governo perdeu suas armas contra o movimento. Os conflitos estavam muito acirrados no fim de 1887. A Igreja oficial passou a apoiar o movimento, os prelados passaram a fazer declarações públicas em prol da abolição. O Partido Liberal aderiu de fato em março. Saraiva passou a apoiar em fevereiro de 1888. Senhores passaram a libertar seus escravos entre fins de 1887 e 1888, a fim de controlar o processo, devido ao aumento das fugas (ALONSO, 2015: 317-332).

Pressionada e acusada de ser alheia à política, a princesa Isabel (1846-1921) toma a decisão de mudar o Gabinete no início de 1888, nomeando João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), o ministro que aprovara a Lei do Ventre Livre, com a missão de propor um projeto de abolição da escravatura. O projeto,

⁶⁴² A partir do ano de 1886, o jornal passou a sair semanalmente.

o mais simples e curto sobre a abolição, foi aprovado e assinado em 13 de maio de 1888. Nem governo nem movimento queriam dificultar o andamento do projeto, por isso, não foi discutido nem indenização nem disciplina de trabalho. Segundo Alonso (2015: 340-351), simbolicamente, o projeto de Dantas fora aprovado.

3. Os opúsculos presbiterianos abolicionistas

Dois opúsculos escritos por lideranças do presbiterianismo foram publicados na década de 1880. Houston (1884), missionário norte-americano, proferira suas ideias na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro, em 10 de agosto de 1884, seu discurso foi publicado pela Tipografia de G. Leuzinger e Filhos, com o título *O Christianismo e a escravidão*. Ele se punha contra a justificativa da escravidão devido a sua existência entre os hebreus no Antigo Testamento. Segundo Houston (1884: 3-6), um hebreu poderia se tornar escravo em três condições: pobreza, punição por roubo e por vontade paterna. No primeiro caso, a escravidão era voluntária, o escravo não poderia ser vendido e sua situação não era perpétua. No segundo caso, sua escravidão durava até a restituição do valor roubado. No terceiro caso, normalmente ocorria que a filha vendida como escrava se tornava esposa do filho do senhor. Em todos os casos o escravo poderia ser liberto quando cumpridas as obrigações para remissão; no ano do Jubileu, quando todos os escravos hebreus eram libertos; ou após seis anos de serviço.

A escravidão gentia entre os hebreus não era nem hereditária, nem opressiva e nem infamante. O escravo brasileiro “está completamente à mercê de seu senhor, não tem nenhuma esperança de proteção contra a avareza e tirania do mesmo” (HOUSTON, 1884: 7). Só havia escravidão hereditária de gentios entre os hebreus em casos de prisioneiros de guerra, mas não havia tráfico, nem havia o costume de mantê-los acorrentados. Escravos fugidos não deveriam ser devolvidos, ele era protegido, tinha direitos. O assassino de um escravo deveria ser punido como se matasse um homem livre e um escravo ferido deveria ser liberto. “Em geral o tratamento dos escravos era suave e brando tendo-se em vista a justiça e equidade” (HOUSTON, 1884: 8).

Houston (1884) declara que diante do Evangelho todo o homem é um irmão, não importando sua nação ou credo. A condenação do tráfico de escravos entre os hebreus, agora vale para todos os homens, quem escraviza é digno de morte. “Não é lícito agora sob as leis do Evangelho um homem escravizar o seu semelhante contra a vontade deste, seja desta ou daquela nação, quer desta ou daquela cor” (HOUSTON, 1884: 10). Além disso, o Cristianismo é “amigo de todo e qualquer movimento que tenha por fim aliviar os oprimidos” (HOUSTON, 1884: 11).

Sobre a postura do apóstolo Paulo ao recomendar a obediência dos escravos aos senhores, Houston (1884: 12) diz que naquele contexto, os cristãos não tinham qualquer influência sobre a sociedade, eram pobres, poucos e desprezados. Entrar numa luta contra a estrutura da sociedade causaria uma barreira insuperável para o progresso do Evangelho.

Ao fazer referência ao Gabinete Dantas, Houston (1884: 14) pede para seus leitores apoiarem a todo o movimento abolicionista que já era popular e nacional, tendo alcançado a alta administração do Estado. O Brasil era o único país civilizado no continente a manter a escravidão e isso era prejudicial moral, espiritual e materialmente.

Eduardo Carlos Pereira (1886), pastor presbiteriano nacional, publica em 1886 o opúsculo *A Religião Christã em suas relações com a Escravidão*. A impressão da obra foi feita pela Tipografia de Jorge Seckler e foi editada pela Sociedade Brasileira de Tratados Evangélicos, fundada por Pereira.

Pereira (1886: 3-4) denuncia a prática do suplício contra o escravo, comum nas fazendas do Brasil, além de criticar e amaldiçoar a todos os escravistas envolvidos na aprovação da Lei Saraiva-Cotegipe. A consolação para o escravo era saber que seu sangue e seus gemidos estavam sendo recolhidos no cálice da ira de Deus. A imprensa deveria levantar com som de trombeta e denunciar ao povo a “monstruosidade deste pecado nacional” (PEREIRA, 1886: 7). Manter a escravidão era ofensivo às leis de Deus. Também denuncia a existência de escravistas membros de igrejas evangélicas.

Para Pereira (1886: 8-12) a escravidão não tem sanção divina. Entre os hebreus ela era tolerada. No entanto, os legisladores brasileiros haviam

legitimado o roubo sacrílego de africanos, reduzidos à escravidão após a Lei de 1831. Lamenta-se a queda do Gabinete Dantas.

Pereira (1886: 30-31) exorta os seus leitores a se posicionarem em apoio ao movimento abolicionista, pois naquele momento não cabia mais a reserva. Manter-se distante da questão era sinal de infidelidade. O cristão não poderia ser escravista. O crente não poderia tentar justificar a escravidão com textos isolados da Bíblia. Quem justificava a escravidão por circunstâncias econômicas deveria confiar na providência de Deus. Quem quisesse manter escravos deveria ter ciência de estar sob a maldição de Deus, pois era vergonhoso ver incrédulos libertando seus escravos e crentes tentando mantê-los no cativeiro. Por fim, o exemplo de Cristo deve ser seguido, pois ele libertou o homem do pecado, os cristãos devem libertar seus escravos, a liberdade deveria ser devolvida ao seu verdadeiro dono, a pessoa do escravo.

Conclusão

Devido à brevidade característica de uma comunicação como esta, algumas lacunas foram deixadas ao longo do texto para serem discutidas em momento posterior. Refiro-me a questões relacionadas ao aproveitamento do liberto como trabalhador livre, ao movimento imigrantista em relação ao problema da escravidão, à posição tomada por outras religiões (catolicismo e espiritismo) em relação ao tema da abolição, além da postura tomada por outras denominações protestantes da época.

Contudo, o que apresentamos nessas linhas já nos esclarece alguns pontos. Enquanto a missão presbiteriana no Brasil dependeu exclusivamente de lideranças norte-americanas, ainda que fossem a favor da abolição, devido a uma provável precaução, diante da exígua presença protestante na sociedade brasileira, não tomaram nenhuma iniciativa contundente contra o sistema escravista. Somente com o aumento das lideranças nacionais, na década de 1880, é o que o tema passa a ter relevância, o que pode ser constatado no aumento de publicações em favor da abolição no jornal *Imprensa Evangélica*.

Como principais marcos dessa guinada pró-abolição dos presbiterianos, temos a publicação dos opúsculos de James Houston, em 1884, e de Eduardo Pereira, em 1886, exatamente nos momentos de maior gravidade do movimento

abolicionista. Portanto, entendemos ser muito relevante uma análise conjunta entre o discurso protestante sobre a abolição e o movimento abolicionista.

Referências

ALONSO, Ângela. *Flores, votos e balas*. O movimento abolicionista brasileiro (1868-88). São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

BARBOSA, José Carlos. *Negro não entra na Igreja espia pela banda de fora*. Protestantismo e escravidão no Brasil Império. Piracicaba: Ed. UNIMEP, 2002.

BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (Org.). *Pierre Bourdieu*. Sociologia. São Paulo, Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.

CÂMARA, Cidinalva Silva; NERIS, Wheriston Silva. Aportes para (re)discussão da noção de campo religioso. In: *Outros tempos*, São Luiz, vol. 5, n. 6, 2008. Disponível em: <<http://www.outrostempos.uema.br/vol5.6/art.8.pdf>>. Acesso em: 02 maio 2016.

CARDOSO, Douglas Nassif. Protestantismo & abolição no segundo império. A pastoral da liberdade. *Revista Caminhando*, São Paulo, vol. 14, n. 1, p. 105-114, 2009. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/Caminhando/article/view/1068/1103>>. Acesso em: 02 ago. 2017.

CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados*. Escritos de história e política. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

FONSECA, Andréa B. A imprensa evangélica no Brasil do século XIX e XX. Um olhar sobre a questão da escravidão e o progresso. In: FERREIRA, Tania Maria T. Bessone; TAVARES, Célia Cristina da Silva (Org.). *Anais eletrônicos do X Encontro da ANPUH*. Rio de Janeiro: ANPUH-RJ, 2002. Disponível em: <http://www.rj.anpuh.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=312>. Acesso em: 06 maio 2016.

HOUSTON, James Theodore. *O Christianismo e a Escravidão*. Rio de Janeiro: Typ. de G. Leuzinger & Filhos, 1884.

IMPrensa EVANGÉLICA. Rio de Janeiro; São Paulo: Igreja Presbiteriana do Brasil, 1864-1892.

MACHADO, Humberto F. *Palavras e Brados*. José do Patrocínio e a imprensa abolicionista do Rio de Janeiro. Niterói: Ed. da UFF, 2014.

MATOS, Alderi S. de. *Os Pioneiros Presbiterianos do Brasil (1859-1900)*. Missionários, pastores e leigos do século 19. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

PEREIRA, Eduardo Carlos. *A Religião Christã em suas relações com a Escravidão*. São Paulo: SBTE, 1886.

POCOCK, J. G. A. *Linguagens do Ideário Político*. São Paulo: Editora da USP, 2003.

SANTOS, Edwiges R. dos. *O jornal Imprensa Evangélica*. Diferentes fases no contexto brasileiro (1864-1892). São Paulo: Ed. Mackenzie, 2009.

SILVA, Elizete da. Visões protestantes sobre a escravidão. In: *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, ano 3, n. 1, p. 1-26, 2003. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2003/p_silva.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2017.

SILVA, Hélio de O. A Igreja Presbiteriana do Brasil e a Escravidão. Breve análise documental. In: *Fides Reformata*, São Paulo, v. XV, nº 2, p. 43-66, 2010. Disponível em:

<http://www.mackenzie.br/fileadmin/Mantenedora/CPAJ/Fides_Reformata/03_IPB_Escravidao_Analise_Documental.pdf>. Acesso em: 02 ago. 2017.

SIMONTON, Ashbel Green. *O Diário de Simonton 1852-1866*. 2. ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2002.

O problema da religião e religiosidade popular na historiografia brasileira

Renan Gomes de Oliveira⁶⁴³

Introdução

A produção historiográfica brasileira, a partir dos anos 30 e 50, evidenciou intensos modelos que representaram e consolidaram o país no que diz respeito

⁶⁴³ Graduando em História/Bacharelado pela Universidade Católica de Campinas – <http://lattes.cnpq.br/6414231110538607> / renan.go@puc-campinas.edu.br –, com vínculo ao grupo de pesquisa intitulado História das Religiões e Religiosidades no Brasil, sob a orientação do Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy – <http://lattes.cnpq.br/8077230876092443> / dir.historia@puc-campinas.edu.br.

aos avanços da pesquisa e da reflexão realizada nos mais diversos campos do conhecimento. José Jobson Arruda e José Manuel Tengarrinha, no livro *Historiografia Luso-Brasileira Contemporânea*, de 1999, relembram nomes consagrados de nossa historiografia, como o de Gilberto Freyre Cai Prado Júnior, Sérgio Buarque de Holanda, Celso Furtado, Raymundo Faoro e Antônio Cândido de Mello e Souza, que se encontram entre os maiores produtores de sínteses dignas de *insights* e configuraram um conceituado roteiro aos estrangeiros e não iniciados no tema Brasil. Em outras palavras, faziam parte, indubitavelmente, “[...] do fruto de uma produção cultural mais homogênea, mais centrada, dotada de racionalidades mais amplas, de temáticas mais abrangentes e mesmo de metodologias e abordagens mais aglutinadoras, menos dispersas”⁶⁴⁴.

Estes nomes serviriam como pontos de partida àqueles que buscariam dar os primeiros passos, como referências seguras por onde se poderia aportar nos sentidos do Brasil e começar uma viagem no tempo de nossa história. Tais modelos essenciais banalizaram o conhecimento através de seus paradigmas e estimularam a reflexão em suas fronteiras, constantemente restituídos na sua problemática fundamental.

Embora o Brasil fosse palco de grandes nomes da historiografia até a década de 1950, entre os anos 60 e 90 os grandes retratos estiveram em decrescente e praticamente desapareceram – seja feita uma ressalva à Florestan Fernandes e seu livro *A Revolução Burguesa no Brasil*, de 1975. As obras organizadas neste período possuíam uma visão muito mais de “globalidade, de generalização necessária, produto de linhagens teóricas imperantes, fossem elas de raiz weberiana, estruturalista ou marxista”⁶⁴⁵. Neste contexto, o “brasilianismo” estava à espera de um novo nome que estivesse apto a enfrentar a diversidade e a falta de foco da nossa produção intelectual. Como bem apontam Arruda e Tengarrinha, “a dificuldade para a realização de síntese, no fundo, prende-se à multiplicação dos objetos, ao esmigalhamento da História,

⁶⁴⁴ ARRUDA, José Jobson e TENGARRINHA, José Manoel. *Historiografia Luso-Brasileira Contemporânea*. Bauru/SP: Edusc, 1999, p. 75.

⁶⁴⁵ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 76.

o reforço do pontilhismo, a recusa do sentido da possibilidade de apreensões estruturais trazidas à cena pela *nouvelle histoire*⁶⁴⁶.

Foi na historiografia francesa propriamente dita, que os historiadores brasileiros da moderna historiografia guardaram a mais íntima relação. Temas de estudo, teorias explicativas e métodos de pesquisa histórica oriundas da produção francesa se fizeram presentes na produção historiográfica brasileira de maneira significativa – nota-se esta presença desde a publicação do manual metodológico de Langlois e Seignobos, grande sucesso entre os historiadores brasileiros. Todavia, é o grupo reunido em torno da Revista dos *Annales* que marcaria presença no campo historiográfico brasileiro, principalmente com a terceira e a quarta geração do grupo.

O presente artigo, sobretudo, identificar as principais contribuições de uma historiografia brasileira intrinsecamente relacionada a terceira e quarta geração dos *Annales*, já no fim da década de 1960. Encabeçando nomes como Jacques Le Goff na terceira e Roger Chartier na quarta geração, tal grupo inicia uma verdadeira revolução historiográfica a partir da publicação, em 1974, da obra/manifesto *História: novos problemas, novos objetos e novas abordagens*. Neste, são apresentadas as bases para o que seria conhecido como a Nova História, tendo parte significativa destes pressupostos seguidos pela quarta geração, mais conhecida pela Nova História Cultural (BURKE, 1990, BURKE, 2005, HUNT, 1992).

Três nomes de nossa historiografia serão privilegiados aqui: Ronaldo Vainfas, Laura de Mello e Souza e Mary Del Priore que, como importantes personagens da moderna produção historiográfica no Brasil, se distinguiram dos demais e assumiram de maneira efetiva as temáticas e o procedimento advindos da escola francesa, como os estudos sobre práticas mágicas, feitiçaria, religiosidade e sexualidade⁶⁴⁷. Também estão fortemente vinculados e inseridos no processo de formação de um campo próprio de estudos sobre religião.

Nas obras analisadas aqui, os autores estruturam um conjunto de argumentos não apenas a respeito da formação de uma matriz cultural religiosa,

⁶⁴⁶ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 77.

⁶⁴⁷ Como outros exemplos referenciais, temos Luiz Mott e, em História Medieval, Hilário Franco Jr. E Carlos Roberto Nogueira.

mas apontam para as possibilidades de transformações e repercussões dessa mentalidade no processo de modernização capitalista no Brasil, constituindo, assim, uma configuração religiosa obedecendo funções de coesão e integração social, tal como, crítica e transformação dessa mesma ordem moderna.

Todavia, atentaremos em reconhecer a contribuição do pensamento dos autores no processo de estruturação de um campo específico de estudos sobre religião, dentro de um domínio maior que compõem os estudos históricos no Brasil. Coloca-se o problema da existência ou não de um projeto intelectual que se constitui historicamente no decorrer de suas jornadas de vida. Embora o universo documental mostre-se, de início, bastante complexo, o presente artigo se direciona para um estudo de caráter introdutório, propondo um levantamento das principais teses dos autores mencionados, além de verificar os principais temas e enfoques, tais quais suas linhas teóricas e metodologias empregadas.

Historiografia cultural brasileira: entre precursores e influências

Enfatizando as relações gerais entre história e cultura no Brasil, antes da eclosão dos *Annales*, poderíamos iniciar sob um *prima distante* – mas nem tanto –, no qual historiadores clássicos de nossa historiografia influenciariam e serviriam como paradigmas e arquétipos importantíssimos para o desenvolvimento da moderna historiografia brasileira no fim do século XX. A obra de Capistrano de Abreu denominada *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*, de 1907, embora não fosse focada em nossa cultura, lançou importantes perspectivas analíticas – especialmente no último capítulo *Três séculos depois* – que, certamente, inspiram historiadores até hoje. Como grande mestre de seus contemporâneos e descobridor da autoria de alguns dos documentos fundamentais de nossa história, o historiador cearense pode ser considerado uma promessa não cumprida⁶⁴⁸. Sua obra, entretanto, apresenta um olhar muito original quanto à nossa formação sob o impacto da cultura material que o meio modelou e acabou se tornando componente diferenciador, capaz de conceder

⁶⁴⁸ Ver o perspicaz ensaio de Stuart B. Schwartz *A house built on sand: Capistrano de Abreu and the History of Brazil*, introdução à edição norte-americana da obra de Capistrano de Abreu.

identidade aos agentes sociais. A historiadora Laura de Mello e Souza⁶⁴⁹ ressalta o trabalho de Capistrano e a:

Cultura material influenciada igualmente pela pluralidade étnica dos habitantes: mestiçagem geograficamente condicionada variada e cambiante, composta das “três raças irredutíveis” que a colonização compeliu a convivência, na Amazônia prevalecendo o elemento indígena (“abundantemente mamelucos, rareavam os mulatos”); à beira-mar e na zona aurífera sobressaindo o negro, “com todos os derivados deste radical”; ao Sul dos trópicos elevando-se “a porcentagem dos brancos”⁶⁵⁰.

No ano de 1922, temos uma data importante para a trajetória produtiva da história no Brasil, já que simboliza a semana da Arte Moderna, a primeira revolta dos tenentes e a fundação do Partido Comunista no Brasil. O impacto desses episódios estimulou uma nova tarefa aos intelectuais brasileiros, que ultrapassaram o período de construção da nação e da afirmação da independência ou até mesmo de sua diversidade regional, para assumir a bandeira da luta pela cultura e pela civilização. De acordo com Arruda e Tengarrinha, estava:

Encerrada a fase dos historiadores eruditos/autodidatas, era a vez dos profissionais do saber específico, pesquisadores e professores formados nos quadros universitários. Convivem ainda, nesse período, pensadores do velho estilo, mas extremamente inventivos, alguns geniais mesmo, ao lado da primeira geração dos formadores das primeiras grandes universidades brasileiras, a Universidade de São Paulo, criada em 1934 e a Universidade do Distrito Federal, em 1935, transformada em Universidade do Brasil, entre 1937 e 1939⁶⁵¹.

Contudo, o marco que inaugura os estudos sobre a cultura brasileira seria *Casa-Grande & Senzala*⁶⁵², publicada em 1933. Mescla de tradição e inovação, em diversos aspectos nostálgica de um Brasil que acabava, a obra de Gilberto Freyre que, do ponto de vista ideológico iria de encontro com um país arcaico, também trazia grande renovação documental e temática que se manteria nas obras seguintes: *Sobrados e mucambos* (1936) e *Nordeste* (1937). Freyre edificou os anúncios de jornais, os diários e a correspondência familiar, os

⁶⁴⁹ A historiadora objeto de estudo neste artigo, foi autora do artigo *Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial*, publicado em 1998, no qual esboça uma periodização dos estudos sobre o que chama de história da cultura no Brasil.

⁶⁵⁰ SOUZA, Laura de Mello. *Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial*. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 18.

⁶⁵¹ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit., 1999, p. 41.

⁶⁵² Cabe ressaltar que esta obra não se propõe um estudo sistemático sobre o período colonial, mas de uma coletânea sábia sobre a história do Brasil até o final do século XIX. O resultado final apresenta elementos até então nunca tratados da cultura da América Portuguesa e, que serviriam de inspiração para os estudos futuros.

escritos de viajantes estrangeiros, os livros de receitas, as fotografias, as cantigas de roda e toda a tradição oral, multiplicando os “suportes culturais” à disposição do historiador. De acordo com Mello e Souza, o ilustre pernambucano:

Antes de toda a produção historiográfica contemporânea, centrada na questão das mentalidades e da cultura, mostrou-nos que os tempos da vida são objetos da história tanto quanto suas invariantes ou como o próprio ecúmeno. Foi, assim, pioneiro nas análises da infância, da velhice, da festa, da família, do amor, do sexo, da morte, da comida, da natureza e da paisagem⁶⁵³.

Freyre também inovou no método, embora suas vulnerabilidades e incoerências fossem notadas e ressaltadas pelos críticos a posteriori. Em seu primeiro livro, baseou-se no fundamento de diferenciação entre raça e cultura, onde a primeira deixaria de ser categoria explicativa e passaria a ser atribuído ao segundo termo. Num espaço onde a exploração econômica foi intensa e forçada, a mestiçagem teve papel ativo, sintetizando os contrastes entre a casa senhorial e a senzala – os problemas atribuídos à mestiçagem, como as doenças, a amoralidade e a repulsa ao trabalho, estariam conferidos ao sistema econômico.

Entre outros aspectos, a mestiçagem apresentou-se favorável ao Brasil e, em *Casa-Grande & Senzala* foi abordada, pela primeira vez, como um fato social, um dado sociológico, onde a transmissão cultural esteve mais presente que a transmissão genética. Segundo Laura de Mello e Souza, “a percepção positiva da mestiçagem, aliada à valorização da cultura, permitiria igualmente a Freyre destacar a originalidade de práticas, crenças e costumes cotidianos tributários do entrecruzamento dos três grupos que constituíram o povo brasileiro: portugueses, africanos, indígenas”⁶⁵⁴ – aqui, não mais as “três raças irredutíveis” de Capistrano.

Se a assimilação da mestiçagem cultural possui uma caráter estruturante na obra de Gilberto Freyre, também é importante destacar outros temas que abririam possibilidades imensuráveis para a pesquisa. Em particular, a religiosidade popular, considerado objeto importante para a análise, justamente por ser rica em elementos substanciais da cultura brasileira. Foi no que diz

⁶⁵³ SOUZA, op. cit. 2007, p. 20.

⁶⁵⁴ SOUZA, op. cit. 2007, p. 21.

respeito à religiosidade que a posição de Freyre iluminou um bom número de trabalhos. Segundo Mello e Souza, “aproxima-se dos estudos europeus seus contemporâneos de sociologia das religiões e antecede-se, ainda uma vez, aos mais recentes, voltados para a distinção entre religiosidade e religião, entre prática vivida e dogmas abstratos”⁶⁵⁵. Desta forma, Freyre aponta a efetivação da vida religiosa como traço importante da religiosidade luso-brasileira.

Se Freyre possuiu grande formação acadêmica nos Estados Unidos e difundiu, entre nós, a antropologia cultural norte-americana – embora trouxesse incoerências, contradições e problemas na constituição da obra –, foi *Raízes do Brasil* (1936), de Sérgio Buarque de Holanda, que marcou o início de uma história cultural amadurecida e intransigente do ponto de vista teórico e metodológico no Brasil. O historiador paulistano abordou, “pela primeira vez, temas ligados à cultura com metodologia rigorosamente adequada ao objeto, manejando conceitos com segurança, ancorando-se na sociologia da cultura dos alemães, na teoria sociológica e na etnologia”⁶⁵⁶. De acordo com Laura de Mello e Souza, é possível detectar:

Mais do que influência propriamente dita, uma surpreendente afinidade e coincidência temática e metodológica entre Sérgio e os fundadores da moderna historiografia francesa, os homens das *Annales* – Marc Bloch, Lucien Febvre e, já na segunda geração, Fernand Braudel⁶⁵⁷.

Com trabalhos importantíssimos⁶⁵⁸, Sérgio Buarque de Holanda pôde constituir, com certa unanimidade, a própria formação de uma história da cultura no Brasil. Ressalto aqui, a obra prima denominada *Visão do Paraíso*, defendida como tese em 1958 e publicada em 1959, que estabeleceu o atestado de maioria dos estudos de história da cultura no Brasil e, até hoje, não foi superada. Foi pioneira e descreve a história do domínio cognitivo dos colonos portugueses do tempo dos descobrimentos, destacando o aspecto mítico e investigando a tensão entre transformação e persistência. De certo, é a história de uma projeção imaginária, isto é, uma história do imaginário sob a crença lusitana no mito do paraíso terrestre.

⁶⁵⁵ SOUZA, op. cit. 2007, p. 22.

⁶⁵⁶ SOUZA, op. cit. 2007, p. 23.

⁶⁵⁷ SOUZA, op. cit. 2007, p. 23.

⁶⁵⁸ *Monções* (1945) e *Caminhos e Fronteiras* (1967), por exemplo, marcam sua consolidação como historiador da cultura, voltado para o estudo aguçado das técnicas e práticas da vida cotidiana.

Entre grandes nomes⁶⁵⁹, destacamos os supracitados acima como grandes produtores do conhecimento no campo da história cultural do Brasil. Além disso, são referências aos historiadores e pesquisadores até hoje, como leituras tradicionais e imprescindíveis para o estudo da história de nossas raízes no mundo, podendo ser, este conjunto, reconhecido como gênese da moderna produção histórica no Brasil, que iria de 1930 a 1970. De acordo com Arruda e Tengarrinha, a produção de obras históricas no Brasil dos anos 60 e 70 tiveram forte:

Influência da tradição marxista e da tradição braudeliana e se faz presente na seleção dos temas, no domínio conceitual, na reflexão teórica, na busca de sentido, na estruturalização compreensiva dos conteúdos, num diálogo permanente entre os textos de Marx, Braudel, Villar, Labrousse e, em menor escala, Bloch e Febvre⁶⁶⁰.

Se o período citado nasceu com o resgate da modernidade cultural instaurado pela Arte Moderna (1922), o período de consolidação da moderna produção historiográfica no Brasil emerge na escuridão cultural imposta pelo golpe militar de 1964, resultado de uma aliança entre setores militares e empresários. Com o regime, a tensão recai sobre os intelectuais, pensadores e professores universitários⁶⁶¹ sob a forma de ameaças e repressões ideológicas, assim como as seguidas prisões e mortes.

Neste contexto, as temáticas foram direcionadas para um debate cada vez mais voltado para as questões nacionais: “o capitalismo, a sociedade escravista, a industrialização, a burguesia, o desenvolvimento, o subdesenvolvimento, os modos de produção, em busca de uma racionalidade conscientizadora e redentora, ao mesmo tempo”⁶⁶². A influência dos historiadores franceses da segunda geração dos *Annales*, Frédéric Mauro, Pierre Chaunu e Maurice Lévy-Leboyer, consolidada no colóquio internacional realizado em Paris, ano de 1971, representa um momento importante na produção histórica do Brasil. Segundo Arruda e Tengarrinha:

A comunidade dos historiadores (batida pela repressão) refugia-se nos números, aparentemente inofensivos para o regime, mas que traduziram a profundidade da exploração econômica realizada no período colonial, uma

⁶⁵⁹ Importante citar, novamente, nomes como Caio Prado Júnior, Celso Furtado, Raymundo Faoro, Antônio Cândido de Mello e Souza.

⁶⁶⁰ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 98.

⁶⁶¹ Entre eles, Caio Prado Júnior, Emília Viotti da Costa, Eulália Maria Lahemayer Lobo, Guy de Holanda, Hug Weiss, Manoel Maurício de Albuquerque e Maria Yedda Linhares.

⁶⁶² ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit., 1999, p. 58.

forma nebulosa de discutir o imperialismo; ou, a quantificação das resistências populares, por meio da linguística quantitativa⁶⁶³.

Tal período também conduziu o deslocamento dos temas de história econômica, política e social, para o campo da história da cultura, fazendo surgir a história das mentalidades como caminho, mas que acabaria por determinar e consolidar a nova tendência dominante nos anos futuros: a história da cultura.

Foi nos anos 70 que a produção historiográfica geral recebeu o impacto dos *Annales*, do marxismo, mas também do estruturalismo e da linguística. Para fins de contextualização, se faz importante ressaltar que na história da historiografia europeia, o fim da década de 60 – mais precisamente o ano de 1968 – é normalmente notado como o marco de uma nova fase da história na Escola dos *Annales*. Muitos veem a passagem desse movimento para um outro tipo de historiografia, outros consideram esse ano como o início da chamada “terceira geração dos *Annales*” – comumente denominada *Nouvelle Histoire* – para designar os novos historiadores franceses em crescimento, tendo em vista o fato de que Fernand Braudel resolveu compartilhar a direção institucional da Revista dos *Annales* com um conselho que incluía nomes como os de Jacques Le Goff, Marc Ferro e Emmanuel Le Roy Ladurie, além de Robert Mandrou (e depois André Burguière e Jacques Revel) na posição de Secretário Geral da Revista.

Evidencia-se uma mudança na historiografia – questão importante a ser considerada aqui –, não apenas no que se refere ao pensamento francês. Como afirma José D’Assunção Barros, “os novos tempos trouxeram um novo padrão historiográfico, novas aberturas, retornos e possibilidades, e também incertezas para os historiadores no que se refere à natureza do conhecimento que produzem e ao papel do conhecimento histórico da sociedade”⁶⁶⁴. O doutor em História pela UFF ainda ressalta:

Entre os “retornos historiográficos”, há a retomada da narrativa, do político, da biografia, aspectos que haviam sido de alguma maneira reprimidos ou secundarizados pelo padrão historiográfico anterior, e que agora reemergiam com inesperado vigor. Entre as novidades, postula-se a possibilidade de examinar a história de acordo com uma nova escala de observação — atenta para o detalhe, para as micro realidades, para aquilo que habitualmente escapa ao olhar panorâmico da macro história tradicional⁶⁶⁵.

⁶⁶³ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit., 1999, p. 58.

⁶⁶⁴ BARROS, José D’Assunção. *A Nouvelle Histoire e os Annales: entre continuidades e rupturas*. Revista de História, 5, 1-2 (2013), p. 311.

⁶⁶⁵ BARROS, op. cit. 2013, p. 311.

Também há de se destacar o olhar do historiador para com seu próprio discurso, isto é, o fazer historiográfico, sendo ele mesmo um objeto privilegiado de estudo. Da mesma forma, a preocupação se dirige para o âmbito cultural e, desta forma, a história cultural volta a ser centro das atenções no cenário das modalidades historiográficas. Com efeito, a terceira geração e a quarta geração dos *Annales*, buscaram não só dar continuidade ao legado recebido das gerações anteriores, como, efetivamente, procuraram se afirmar no campo historiográfico ao tentar criar novos paradigmas de explicação histórica, novas metodologias de pesquisa e, principalmente, novos temas de interesse para o historiador.

No Brasil, o período entre 1967 e 1986, marca um processo de transição entre a história cultural e a história das mentalidades que, de maneira mais ampla, tem em Anita Novinsky e os *Cristãos Novos na Bahia* (1972) e, sobretudo, na vasta obra de Evaldo Cabral de Mello, como *Olinda restaurada* (1975) e *Nome e o sangue* (1989), os trabalhos mais significativos. A etapa seguinte é marcada pela historiografia contemporânea – em especial da década de 90 – dedicada ao período colonial, onde vemos a consolidação da história da cultura no Brasil enquanto história das mentalidades. É aqui que se enquadram os historiadores privilegiados por este artigo.

Religião e religiosidades na historiografia brasileira

Procurando traçar um painel sobre a produção historiográfica brasileira referente à cultura e, em particular, a religiosidade no período colonial - num tempo em que Brasil ainda era América Portuguesa -, se faz importante impor critérios e recortes. Em primeiro lugar, trata-se de uma contextualização analítica sobre as obras dos autores Laura de Mello e Souza, Mary Del Priore e Ronaldo Vainfas, assim como suas reflexões a respeito da religiosidade em sua formação e efeitos. Em seguida, aprofundar a análise sobre essa historiografia moderna, buscando suas raízes e possibilidades futuras. Neste sentido, se faz importante contextualizar não apenas as obras desses autores, mas o campo em que estão inseridos, assim como suas linhas teóricas e metodológicas.

Assim, os autores citados acima produziram obras importantes no tocante à cultura nos séculos XVI, XVII e XVIII, sobretudo no que diz respeito ao

imaginário social, tal qual a religião e a religiosidade. Inseridos nos moldes da Nova História e na Nova História Cultural, que incluem os estudos sobre as mentalidades, estes autores também se inserem no processo de constituição de um campo específico de estudos sobre religião – as chamadas ciências da religião –, no interior de um universo maior que compõem os estudos históricos do Brasil.

Neste sentido, os anos 80 são considerados anos de grande mudança no modo de fazer história no Brasil. Os avanços na organização da pós-graduação realizadas na década anterior deram grande impulso aos programas de pós-graduação em História de inúmeras universidades, seja pela consolidação dos mais tradicionais, seja pela ampliação de vagas e bolsas de estudos, seja pela criação de novos programas de pesquisa em universidades fora dos grandes centros (FICO e POLITO, 1992, p. 31-61).

Essa década também foi importante para a renovação de linhas de pesquisa, teorias, temas, ideias orientadoras e metodologias empregadas, naquilo que Astor Antônio Diehl chamou de mudança na Matriz Historiográfica Brasileira⁶⁶⁶. Para Diehl, os anos 80 demarcam o grande momento de uma virada historiográfica na produção histórica brasileira, já que, segundo autor, se instala uma crise das teorias otimistas de modernização e progresso, da crise do pensamento Marxista, à crise da recepção Max Weber, ao mesmo tempo em que ocorre uma sistemática recepção dos temas, métodos e abordagens da Nova História Francesa. Também aponta o fim do Regime Militar no Brasil para explicitar tais mudanças, em junção ao crescimento de uma indústria cultural editorial que passa a publicar as grandes obras dessa Nova História na França e que, de certa forma, serviriam de incentivos à publicação de obras historiográficas com temáticas ligadas à Nova História, tendo em vista o sucesso de público na França e no Brasil (DIEHL, 1993, p. 07-13).

Com o avanço nos programas de pós-graduação dos países, notadamente no estado de São Paulo⁶⁶⁷, em meados dos anos 90, vemos as apropriações dos

⁶⁶⁶ A noção de Matriz Historiográfica é indicada por Astor Antônio Diehl e refere-se às ideias, temas, modelos, teorias, métodos, representações, critérios de cientificidade e verdade, além dos modos de escrever a história em um determinado momento da produção historiográfica. DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica brasileira nos anos 1980*. Porto Alegre, Evangraf, 1993.

⁶⁶⁷ Em balanço de pesquisa divulgado na Revista Brasileira de História, publicado em 1994, por pesquisadores ligados à ANPUH, liderados pela historiadora Maria Helena Capelato, dentro do Projeto

conceitos, temáticas e metodologias de pesquisa da Nova História e, ainda, da Nova História Cultural que encontravam-se institucionalizadas nos programas de pós-graduação das universidades paulistas. Em conjunto com outras temáticas importantes, como história econômica e história política, e, ainda, com influências teóricas e metodológicas, a presença da influência dos historiadores franceses na produção historiográfica brasileira e paulista é um fato consumado.

Em direção à realização do proposto neste artigo, os estudos sobre os fenômenos sociais e religiosos, encontraram na historiografia brasileira recente e nascente dessa nova fase, certa preocupação com o processo de formação de nossa matriz cultural no período da colonização portuguesa na América. Os historiadores Laura de Mello e Souza, Mary Del Priore e Ronaldo Vainfas, procuraram evidenciar a presente diversidade cultural e étnica no Brasil, entrelaçada à escravidão, à feitiçaria e as relações socioculturais, tendo em vista suas dimensões coletivas. Definitivamente, contribuíram para o desenvolvimento e a organização de uma historiografia essencial ao movimento social e cultural, mas também aos estudos sobre religião.

Em princípio, Laura de Mello e Souza⁶⁶⁸ nasceu e estudou em São Paulo, onde possui graduação em História (1975), mestrado e doutorado em História Social (1980-1986) e Livre-Docência em História Moderna (1993), todos pela Universidade de São Paulo, na qual foi Chefe do Departamento de História entre 1999 e 2001 e Vice Coordenadora do Programa de História Social entre 2002 e 2004.

Também foi *Tinker Visiting Professor* na Universidade do Texas (Austin, 1998) e professora visitante por curtos períodos na Universidade Nova de Lisboa, ICS/Universidade de Lisboa, Universidade de *Minnesota*, Universidade

Pós-Graduação ANPUH: Pesquisa, Informação e Intercambio, nota-se a presença marcante de linhas de pesquisa ligadas à Nova História e da Nova História Cultural nos programas de Pós-Graduação da Unesp campus de Assis e campus de Franca, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e também na Universidade de São Paulo. Na UNESP de Assis, observa-se a presença nesse momento, 1994, da linha de pesquisa de História das Mentalidades, com disciplinas específicas da temática sendo oferecidas, e ainda, na UNESP de Franca nota-se a presença de linhas de pesquisa voltadas à História das Representações, e com a oferta de disciplinas de temas clássicos da Nova História, tais como história da família, e etno-história. Na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, aferimos a presença do eixo temático História e Cultura, com as linhas de pesquisa Cultura e Trabalho, Cultura e Cidades e Cultura e Representações. Na Universidade de São Paulo, especificamente, apontamos a presença da Linha de Pesquisa História e Cultura, com as sublinhas de arte e ciência, cultura material, imaginário, linguagens, memória e práticas culturais. (Revista Brasileira de História, 1994, p. 271-303).

⁶⁶⁸ Informações coletadas e resumidas diretamente de: <http://lattes.cnpq.br/7401949267772814>.

de Southampton, Universidade de Toronto, *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, Universidad de Sevilla, Universidade Nacional do México. Além de membro do Comitê de Ciências Humanas da FAPESP (1994-2001); do Comitê de História da CAPES (1999-2001) e do Comitê de História do CNPq (2011-2013) e Pesquisadora do CNPq desde 1991, encerrando sua bolsa de produtividade como 1A.

Mello e Souza também foi docente do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, desde 1983 e está aposentada desde 2014. É membro da Academia Brasileira de Ciências. Entre seus trabalhos, realizou pesquisas sobre a história de Minas Gerais no século XVIII; sobre cultura, sociedade e política no império português nos séculos XVI-XVIII; sobre as relações entre a Europa e o Novo Mundo nos séculos XVI-XIX; sobre a historiografia brasileira do século XX. Integrou projetos coletivos de pesquisa sediados na UFF e coordenou o projeto temático *Dimensões do Império português - séculos XVI-XIX*, sediado na Cátedra Jaime Cortesão – FFLCH/USP, financiado pela FAPESP (2005-2010).

Atualmente compõe a pesquisa sobre as migrações de três cortes europeias durante o período de expansão napoleônica e orienta trabalhos em nível de Mestrado e Doutorado junto ao Programa de História Social de seu Departamento, onde também supervisionou estágios de pós-doutorado e, desde setembro de 2014, passou a orientar pesquisas em nível de Master 1, Master 2 e Doutorado junto à École Doctorale da Universidade de Paris IV-Sorbonne.

Partindo para a trajetória enfrentada por Laura de Mello e Souza e, claro, sua principal linha de estudo, feitiçaria e religiosidade no Brasil colonial, podemos iniciar a análise identificando a corrente historiográfica na qual está inserida. Mello e Souza segue os níveis de escrita que podemos observar em autores consagrados da história das mentalidades, inicialmente com Lucien Febvre e Marc Bloch, até Robert Mandrou com seu *Magistrados e feiticeiras na França do século XVII*, publicado em 1968. A autora inspira-se, sobretudo, em Carlo Ginzburg⁶⁶⁹, que defende noções de cultura popular e de circularidade cultural, presentes em seus trabalhos e pesquisas sobre religiosidade e feitiçaria na

⁶⁶⁹ Ver as ilustres obras, *I Benandanti* (1966) *Le fromage et les vers* (1976), *Présomptions sur le sabbat* (1986).

Europa Quinhentista. Ginzburg investiga questões populares, sem estar comprometido com a visão marxista de se produzir uma história de conflitos de classes populares para com classes dominantes num enfoque econômico. Com efeito, está preocupado com a história do cotidiano numa dimensão sociocultural globalizante.

Em *O diabo e a terra de Santa Cruz*, de 1987, Laura de Mello e Souza utilizou pela primeira vez entre os estudos brasileiros, os processos do Santo Ofício para analisar as práticas mágico-religiosas nos três primeiros séculos de nossa história⁶⁷⁰. Logo em sua *Introdução*, a autora aponta que a feitiçaria Brasil, como objeto de pesquisa de grandes trabalhos historiográficos no século XIX e presente na historiografia sobre as mentalidades e o imaginário, não proporcionou, até então, nenhuma pesquisa. E de acordo com Mello e Souza:

Isto não ocorreu por falta de fonte; as práticas mágicas e a feitiçaria propriamente dita foram motivo de preocupação para as autoridades coloniais civis e para as eclesiásticas, e houve casos apurados pelas Visitações do Santo Ofício ao Brasil que seguiram para Portugal a lá foram julgados pelo Tribunal da Inquisição⁶⁷¹.

No intuito de preencher essa falha na historiografia, a pesquisadora buscou implantar um trabalho a respeito da feitiçaria dos tempos coloniais, tendo em vista os processos dos réus brasileiros. Em sua dissertação de mestrado, elaborou os *Desclassificados do ouro*, onde já destacava “a presença marcante de feitiçarias e negros entre a população pobre e marginalizada das Minas, que as Devassas Eclesiásticas retrataram em suas práticas cotidianas frequentemente impregnadas de magismo e bruxaria”⁶⁷². Naquela ocasião, Mello e Souza pressupunha que a feitiçaria praticada pelos homens pobres, sejam eles livres, escravos ou libertos, ostentava aspectos predominantemente africanos.

A obra, relançada em 2009, leva-nos ao nascimento do Brasil enquanto “signo do Demo e das projeções do imaginário do homem ocidental” (SOUZA, 1987, p. 28), ora visto como paraíso terrestre, ora como purgatório do Velho, para além do mundo mágico luso-brasileiro. Apresentado originalmente como tese de doutorado em História Social na Universidade de São Paulo, cujo título foi *Sabás e calundus: feitiçaria, práticas mágicas e religiosidade popular no Brasil*

⁶⁷⁰ SOUZA, L. M. *O diabo na terra de Santa Cruz*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

⁶⁷¹ SOUZA, op. cit. 1987, p. 15.

⁶⁷² SOUZA, op. cit. 1987, p. 15.

Colonial e publicado em 1986, o ensaio, antes de mais nada, é uma relevante contribuição, além de referência aos estudos sobre religiosidade popular. E, enquanto precursor, o trabalho de Mello e Souza é, também, uma importante leitura do registro, do real ao imaginário, da magia, das crendices, superstições, da medicina alternativa e comportamentos suspeitos aos olhos da Inquisição, que eram praticados na colônia portuguesa.

O livro, segundo a historiadora, "trata da feitiçaria, das práticas mágicas e da religiosidade popular no Brasil colonial dos séculos 16, 17 e 18, abarcando as regiões da Bahia, da Pernambuco, Paraíba, Grão-Pará, Maranhão, Minas Gerais e Rio de Janeiro" (SOUZA, 1987, p. 18). O trabalho é predominantemente fruto de suas pesquisas no arquivo das Devassas Eclesiásticas, nos documentos das Visitações e nos processos de réus brasileiros existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo.

Na primeira parte, denominada *Riquezas e impiedades: a sina da colônia*, Mello e Souza nos apresenta o mar como aspecto importante, desde as grandes navegações, configurando o espaço do medo: "o domínio privilegiado de satã" (SOUZA, 1987, p. 91). Os próprios relatos, lendas e narrativas de viagens, mesclando o fantástico com o real, narram à existência de seres monstruosos que habitavam os confins do mundo. A monstruosidade relaciona-se, assim, com o desconhecido geográfico, que posteriormente seria demonizado.

Seguindo o pensamento crítico do filósofo francês Jean Delumeau, a historiadora acredita que a formação do medo é natural e se caracteriza como "um componente maior da experiência humana"⁶⁷³. Tal elemento pode ser reconhecido como peça essencial do processo colonizador lusitano e da construção demoníaca/monstruosa da figura dos ameríndios realizada pelos europeus. O desconhecimento do território, da população e dos hábitos nativos, formulou um temido olhar português sob a Terra de Santa Cruz, provocando, desta forma, um processo de gradação.

Com a chegada dos portugueses no Brasil, o contato com os rigores das alteridades, transformou, gradativamente, o paraíso em um inferno. A permanência nesse ambiente consolidou, ao mesmo tempo, as terras

⁶⁷³ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Trad. Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 18.

conquistadas, como um espaço de purgatório, uma espécie de esperança de salvação para os cristãos. A visão cristã do expansionismo além de impor a assimilação das narrativas bíblicas sobre o paraíso do Éden, posteriormente, deslocaram o mito do Paraíso Terrestre para o Novo Mundo, reforçando o processo de colonização que conduziria também uma migração das marginalidades geográficas – visto que a Terra de Santa Cruz foi porto de abrigo para os exilados de Portugal. Neste sentido, a monstruosidade foi, antes de tudo, trazida pelos portugueses, e aqui encontrou terra fértil.

A humanidade do Novo Mundo foi demonizada, animalizada e considerada pecadora, tanto na representação dos habitantes nativos como monstros, quanto na localização espacial da colônia. O distanciamento geográfico da Metrópole excluiu, como selvagem, no que diz respeito à nudez e à vida natural, os nativos, e referendou também, como criminosos e pecadores, os degredados portugueses que aqui aportaram. O Brasil surgia, assim, como um paraíso terrestre pela natureza e um inferno pela humanidade peculiar que abrigava. Para Laura de Mello a Souza:

A infernalização da colônia e sua inserção no conjunto dos mitos edênicos elaborados pelos europeus caminharam juntas. Céu e Inferno se alternavam no horizonte do colonizador, passando paulatinamente a integrar, também o universo dos colonos e dando ainda espaço para que, entre eles, se imiscuísse o Purgatório. Durante todo o processo de colonização, desenvolveu-se, pois uma justificação ideológica ancorada na Fé e na sua negação, utilizando e reelaborando as imagens do Céu, do Inferno e do Purgatório⁶⁷⁴.

No tocante à religiosidade, a autora adverte-nos que na Terra de Santa Cruz os "traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se na colônia, tecendo uma religião sincrética" (SOUZA, 1987, p. 97). Assim, o universo religioso colonial era mistura da religiosidade trazida pela Igreja, com a religiosidade preexistente na colônia portuguesa: recorria-se, por exemplo, simultaneamente a santos católicos, a orixás e ao diabo. Quanto à natureza das práticas mágicas exercidas, assunto tratado na segunda parte do livro, *Feitiçarias, práticas mágicas e vida cotidiana*, se encontravam não só ligadas às imposições do cotidiano, buscando resolver problemas concretos, como curar males, trazer de volta algum indivíduo querido, diminuir as agonias da vida, como

⁶⁷⁴ SOUZA, op. cit. 1987, p. 372.

também refletia tensões sociais. Neste sentido, "na falta de explicações naturais, o homem se voltava para as sobrenaturais" (SOUZA, 1987, p. 167).

Por certo, o recorte feito por Mello e Souza, marcado pelo embate entre dois mundos, Deus-Diabo, tradição-religiosidade popular, razão-símbolo, além de construir o estereótipo da bruxaria nos tempos coloniais, demonstraria que africanos, índios e mestiços seriam levados à feitiçaria e às práticas mágicas como uma tentativa de escape ao sistema opressor colonial.

As conclusões apontavam para a presença de uma enorme fissura entre a religião pregada pelos catequistas ou pela Igreja como instituição e as práticas aplicadas no cotidiano, destacando ainda que a mestiçagem religiosa e cultural progrediu simultaneamente ao processo colonizador. De acordo com a historiadora Jacqueline Hermann, a autora foi:

[...] pioneira ao tratar os estudos de caso por um viés historiográfico claramente influenciado pelas contribuições mais recentes no campo das religiosidades populares. Aliando sensibilidade e erudição, Mello e Souza propõe uma abordagem historiográfica da religiosidade popular, em geral, e para a experiência religiosa da vida colonial, em particular⁶⁷⁵.

Analisando os moldes europeus que formaram o que Ginzburg Chamou de "estereótipo do Sabá", Mello e Souza buscou:

[...] descrever e compreender as práticas mágicas utilizadas por uma população culturalmente heterogênea e adaptada para o viver em colônia, demonstrando, a partir, sobretudo de fontes inquisitoriais, como, num cotidiano perpassado por "discursos imbricados", o projeto tridentino de cristianização foi permanentemente adaptado, relido e por vezes totalmente alterado no Brasil⁶⁷⁶.

E ao conseguir aliar morfologia e história, Mello e Souza "não só confirma a noção de circularidade dos níveis culturais defendida por Ginzburg, como termina por defender a especificidade das práticas mágicas coloniais brasileiras, ao concluir seu trabalho mantendo certa oposição entre sabbats e calundus"⁶⁷⁷.

Já em *O Inferno Atlântico*⁶⁷⁸, de 1993, a autora está justamente preocupada em aprofundar a análise sobre as dimensões e os desdobramentos na oposição entre *sabbats* e *calundus*. Reunindo nove ensaios baseados em estudos comparativos, procura compreender melhor as visões europeias sobre

⁶⁷⁵ HERMANN, J. *História das religiões e religiosidades*. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (org.) – Domínios da história. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 504.

⁶⁷⁶ HERMANN, op. cit. 1997, p. 504.

⁶⁷⁷ HERMANN, op. cit. 1997, p. 505.

⁶⁷⁸ SOUZA, L. M. *O Inferno Atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

a América. Ao ampliar a leitura mais recorrente da “influência externa”, considera que não só os europeus construíram suas imagens sobre a América a partir de seus próprios referenciais, como acabaram “incorporando irreversivelmente elementos específicos das culturas que subjugarão, ou procuraram subjugar”⁶⁷⁹.

Contudo, Laura de Mello e Souza enfrenta constantemente o problema das “permanências” e “resistências”, indo de encontro às indagações teóricas e metodológicas fundamentais para aquele que trabalha com temas de cunho histórico e, principalmente, com a cultura e a religiosidade popular.

Quanto ao contexto em que nasce o pensamento intelectual de Mello e Souza, o período que demarca a produção de obras históricas no Brasil nos anos 80 e 90 esteve atrelado – como já mencionado aqui – ao movimento historiográfico francês que cria e alimenta a *Nova História*, seguramente marcado pela influência de Michel Foucault⁶⁸⁰. Neste momento, constitui-se, segundo Arruda e Tangarrinha:

O domínio da micro história, reforçando a dimensão descritiva do arquivo, restauração indescartável de pródromos positivistas que haviam sido erradicados pelo movimento dos *Annales*, e que aproxima a história da etnografia, numa antropologização inequívoca do discurso historiográfico⁶⁸¹.

O trabalho de Mello e Souza em *O Diabo na Terra de Santa Cruz* é, sem dúvidas, o melhor exemplo de estudo que delimita a introdução da *Nova História* entre nós e, ainda, se reconhece com o estudo das mentalidades – é exaltado como um marco historiográfico por Ronaldo Vainfas, um dos expoentes da nova história cultural. Também é implícito que Laura de Mello e Souza obteve, em todo sua trajetória intelectual e acadêmica, a orientação de Fernando Antônio Novais, marcando um importante embate entre *velha* e *nova* história. Autor de grandes obras, como *Portugal e Brasil na Crise do Antigo Sistema Colonial (1777-1808)*, de 1979, Novais se destaca como:

Exemplo imperdível de abertura mental, de descortínio, da capacidade de assimilar as mudanças historiográficas, de contemplar as diferenças, sem amarrá-las na camisa de força do poder acadêmico conferido à orientação. Revela, igualmente, a busca de caminhos alternativos, a resistência criativa,

⁶⁷⁹ HERMANN, op. cit. 1997, p. 505.

⁶⁸⁰ Entre suas obras estão: *Nascimento da Clínica*, de 1963, *As Palavras e as Coisas*, de 1966, *Arqueologia do Saber*, de 1969, *Vigiar e Punir*, de 1975 *O Uso dos Prazeres e O Cuidado de Si* de 1984, e o livro *História da Sexualidade* que deixou inacabado.

⁶⁸¹ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 99.

que adensou o elenco da produção historiográfica entre nós, reforçando o diálogo, recusando a exclusão das opções passadas, seu alojamento no sótão das experiências historiográficas vencidas⁶⁸².

Entretanto, “a tendência da oficina de Clio, nas últimas décadas, tendo sido quase sempre a de legitimar o novo em função de sua novidade e de desqualificar o antigo apenas por ser velho ou tradicional”⁶⁸³. Assim, são vistas inovações presentes e significativas favorecidas por esta tendência, ao mesmo tempo em que são expostos intensos conflitos entre os historiadores baseados no olhar sobre a totalidade, “epistemologicamente realistas e racionais, contra a visão fragmentária, descritiva, avessa ou mesmo hostil aos recursos da teorização e, por via de regra, irracional no seu privilegiamento do relativismo subjetivista”⁶⁸⁴. Pode-se dizer que transpomos bruscamente do determinismo econômico, de um rígido véu do método de produção, para o determinismo cultural, das formas de representação. Em essência:

[...] a luta pelo controle pelo controle dos postos estratégicos que decidem o rumo da produção da história: universidades, editoras, agências de financiamento, *media*, em suma, mais uma das batalhas pelo poder historiográfico, nem sempre amistosas, éticas, gentis, polidas, reconhecidas, como se vê na convivência entre velha e nova história prodigalizada por Fernando e Laura⁶⁸⁵.

Outro nome que se enquadra neste meio, é o de Ronaldo Vainfas⁶⁸⁶, cuja trajetória intelectual está implicitamente ligada à história das mentalidades e consolidada sob o prisma da Nova História Cultural.

Vainfas nasceu no Rio de Janeiro, em 1956, formou-se em história pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde leciona desde 1978. Obteve mestrado na mesma universidade em 1983, com o livro *Ideologia e escravidão* (Vozes, 1986) e o doutorado na Universidade de São Paulo (USP), em 1988, com *Trópico dos pecados* (Nova Fronteira, 1997). Tornou-se professor titular de história moderna na UFF, em 1994. É pesquisador de história ibero-americana e luso-brasileira entre os séculos XVI e XVIII, principalmente nos seguintes temas: inquisição, jesuítas, religiosidades, sexualidades, escravidão, e colonização. É pesquisador do CNPq desde 1990, sendo atualmente I-A e membro da

⁶⁸² ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 99.

⁶⁸³ FALCON, Francisco Calazans. *A Identidade do Historiador*. In: *Estudos Históricos*, vol. 9, nº 17, Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 25.

⁶⁸⁴ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 100.

⁶⁸⁵ ARRUDA e TENGARRINHA, op. cit. 1999, p. 100.

⁶⁸⁶ Informações coletadas e resumidas diretamente de: <http://lattes.cnpq.br/2893624319383287>.

Companhia das Índias – núcleo de História Ibérica e Colonial na Época Moderna, com projetos aprovados no PRONEX (2003, 2006, 2008, 2013).

Além disso, foi cientista do Nosso Estado da FAPERJ em 2004, 2006, 2009 e 2014 e professor visitante do Programa de Pós-Graduação em História da UERJ – Faculdade de Formação de Professores, 2016 a 2017. É professor visitante da Universidade Federal do Rio Grande do Norte desde 2017. Em 2007, fez seu primeiro pós-doutorado na Universidade de Lisboa, em Portugal. E, entre 2013 e 2014, foi bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq, Brasil, em seu segundo pós-doutorado, na Universidade de São Paulo.

No livro *Domínios da História*, publicado em 1997, e organizado em conjunto com Ciro Flamarion Cardoso, são reunidos ensaios de teoria e metodologia no intuito de traçar um panorama dos vários campos de investigação da História e expor conceitos e problemáticas que se fizeram presentes na história das disciplinas e da pesquisa, bem como, apontar caminhos e dilemas da prática historiográfica. Vainfas é autor da *Conclusão*, no qual mensurava os caminhos e descaminhos da história, e do capítulo intitulado *História das Mentalidades e História Cultural*, onde estava empenhado em “contextualizar a história das mentalidades no quadro maior da historiografia francesa filiada ao movimento dos Annales”⁶⁸⁷, analisar suas potencialidades e insuficiências e, ainda, avaliar os campos que a sucederam, “diferindo teoricamente ou simplesmente reeditando seus pressupostos com outras denominações, enfatizando especialmente a chamada história cultural”⁶⁸⁸.

No que diz respeito a esta última, o historiador carioca contribui ricamente para a historiografia preocupada com os fenômenos religiosos no Brasil e, de maneira geral, para a historiografia sobre nossa cultura. Em *A heresia dos índios*⁶⁸⁹, vemos um estudo corajoso sobre uma seita ameríndia surpreendentemente acolhida por um poderoso senhor de escravos na Bahia quinhentista. Combinando um profundo conhecimento do aparelho inquisitorial à

⁶⁸⁷ VAINFAS, Ronaldo. *História das Mentalidades e História Cultural*. In: CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 128.

⁶⁸⁸ VAINFAS, op. cit. 1997, p. 129.

⁶⁸⁹ VAINFAS, R. *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

uma grande erudição em história colonial ibero-americana, Vainfas partiu da problemática das idolatrias e de suas ligações com o colonialismo, para nos contar uma história múltipla da Santidade de Jaguaripe. “Ao deter-se na análise das crenças e na descrição dos rituais do que chamou de “catolicismo tupinambá”, reconstruiu uma saga verdadeiramente impressionante”⁶⁹⁰.

Logo em sua *Introdução*, o autor busca salientar o fator extraordinário para historiografia brasileira em tratar as santidades que penetravam o cotidiano dos “gentios do Brasil”, assim como o fato de que ignoraram a cultura indígena do ponto de vista etno-histórico, deixando de lado, por exemplo, o etnônimo tupinambá:

O presente livro vai tratar, assim, dessas idolatrias luso-brasileiras, se assim como chamá-las, assunto praticamente inédito em nossa bibliografia, ao contrário do que ocorre com a historiografia relativa à América espanhola, na qual o tema das idolatrias aparece com frequência. Entre nós, estudiosos da cultura brasileira, a temática da religiosidade indígena só foi abordada pelos etnólogos, ficando ausente da produção historiográfica⁶⁹¹.

Nos encontramos aqui, diante de um trabalho de pesquisa árduo, que leva em conta e recolhe o que de melhor existe em documentos, cartas e bibliografia. Ronaldo Vainfas pode ser considerado um caçador de fatos e um organizador de materiais e tesouros escondidos, com a finalidade de catalogar, analisar, examinar e colocar tudo em defronte para colocar no papel sua aventura. O historiador “faz história” no sentido demiurgo do termo, ao mesmo tempo em que supera esse *status*, realizando um salto para a categoria de historiador-autor de obra literária. Para fazer a história da santidade, Vainfas valeu-se de caminhos diversos, como a crônica quinhentista, a correspondência jesuítica e os papéis de governança. Entretanto, as fontes mais expressivas estão entre os registros inquisitoriais do Santo Ofício Português, quando de sua Primeira Visitação ao Nordeste (Bahia), entre 1991 e 1955.

Assim como Laura de Mello e Souza e outros pesquisadores embrenhados e consolidados no tema Brasil, Vainfas não deixa de lado seu apresso e admiração por aquele que é considerado o historiador com H maiúsculo de nossa historiografia e, ao mesmo tempo, o maior de todos em matéria de Brasil-colônia, Sérgio Buarque de Holanda. Também dedica sua obra

⁶⁹⁰ HERMANN, op. cit. 1997, p. 506.

⁶⁹¹ VAINFAS, op. cit. 1995, p. 14.

à memória de Capistrano de Abreu, mestre de nossos historiadores, sem o qual a santidade ficaria esquecida.

De fato, o autor, ao buscar “trazer a santidade à luz”, “reavivar a memória dos tempos idos”, “reconstruir, por um lado, a colonização de um mito, mas recuperar, por outro, o tempo em que os índios ousavam enxergar no Brasil ‘uma Terra sem Mal’” (VAINFAS, 1995, p. 230), verifica à sua pesquisa uma particular enfoque de dois temas importantes e distintos, que foram combinados por Vainfas de maneira hábil: o tema do *milenarismo* e o do *profetismo* com a temática do *hibridismo cultural* – termo tão caro ao autor, como alternativa a definições como sincretismo, simbiose e circularidade cultural. Seu trabalho toma forma ao enfrentar a tese: a *santidade* de Jaguaripe como produto híbrido do cruzamento entre cultura tupi e messianismo proféticos.

Entre duas propostas, vemos duas matrizes: de um lado, o tema da “Terra sem Mal” extensamente estudado por etnólogos como “Alfred Métraux, Nordensklold, Nimuendajù”⁶⁹², por sociólogos como Roger Bastide e por historiadores como Sérgio Buarque de Holanda; e, do outro lado, o evento de Jaguaripe, especificamente estudado por José Calasans⁶⁹³, através da documentação de Capistrano de Abreu.

Do ponto de vista teórico-metodológico, *A heresia dos Índios* apresenta uma “conjugação de reflexões da antropologia, atento à observação detalhada de gestos e comportamentos que as fontes muitas vezes procuraram ocultar, ao que há de mais atual para a ampliação de questões na abordagem das religiosidades populares”⁶⁹⁴. De acordo com Jacqueline Hermann:

Ultrapassando a perspectiva que analisa encontros culturais a partir da lógica do sincretismo, o autor opta pela associação entre circularidades e hibridismos — cuja expressão máxima talvez seja o retrato do mameluco, ambíguo por natureza e revelado em passagens surpreendentes — para lançar sua polêmica e instigante hipótese: a de que a seita católico-tupinambá da Santidade forjou-se dentro dos próprios aldeamentos jesuíticos⁶⁹⁵.

⁶⁹² Por Métraux, *A religião dos Tupinambá, e suas relações com os demais tribos Tupis-guaranis*, de 1967, traduzida por Estêvão Pinto; por Nordensklold, *The invasion of the Inca Empire in the sixteenth century: and historical indians migration*, de 1917; e por Nimuendajù, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúvas-Guaraní*, de 1988.

⁶⁹³ Por Calasans, *a obra Fernão Cabral de Ataíde e a Santidade de Jaguaripe*, de 1952, pela documentação de Capistrano em *Um visitador do Santo Ofício à cidade de Salvador e ao Recôncavo Bahia de todos os Santos*, de 1922.

⁶⁹⁴ HERMANN, op. cit. 1997, p. 506.

⁶⁹⁵ HERMANN, op. cit. 1997, p. 506.

Após o grande recebimento do trabalho de Laura de Mello e Souza, que pôs em cena o melhor da bibliografia francesa das mentalidades, a obra de Vainfas e, aqui, incluo o livro *Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*, de 1989, construída à luz de importantes pensadores como Mikhail Bakhtin e Michel Foucault, consolidou-se na chamada Nova História Cultural, cujos caminhos eram cada vez mais trilhados nos anos 1980 e tinha como mote, superar as incertezas e ambiguidades teóricas da história das mentalidades francesa.

Em sentido à essa mesma Nova História Cultural, temos, por fim, a historiadora Mary Del Priore que, em *Festas e Utopias no Brasil Colonial*⁶⁹⁶, propõe uma abordagem sociocultural, partindo de análises específicas sobre as causas e efeitos presentes nas chamadas festas-concessões, consentidas e estimuladas pelo Estado Português em conjunto com a Igreja Católica. Ressaltando o fato que de estas festas tinha o intuito de ratificar o domínio sobre a população, a historiadora aponta para uma relação factual entre Igreja e Estado como mecanismo extremamente presente e importante na administração da sociabilidade popular.

Del Priore também enfatiza o comportamento das populações indígenas e africanas que criavam subterfúgios para delinear, nas festas, traços particulares de suas diversificadas culturais, ressignificando as características consideradas “oficiais” do evento. Se por um lado, aqueles que efetivamente participavam das festas as tornavam “particulares”, por outro, a diversidade cultural e étnica proporcionava, nos mais característicos cantos e festejos, uma miscigenação singular.

Mas antes de adentrar a obra, se faz importante demarcar a trajetória de Del Priore⁶⁹⁷ que se formou em história pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, em 1983, em pleno processo de mudança da matriz historiográfica brasileira em direção aos novos temas, objetos e abordagens. Neste momento, a PUC de São Paulo sofria uma influência menor do contexto sociopolítico, isto é, desfrutava de uma maior autonomia do campo acadêmico em relação ao campo político, o que, de certa forma, gerava um desengajamento maior com

⁶⁹⁶ PRIORE, M. L. M. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

⁶⁹⁷ Informações coletadas e resumidas diretamente de: <http://lattes.cnpq.br/2135122024867878>.

relação à historiografia marxista e uma abertura mais flexível a outras possibilidades teóricas e metodológicas (FICO e POLITO, 1992, p. 117-141).

A partir de 1986, a autora passa a integrar o programa de pós-graduação na Universidade de São Paulo, onde realiza pesquisa dentro da área de história das mentalidades, enfocando a questão do corpo e da sexualidade feminina. O resultado é sua tese de doutoramento defendida no ano de 1990 com o título: *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidade e mentalidade no Brasil Colônia*. Nos anos 90, Mary Del Priore estabelece vínculos ainda mais diretos com a historiografia francesa, quando vai à França para a realização de sua especialização em Ciências Sociais (1992-1993) e para sua pesquisa de Pós-doutorado (1994-1996). Ambos os cursos foram realizados na Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, grande berço da Escola dos *Annales*, desde Lucien Febvre.

Em sua carreira acadêmica, possui pesquisas na área de história colonial, história da cultura e história de gênero. É sócia titular do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, sócia do Instituto Histórico e Geográfico do Rio de Janeiro, sócia correspondente do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, sócia do P.E.N Club do Brasil e da Academia Carioca de Letras, além de acadêmica correspondente da Academia Paraguaya de la Historia, da Academia Nacional de la Historia de Argentina, da Academia Colombiana de La Historia, da Real Academia de La Historia de Espanha, da Academia Portuguesa da História, do Instituto Histórico e Geográfico del Uruguay e integrante do Conselho Consultivo da Confederação Nacional do Comércio.

A historiadora carioca também é membro da Comissão Científica Internacional da Cátedra Infante Dom Henrique para Estudos Insulares Atlânticos e Globalização (CIDH) sediada na Universidade Aberta de Lisboa. Ainda é componente do Conselho do Patrimônio Cultural da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro 2016. Colaboradora mensal da Revista Aventuras na História 2013-2017. Atualmente é professora do Programa de Pós-Graduação Stricto-Sensu em História da Universidade Salgado de Oliveira (Universo/Niterói) e desenvolve a pesquisa intitulada *Cultura, mentalidade e vida social no Rio de Janeiro do século XIX*.

Enfatizando o contexto de forte influência da historiografia francesa, Del Priore teve a orientação, em sua tese doutoramento, da historiadora Maria Luiza Marcílio, formada em História pela USP, com doutoramento realizado na Universidade de Paris-Sorbonne no ano de 1967, sob orientação de Fernand Braudel e Louis Henry⁶⁹⁸.

Sob essas circunstâncias, temos a obra – já citada – *Festas e Utopias no Brasil Colonial*, publicada pela Editora Brasiliense, em 1994. O trabalho não teve sua elaboração voltada para fins de titulação ou ligado a alguma pesquisa dentro da universidade, mas com o intuito de atender às demandas do mercado editorial – o livro compõe a coleção *A Caminho das Utopias*, concebida e organizada por Hilário Franco Jr. Para a realização da pesquisa, Mary Del Priore contou com auxílio financeiro do CNPq, além de um prêmio concedido pela Organização dos Estados Americanos (OEA) e pelo Ministério dos Negócios Estrangeiros do governo da França.

A obra de Mary Del Priore insere-se dentro dos estudos da Nova História na medida em que tem por tema a festa, vista como manifestação cultural das classes populares, ainda que sob a tutela e domínio direto do Estado Português. Nota-se a presença de alguns aportes teóricos da Nova História Cultural, principalmente naquilo que se relaciona aos conceitos de práticas e representações. Neste sentido, a festa é vista como um rico espaço de trocas e circularidades entre uma cultura de elite e uma cultura popular. Ao mesmo tempo, ela ajuda a compreender as relações da festa para com a religiosidade popular, além de outros aspectos da cultura da sociedade no período colonial. Como expressão teatral de uma organização social, a festa, de acordo com Del Priore:

(...) é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exutórios à violência contida nas paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a

⁶⁹⁸ Informações coletadas no Web Site do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

Disponível em: <<http://historia.fflch.usp.br/docentes/marialuizamarcilio>>. Acesso em: 30 de Julho de 2018.

exploração, mas reafirma, igualmente, os laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças⁶⁹⁹.

Observa-se que a festa é vista dentro de um amplo aspecto de abordagens sobre suas funções, características e aspectos sociais. Estando entre o político, o religioso e o simbólico, a festa em si revela não só aspectos da cultura cotidiana erudita ou popular como jogos, danças, e músicas, mas aspectos mais sutis, tais como o prazer, a alegria, as normas e valores coletivos impostos e partilhados pela sociedade colonial. Um novo tema que requer uma nova abordagem.

Para Del Priore, o estudo das festas como objeto historiográfico pode levar “os historiadores a refletir sobre as abordagens metodológicas que lhes permite investigar ‘a cultura do povo’” (PRIORE, 1994, p. 10). Neste sentido, metodologia de pesquisa a ser empregada é fundamental. Ao mesmo tempo crítica o modo como a “festa”, enquanto objeto de estudo, é mais descrito do que estudado e explicado, a autora indica o caminho metodológico a ser seguido:

(...) os documentos históricos não elucidam necessariamente as funções formais embutidas na festa. Para captá-las, é necessário religar todas as suas intervenções por meio de um sistema global de interpretações que não deve negligenciar nenhuma manifestação de sua prismática vivência. Por isso, nesse estudo, não serão ignorados os gestos, os bailados, o entretenimento, a violência, as funções mágicas e políticas da festa⁷⁰⁰.

Do ponto de vista externo, a fonte pesquisa por Del Priore revela dois conjuntos de referências. A primeira é teórica e metodológica, com textos clássicos da Nova História e da Nova História Cultural, como o de Mikhail Bakhtin: *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, edição da Hucitec, publicado em 1987; o livro de Peter Burke: *Cultura Popular na Idade Moderna*, publicado pela Companhia das Letras, em 1989, e Roger Chartier: *A História Cultural entre práticas e representações*, publicado pela Difel, em Lisboa, no ano de 1990, além da obra de Michel Vovelle: *Ideologias e Mentalidades*, publicado pela editora Brasiliense, em 1987.

Percebe-se o conhecimento da autora sobre aspectos importantes da Nova História, tais como a questão teórica das mentalidades e do imaginário – sendo este o principal fio condutor do livro –, bem como da questão da circularidade entre a cultura de elite e a cultura popular, tema central da obra de

⁶⁹⁹ PRIORE, op. cit. 1994, p. 10.

⁷⁰⁰ PRIORE, op. cit. 1994, p. 11.

Burke e de Bakhtin. Ainda relevante é a presença do livro de Chartier sobre as práticas e representações culturais, denotando conhecimento dos debates da chamada Nova História Culturais, além da presença do texto clássico de Bakhtin que, embora seja dos anos 60, tem grande influência na terceira e na quarta geração dos *Annales*.

Nesse processo de apropriação de conceitos, teorias e métodos da Nova História e da Nova História Cultural, é importante notar adaptação dessas teorias à realidade histórica do Brasil Colonial. Concluindo, nas suas análises em torno do imaginário é interessante notar que Mary Del Priore incorpora a noção de circularidade cultural mais ampla. Com isso, no imaginário colonial é possível avistar uma série de circularidades entre a cultura europeia, a indígena e negra, entre Europa e América, em vários e complexos sentidos. Como ressalta Del Priore em um trecho significativo do livro:

A intimidade, portanto, com as coisas da Colônia permite que imagens sejam exportadas e reelaboradas na metrópole ajudando a dimensionar os quadros mentais da época sobre a Terra de Santa Cruz e a América. Percebe-se nitidamente a circulação de ideias nos dois sentidos e enquanto as representações sobre a cultura nas colônias portuguesas invade as festas no Brasil, ou em Portugal, uma canal de informações estabelece-se entre aqui e o além-mar⁷⁰¹.

Enfim, sob a historiografia moderna, busca-se atingir as questões ocultas do subconsciente, categórico do imaginário, assim como a jornada de volta às estruturas mentais dominantes e de caráter ideológico, cujo significado é construído nas fragmentações e angústias sociais.

Considerações finais

A historiografia em seu amplo conjunto de características, assim como seus temas, teorias, métodos e práticas de pesquisa, estão sujeitos à transformações como qualquer outra manifestação cultural humana. Nesse sentido, a historiografia brasileira possui uma importante narrativa, marcada pela sua aproximação epistemológica com outros campos de produção mundo afora, que, de certa maneira, influem nestas mudanças.

No campo acadêmico, a luta pelo controle sobre os postos estratégicos que norteiam o rumo da produção da história nem sempre é amistosa, como

⁷⁰¹ PRIORE, op. cit. 1994, p. 57.

apontam Arruda e Tengarrinha. A estrutura desse vasto campo pode ser entendida como uma condição da relação de força entre os agentes e as instituições envolvidas no conflito, isto é, na organização do capital exclusivo que, concentrado sob os conflitos *a priori*, indica os planos *a posteriori*. Todavia buscamos realizar aqui, um movimento de identificação, no intuito de elevar a historiografia brasileira aos moldes da Nova História, não deixando de lado a convivência com a linha de pensamento antecessora.

Esse artigo pretendeu expor os caminhos de nossa historiografia, especialmente o de sua emergência, introduzindo seus principais precursores e buscando delinear o que chamamos de moderna historiografia cultural brasileira. Procurou, sobretudo, apresentar a problemática e evidenciar a importância da religião e da religiosidade popular entre três dos nossos historiadores da cultura e das mentalidades – Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas e Mary Del Priore –, que compõem, do mesmo modo, o campo da História das Religiões. Através da análise de suas obras, podemos perceber as contribuições para que a história das camadas populares, em determinados espaços de sociabilidade – partindo da religiosidade – fossem evidenciadas enquanto agentes da própria História.

Do ponto de vista da inserção da História na modelagem das ciências da religião, cabe ressaltar que, o critério ao qual um estudo se adequa a categoria História das Religiões, História Religiosa, ou, ainda, História Cultural das Religiões, não é em si seu objeto, mas a forma como este é visto, construído e tratado pelo pesquisador. Isto, sem dúvida, pode apontar para possibilidades futuras.

Referências

- ARRUDA, J. J. e TENGARRINHA, J. M. *Historiografia Luso-brasileira Contemporânea*. Bauru/SP: Edusc, 1999.
- BOURDIEU, P. *Algumas propriedades dos campos*. In: *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983, pp.89-94.
- BOURDIEU, P. *Gênese e estrutura do campo religioso*. In: *Economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Ed Prospectiva, 1999, pp. 27-78.
- ABREU, Capistrano de. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.
- CARDOSO, C. F. & VAINFAS, R. (Orgs.). *Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- CARDOSO, C. F. *História e análise de textos*. In: *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp.27-78.

- CHAUI, M. *Convite à Filosofia*. Ed. Ática, São Paulo, 2004, pp. 379-401.
- DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. Trad. Maria Lúcia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p. 18.
- DIEHL, Astor Antônio. *A cultura historiográfica brasileira nos anos 1980*. Porto Alegre, Evangraf, 1993.
- ENGLER, S. *Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes*. Revista de Estudos da Religião, nº 4, 2004, pp. 27-42.
- FICO, Carlos e POLITO, Ronald. *A história no Brasil (1980-1989) elementos para uma avaliação historiográfica*. Ouro Preto, Editora UFOP, 1992.
- FREITAS, M. C de. *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande & Senzala – Formação da Família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, 9.^a ed., Rio de Janeiro, José Olympio, 1958, 2 vols.
- GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. *O Livro das Religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, Cap. 1, pp. 12-40; Apêndice, pp. 305-329.
- HERMANN, J. *História das religiões e religiosidades*. In: CARDOSO, C. F. e VAINFAS, R. (Orgs.) – *Domínios da história*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 329-354.
- HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. Companhia das Letras, Edição comemorativa 70 anos, 2006.
- HOLLANDA, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso – Os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*, 2.^a ed., São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1969.
- LONDOÑO, Fernando Torres. *História das Religiões: breve panorama histórico e situação atual no Brasil*. Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano X, N. 47, 2014.
- PRIORE, M. D. *Festas e utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- SOUZA, Laura de Mello. *Aspectos da Historiografia da Cultura sobre o Brasil Colonial*. In: FREITAS, Marcos Cezar de (Org.). *Historiografia Brasileira em Perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2007, p. 18.
- SOUZA, L. M. *Inferno atlântico*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SOUZA, L. M. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.
- USARSKI, Frank. *O espectro disciplinar da ciência da religião*. São Paulo: Paulinas, 2007 (Coleção repensando a religião).
- VAINFAS, R. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- VAINFAS, Ronaldo. *História das Mentalidades e História Cultural*. In: *Domínios da História: Ensaios de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 128.
- VERÓN, E. *A produção do sentido*. São Paulo: Cultrix/Edusp, 1981.

GT 31. RELIGIÃO, EDUCAÇÃO E RACISMO – NARRATIVAS CONTRA-HEGEMÔNICAS NA EDUCAÇÃO

A literatura infantil africana: rompendo com a cultura hegemônica

João Clemente de Souza Neto⁷⁰²

Mônica Abud Perez de Cerqueira Luz⁷⁰³

Introdução:

A definição do tema desta pesquisa origina-se exatamente pela invisibilidade dos personagens negros, de sua cultura, religiosidade e ancestralidade nas histórias infantis. É um grande engodo ao dar como sinônimo os conceitos de diferença e diversidade produzindo um discurso homogeneizado sobre a identidade, desconsiderando as particularidades dos sujeitos, suas histórias e culturas.

Um país constituído por um povo mestiço, onde o racismo e suas práticas excludentes perpetuam sorrateiramente desde a abolição da escravatura em 13 de maio de 1888 até os dias atuais. O mito da democracia racial⁷⁰⁴ sustenta uma pseudo-harmonia entre brancos e não brancos que não existe. Ele surge como um legado da escravidão que levou a um desenraizamento do povo negro de suas marcas históricas.

Nos anos de 1950, Florestan Fernandes⁷⁰⁵, Roger Bastide, Oracy Nogueira, Thales de Azevedo, dentre outros pesquisadores, iniciaram uma série de estudos patrocinados pela UNESCO, que culminaram na modificação

⁷⁰²

⁷⁰³ Pedagoga, Psicopedagoga, Mestre em Psicologia da Educação e Doutora em Educação. E-mail: mapcluz@hotmail.com

⁷⁰⁴ O Mito da democracia racial é a ideia de que haveria no Brasil, ao contrário de outros países como África do Sul e Estados Unidos, uma convivência pacífica entre as etnias, além do que todos teriam individualmente chances iguais de sucesso. Conceito derivado da obra de Gilberto Freyre, sociólogo brasileiro dos anos de 1930, responsabilizado pela criação deste “mito” embora não tenha dito ou escrito de forma explícita o referido conceito. Por meio de sua obra *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, teria surgido esta ideia de que no Brasil não há racismo.

⁷⁰⁵ Autor da obra *A integração do negro na sociedade de classes* (FERNANDES, 1965), sustenta a ideia de que o racismo no Brasil existe e causa sérios prejuízos à sua população negra. A diferença é que o racismo brasileiro se manifesta como “preconceito de cor”. Ou seja, a identificação entre negro ou mestiço e pobreza mascara as barreiras que mantêm a população não branca afastada das oportunidades de mobilidade social abertas pela sociedade capitalista.

substancial da interpretação acerca das relações raciais no contexto da sociedade brasileira.

De uma sociedade até então tida como racialmente resolvida, com uma democracia étnico-racial, como acreditava Gilberto Freyre (2000), Florestan Fernandes (1965) constatou que os grupos raciais se posicionam de modo diferente no interior da ordem social e que a distribuição das posições sociais está intimamente relacionada ao preconceito (pré-disposição para a ação) e à discriminação racial (ação) praticada contra os negros. Assim, quando as possibilidades abertas pela sociedade capitalista, com seus mecanismos de competição, permitem a ascensão social de negros, o preconceito de raça e de classe se manifesta.

Para Munanga (2015) existe um racismo estruturante na sociedade brasileira, que submete as identidades múltiplas que constituem a população. Assim, alerta para a necessidade de buscar o passado desse povo negro: o resgate da identidade afro-brasileira com ênfase no processo histórico do negro no Brasil, seus valores, culturas ancestrais, religiosidade, luta e resistência.

Por meio da busca de sua identidade, o negro poderá posicionar-se em pé de igualdade com outros oprimidos não negros, travando uma luta de classes, visto que raça e classe no Brasil são duas variáveis da opressão na estrutura de uma sociedade de classes. O ideal de branqueamento⁷⁰⁶ e o mito da democracia racial foram para Munanga (2015), na obra *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*, impeditivos para a organização política, social e de consciência coletiva dos negros. A elite tentou assimilar as diversas identidades existentes no país de modo eurocêntrico, mesmo com os movimentos de resistência cultural dos povos oprimidos: indígenas e negros.

Esse trabalho pretende analisar como o personagem negro e negra, sua cultura e religiosidade estão sendo representadas na literatura infantil por meio da ótica da contra-hegemonia do poder e de luta contra a exclusão social, segundo Santos (1998).

⁷⁰⁶ Segundo Munanga (2015), o processo de construção da identidade brasileira deveria seguir a elite dominante, sendo, portanto, baseado no ideal do branqueamento. Tornar-se branco, para alguns negros, era escapar da discriminação racial, social, da exclusão.

O objeto desta pesquisa é a análise e discussão das representações sociais dos personagens negros e negras, sua cultura e religião contidas nos livros infantis publicados após a promulgação da Lei n.º 10.639/2003, com o intuito de compreender como o processo de construção da identidade negra acontece dentro desse contexto. Os livros analisados fazem parte de uma Biblioteca Municipal, da cidade de São Paulo.

A nossa hipótese inicial é a de que atualmente ainda existe a operacionalização do racismo nas representações dos personagens negros e negras, bem como de seus costumes e religiosidade contidas nos livros de literatura infantil publicados após a Lei n.º 10.639/2003.

A relevância da pesquisa está na ampliação da discussão sobre as configurações das relações sociais entre negros (as) e brancos (as) na literatura infantil, com vistas à promoção da igualdade e respeito à diversidade.

Serão utilizadas as categorias, a saber: *conscientização*, *oprimido*, *identidade negra*.

A análise de discurso será feita a partir de Foucault, com base nas obras *A ordem do discurso* (2014) e *A arqueologia do saber* (2014), visando, assim, compreender como o discurso constrói e se manifesta nas obras literárias que compõem nosso universo da pesquisa.

Literatura infantil e a temática racial

Há anos, os afrodescendentes buscam por seu espaço na cultura e na literatura no Brasil. Mesmo aprisionados, os afrodescendentes sempre manifestaram entre eles sua cultura, sua arte, sua literatura e sua religião, que perduram até hoje.

No Brasil, somente em meados do século XX, com a publicação de algumas obras de autores mestiços e mulatos, o negro foi representado na literatura e na arte, por meio de Lima Barreto, Solano Trindade, Carolina Maria de Jesus, Oswald de Camargo, Machado de Assis, Cruz e Souza.

Os personagens negros só aparecem a partir do final da década de 1920 e início da década de 1930 e evidenciavam a condição subalterna do negro.

Por volta de 1975, é encontrada uma produção de literatura infantil mais comprometida com outra representação da vida social brasileira: o homem do campo, por Lobato.

Na década de 1980, surgem livros com novas propostas, cujo objetivo central é romper com a visão estereotipada dos negros, valorizando suas tradições e também o seu aspecto físico, porém nem todos os livros tiveram sucesso, reforçando mais o preconceito racial.

Várias pesquisas demonstram a presença desses estereótipos negativos em relação aos negros na literatura infanto-juvenil. Um estudo de Fúlvia Rosemberg (1980) mostra os estereótipos raciais presentes na literatura infanto-juvenil produzida no Brasil entre 1950 e 1975, através dos textos e das ilustrações dessas produções. A autora mostra que mulheres, crianças e não brancos encontravam-se num mesmo patamar de inferioridade face ao modelo masculino adulto branco, mesmo guardando as devidas diferenças entre mulher negra, criança não branca e homem não branco.

Com a finalidade de mudar o quadro aparente, ocorreram importantes reformas curriculares, com questões relativas ao preconceito racial. O marco é a Lei n.º 10.639/2003, que impõe o ensino obrigatório da História e da cultura afro-brasileiras, incluindo o estudo da História da África e dos africanos.

A literatura infantil começou a apresentar essa temática racial em alguns livros, enfatizando o preconceito racial dissimulado e assistemático com o qual convivemos.

A literatura afro-brasileira, se utilizada de forma comprometida e com o princípio básico da desconstrução de estereótipos e preconceitos racistas, pode ser uma grande aliada no despertar da subjetividade infantil, na formação da identidade étnico-racial e na valorização da cultura negra. Pode possibilitar a construção de uma educação libertadora, como propunha Paulo Freire (1989).

Outro traço relevante é a ênfase na importância da figura dos ancestrais, da avó e da mãe na vida das personagens, como transmissoras de uma cultura de matriz africana com o intuito de perpetuá-la (DIOUF, 2010).

Autores como Joel Rufino (1941), Abdias Nascimento (1991), Heloísa Pires Lima (2010) surgem contando a história dos negros de modo singular, sem estereótipos, dando voz à cultura africana tão calada até então.

A partir de 1980, negros ligados à militância negra passam a discutir os problemas por meio das ações. Surgem grupos negros como o Ilê-Ayê e o Olodum, valorizando a cultura racial por meio da música.

Em 2003, foi promulgada a Lei n.º 10.639, para que as escolas passassem a ensinar história e cultura afro-brasileira, incluindo temas como: história da África e dos africanos, a luta dos negros no contexto brasileiro e sua contribuição nas diversas áreas da história e da cultura do Brasil. Propõe que as crianças aprendam uma nova história: realista e respeitosa, a partir de conteúdos sobre as lutas de libertação que o negro trava até os dias atuais, em busca dos seus direitos de cidadão.

Surge a literatura afro-brasileira como resultado de reflexões, debates e principalmente das intensas lutas de movimentos negros a partir da década de 70, em diversos âmbitos sociais. Mais do que narrar histórias ficcionais de personagens negros e negras apresentam compromisso político com a difusão da cultura e da história africana.

De acordo com Turchi (2006), a literatura afro-brasileira traz os discursos dos excluídos e esquecidos, fazendo com que a criança possa imaginar e co construir a sua subjetividade e lidar com os conflitos. Trabalhar a literatura infantil afro-brasileira contribuirá para romper com modelo eurocêntrico e monocultural, que privilegia somente os saberes da cultura européia.

Para Peixoto (2013), contemplar histórias africanas significa romper com a visão estereotipada do personagem negro e sua cultura.

Atualmente, a literatura infantil brasileira apresenta várias obras que valoriza a cultura, a identidade, os contos africanos e a religião.

Das obras infantis literárias

Foram analisadas 14 obras de literatura infantil disponíveis na biblioteca que abordavam a religiosidade e a cultura do povo africano, de acordo com as categorias: *conscientização*, *oprimido*, *identidade negra*. Reiteramos que a análise de discurso será feita a partir de Foucault (2014), com o intuito de compreender como o discurso constrói e se manifesta nas obras literárias que compuseram o nosso universo da pesquisa.

Pudemos observar que nas obras havia preocupação recorrente com a afirmação de identidades das populações negras, a exaltação da beleza do povo negro e uma presença forte das religiões afro-brasileiras; nosso objeto de estudo.

Reiteramos que o conceito de *identidade* não pode ser entendido por apenas uma definição, uma vez que sua construção está associada ao meio em que o indivíduo está inserido.

Munanga (1994, p. 177-178), ao falar sobre identidade esclarece que

[...] a identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos, etc.

Entendemos que o processo de construção da identidade étnico-racial no Brasil é complexo, pois os discursos relacionados à miscigenação e cultura geram polêmicas e criam novos paradigmas.

Seis dessas obras revelam o universo simbólico dos orixás e dos terreiros de Candomblé. As cores, comidas e saudações fazem parte desse repertório onde os orixás aparecem com seus cognomes, por exemplo: Omolu é o Curador, Xangô é o Trovão, Oxalá é o Criador da humanidade, Oxum é a Bela, Yansã é a Destemida.

Outros quatro livros apontam uma relação entre ser humano e as divindades. As oferendas são referências da crença e os castigos direcionados aos humanos e aos orixás quando desobedecem a ordem dos superiores.

Os demais livros fazem um retorno à África como origem e constituída pela figura materna dos mitos yorubás. Essas obras se referem aos rios e as aldeias. Contam sobre a criação do mundo e retratam os orixás: Oxalá, Olorum, Odudua e Exu.

Esses livros nos remetem a Freire (1979), quando trabalha o conceito de *conscientização* enquanto processo de construção da consciência crítica, que desvela a realidade e possibilita compreender o mundo e o que cerca. Nesse ínterim mitos, lendas e divindades se misturam e a cultura africana com tradição na oralidade passa a ser apresentada de maneira clara, sem estereótipos.

Muitos dos mitos e contos africanos presentes nos livros analisados dizem respeito aos orixás; as temáticas de estética e autoestima são perpassadas pela abordagem de conflitos no cotidiano das personagens e, especialmente, na construção de sua identidade. Há histórias e contos referentes às tradições afro-brasileiras que são abordadas por meio de personagens mais velhos.

De um modo geral, esses livros reforçam a idéia do protagonismo dos oprimidos e agora humanizados, desconstruindo visões rotuladas e eurocêntricas onde o negro jamais poderia ocupar o protagonismo de uma história infantil.

Apresenta elementos para visibilizar o que havia sido ocultada por muito tempo na literatura infantil, dando visibilidade aos saberes ausentes e silenciados, como a religiosidade.

As imagens iconográficas e narrativas representam de modo positivo o negro e sua religiosidade.

Para Foucault (2014a), o discurso é uma materialização de ideologias e simboliza o poder, passando a ser então o objeto desejado. Esse poder de escravizar ou libertar, incluir ou discriminar é dado ao homem como produto de suas relações discursivas, perpassadas de ideologias. Os livros analisados mostram a cultura africana e afro-brasileira, especialmente a religiosidade, como algo potente, que une povos e possibilitam as crianças a identificação com personagens, cultura e práticas religiosas.

Considerações

Buscamos nesse artigo reiterar a importância da literatura infantil com a temática africana.

Os livros infantis analisados apresentam as relações históricas e culturais entre a África e o Brasil. Trazem um novo discurso centrado numa nova concepção de nação e de cultura, onde a África é um continente e assume um lugar de extrema importância.

A diversidade cultural, a cultura negra e a religião são veiculadas por meio de discursos em torno da identidade negra.

As narrativas resgatam a cultura africana trazendo crenças e mitos que continuam sustentando a identidade do povo negro e da sociedade brasileira.

Na análise empírica da pesquisa, pode-se constatar a existência de uma produção de livros infantis após a promulgação da Lei n.º 10.639/2003, que atende os pressupostos e a temática da pluralidade cultural.

As obras infantis pesquisadas, apesar de serem poucas, propiciam a vivência, a negritude, a preservação e a valorização da cultura afro-brasileira e africana, enfatizando o princípio da igualdade racial e perpetuando os conhecimentos ancestrais, principalmente os religiosos, às novas gerações.

Os personagens são protagonistas das histórias e buscam sua vocação ontológica de humanizar-se.

Esses livros favorecem as crianças a questionarem as suas identidades étnico-raciais à medida que trazem para o centro as histórias e as raízes africanas. Fazem com que as crianças negras se identifiquem com o personagem e se aceitem de maneira positiva, não recorrendo ao branqueamento como forma de escamotear sua raça para serem aceitas na sociedade.

Nos livros analisados, a criança, ao se apropriar das narrativas, reconhece elementos de sua etnia, religião e tradição, podendo viver momentos de satisfação. Devemos reiterar que esses livros contribuem para o empoderamento das crianças negras inferiorizadas e oprimidas, possibilitando a relação entre as diferentes culturas e povos.

As características marcantes desses livros propiciam: a valorização da memória do povo negro, sua cultura e imagem; a presença de contos africanos e da tradição africana; que as temáticas abordadas dialoguem com as reflexões presentes sobre racismo e identidade brasileira; a presença de elementos que compõem a identidade do negro; a aproximação dos valores, costumes e hábitos do povo africano; uma reflexão para as crianças não negras de valorizar e respeitar a diversidade; adentrar ao universo mítico africano e as relações com o universo.

Diante das análises dos livros infantis e a representação dos negros e das negras, entendemos que a nossa hipótese inicial de que o racismo estava operacionalizado nas obras de literatura infantil com temática étnico-racial depois de verificada não se confirmou.

Referências

- BARBOSA, R. A. *Lendas e Fábulas*. Ilustrado por Ciça Fittipaldi. São Paulo: Melhoramentos, 2012. (Bichos da África, 1).
- BASTIDE, R. Entrevista. *Revista Discurso*, São Paulo: n. 16, 1987.
- BELÉM, V. *O Cabelo de Lelé*. Ilustrado por Adriana Mendonça. 2. ed. São Paulo: Ibep Nacional, 2012.
- BERGH, I.; MISSCHAERT, I. *A jornada do pequeno senhor tartaruga*. Ilustrado por Kristina Ruell. Tradução de Cristiano Zwiesele do Amaral. São Paulo: Pulo do Gato, 2014.
- BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.
- _____. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Africana e Afro-Brasileira*. Brasília, DF: MEC, 2004.
- _____. *Lei n.º 10.639, de 9 de janeiro de 2003*. Altera a Lei n.º 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, 2003.
- CAMPOS, C. L. *Meu avô africano*. São Paulo: Panda Books, 2010.
- COUTINHO, A. *Crítica literária: Notas de teoria literária*. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.
- COUTINHO, C. Notas sobre cidadania e modernidade. *Praia Vermelha*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 145-165, set. 1997.
- CROCHIK, J. L. *Preconceito, Indivíduo e Cultura*. São Paulo: Robe, 1995.
- CUNHA, M. A. A. *Literatura infantil: teoria e prática*. 17. ed. São Paulo: Ática, 1992.
- DIOUF, A. S. *As tranças de Bintou*. Tradução de Charles Cosac. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2010.
- FAUSTINO, O.; MACEDO, A. *Luana – as sementes de Zumbi*. São Paulo: FTD, 2007.
- FERNANDES, F. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
- _____. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Global, 1972.

_____. *O que é a Sociologia?* In: _____. Elementos de sociologia teórica. São Paulo: Editora Nacional, 1974.

FERNANDES, F.; PEREIRA, J. B. B.; NOGUEIRA, O. A questão racial brasileira vista por três professores. *Revista USP*, São Paulo, n. 68, p. 168-179, 2006.

FILLINGER, C. *Euzébia Zanza*. São Paulo: Girafinha, 2006.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2014a.

_____. *A arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Genealogia del racismo*. La Plata: Altamira, 1996.

FREIRE, P. *Conscientização: teoria e prática da libertação. Uma introdução ao pensamento de Paulo Freire*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. *Pedagogia do Oprimido*. São Paulo: Paz e Terra, 1987.

GOMES, N. L. *Betina*. Belo Horizonte: Mazza, 2009.

GOUVEA, M. C. S. *O mundo da criança: a construção do infantil na literatura brasileira*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

HASENBALG, C. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1990.

HOLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JOVINO, I. da S. Literatura Infanto-juvenil com personagens negros no Brasil. In: SOUZA, F.; LIMA, M. N. (Org.). *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Centro de estudos afro-orientais; Brasília, DF: Fundação Cultural Palmares, 2006.

LIMA, H. P. *Histórias da Preta*. Ilustrado por Laura Beatriz. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2010.

_____; ANDRADE, R. M. *Lendas da África Moderna*. Ilustrado por Denise Nascimento. Rio de Janeiro: Elementar, 2010.

MANJATE, L. *O jovem caçador e a velha Dentuça*. São Paulo: Capulana, 2016.

MATTOS, R. A. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2008.

MILWAY, K. *De grão em grão, o sucesso vem na mão*. São Paulo: Melhoramentos, 2008.

- MORGADO, A. *A caixa de Zahara*. Rio de Janeiro: Zit, 2016.
- MORTATTI, M. R. L. *Literatura infantil e/ou juvenil: a 'prima pobre' da pesquisa em Letras?* Campo Grande: Guavira Letras, 2008.
- MUNANGA, K. A difícil tarefa de definir quem é negro no Brasil. *Revista Estudos Avançados*, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 51-66, 2004.
- _____. *A identidade negra no contexto da globalização*. Petrópolis: Vozes, 1996.
- _____. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.). *A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar*. São Paulo: Cortez, 1994. p. 177-188.
- _____. Negritude afro-brasileira: perspectivas e dificuldades. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 33, p. 109-117, 1990.
- _____. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 1986.
- _____. Negros e mestiços na obra de Nina Rodrigues. In: ALMEIDA, A. J. S.; SANTOS, L. de A.; FERRETTI, S. F. *Religião, Raça e Identidade: Colóquio do Centenário da Morte de Nina Rodrigues*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 15-36.
- _____. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Petrópolis: Vozes, 2015.
- _____. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, Rio de Janeiro, em 5 de novembro de 2003.
- _____; GOMES, N. L. *Para entender o Negro no Brasil de Hoje*. São Paulo: Ação Educativa, 2004.
- NASCIMENTO, A. do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- NASCIMENTO, E. L. *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
- NEVES, A. *Obax*. Ilustrado por André Neves. São Paulo: Brinque Book, 2010.
- OLIVEIRA, Eliana. *Relações raciais nas creches diretas do Município de São Paulo*. 1994. 89 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1994.

- PRANDI, Reginaldo. *Ifã, o Adivinho*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2002.
- _____. *Xangô, o Trovão*. São Paulo: Companhia das Letrinhas, 2003.
- OLIVEIRA, I. D. de. *Qual a cor de sua pele*. São Paulo: Forte Editorial, 2015.
- PEIXOTO, F. L. *Literatura Afro-brasileira*. Salvador: Programa A Cor da Bahia, FFCH/UFBA, 2013.
- PEREIRA, J. B. P. *A Cultura Negra: resistência de cultura à cultura de resistência*. *Dédalo – Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, São Paulo, n. 23, p. 177-188, 1984.
- _____. Negro e Cultura Negra no Brasil Atual. *Revista de Antropologia USP*, São Paulo, n. 26, p. 93-105, 1983.
- RAMOS, L. *Caderno de Rimas do João*. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- RANDO, S. *Peppa*. São Paulo: Brinque Book, 2009.
- RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- ROCHA, R. *O Amigo do Rei*. Ilustrado por Cris Eich. São Paulo: Salamandra, 2009.
- _____. *O piquenique do Catapimba*. Ilustrado por Mariana Massarani. São Paulo: Salamandra, 2010.
- ROSEMBERG, F. *Literatura infantil e ideologia*. São Paulo: Global, 1985.
- _____. Relações raciais e rendimento escolar. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 63, p. 19-23, nov. 1987.
- SANTANA, P. S. *Educação Infantil*. Brasília, DF: MEC/SECAD, 2006.
- SANTOS, B. de S. Tempo, Códigos Barrocos e Canonização. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, Portugal, n. 51, p. 3-20, jun. 1998.
- SANTOS, J. P. de F. *Ações afirmativas e igualdade racial: a contribuição do direito na construção de um Brasil diverso*. São Paulo: Loyola, 2005.
- SILVA, J. R. S. *Gosto de África: histórias de lá e daqui*. Rio de Janeiro: Global, 2000.
- SOUZA, J. A *Construção social da subcidadania*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- SUERTEGARAY, M. *Dandara: seus cachos e caracóis*. Ilustrado por Carla Pilla. Porto Alegre: Mediação, 2017.

TURCHI, Maria Zaira. *Espaços da crítica da literatura infantil e juvenil*. In: TURCHI, Vera M. Tietzmann (Orgs.) *Leitor formado, leitor em formação: leitura literária em questão*. São Paulo: Cultura Acadêmica editora, 2006.

THEODORO, H. *Os ibejis e o carnaval*. Ilustrado por Luciana Justiniani Hees. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GT 32. RELIGIÃO, GÊNERO E MIGRAÇÃO

Migração Religião e Gênero: A atuação da mulher haitiana em uma comunidade étnica Batista em São Paulo

Bernadete Alves de Medeiros Marcelino⁷⁰⁷

Introdução

O fluxo imigratório haitiano para o Brasil, iniciado em 2010, trouxe para o país muitos imigrantes homens, que na busca de oportunidade de trabalho, chegaram em grupos. Apesar da mulher haitiana também ter estado presente, ainda que de forma tímida nesse contexto inicial, o número dessas mulheres no país tem aumentado gradativamente. Podemos considerar que parte da explicação para esse fenômeno, se deve ao fato de que os haitianos que já se estabilizaram no país, têm buscado trazer para perto de si, alguns de seus familiares. Entre estes, esposas, irmãs, filhas, sobrinhas, tias, mães e alguns de outros parentes que ainda vivem no Haiti. Como muitos desses imigrantes se reúnem em suas próprias comunidades étnicas para práticas religiosas, em uma Igreja Batista Haitiana em São Paulo, foi possível observar o espaço dessas mulheres em seus grupos, e constatar sua atuação.

Com esse trabalho temos o objetivo de discutir a atuação da mulher haitiana em uma comunidade étnica Batista em São Paulo. A pesquisa se deu a partir de levantamento bibliográfico e observação participante em meio

⁷⁰⁷ Doutoranda do Programa de Ciência da Religião na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC SP). Participa dos Grupos de Pesquisa: “Religião e Cidade” e “Protestantismo e Pentecostalismo” (PUC SP). É bolsista CAPES. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3359874613435542>

a um grupo de imigrantes haitianos Batistas localizados em um bairro periférico da capital paulista. Nesse sentido, iniciaremos o texto contextualizando o leitor sobre a imigração haitiana para o Brasil – São Paulo, a relação desses imigrantes com Igrejas evangélicas e a atuação da mulher haitiana em uma comunidade haitiana em São Paulo. Tendo em vista que a pesquisa permite a abordagem de um contexto importante no que se refere a imigração haitiana, religião e gênero, acreditamos que esta pode contribuir para um melhor conhecimento do assunto pela comunidade e outros estudos com abordagens semelhantes.

A imigração haitiana para o Brasil – São Paulo

o Haiti está localizado em uma ilha caribenha, ocupando uma área de 27.750 Km². Apesar de ser a segunda maior ilha das Antilhas, logo atrás de Cuba, é de certa forma pequeno, em extensão territorial. Em 2010 a população haitiana chegava a quase 10 milhões de pessoas (MARCELINO, 2016). A relação Brasil e Haiti teve mais proximidade a partir de 2004. Naquele ano o Haiti sofreu um grave terremoto, e recebeu ajuda financeira por parte do Brasil, através de uma medida provisória para ajudar o país. Foi nesse mesmo ano também, que o Conselho de segurança das Nações Unidas, criou a MINUSTAH - *Mission des Nations Unies pour La Stabilization em Haiti*, com uma forte presença de soldados do exército brasileiro (COSTA, 2015). Entretanto, foi em 2010 que a relação Brasil & Haiti se tornou ainda mais próxima. Esse acontecimento se deu após um terremoto que devastou algumas regiões do país. Naquela ocasião, cerca de 1,3 milhões de haitianos ficaram desabrigados e passaram a viver em acampamentos espalhados na capital e seus entornos. Além disso, foram danificadas, mais de 180.000 casas, pelo menos 80% das escolas de Porto Príncipe (capital) e 60% nos Estados do Sul e Oeste (MOZINE, FREITAS e RODRIGUES, 2012, p. 9). Em decorrência do cenário em que estava exposto o país após o terremoto, o presidente do Brasil na ocasião, Luiz Inácio Lula da Silva, ofereceu acolhimento e ajuda humanitária aos haitianos. Depois desse episódio muitos haitianos passaram a imigrar para o Brasil. Entretanto, torna-se importante ressaltar que a imigração haitiana para o Brasil não foi motivada

apenas por essa declaração. Quesitos importantes estavam presentes nessa motivação e entre estes alguns merecem destaque. Marcelino (2016) ao pontuar as concepções de Cotinguiba (2014) sobre tais motivações, discorre:

os fatores motivacionais dessa imigração para o Brasil envolvem inúmeras questões, além daquelas de origem política, econômicas ou relacionadas às catástrofes naturais no Haiti. A visibilidade e o crescimento econômico do Brasil, que na época estava em ascensão, seria um desses fatores, mas também: a facilidade de entrar no país por fronteiras localizadas na região norte; as possíveis ofertas de trabalho que surgiriam com a copa de 2014; as expectativas de uma vida melhor; a questão do “endurecimento de políticas de imigração em outros países”; outras catástrofes naturais e a possibilidade de um visto de permanência de maneira rápida e de certa forma simples, no país. (MARCELINO, 2016, p. 46)

Depois do ocorrido o fluxo imigratório haitiano para o Brasil foi ficando cada vez mais intenso e se estendeu até o primeiro semestre de 2015. Entretanto, uma vez no Brasil, o haitiano se deparou com a ausência de políticas públicas migratórias, e frente o desaparecimento do Estado, foi acolhido, em sua maioria, por grupos religiosos. Nesse contexto a Igreja Católica se destacou. Em São Paulo muitos haitianos foram acolhidos por meio da Pastoral do Migrante, um dos núcleos da Missão Paz. Missão Paz é o nome dado a um composto formado pelo CEM – Centro de estudos migratórios, a Casa do Migrante, duas paróquias: Latino Americana e Italiana, e a Pastoral, mais precisamente Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (LUCIO, 2015, p.51). Na pesquisa de Marcelino (2016), um relato demonstra o quanto o acolhimento por parte da Casa do Migrante em São Paulo, foi importante nesse cenário.

[Um] imigrante alega, que ao receber o visto para o Brasil ainda no Haiti, destinou-se a capital de São Paulo, onde chegou em setembro de 2013. Segundo ele, não tinha conhecidos ou contatos na capital, e por isso, assim que chegou foi direcionado à Casa do Migrante no Glicério, por um outro haitiano que encontrou ao chegar à cidade. Este permaneceu na Casa do Migrante por 5 meses até conseguir um emprego e condições de pagar o aluguel de uma residência para morar. A partir desse jovem, alguns contatos com outros haitianos que conhecia e viriam ao Brasil, foram estabelecidos e em decorrência desse fator, escolheriam a cidade de São Paulo como destino também. O que leva-nos a considerar que esse mesmo processo pode ter ocorrido entre outros haitianos, formando uma cadeia de informações que contribuiriam para a escolha desse destino. Para ilustrar esse contexto, uma amiga de Emile, por nome Beta, também haitiana, veio do Haiti para São Paulo no ano de 2015, a partir do contato com ele, tendo as informações necessárias sobre a cidade e possibilidades de emprego e moradia. Pouco tempo depois de ter chegado a São Paulo, conseguiu emprego em um restaurante. (MARCELINO, 2016, p. 52).

Como observado nesse relato, semelhante a esse haitianos, muitos outros, ao chegarem a São Paulo, eram acolhidos pela Casa do Migrante.

Entretanto com a formação de suas redes de contato migratórios, os próprios haitianos no Brasil passaram a estabelecer estratégias de acolhimento aos amigos, conhecidos e familiares que chegaram posteriormente. Como muitos haitianos que chegavam ao país eram evangélicos, com grande frequência procuraram suas respectivas igrejas no Brasil.

A relação do imigrante haitiano com Igrejas evangélicas

Quando os imigrantes haitianos chegaram ao Brasil, algo chamou a atenção de alguns daqueles que os acolheram, e também de alguns pesquisadores. Muitos deles eram evangélicos. Costa (2016, p. 61), expõe que durante a chegada desses imigrantes em Manaus entre 2010 – 2012 observou que quase todo haitiano ao chegar, trazia uma Bíblia nas mãos e que era comum “haitianos lendo a Bíblia em qualquer hora do dia”. Dados da Missão Paz, em relação aos primeiros haitianos acolhidos pela Casa do Migrante em São Paulo, após fluxo migratório iniciado em 2010, apresentava uma grande maioria de evangélicos. Nesse caso, com um total de 6.560 imigrantes haitianos, pelo menos 4001 diziam ser evangélicos ou protestantes (MARCHINI & BARROS, 2016, p. 51). Parise (2016, p. 51) afirmou que nesse processo migratório, a maioria dos haitianos eram evangélicos.

Cotinguiba & Cotinguiba (2018, p. 270), afirmam que desde o primeiro contato com haitianos no Brasil durante uma pesquisa etnográfica, perceberam que a religiosidade dos haitianos era um tema importante nesse processo migratório. Foi perceptível também, que muitos deles passaram a formar comunidades étnicas de cunho evangélico por diferentes locais do País. Costa (2016, p. 62) defende que esses “imigrantes não se integram com suas igrejas correspondentes no Brasil. Eles criaram a Igreja Metodista Haitiana, Adventista Haitiana, Batista Haitiana, Assembleia de Deus Haitiana”. Nesse cenário, Marcelino (2016), em uma pesquisa sobre imigrantes haitianos adventistas, pontuou o surgimento de pelo menos cinco Comunidades Adventistas Haitianas espalhadas pelo Brasil: Porto Velho (RO), Cuiabá (MT), Santa Catarina, Goiás, e São Paulo. A Igreja Adventista Haitiana em Porto Velho (RO), posteriormente deixou de ser apenas para haitianos. Outras Igrejas haitianas na região surgiram também (COTINGUIBA & COTINGUIBA, 2018, p. 272).

Tendo em vista pesquisa realizada em um bairro periférico de São Paulo, foi possível acompanhar uma Comunidade Batista Haitiana e verificar a atuação da mulher haitiana no grupo indicado.

A atuação da mulher haitiana em uma comunidade haitiana em São Paulo

Entre as mudanças ocasionadas pela globalização podemos destacar aquelas relacionadas aos processos migratórios. Nesse sentido o quadro atual manifesta um cenário diversificado e dinâmico, envolvendo variados contextos, nacionais e internacionais, por diferentes motivos e em inúmeras partes do mundo. O assunto tem sido de extrema importância, e por isso pauta de discussões e estudos acadêmicos, em meio aos quais o diálogo entre religião e migração tem ganhado cada vez mais espaço. Apesar de ter sido negligenciado por muito tempo. Marinucci pontua que “[até] alguns anos atrás, o tema da religião era praticamente desconsiderado nos debates sobre questões migratórias”, entretanto na atualidade, pelo menos no que se refere as migrações internacionais, “religião é um tema que vem sendo muito debatido” (MARINUCCI, 2010, p.131 & 2012, p. 2). O diálogo entre migração e religião é importante porque torna possível a compreensão de inúmeros aspectos relacionados a processos migratórios. Muitos são esses aspectos, mas entre estes podemos citar: acolhimento, integração, identidade, redes de sociabilidade, e outros.

Quando nos referimos ao acolhimento do migrante no Brasil, por exemplo, não é difícil notar a forte presença da religião. Na ausência de políticas públicas migratórias, esses grupos acabam sendo, em alguns casos, a alternativa mais próxima ou mais palpável de acolhimento ao migrante. Por meio do qual, torna-se possível encontrar mediação e apoio para diferentes dificuldades enfrentadas. Entre estas, burocracia para obtenção de documentação, moradia, trabalho, adaptação, etc. Contudo, na relação entre religião e migrante, a comunidade religiosa pode servir também como espaço de sociabilidade e construção de novas relações sociais, além de promover a manutenção de sua memória cultural. Nessa relação pode existir, inclusive, a possibilidade de troca. Por um lado a religião oferece “algum tipo de ganho imediato” e do outro o

migrante retribui com sua “fidelidade sempre temporária” (MARINUCCI, 2010, p. 143-144).

Algumas pesquisas demonstram como essa relação pode ser estabelecida e os seus resultados. Em uma delas, com migrantes no DF – Brasil, um dos aspectos pontuados se refere ao amparo oferecido por igrejas diante das dificuldades do migrante. Essas dificuldades supridas pela comunidade religiosa, se estendem desde a ausência de amigos até questões de doenças e bem estar. Nesse caso, o migrante passa a fazer parte de uma comunidade religiosa por encontrar nela apoio, ajuda, motivações, sentido e proteção (Ibid.). Em uma outra pesquisa, realizada com comunidades étnicas religiosas de imigrantes da Europa de Leste⁷⁰⁸ em Portugal, verificou-se outras questões nesse dialogo entre migração e religião, além da ajuda, apoio e motivações. Nesse sentido, foi possível verificar que “a religiosidade individual e comunitária surgem como elementos estruturantes na vida destes imigrantes” e que “a procura da Igreja é, antes do mais, a consequência de uma outra busca: a de identidades com base na etnicidade”. Nesse caso, a comunidade religiosa em que o migrante passa a fazer parte, além de ser um espaço onde sua cultura de origem é reproduzida pela língua, oferece possibilidade para que a solidão seja compensada e a ajuda na resolução de problemas, efetivada (VILAÇA, 2008, p. 54, 70 e 74).

Entretanto, no cenário que envolve migração e religião, temos uma outra questão pouco explorada, a questão de gênero. Nesse caso, nos referimos a relação entre religião, migração e gênero. Tendo em vista esse cenário, a pesquisa em pauta procurou se voltar para essa questão, e a partir de uma análise que se deu sobre a atuação da mulher haitiana em uma comunidade étnica Batista em São Paulo, fazer algumas considerações.

Na cultura haitiana a mulher é muito importante para o lar e a família. Ela tem o seu papel na vida econômica, social e religiosa (GRONDIN, 1985, p.64 – 66). Por outro lado, a desigualdade de gênero é bem significativa no país. Nesse sentido, Rosa (2007), faz algumas considerações.

⁷⁰⁸ “Em termos de nacionalidade, a grande maioria é ucraniana, seguida dos romenos. Estes correspondem também aos dois grupos de imigrantes de Leste em maior número na sociedade portuguesa”. (VILAÇA, 2008, p. 64).

A reprodução da desigualdade de gênero incide com muita ênfase no Haiti [...]. Sem dúvida, é o masculino que cultiva inúmeros hábitos e valores que os tornam mais aptos à migração e às escolhas das rotas migratórias, enquanto as mulheres exercem um protagonismo sem igual no país, vertendo-se no principal sustentáculo da economia informal [...]. Em sua grande maioria monolíngues (falantes de kreyòl) sem nenhum acesso a qualquer processo de escolarização, as haitianas são as que têm menos chances de imigrar e as que mais vivenciam o ciclo vicioso da pobreza e da exclusão. (ROSA, 2007, p. 72).

Quando nos voltamos para a mulher haitiana no grupo analisado, observamos que o seu papel envolve uma forte atuação, entretanto, algumas questões devem ser pontuadas. Apesar de exercer algumas atividades e ter o seu espaço dentro do grupo, foi possível perceber que esta não recebe o mesmo prestígio que os homens. Esse fato pôde ser observado, desde as atividades exercidas, até a forma que são enxergadas dentro da comunidade. As atividades de mais prestígio dentro das suas celebrações religiosas, como por exemplo o sermão bíblico, está quase que totalmente, ao encargo dos homens. As mulheres estão mais envolvidas com a música, organização, cozinha, recepção. A percepção obtida foi de que, para os homens, a mulher não tem a mesma competência que eles em algumas questões. A fala de uma haitiana, em uma conversa, exprime um pouco da diferença de gênero entre haitianos, e nos oferece uma ideia da relação que se estabelece entre eles. Essa haitiana expôs: “os homens haitianos [...], acham que tudo tem que ser primeiro para eles. A mulher tem que servi-los”⁷⁰⁹. Na comunidade Batista Haitiana foi possível observar que existe uma demarcação, ainda que não consciente, das atividades que a mulher pode exercer. O que indica até que ponto ela pode se envolver, e como deve se envolver. Questões como essas, nos levam a refletir com mais profundidade diferenças entre homens e mulheres no grupo, e consideramos que uma hierarquia de gênero está presente nesse contexto.

Conclusão

Como foi possível observar e pontuar, 2010 marcou o intenso fluxo migratório haitiano para o Brasil. Muitos haitianos que vieram para o país eram evangélicos e em decorrência desse quesito, diversas comunidades evangélicas

⁷⁰⁹ Diálogo com uma haitiana realizado em 2018 durante pesquisa de campo para o doutorado.

haitianas surgiram no cenário brasileiro. Entre essas comunidades, uma delas foi acompanhada na periferia de São Paulo, e nela pudemos verificar a atuação da mulher haitiana. Nesse caso, constatamos que esta tem o seu papel e sua importância, e exerce inúmeras atividades no grupo, entretanto, existe uma hierarquia de gênero que demarca, ainda que inconscientemente, as atividades exercidas. Mais um contexto em que o diálogo entre religião, migração e gênero estão presentes.

Referências

COSTA, Gelmino A. Haitianos no Brasil. In: CUTTI, Dirceu; BAPTISTA, Dulce Maria Tourinho; PEREIRA, José Carlos; BÓGUS, Lucia Maria Machado. (Orgs.). *Migração, Trabalho e cidadania*. São Paulo: Editora Puc, 2015.

COSTA, Gelmino. Memória da chegada de imigrantes haitianos a Manaus, 2010 – 2014: presença da Pastoral do Migrante. *Cadernos de Migração*, n. 8, CEM – Centro de Estudos Migratórios, São Paulo: Max Editora, 2016.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. Imigração Haitiana Para o Brasil: a Relação entre Trabalho e Processos Migratórios. *Dissertação de Mestrado em História*, Universidade Federal de Rondônia, 2014.

COTINGUIBA, Geraldo Castro; COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel. Uma análise da presença haitiana na Amazônia – um estudo de caso de Porto Velho. In: BAENINGER, Rosana (et al.). (Orgs.). *Migrações Sul- Sul*. 2 ed. Campinas, SP: Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó – Nepo/Unicamp, 2018.

GRONDIN, Marcelo. *Haiti: Cultura, Poder e Desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasiliense S. A., 1985.

LUCIO, Viviane. *Estrangeiros no Brasil: Missão Paz em São Paulo Acolhe Imigrantes Até a Legalização*. *Ciência e Cultura*: São Paulo, v.67, n. 2, p. 51-52, abr./jun. 2015.

MARCELINO, B.A.M. O Imigrante haitiano e a Igreja Adventista do Sétimo dia em São Paulo: um estudo de caso. *Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião*, Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2016.

MARCHINI, Welder Lancieri; BARROS; Wellington da Silva de. O Processo imigratório Haitiano no Brasil: Trajetos, Destinos e Panorama Numérico. In: *BAGGIO, Fée bio; PARISE, Paolo; SANCHES, Wagner Lopes. (Orgs.) Mobilidade Humana e Identidades Religiosas, São Paulo: Paulus, 2016.*

MARINUCCI, Roberto. Construção da identidade religiosa em contexto migratório: o caso da migração para o DF – Brasil. In: *REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios, v. 18, n. 34, p. 131-148, Jan-jun., 2010.

MARINUCCI, Roberto. As migrações dos fiéis e a mobilidade das religiões: um estudo sobre migrações internacionais e tradições religiosas. *36º Encontro Anual da Anpocs, GT22 – Migrações internacionais: interações entre estados, poderes e agentes, águas de Lindóia – São Paulo, 21 a 25 de Outubro de 2012.*

MOZINE, Augusto Cesar Salomão; FREITAS, Tiago Miguel D'Ávila Martins; RODRIGUES, Viviane Mozine. Migrações Ambientais e Direitos Humanos: O Discurso da Mídia de Massa e os Haitianos na Amazônia. *7º Encontro Anual da ANDHEP – Direitos Humanos, Democracia e Diversidade*, UFPR, Curitiba, 2012.

ROSA, Renata de Melo. Xenofobia da Mulher Negra Migrante no Processo de Construção do Feminino em Emigração: A Migração Feminina Haitiana em Santo Domingo. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Ano XV, n. 29, p. 71 – 85, 2007.

VILAÇA, Helena. *Imigração etnicidade e religião: o papel das comunidades religiosas na integração dos imigrantes da Europa do Leste*. Lisboa: Paulinas Editora, 2008.

Haitianos e senegaleses na Grande Florianópolis: apontamentos sobre as manifestações cotidianas da religiosidade entre ambas as comunidades diaspóricas

Janaina Santos⁷¹⁰

Introdução

Propomos uma reflexão sobre articulações possíveis entre as formas pelas quais a religiosidade de migrantes haitianos e senegaleses são experimentadas na diáspora. A partir do trabalho etnográfico na Grande Florianópolis (SC) fica evidente que além do trânsito de pessoas, o deslocamento de crenças, práticas, saberes, afetos, informações, remessas e mercadorias criam um fluxo relacional constante entre as sociedades de origem e de acolhimento. A religiosidade, na medida em que não se restringe temporal e localmente, contribui para a criação de um espaço social tanto local quanto transnacional, mas assim como outros fatores relacionados à migração de caribenhos e africanos, pode ser usada para estigmatizar e excluir, reproduzindo discursos preconceituosos. Assim, procuramos perceber como a construção da sociabilidade de homens e mulheres migrantes está, ampla e cotidianamente, articulada com a religiosidade em ambas as comunidades diaspóricas, apesar das suas diferentes formas. A partir do trabalho de campo em Antropologia, analiso aqui alguns recortes daquilo que pude perceber através da minha relação com homens, mulheres e crianças migrantes do Haiti ou do Senegal que estão ou passaram por Santa Catarina a partir de 2010.

⁷¹⁰ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS/UFSC, Mestre em História Cultural, Especialista em Educação a Distância, Graduada em História, membro do GAIRF (Grupo de Apoio a Imigrantes e Refugiados de Florianópolis e região), do GT I (Grupo de Trabalho sobre Imigração vinculado à Comissão de Direitos Humanos da ALESC) e do Observatório das Migrações da UDESC. Professora voluntária de Língua Portuguesa para Imigrantes e Refugiados no Projeto PLAM/UFSC. Vinculada ao GESTO (Grupo de Estudos em Oralidade e Performance). Orientador: Dr. Scott Head. <http://lattes.cnpq.br/9505779858324639>. E-mail: janaina.santos@ufsc.br

Os movimentos diaspóricos de haitianos e senegaleses

As migrações colocam em relação espacialidades e temporalidades diversas na medida em que as ambivalências do processo de migrar se confrontam ou se articulam com as ambivalências e resistências locais, transnacionais e globais, bem como com tudo aquilo que existe no espaço físico e simbólico entre estas dimensões. As distâncias deixam assim de ser índices absolutos para tornarem-se relativas, maleáveis, móveis, assim como os espaços (e as temporalidades e identidades) deixam de ser fixos, imóveis e estáveis, adquirindo uma plasticidade relacional. Mas os movimentos de pessoas, ideias, imaginários, bens, práticas e saberes não acontecem apenas porque vivemos tempos de relativa ou parcial globalização, ou tampouco acontecem porque não existem resistências, violências e precariedades interpostas àqueles e aquelas que buscam se deslocar.

Os movimentos acontecem porque existe, por parte dos sujeitos migrantes, abertura, agência, cosmopolitismo e procura, porque existem incertezas e improvisações, porque *navegar é preciso* e porque, muitas vezes, é *barça ou barsak*⁷¹¹, ainda que as mobilidades e facilidades de circulação não sejam as mesmas para todas as pessoas e em todos os espaços e tempos, apontando para a seletividade do processo migratório, que como Vilna Bashi (2015) coloca, na maioria dos casos aceita ou enaltece as migrações de pessoas de pele clara e represa os migrantes não-brancos. Além disso outros índices como religiosidade, etnicidade, gênero, faixa etária, escolaridade, e outros mais, justapõem-se e interferem nas trajetórias dos migrantes haitianos e senegaleses.

Os entrecruzamentos que resultam não apontam para nenhuma homogeneidade, mas para múltiplas possibilidades, pois como disse De Certeau “o cotidiano se inventa” (Certeau, 2014, p. 38) e é fundamental não deixar de

⁷¹¹ Esta expressão em *wolof* (língua dos migrantes senegaleses que vieram para Santa Catarina) significa literalmente ‘ir para Barcelona ou morrer no caminho’. Segundo Abdulah a expressão era usada para se referir aos que iam para a Europa de forma indocumentada, “pegando um barco para chegar a Espanha. E nesta viagem só havia duas opções: chegar em Barcelona ou morrer. Mas Barcelona não era apenas a cidade espanhola”, era uma metáfora para representar toda a Europa. A prática de subir em barcos ou canoas de pesca para chegar a outros países de forma indocumentada, que já era corrente no Senegal desde a década de 1970, tornou-se típica do período pós-colonial e se intensificou nos anos 2000, quando cerca de um terço dos senegaleses que chegavam à Espanha faziam o percurso de barco ou canoa (Sakho et al., 2015), levando em média nove dias para chegar, quando podiam contar com a ‘sorte’.

fora as histórias e operações heterogêneas que formam as bricolagens cotidianas a partir da inventividade de seus usos e práticas.

E ainda, conforme o trabalho de campo demonstrou, as diferenças marcam sucessivas reelaborações e transformações vividas por cada um deles nas suas experiências, de modo que o “movimento é a diferença que torna impossível, em seu princípio, a unidade do ser, e que faz que o ser seja afetado pela divisão entre a essência e o acidente” (Ricoeur, 2000, p. 409). Assim, a análise de aspectos relacionados a religiosidade de haitianos e senegaleses⁷¹² na região não implica em subsumir as diferenças entre ambos os grupos e entre cada de meus interlocutores, mas uma atenção aos seus movimentos espaciais, sociais, políticos e poéticos, bem como aos micro-movimentos cotidianos e simbólicos.

Uma pequena cena do campo é ilustrativa: no dia 19 de setembro de 2018 visitei um casal de amigos senegaleses que residiam em Florianópolis. Comemoravam o ano novo do calendário muçulmano⁷¹³, iniciado no dia anterior. Entravam no ano 1440. Sua comemoração, compartilhada pela comunidade muçulmana em todo o mundo – mas completamente invisibilizada pela mídia hegemônica - era um jejum que se estendia do nascer ao por do sol e durava dois dias. Faltavam ainda duas horas para Zidan⁷¹⁴ pegar o ônibus e ir até o seu trabalho de cobrador de ônibus em Canasvieiras, que se estenderia até depois da meia-noite. Sua esposa estava sem o véu nos cabelos⁷¹⁵ e cozinhava para que eles comessem quando o marido retornasse.

Zidan, sentado à mesa da pequena kinitete, em frente ao seu *lap-top* jogava *paciência* enquanto conversava conosco e ouvia sermão e orações em árabe e em wolof vindas do *youtube*. Ao mesmo tempo que alinhava as cartas naquele jogo virtual, buscava na internet outros vídeos para me mostrar as

⁷¹² De acordo com o Relatório Anual 2018 do Observatório das Migrações Internacionais, mais de 101,9 mil haitianos migraram para o Brasil entre 2010 e 2017 (Cavalcanti et al, 2018, p. 61) e mais de sete mil e quinhentos migrantes senegaleses tiveram carteiras de trabalho expedidas.

⁷¹³ O calendário islâmico, também chamado muçulmano ou hegírico é lunar. O ano é composto por doze meses de 29 ou 30 dias, que somam 354 ou 355 dias. A contagem do tempo deste calendário começa com a Hégira (fuga de Maomé de Meca para Medina, em 16 de julho de 622 do calendário gregoriano).

⁷¹⁴ Os nomes dos meus interlocutores são todos fictícios para preservar as suas identidades.

⁷¹⁵ Como a maior parte das mulheres senegalesas muçulmanas, Claire geralmente saía de casa com o véu e me receber sem ele era sinal de nossa intimidade e ao mesmo tempo um índice que apontava para a liberdade que eles e elas desfrutavam no espaço privado.

celebrações desta data no Senegal e nos demais países muçulmanos. Ele, assim como a esposa, estava aqui e lá. Falava-me de sua mãe que precisava ver o filho pois “ela nem quer mais o meu dinheiro, só quer me ver, mas para ir lá preciso negociar com o RH da empresa e também comprar a passagem que ficou cara com esta nova alta do dólar” e me falava da apresentação de teatrinho de seus filhos na creche e logo depois perguntava sobre meu filho⁷¹⁶.

O religioso do jejum e da celebração, juntamente com as orações em árabe e em wolof conviviam com o profano do jogo de cartas e de publicidades que teimavam em invadir a tela do seu computador a todo momento. As línguas misturavam-se numa dissonante polifonia, mas que entretanto enchia a casa de outros mundos. O Senegal estava no Brasil e o Brasil estava no Senegal assim como em todo o espaço transnacional diaspórico. A saudade era mediada também pela alta do dólar. Esta bricolagem cotidiana era presença constante na vida de meus interlocutores do Haiti e do Senegal, assim como é muitas vezes presente em nossas vidas. Vivemos misturando partes, pedaços, línguas, pessoas, identidades, crenças, países e criando novas possibilidades.

Além disso, sua pequena celebração de um tempo outro em relação à temporalidade hegemônica, pretensamente universal e estabelecida durante a Renascença - segundo Johanes Fabian (2013)⁷¹⁷ - conectada que estava a outras celebrações em Florianópolis e transnacionalmente, era um convite e um olhar a multiplicidade de fatos e tempos históricos coetâneos ou sobrepostos. A presença de Claire e Zidan e sua celebração de um outro tempo enquanto dimensão co-constitutiva da sua realidade social lembra-nos que não há um tempo único - criando coetaneidade⁷¹⁸ ou compartilhamento do tempo - assim como não há uma história única e tampouco um espaço único, homogêneo

⁷¹⁶ Minha visita a eles neste dia fora motivada por uma necessidade. Fui buscar um berço que uma vizinha deles doara mas que eles não usariam e que levaria para uma amiga haitiana que ganhara gêmeos no dia anterior e que me chama de mãe no Brasil. Vivemos muitas vezes assim, trocando afetos, informações e aquilo que podemos chamar de dádivas, no sentido de Marcel Mauss (2013).

⁷¹⁷ Segundo este autor o “funcionalismo, o culturalismo e o estruturalismo não resolveram a questão do Tempo humano universal; eles a ignoraram, na melhor das hipóteses, e negaram sua importância, na pior delas” (Fabian, 2013, p. 56-7). Ainda, o autor distingue três importantes usos do Tempo: tempo físico, tempo mundano ou tipológico e tempo intersubjetivo.

⁷¹⁸ De acordo com Fabian “o termo coetaneidade foi escolhido para assinalar um pressuposto central, ou seja, o de que todas as relações temporais e, portanto, a contemporaneidade, estão embutidas na práxis culturalmente organizada” (Fabian, 2013, p. 69).

e eurocentrado. O ritual estabelecia também uma fronteira espacial celebrada pelo casal senegalês, compartilhada por outros senegaleses na diáspora e pelo mundo muçulmano de modo geral, e inscrevia-se como celebração de uma liminaridade de espaços e tempos.

A religiosidade, compreendida como um dos fenômenos fundamentais para a organização da vida social tanto do presente quanto do passado, suas articulações e fatores de continuidade ou transformação para migrantes haitianos e senegaleses é o eixo desta reflexão. Ao redor deste eixo, sucessivas transformações são performadas e narradas, deslocando saberes e práticas.

As formas religiosas estão intrinsecamente relacionadas aos demais processos sociais e sistemas de significação e no caso de Haiti e Senegal, ambos colonizados pela França, as formas religiosas foram profundamente afetadas tanto pelo processo de colonização quanto por tudo o que pode ser compreendido como fazendo parte do processo pós-colonial.

A religiosidade entre os senegaleses da diáspora

No caso do Senegal, a religião islâmica apresenta importantes singularidades em relação ao fato de ter se expandido nos continentes africano e asiático como uma reação à presença dos europeus e católicos nestes continentes (Geertz, 2004) além de ser sido construída a partir dos elementos sociais, econômicos, políticos e culturais com os quais a região estava relacionada, fazendo com que as crenças, ritos, objetos sagrados e maneiras de experimentar e narrar a religião muçulmana sejam essencialmente locais, embora transformados pelas migrações e em conexão com a população muçulmana em todo o mundo.

O islamismo entre os senegaleses corresponde a uma forma não ortodoxa da religião muçulmana, em que esta opera a partir de um repertório de significados partilhados e experimentados com certa maleabilidade conforme os costumes locais (de cada região do Senegal) ou das crenças chamadas por nós ocidentais de *animistas* a eles incorporadas de variadas formas, conferindo “molduras de percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada; e constituem orientações para a ação, guias de conduta” (Geertz, 2004, p. 105).

Sua identidade religiosa é marcada pelas festas e eventos religiosos, pelos rituais diários e pelos ritos maiores como o mês de *Siám* (jejum), chamado de Ramadã, pelo uso de roupas especiais (*boubous*), pela utilização de colares de proteção, pelos modos de falar, pela sua alimentação, pelas regras de comportamento que adotam e pela sua grande mobilidade, seja secular ou religiosa.

As expressões da religiosidade da comunidade senegalesa na diáspora, assim como muitas outras dimensões da sua experiência estão permanentemente conectadas com a vida no Senegal. A religião muçulmana, que proíbe o consumo de carne de porco e a ingestão de bebidas alcoólicas – expressamente observados por todos meus interlocutores e interlocutoras – alcança toda a vida dos fiéis, na medida em que está presente na escolha dos pratos, na aceitação ou não de trabalhos, nas formas de lazer, etc. Foi ilustrativa desta amplitude uma reunião de que participei com um grupo de senegaleses junto à Secretaria de Segurança Pública para a viabilização de alternativas ao comércio ambulante, atividade comercial a que parte da comunidade se dedicava para se sustentar e conseguir enviar algum recurso para os parentes distantes, apesar de toda a perseguição que sofriam das forças policiais. Pensando em possibilidades a secretária sugeriu que participassem de editais destinados a venda de cervejas e outras bebidas nas praias. Imediatamente os senegaleses presentes, quase em uníssono, responderam que aquilo não seria possível. Eles não apenas não poderiam consumir bebidas alcoólicas como também não poderiam vendê-las, pois não deveriam estimular nos outros uma prática que lhes era interdita.

Os senegaleses vinculam-se a confrarias distintas tanto no Senegal quanto na diáspora e entre os que se estabeleceram em Florianópolis e região, bem como aqueles que para cá se deslocam nas temporadas de verão, são todos muçulmanos, e a maior parte é membro das confrarias *Mouride* (ou

*Muridiyya*⁷¹⁹), *Tidjjiane*⁷²⁰ ou *Layenne*⁷²¹, de forma que a religiosidade muçulmana é parte fundamental da experiência migratória, tendo como alicerces o valor dado ao trabalho e à conduta exemplar, tanto internamente quanto perante a comunidade transnacional, implicando em obrigações com os senegaleses na diáspora e com o desenvolvimento do Senegal.

Um outro aspecto muito importante refere-se à conectividade diaspórica transnacional. Depois de um alarme de aplicativo de celular informar a hora de fazer a oração⁷²², Claire fazia sua *ablución*⁷²³, trocava de roupa, colocava o véu azul clarinho, pegava seu tapetinho e o estendia no canto da cozinha de sua pequena kitinete para cumprir suas obrigações religiosas. Ela fazia isso com olhos fechados ou com o olhar sereno e distante, distanciando-se das cotidianidades, barulhos e sons da rua e conectando-se espiritualmente, numa espécie de transe tranquilo. Em função da sua religiosidade e através das tecnologias digitais móveis, famílias migrantes permanecem conectadas transnacionalmente, assim como a diáspora senegalesa e toda a comunidade muçulmana dispersa pelo mundo.

Certa tarde quando fui à casa de Fatou e de seu marido Modou, Fatou estava rezando sobre um tapetinho púrpura lindamente trabalhado. Ela estava coberta com véu e parou sua oração assim que eu entrei, mesmo tendo lhe dito que não precisava. Cumprimentaram-me à moda brasileira e ficamos conversando sobre os rituais que envolvem a religião muçulmana nos modos como eles a experimentam, sendo que Modou é *muridyya* (*mourid*⁷²⁴) e Fatou é

⁷¹⁹ No Senegal as confrarias surgiram como forma de resistência político-religiosa frente ao colonialismo, cumprindo papéis sociais, culturais, econômicos, assistenciais, morais, além de religiosos. A confraria Mouride foi fundada por Cheikh Ahmadou Bamba no final do século XIX e tem papel muito importante nas trajetórias migratórias da população senegalesa, disponibilizando informações, ajuda financeira para viagens e muitas vezes local de acolhimento, através das suas múltiplas redes de conexão.

⁷²⁰ Confraria fundada em 1737 por Sidi Ahmed Al Tidjani, no Marrocos. A Tidjania é uma confraria sufi que visa uma ascensão individual pela purificação do indivíduo; baseia-se no ensino religioso tradicional da *sunna* (feitos e gestos do Profeta Maomé), da recitação de excertos do Corão e dos textos da própria confraria.

⁷²¹ Fundada por Seydina Issa Laye.

⁷²² O mais conhecido deles é o *Muslim Pro*, um aplicativo que pode ser baixado gratuitamente e acompanhado em diversas línguas, inclusive o português. Ele informa os horários da cinco orações diárias, os textos do Alcorão, traz notícias da comunidade muçulmana, uma *Inspiração diária* e permite a troca de mensagens entre os seguidores, numa espécie de rede social desta religião, entre outras funcionalidades.

⁷²³ Purificação religiosa de algumas partes do corpo.

⁷²⁴ A palavra *murid* designa os discípulos de uma determinada *tariqa*, assim como os ‘*tyjaniyyes*’ (eles falam ‘tidianes’).

tyjaniyya. Modou me disse que desde que chegou ao Brasil em 2015 não frequenta nenhuma *dahira*⁷²⁵, exceto a que frequentou em Chapecó, pois ela funcionava junto com a associação. Aqui em Florianópolis, tanto ele quanto a esposa faziam as orações em casa, juntos ou separados. Eles me explicaram que precisam rezar cinco vezes ao dia, mas antes precisam pronunciar *bismi al'lahi ar'rahmani arrahim* (Alah é o mais clemente e misericordioso), fazer a *ablución*, que consiste em uma coreografia executada de forma ordenadamente ritual, repetida três vezes em diversas partes do corpo, sendo que cada parte lavada é acompanhada de uma frase que reforça o seu sentido.

Enquanto Modou narrava os movimentos, sua esposa realizava os gestos com uma beleza sagrada, performando para mim algo que soava como uma dança. Primeiramente lavam-se as mãos, a direita, com movimentos espiralados, depois a esquerda, o antebraço direito, depois o esquerdo, o rosto e o topo da cabeça, a dobra externa da orelha, as narinas (aspirando água e expelindo-a), a boca (por dentro com a mão em concha coloca-se água na boca, quase como um beijo e em seguida esta água é cuspidada), lava-se a canela direita, depois a esquerda, e finalmente o pé direito começando do dedinho mínimo e depois o pé esquerdo, começando do dedo maior. Tudo isso é feito em cada uma das partes três vezes com a fala “no coração” acompanhando. Segundo Modou o objetivo de lavar estas partes é porque é nelas que o *bismalai* (diabo) pode se alojar para entrar no corpo. Como vários deles me explicaram, existem pequenas variações nas formas de fazer este ritual preparatório, mas a forma geral é a mesma⁷²⁶.

Clifford Geertz ao analisar a religião islâmica entre Indonésia e Marrocos verificou que “ambos se inclinam em direção a Meca, mas antípodas do mundo

⁷²⁵ As *dahiras* são associações religiosas dos Morids, que fazem parte das *daaras* cumprindo a missão de transmitir valores, ajudar outros morids, fornecer apoio espiritual, econômico, político e social aos senegaleses tanto dentro do Senegal quanto na diáspora. Ali a comunidade faz suas orações, realizada a leitura dos textos sagrados, conversa sobre a realidade dos membros e aprendem sobre a vida de Ahmadou Bamba, promovem festas e celebrações, recolhem a *hadiya* (doações) que forma uma espécie de fundo de assistência às necessidades da comunidade. *Daara*, como Bouba me explicou significa escola, e pode ser religiosa ou laica.

⁷²⁶ As orações devem ser feitas as 05:28 (Fajr), às 12:10 (Dhuhur), às 15:11 (Asr), às 17:32 (Maghrib) e às 18:48 (Isha'a). Cumprir estes horários deve ser um cuidado de cada muçulmano, mas uma pequena margem é permitida, levando em consideração a grande quantidade de obrigações do mundo contemporâneo, incluindo o trabalho. Assim, diversas vezes presenciei Rougui fazer sua oração, depois Khadi, depois Bouba, e assim sucessivamente, de modo que podiam revezar-se com as vendas nas ruas ou o cuidado dos filhos

muçulmano, curvam-se em direções opostas” (Geertz, 2004, p. 18). Estando espacialmente divididos entre os hemisférios oriental e ocidental, seus modos de experimentar cotidianamente o Islã revelam-se diferentes em cada um dos contextos. Da mesma forma como a orientação em direção à Meca varia conforme a localização de cada país e de cada grupo praticante da religião muçulmana, migrar desloca e produz ainda mais camadas de transformação à já singular relação dos senegaleses migrantes com o islamismo.

Certa vez acompanhei a mudança de residência de uma família senegalesa que vivia em Biguaçu, na grande Florianópolis para uma casa localizada nos morros da região central da capital. A primeira providência de Mamadiara ao entrar na nova casa foi buscar se orientar em direção à Meca para saber para qual lado deveria fazer suas orações. Mas estes ajustes físicos também são experimentados no plano simbólico, na medida em que novos ajustes são necessários diante de novas realidades.

Além disso a religiosidade de cada um é experimentada como que envolta em um segredo e Zidan me disse que eles não gostam muito de falar sobre a maneira como vivem a sua religião pois “a vida de cada um é secreta”. Quando perguntados pela primeira vez sobre sua religiosidade, os migrantes senegaleses se dizem muçulmanos, mas na medida em que a conversa continua vamos compreendendo o quão complexa é esta religião⁷²⁷, enquanto sistema cultural e modelo interpretativo. Papa, que a comunidade senegalesa chama de “velho”, por ser o senegalês mais velho e, portanto, mais respeitado em Florianópolis, me disse “é como se nós todos quiséssemos ir ao centro da cidade, mas como cada um estava num lugar diferente, precisamos partir de lugares diferentes e por isso passamos por ruas diferentes, mas todos chegamos ao mesmo local”.

As narrativas de Zidan e Papa apontam para o que Geertz defende: “a fé religiosa, mesmo quando derivada de uma fonte comum, é tanto uma força particularizante quanto generalizante; e, de fato, qualquer que seja a universalidade atingida por uma dada tradição religiosa, ela surge de sua

⁷²⁷ Existem no mundo em torno de 1,6 bilhões de muçulmanos, sendo que um sexto deste total localiza-se na África Ocidental, incluindo o Senegal, região em que predomina o Islã sufi das ordens místicas, que agregava ao islamismo aspectos das religiões ‘animistas’.

capacidade de envolver um conjunto cada vez mais amplo de concepções de vida individuais e mesmo idiossincráticas, e, de alguma forma, de sua aptidão para sustentar e elaborar todas elas” (Geertz, 2004, p. 27).

A religiosidade entre os haitianos na diáspora

Na história do Haiti foi numa cerimônia vodu que Boukman, um escravo jamaicano fugitivo que era sacerdote *houngan*, com seu discurso, dera início à Revolução Haitiana em 1791. Concebido como um modo de expressão das populações escravizadas, que possibilitava a criação e a manutenção de tradições vindas da África e de suas reelaborações, foi em grande parte um catalisador para os movimentos de resistência à escravidão nas colônias. De acordo com Grondin “dois fatores de coesão ajudaram muito a consecução da independência do Haiti: o vodu e o créole, mecanismos de unidade religiosa e de comunicação” (Grondin, 1985, p. 77).

O vodu constituiu-se como religião e culto aos espíritos e aos ancestrais, a partir da combinação de diferentes tradições, conforme a origem das pessoas escravizadas e transportadas da África para o Haiti, mas foi proibido em diversas ocasiões antes e depois do período colonial. Sabendo que as revoltas escravas tiveram início em reuniões vodu, compreende-se que os discursos hegemônicos tenham passado a associar esta prática como perigosa, construindo sobre seus praticantes um olhar estigmatizante. Atualmente, segundo meus interlocutores, o vodu é praticado mais no interior do Haiti, por pessoas que não tiveram acesso à educação formal.

Diversos dos meus entrevistados relataram em seus depoimentos que as mães ou avós eram ou ainda são praticantes do vodu, mas fazem questão de frisar que eles não participam mais desta crença ou religião. Tratam-na como uma coisa antiquada, quase incivilizada, de pessoas do interior, sem educação. Nas suas narrativas o vodu é transformado em uma religião da ausência (daqueles que não tem Jesus, que não tem dinheiro, que não tem educação, etc). Apesar disso o vodu é fundamental para a consciência política da história do Haiti, e alguns dos meus entrevistados reconhecem sua importância para a história do país, de sua liberdade e de sua negritude.

Uma maneira de narrar o lento trabalho do colonizador e da ocupação norte-americana sobre o vuduísmo, foi da seguinte maneira articulada por Danny: “o branco veio e impôs a bíblia e tomou o vodu da gente”.

Lislie, jovem mãe haitiana que mora em Florianópolis me contou que uma vez foi ao hospital e seus “cabelos começaram a dançar sozinhos, eram os zumbis que mexiam neles. Os zumbis andam por toda parte no Haiti, principalmente a noite. Eles provocam as pessoas e pegam os corpos daquelas que morrem por acidente ou que não vêem *jesus*”. O relato de Lislie coincide muito com a descrição de Danny Laferrière (2011), escritor haitiano, no livro *País sem Chapéu*, em que ele narra sua própria experiência de retornar ao Haiti depois de vinte anos, para visitar a mãe e escrever sobre o país sem chapéu, ou seja, o país dos mortos, pois estes são, segundo o autor, os únicos que não usam chapéu no Haiti. Já Lislie acrescentou que também não se usa chapéu nas igrejas.

Ela me contou sobre a sua relação com o vodu, praticado pela mãe até pouco tempo atrás pois “agora a mãe aceitou jesus e largou o vodu”. Segundo seu relato, quando criança ela era bastante doente, tinha muitas dores de cabeça e todos os dias a mãe a levava no vodu para encontrar uma solução. Eles passavam pastas e folhas na sua cabeça e uma vez até raspavam todo seu cabelo, mas a dor nunca passou. Agora ela vai na igreja batista e não quer mais saber do vodu, só de jesus. Perguntei o motivo e ela me disse que no vodu, “querem cobrar tudo e assim todos os dias tem que dar dinheiro para as pessoas e nunca resolveu”. Agora, segundo ela, com o dinheiro que dava para os *médicos do vodu* ela compra remédios na farmácia e toma. Pergunto se a dor melhorou e ela diz que não, mas que quando dói, toma um remedinho e deita na cama rezando para jesus.

Para o ex-padre⁷²⁸ Jean-Bertrand Aristide, que foi presidente do Haiti por poucos meses e perseguido, acusado de vinculação ao comunismo⁷²⁹, havia no país a aliança de dois imperialismos: o político e o religioso e a “teologia servia

⁷²⁸ Ele foi expulso da ordem dos salesianos em 1988 depois de denunciar a omissão e mesmo o apoio da Igreja Católica à violência e a opressão no Haiti, sendo acusado de “desestabilização da comunidade dos fiéis” (Aristide, 1995, p. 108).

⁷²⁹ Aristide afirmou que apesar de não seguir o marxismo, considerava “os textos de Marx (...) um instrumento” ao qual podia recorrer, em meio a outros pois para ele a luta de classes era visível no centro de Port-au-Prince (Aristide, 1995, p. 72).

para *zumbificar* os espíritos a fim de melhor sujeitar o homem às suseranias tradicionais” (Aristide, 1995, p. 72). O próprio padre não considerava o vodu antagônico ao cristianismo e acusou a Igreja Católica de combatê-lo em nome de sua pretensa superioridade, pois “comprometida com o poder, muitas vezes ela ficou ao lado da violência” (p. 111). Segundo Titid, como ele era chamado pela população, o “vodu, o crioulo são as nossas raízes, *rasin lakay*” (Aristide, 1995, p. 73).

De acordo com a escritora haitiana Edwige Danticat a disseminação de igrejas evangélicas e batistas em países pobres como o Haiti atende aos interesses militares e imperialistas pois “proíbem tantas coisas que é impossível se meter em confusão” (p. 37). Confusão, para a autora, seria a participação política, em greves ou mesmo a adesão a sindicatos e outras mobilizações populares.

Da mesma forma, o catolicismo foi desde o período colonial considerado um marcador social importante que era utilizado para estabelecer uma diferenciação dos considerados *pagãos* nascidos na África ou dos praticantes do vodu. Interessante que esta diferenciação social permanece ainda vigente até hoje, tendo o catolicismo sido superado pelas igrejas batistas e evangélicas. Silva (2016) aponta um questionário feito com 179 haitianos e haitianas em São Paulo entre 2014 e 2015. Do total de respondentes, apenas uma pessoa declarou praticar o vodu, ao passo que 157 declararam-se evangélicas e 99 católicas. O mesmo se deu entre meus interlocutores e interlocutoras: apenas uma mulher se assumiu como praticante de vodu entre centenas de evangélicos, batistas e católicos.

Um fator importante no cotidiano de meus interlocutores haitianos na região da Grande Florianópolis (SC) é a sua adesão a igrejas protestantes, como a Assembleia de Deus e Batista, em maior número, e à igreja católica e outras igrejas em menor número. Em geral as igrejas que reúnem um número maior do que cinquenta haitianos criam cultos específicos para eles, muitas vezes com a colaboração ou condução de um pastor haitiano e totalmente em crioulo. Como Joseph me disse, mais do que rezar, é o único momento da semana em que eles podem se divertir, pois “a vida no Brasil é muito dura, precisamos trabalhar muito e não gostamos de sair à noite para evitar imprevistos perigosos”.

A religião desempenha uma importante função social para a comunidade diaspórica haitiana, assim como para a senegalesa. Michel me disse, logo que nos conhecemos, que frequentava uma igreja aos domingos e era a única coisa que fazia além de ir ao trabalho, mas que lá aconteciam diversas atividades culturais haitianas era depois da missa que aconteciam os melhores momentos dos seus dias no Brasil.

Nestas igrejas evangélicas cujos cultos eram conduzidos por pastores haitianos eram celebrados casamentos, cultos, batizados. Ali o pastor era consultado para aconselhamentos importantes diante das dificuldades da vida na diáspora. Ali se congregava a comunidade, como eles diziam. E era linda a forma como acontecia. Homens de um lado, mulheres do outro, por cerca de três horas cantavam e dançavam quase ininterruptamente. Durante as muitas músicas que percorriam o culto, haitianos e haitianas pareciam entrar em transe, muitas vezes com olhos fechados e mãos levantadas, o corpo em constante movimento, numa devoção performada publicamente para conectá-los entre si e com o plano espiritual.

Segundo Du Bois, entre as diversas formas de contato social cotidiano, a religião e a moralidade envolvida funcionavam para a comunidade negra norte-americana de meados do século XIX como a principal e a igreja negra era o “centro social da vida do negro nos Estados Unidos, e a expressão mais característica do caráter africano” (Du Bois, 1999, p. 243) e a primeira instituição afro-americana. Predominantemente batista e metodista, aos poucos, foi substituindo o vodu, como eram conhecidas as práticas religiosas aprendidas e lembradas dos ancestrais.

Também é importante afirmar que participar de eventos católicos, como os promovidos pela Pastoral do Migrante ou por outras paróquias locais nunca foi impeditivo para participar de outras confissões. Assim, num mesmo dia eles podiam ir à pastoral buscar algum documento ou doação de alimento e ir ao culto na *igreja dos haitianos*.

Da mesma forma muitas vezes ‘trocavam uma igreja por outra, seja por conta da proximidade da casa, seja por conta da facilidade de horários nos cultos e missas, seja por divergências ideológicas, ou ainda por outras razões. Jimmy por exemplo se diz batista, mas frequentava uma igreja da Assembleia de Deus

conduzida por um pastor haitiano. Quando precisou mudar de residência por conta de um desentendimento com outros haitianos com quem dividia a casa, resolveu deixar de frequentar esta igreja. Passou a frequentar uma igreja evangélica em outro bairro, em que apenas brasileiros participavam, mas algum tempo depois trocou novamente de igreja e voltou a frequentar uma em que apenas haitianos participavam, localizada em São José, Grande Florianópolis.

Esta circulação de pessoas entre igrejas e religiões diferentes indica que a religiosidade está inserida em um contexto de relações sociais amplo, que permite sucessivos deslocamentos até que uma determinada igreja supra não apenas as necessidades espirituais, mas também outras necessidades materiais ou relacionadas com aspectos práticos da vida, da mesma forma que se dá o processo migratório. Segundo Certeau os usos populares da religião e as apropriações de sentidos que cada indivíduo faz dela alteram sua dinâmica e seu funcionamento “sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida” (Certeau, 2014, p. 74).

Considerações finais:

Conforme pudemos perceber ao longo do trabalho de campo as religiosidades de migrantes haitianos e senegaleses também apresentavam diversas mobilidades. Elas, como os sujeitos que as experimentam, estão em movimento, articulando-se transnacionalmente através das diásporas e das transformações vivenciadas tanto individual quanto coletivamente. Além disso, é importante compreender que os cultos religiosos funcionam como agregadores sociais, assistência psicológica, emocional e mesmo financeira, proteção contra a insegurança e as pressões da vida cotidiana no contexto diaspórico. Além de serem espaços do sagrado oferecem força e sentimento de pertencimento e conectividade, diante da indiferença e do preconceito.

Referências

ARISTIDE, Jean-Bertrand. *Todo homem é um homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

- BASHI, Vilna. *Social Agency and White Supremacy in Immigration Studies*. In: *Sociology of Race and Ethnicity* 2015, Vol. 1(1) 153 –165, 2015.
- CAVALCANTI, L; Oliveira, T.; Macedo, M., *Migrações e Mercado de Trabalho no Brasil*. Relatório Anual 2018. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração. Brasília, DF: OBMigra, 2018.
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- DANTICAT, Edwige. *Adeus, Haiti*. Rio de Janeiro: Agir, 2010.
- DU BOIS, W.E.B. *As almas da gente negra*. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999.
- FABIAN, Johannes. *O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.
- GRONDIN, Marcelo. 1985. *Haiti: cultura, poder e desenvolvimento*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- LAFERRIÈRE, Danny. *País sem chapéu*. São Paulo: Ed. 34, 2011.
- MAUSS, Marcel. *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- SAKHO, Pape; DIOP, Rosalie Aduayi; MBOUP, Bara; DIADIOU, Diodio. *A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas*. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras, 2015.
- SILVA, Sidney Antonio da. *A imigração haitiana e os paradoxos do visto humanitário*. In: BAENINGER, Rosana et all (orgs). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

GT 33. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA, EDUCAÇÃO E ESCOLA

O processo de sacralização da política na América Latina: Hugo Chávez como estudo de caso

Valdenésio Aduci Mendes⁷³⁰

Introdução

Ao longo da história do ocidente, a relação entre política e religião sempre esteve presente. Os pré-socráticos, Sócrates, Platão e Aristóteles são exemplos do esforço realizado no sentido de manter a razão expurgada de aspectos mitológicos e religiosos. Com o declínio da organização sócio-política do mundo grego antigo e a ascendência do império macedônico, e depois do romano, mitologia e religião voltam ao cenário da organização social, desta vez estreitamente vinculados ao mundo da política e da economia, de modo que o entendimento deste contexto histórico só é possível levando-se em conta o amálgama de todas estas esferas.

Após o declínio do império romano no ocidente, o longo período medieval deu mostras, novamente, da fusão entre religião e política. A Igreja Católica, ao contrário do que orientava o cristianismo primitivo, uniu o campo religioso com a esfera política, subordinando esta àquela, e subordinou, também, a razão grega à fé no Deus cristão. O campo político, por exemplo, foi fundamentado em teorias divinas, as quais passaram a serem questionadas a partir de autores como Maquiavel na baixa Idade Média, e depois a partir de Hobbes, Locke e Rousseau nos alvares da modernidade, visando fundamentar a política na razão.

De modo geral, no cerne da teoria política moderna está a preocupação com a criação e consolidação dos estados nacionais diante de um contexto de guerras religiosas e civis que estavam assolando o continente europeu. O Estado laico passou a desempenhar funções perante a população, antes reservadas ao campo religioso. A partir de Comte e de Weber, a tendência seria pensar que a

⁷³⁰ Doutor em Sociologia Política. Exerce atividades docentes no Centro Universitário Municipal de São José- SC (USJ). Vinculado ao Grupo de Estudos **Pós-Coloniais e Decoloniais (UDESC)**
E-mail: valdenesio@gmail.com. Lattes:
<http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4707876Z0>

religião desapareceria, tendo em vista que a razão tenderia cada vez mais ao processo de instrumentalização sem reversão. Sabemos hoje, a pesar do processo descrito antes, que há uma efervescência e expansão do fenômeno religioso e da espiritualidade. Da mesma maneira, não se pode afirmar categoricamente que a política não tenha mais vínculos com a religião e esta com aquela. Ao contrário, percebe-se ao longo do século XX que diversos sistemas políticos totalitários desenvolveram sacralizaram a política, tendo em vista processos de governabilidade, tal como os ocorridos na Itália, Alemanha, Rússia e Espanha. De igual maneira, pode-se afirmar que pessoas de diversas crenças religiosas estão participando cada vez mais do mundo da política, nas mais variadas esferas públicas.

Como forma de entendermos melhor a vinculação entre o campo político e religioso, propomos analisar o fenômeno a partir da realidade política contemporânea da Venezuela, sobretudo presente nos discursos e ações do governo Chávez, durante e após sua morte, portanto, do final do século XX até o momento. Este trabalho pretende aprofundar conhecimentos sobre as diversas facetas do processo político venezuelano, iniciados com estudos de elaboração de tese de doutorado em 2010. O trabalho permitiu perceber que as estratégias de vinculação entre política e religião promovida durante e após o governo de Hugo objetivaram e objetiva a lealdade dos apoiadores do chavismo em uma época de profunda crise sócio política.

Modernidade, política e religião

A cultura ocidental não é resultado somente da influência que o pensamento grego clássico conseguiu desenvolver, e, de diversas formas, perpassar ao longo da história. Ao contrário, se existe a cultura ocidental, ela também é resultado do pensamento cristão, romano, egípcio, asiático e africano. Isto significa dizer que os esforços demandados pelos gregos antigos no sentido de traçar uma rígida fronteira entre conhecimento filosófico e não filosófico não foram intransponíveis, a ponto de impedir a presença dos elementos religiosos e míticos de outras culturas no cenário social e político do império macedônico, e, posteriormente, do império romano.

Se tomarmos o império romano como parâmetro de análise, sabe-se que há traços evidentes de uma religião civil em Roma, dando mostras do profundo vínculo entre política e religião, cujos sinais, segundo Giner (1993, p. 27), já estavam presentes no mundo da Pólis grega, apesar das críticas que esta sofrera por parte dos pensadores da época, tal como pontuado acima.

A renascença e a modernidade reivindicam, tal como o fizera Protágoras na Grécia Clássica, o humano como medida de todas as coisas, novamente. Neste sentido, Rousseau coloca-se como um teórico político moderno emblemático. No capítulo VIII *Do Contrato Social* define religião civil como uma profissão de fé puramente civil, “cujos artigos o soberano tem de fixar, não precisamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade sem os quais é impossível ser cidadão ou súdito fiel” (ROUSSEAU, 1973, p. 143-144). No caso específico de Rousseau, a religião faz-se necessária para não colocar o homem na contradição consigo mesmo. Trata-se, portanto, de “una religión que haga de la pátria objeto de adoración ciudadana, en la que servir al estado sea servir al dios tutelar” (GINER, 1993, p. 30). A religião civil teria, segundo Giner, duas características fundamentais: por um lado, uma profissão de fé coletiva numa comunidade coletiva, e, por outro, a suprema legitimação é a sociabilidade. Em pleno século XIX Tocqueville constata a função política da religião na efervescente sociedade norte americana, como suporte de conservação das instituições democráticas.

Por outro lado, destacados filósofos e pensadores sociais modernos como Nietzsche, Kant, Marx, Comte e Weber, ao perceberem a religião numa perspectiva crítica, não dão o relevo que até então lhe foi dado, já que a mesma tende a ser promotora de processos de alienação social e individual. Nietzsche anuncia “a morte de Deus”; Kant eleva o princípio da não tutela como possibilidade da autonomia humana; Comte edifica a estrutura da ciência, descartando qualquer tipo de conhecimento que não esteja respaldado pelo mundo da experiência. Marx não percebe na religião, nenhum papel emancipador, e a coloca no patamar das ideologias e da falsa consciência; Weber, por sua vez, pensa que o processo de racionalização da sociedade tenderia ao desencantamento do mundo, logo, poder-se-ia descartar a religião.

A religião não só não desapareceu, tal como sinalizavam muitos de seus críticos, mas se transformou e está em constante processo de mudanças. Não há como negar que as mudanças provocadas pela modernidade alteraram profundamente o cenário do fenômeno religioso. As percepções destas alterações teriam a ver com o afrouxamento da tutela religiosa das sociedades pré-modernas; uma desejável separação entre Estado e religião e vice-versa; não monopólio doutrinal e não confinamento da ação religiosa à assembleias; pluralidade de universos simbólicos; disputa de bens simbólicos religiosos (CAPDEQUÍ, 1998, p. 178-181).

É importante observar, ainda, que a nova situação na qual se encontra a religião é de aproximação a pequenos relatos em detrimento das grandes narrativas, as quais se vêem afetadas, por sua vez, por vários fatores: pela presença da religiosidade profana, privatização da religião, por uma visão holística, pela busca do uno, e por práticas que apelam à psique e ao esoterismo (CAPDEQUÍ 1998, p. 182-184).

Embora todas estas mudanças sejam passíveis de serem detectadas no novo contexto de modernidade, há que se ressaltar que processos de racionalização, típicos da sociedade ocidental, não conseguiram expurgar totalmente de nossas sociedades, o fenômeno religioso. E, quiçá, este fenômeno esteja emergindo com mais incisão atualmente, na medida em que se percebe que a própria razão não cumpriu e não cumpre com diversas promessas feitas ao longo da modernidade.

Em segundo lugar, a pretendida separação entre a política e a religião, revela a complexidade do fenômeno em dois sentidos: por um lado, observa-se que a política pode invadir o mundo da religião e fazer uso da mesma para fins ideológicos. Neste caso estaríamos falando de uma religião civil, ou de uma sacralização da política. E por outro, teríamos a presença da religião no campo da política, procurando, de certa forma, moralizar esta esfera, que a seus olhos estaria corrompida na atualidade. A inserção dos evangélicos na política brasileira a partir do fim do século XX pode ilustrar muito bem o que queremos dizer.

Quanto à relação entre política e religião, gostaríamos de fazer mais algumas ponderações tendo em vista o entendimento do tema do qual

passaremos a nos ocupar nos pontos seguintes. Estas ponderações têm a ver com os conceitos de religião civil (GINER, 1993) e sacralização da política (GENTILE, 2007). Na realidade, ambos os autores estariam na contramão de pensadores que procuram estabelecer fronteiras rígidas entre a esfera política a esfera religiosa. Os autores seguem uma linha histórica para mostrar que o fenômeno é antigo, e que a vinculação entre estas esferas faz parte também do contexto moderno e pós-moderno, sobretudo relacionado ao nacionalismo contemporâneo.

Giner entende a religião civil como processos constituídos:

[...] por un haz de devociones populares, liturgias políticas y rituales públicos encaminado a definir y cohesionar una comunidad mediante la sacralización de ciertos rasgos mundanos de su vida, así como mediante la atribución de carga épica a algunos acontecimientos de su historia (GINER, 1993, p. 37).

Em outras palavras, a religião civil visaria à legitimidade e manutenção do poder, bem como a sacralização da política, e pertence à sociedade civil por ter relação com o âmbito privado e com processos democráticos. Embora a religião civil conviva com o nacionalismo e ideologias políticas, aquela não se confina ao nacional, podendo ter, muitas vezes, um caráter supranacional e infranacional. Também difere da religião política já que não tem ideologia explícita e não estaria vinculada diretamente a partidos políticos ou facções.

As marchas militares de 07 de setembro, a Semana Santa e o Carnaval realizadas no Brasil, são bons exemplos para ilustrar a agenda de uma religião civil. São eventos que ocorrem todos os anos no Brasil, refletindo cultos estatais, eclesiásticos e populares. O fim último de uma religião civil, descrita nos termos de Giner, é garantir um modo de dominação social através das redes de instituições.

Por sua vez, Emilio Gentile analisa a política contemporânea a partir do conceito de sacralização da política, querendo com isso retratar os momentos em que a política converte-se em religião, independentemente da igreja tradicional ou de sua relação com o Estado. Quando a política fascista de Mussolini ou totalitária de Hitler se apropria de elementos religiosos não o fazem com a ideia de promover a Cristo ou a Deus, mas utilizam estes ícones para estabelecer seu próprio governo. Para Gentile, enquanto movimento político, o fascismo ambicionou,

[...] infundir en las conciencias de millones de italianos e italianas la fe en los dogmas de una nueva religión laica que sacralizaba el estado, asignándole una función pedagógica primordial en procura de transformar la mentalidad, el carácter y las costumbres de los italianos para engendrar un “hombre nuevo”, creyente y practicante en conformidad con el culto al fascismo (GENTILE, 2007, p. 11).

Com base na reflexão feita acima sobre modernidade, religião e política, passaremos à análise do universo simbólico do chavismo, procurando saber em que medida os conceitos vistos até aqui nos ajudam a entender a situação política venezuelana em pleno século XXI.

Chávez e o discurso histórico nacionalista bolivariano

O culto ao herói pátrio na América Latina ocorre não só mediante processos escolares que se dão através dos manuais de história, por exemplo, mas também mediante atos cívicos populares, estátuas em praças, museus, celebrações e festas comemorativas. Todos estes atos e elementos de celebração “se sostienen y entrelazan para crear un ambiente espacio-temporal de participación y de comunión colectiva” (ROUX, 1999, p. 36). Esta liturgia das celebrações acaba convertendo, segundo Roux (1999, p. 37), a história em lembrança de um passado sacralizado, “cuya periódica conmemoración permite a los ciudadanos entrar en comunión con los héroes de una ‘edad dorada’”.

De modo que na América Latina, a longevidade do herói pátrio se dá em função de dois fatores: procura legitimar o poder dos governos de plantão e promove o sentido de identidade e pertencimentos coletivos. Por isso mesmo, embora os governos mudem, as estátuas dos “grandes personagens” permanecem intactas (ao menos na América Latina) nos panteões e nas praças.

A história política da Venezuela das últimas três décadas está entrecortada pela presença de Hugo Chávez no cenário político deste país, presença esta que ocorreu, em primeiro lugar, com a tentativa de golpe militar em 1992, e depois com a ascensão ao poder em 1998 pela via eleitoral. Em 1992 aparece como líder messiânico, redentor da pátria das mazelas sociais e econômicas acumuladas ao longo da IV República. Em 1998 Chávez é eleito presidente da Venezuela, fazendo juramentos de enterrar o passado nefasto da IV República, refundando o passado daquela a partir dos ideários bolivarianos.

Partimos da ideia que a refundação da República venezuelana passa por um projeto de promoção do nacionalismo, ancorado, num primeiro momento, pela idealização de um passado que deve ser retomado a partir do culto dos heróis da independência. E num segundo momento, o projeto nacionalista se completaria com as idéias do socialismo e do cristianismo.

A relação direta entre líder e massa pode ser efetivada através do apelo ao passado heróico, sobretudo, na figura de Simón Bolívar, ou através dos heróis modernos como Che, Fidel Castro ou Mao Tsé Tung, ou ainda através de um passado longínquo a partir da figura de Cristo.

Nesse sentido, não há como entender o processo político venezuelano independentista e pós-independência sem levar em conta a controversa figura de Simón Bolívar, herói da pátria venezuelana, visto pelo povo e pelo Estado a partir de diversos ângulos e matizes. Elemento da estrutura da identidade venezuelana (AGUIRRE, 1983), Simón Bolívar é cultuado não só nos espaços oficiais e delimitados pelo campo político, mas também nos espaços religiosos do território nacional, compondo cortes espirituais de manifestação popular, posto ao lado de heróis (ou não) que lutaram em prol da independência de diversos países da América latina do jugo espanhol.

Conforme Aguirre (1983, p. 7), a história da Venezuela está cheia de exemplos da forma em que, tanto ditadores, como democratas, tem manipulado o sentimento popular de respeito e admiração por Bolívar e outros heróis “que hicieron posible la independencia política, para apoyar las gestiones de gobierno casi siempre improductivas para los intereses populares”. O que permite o autor afirmar que Bolívar passa a ser o mito e o símbolo nacional por excelência:

[...] asimilado en jornadas escolares, en discursos, efemérides patrias, homenajes, rutinas institucionalizadas, ritos colectivos. Ese liderazgo se apoya no en la valoración de su verdadera significación histórica sino en la exaltación del héroe con connotaciones religiosas. El bolivarianismo se construye en el siglo XIX como una religión política en la que Guzmán Blanco y otros en el siglo XX, aspiraron a ejercer el sumo sacerdocio (GONZÁLEZ DELUCA, 2005, p. 174-175).

Haveria, neste caso, por um lado, um culto a Simón Bolívar que parte do povo, e que sabe reconhecer nesta figura mítica, o herói pátrio, detentor ao mesmo tempo de qualidades e imperfeições. E haveria, por outra parte, o culto para o povo, promovido e endossado pelos governos que foram se revezando ao longo da história de Venezuela pós-independência, cuja manipulação

ideológica em torno da figura de Simón Bolívar, sempre é possível. Isto significa dizer que durante os mais de 200 anos de emancipação, a figura de Simón Bolívar, e seu ideário, tem sido explorado, tanto por governos ditadores como Antonio Guzmán Blanco e Marcos Pérez Jiménez, assim como por democratas como Rómulo Betancourt e Carlos Andrés Pérez, ou por revolucionários como Hugo Chávez. Nas palavras de Frédérique Langue (2009, p. 253), Bolívar é uma figura mítica “de numerosas interpretaciones historiográficas, es una persona omnipresente, tanto en la própria Venezuela como en el exterior, y en tempo largo”.

Elías Pino Iturreta, destacado historiador venezolano, descreve que a criação do Panteão Nacional de Caracas teve uma intencionalidade política clara desferida pelo Estado venezuelano na medida em que derruba a antiga igreja da Santíssima Trindade, situada no centro de Caracas, construindo-se um mausoléu para depositar as cinzas de Simon Bolívar, frente ao qual desfilam milhares de venezuelanos todos os anos. Para Iturrieta fica evidente que:

[...] este fue un traslado mecánico de referencias y valores, que sustituye al Dios del Universo por El Dios de la Nación. Es una mutación realizada sind isimulos para que la mole de La edificación y las estatuas que La habitan anuncien, desde su remota inspiración confesional, el reino del Patriarca Simón y de los bienaventurados que imitaron su ejemplo (ITURRIETA, 2005, p. 36).

Em 2011 fiz visita ao Panteão Nacional de Caracas descrito por Iturrieta, comportando-me, até certo ponto, como se comporta a maioria dos turistas que recorrem a este espaço para ver o túmulo onde descansa os restos mortais do Libertador. Diria que até aqui, estaríamos no âmbito da profanidade, densamente revelada pela estrutura do Panteão, rica em detalhes em torno da emancipação latino-americana ocorrida na virada do século XIX. Mas, algo se revela surpreendente, na medida em que alçamos os olhos para o teto deste espaço: afrescos e pinturas revelam um Bolívar que anda lado a lado com figuras não pertencentes a este mundo. Uma espécie de homem moderno criando Deus, só para lembrarmos Michelangelo. Seguramente, a intenção do artista que criou a obra é mostrar que o ícone da gesta emancipatória, continua (de certa forma), a guiar a vida das pessoas desde outro plano. Desde o além,

[...] o héroe sigue ejerciendo sus poderes para proteger y velar por las necesidades de un conglomerado que todavía se siente desprotegida [...], y queda abierta la posibilidad de un retorno. Bolívar predestinado, mensageiro divino, espécie da santo guerrero, no descansa en paz desde su tumba y vela

por su Patria, ofrece alivio a los desamparados, es un luchador, abre caminos y genera sentimientos mesiánicos en sus admiradores y adeptos, quienes esperan una nueva liberación (YOLANDA, 2001, p. 204-205).

Em 1999, no ato de juramento de posse, Hugo Chávez prometia cumprir diante da “moribunda constituição” da IV República, uma nova constituição para o país que Bolívar teria libertado, a qual foi aprovada em 1999 como Constituição da República Bolivariana de Venezuela, invocando em seu preâmbulo, a proteção de Deus, do Libertador Simón Bolívar e do heroísmo e sacrifício dos precursores e forjadores da pátria livre e soberana. Em pleno início do século XXI Chávez estava convencido de que Bolívar poderia ser a chave para aglutinar forças no sentido de promover as mudanças que a Venezuela reclamava.

Para Yolanda Salas (2001, p. 217) discursos como estes, difundidos por Chávez, procuram disseminar a idéia de uma apropriação nacionalista do passado. Por um lado, o discurso chavista estaria reivindicando o retorno a um passado heróico, e por outro, a força do passado é inserido na esperança da revolução. Do ponto de vista do processo revolucionário, Simón Bolívar é apresentado como guerreiro e messias, capaz de redimir os grupos populares que estiveram à margem de processos políticos engendrados pela IV República.

Germán Carrera Damas diz que a incitação a estudar, a produzir, a lutar e ainda a morrer por Bolívar, por um partido ou por uma revolução, “parecerá siempre el procedimiento más sintético y expedito para inducir una conducta” (DAMAS, 2009, p. 110).

Do ponto de vista do chavismo, o passado posterior a Bolívar teria sido sinônimo de usurpação ao poder e da sucessão de despotismos, o que, de certa forma, estaria comprometendo o presente com suas contradições. Para o chavismo, a história venezuelana apresenta três grandes momentos: o primeiro momento (promissor) representado pelo processo de independência que vai até 1830, um segundo momento demonizado, que tem início com a morte de Bolívar até os umbrais do século XX, e um terceiro momento (promissor) que teve início com Chávez, espécie de reencarnação de Bolívar que teria tido a capacidade de retomar a história heróica interrompida em 1830.

A exumação dos restos mortais de Bolívar, realizada em 2010 a pedido de Hugo Chávez, revela a desconfiança do mandatário sobre a versão de que

Bolívar teria sido vítima de uma conspiração motivada pela oligarquia colombiana, e não vítima de tuberculose, amplamente registrado nos anais da história venezuelana. Contraditoriamente, o processo revolucionário deflagrado por Hugo Chávez almeja caminhar para futuro e a liberdade, mas de costas para o mesmo, tal qual o anjo da história descrito por Walter Benjamin.

O nacionalismo redentorista chavista: socialismo, populismo e cristianismo

Na abertura do mandato presidencial em 1999, Chávez pronunciou a seguinte afirmação:

Aquí estamos en tiempos del Apocalipsis, dice la Biblia. La lucha entre el bien y el mal. No hay término medio. O estamos com Dios o estamos com el Diablo. Nosotros estamos com Dios porque la voz del pueblo es la Voz de Dios.

A afirmação de Chávez é emblemática em dois sentidos: em primeiro lugar porque concebe e reduz a política numa perspectiva maniqueísta, a qual travaria a luta do “bem” (V República) contra o “mal” (IV República).

Em segundo lugar, Chávez não só vincula a política com o religioso, como se apresenta como alguém que estabelece relações diretas com o povo, reduzindo ao máximo as mediações institucionais, sustentando sua liderança no carisma, na política e na religião (TORRES, 2012) são peças fundamentais do ideário político concebido por Hugo Chávez, mas seu arsenal ideológico não se restringe a estes personagens enigmáticos da história pátria venezuelana. “Ya no soy yo”, afirmava Chávez num comício em Anzoátegui. “Soy un pueblo. Me siento encarnado en ustedes. Tú también eres Chávez” (FRÍAS, 2012).

Se tomarmos, por exemplo, as políticas públicas do governo Chávez como objeto de análise, parece não haver dúvidas de que as ações deflagradas pelas missões representam benefícios materiais concedidos diretamente pelo governo a setores empobrecidos da Venezuela, gerando, por sua vez, uma condição de lealdade por parte dos beneficiários em relação a quem oferta tais benefícios. Mas, seria muito mais que isto, esclarece Teresa Torres (2012): “es la creación de una suerte de iglesia-patria en la que los fieles conviven unidos por los lazos que los vinculan al padre-líder, y Cristo-Bolívar”.

Teresa Torres esclarece que o que ocorre com o discurso histórico e marxista, ocorre com o discurso cristão, o qual é apropriado do “catolicismo popular” por Chávez, e que não corresponde por completo à religião católica dos dogmas e práticas religiosas: “es un discurso religioso lo suficientemente amplio para que cualquiera puede encontrarse cómodo dentro de sus referencias” (TORRES, 2012). O Cristo de Chávez reúne em uma só pessoa forças espirituais, revolucionárias, socialistas e guerreiras.

Numa missa de ação de graças em 2012 (Barinas), já enfermo, Chávez descreve um Cristo portador de várias qualidades:

Dame tu corona, Cristo, dámela, que yo sangro, dame tu cruz, cien cruces, pero dame vida, porque todavía me quedan cosas por hacer por este Pueblo y por esta pátria, no me lleves todavía, dame tus espinhas, dame tu sable que yo estoy dispuesto a llevarlas, pero com vida, Cristo, mi señor.

Em primeiro lugar, este é um ato religioso de caráter privado (familiar) que toma dimensões públicas na medida em que é divulgado na rede youtube; em segundo lugar, é um ato político, em cujas passagens Chávez ressalta os principais elementos do arquétipo venezuelano: religiosidade popular, messianismo, patriotismo e heroísmo, sincretizando ao mesmo tempo, a figura de Bolívar com a figura de Cristo, na medida em que coloca nas mãos deste, a espada do Libertador, símbolo máximo do processo de emancipação do jugo espanhol. Ao contrário do Cristo dos evangelhos, o Cristo de Chávez é alguém que faz justiça empunhando uma espada contra supostos inimigos do povo. Dessa forma, Chávez abre o caminho para interpretar a religião desde o ponto de vista da política.

Uma jornalista de um jornal de grande circulação na Venezuela inicia uma matéria realizada em 2013 sobre a pós-morte de Hugo Chávez, nos seguintes termos:

En un altar de La Piedrita ya lo proclaman santo. Su figura se vende en la calle, en la web, incluso en tiendas esotéricas. El Gobierno hizo del Cuartel de la Montaña un mausoleo para que sea venerado y en su nombre inauguran plazas y estadios. Algunas instituciones del Estado también difunden su foto como único símbolo de La revolución, otras ya dejaron de hacerlo (TABUAS, 2013, p. 1).

Em seguida, a mesma jornalista dá detalhes do altar construído pelos habitantes do bairro La Piedrita em Caracas, onde Jesus Cristo, Bolívar e Chávez aparecem com uma espécie de Santíssima Trindade (TABUAS, 2013).

Por sua vez, ViveTV (oficial) criou um curta metragem (disponível no Youtube), relatando a chegada do presidente ao paraíso e encontrando-se com ícones e heróis de processos revolucionários ocorridos na América Latina como Bolívar, Che, Alí Primera e Salvador Allende.

Não menos emblemática foi a criação da “oração do delegado” por parte dos simpatizantes do Partido Socialista Unido de Venezuela, fazendo uma versão do Pai Nosso, onde Hugo Chávez é enaltecido.

Deixando de lado as animosidades criadas pela “oração do delegado” em relação à Igreja Católica, a morte de Hugo Chávez também promoveu o comércio com a venda de variados produtos que exploram sua imagem pelas ruas do país. Imagens estas que vão desde uma estampa de camisa vendida nos camelôs, boutiques, e até mesmo nas inúmeras lojas que negociam produtos religiosos. Se for correto afirmar que a formação da corte religiosa venezuelana se fez com os heróis que lutaram para libertar e fundar a nação, parece que Hugo Chávez comporá rapidamente este grupo seletivo de guias espirituais, pois nas lojas que lidam com este tipo de comércio, o ex-mandatário já aparece ao lado de vários membros da corte espiritual venezuelana: José Gregório Hernandez, Negro Primero, Bolívar, Guaicapuro e Maria Lionza. E quanto à sua presença espiritual nos centros espíritas venezuelanos, esta parece ser uma questão de tempo, já que os espíritos só baixam depois de 3 anos da morte física, segundo o catecismo kardecista.

O discurso de posse de Nicolás Maduro em março de 2013 constitui mais uma estratégia de legitimação do governo e a possibilidade de perpetuação do chavismo.

[...] a todos y todas sin exclusión: Empiezo estas palabras pidiendo la bendición de Dios, la protección de Cristo Redentor y las bendiciones de nuestros Libertadores y de nuestro Comandante Supremo, que me llenen de sabiduría para saber tender la mano a todas las venezolanas y venezolanos para construir una Patria de paz, de amor, una Patria incluyente de todas y de todos (MADURO, 2013, p. 1).

Pouco depois da posse de Maduro, em julho de 2013, começaram os atos oficiais em comemoração a independência de Venezuela. No ritual do cerimonial, entre uma condecoração e outra o militar condecorado grita ¡Chávez vive! E o presidente Nicolás Maduro invoca: ¡La lucha sigue!

A partir daí, o culto à memória do ex-mandatário Hugo Chávez passou a ser uma obsessão constante por parte do atual mandatário Nicolás Maduro, visando convertê-lo em símbolo heróico e sagrado. A partir daí Hugo Chávez começa a aparecer diante de Maduro em forma de pássaro, de imagens nas escavações de túneis ou nas montanhas que rodeiam o vale de Caracas.

Considerações finais

Em certa medida, o mundo se tornou desencantado, mas não a ponto de extirpar totalmente da face da terra o fenômeno religioso, que na atualidade está vinculada, mais do que nunca, ao mundo da política, e com base nesta reflexão inicial nos propusemos entender a relação entre política e religião na Venezuela contemporânea, sobretudo no contexto em que Hugo Chávez se insere no cenário político deste país latino-americano, no final do século XX.

A proposta política do governo Chávez teve a intenção, em primeiro lugar, de refundar a República venezuelana, contrapondo-se ao passado pós-independência. Para tal, faz de Simón Bolívar e os heróis pátrios, referências de um passado glorioso que deveriam servir de modelo à V República. Ancorado em atitudes típicas do populismo clássico latino-americano, Chávez procura, a partir de então, uma relação direta com a parcela da população (“povo”), a qual esteve relegada e excluída de processos políticos, econômicos e sociais da IV República, durante décadas. Com base neste ideário, ficou aberto o caminho para o maniqueísmo político, cuja práxis estabelece o antagonismo entre patriotas ou apátridas, povo ou oligarquia, socialista ou capitalista. A religião civil vai se fazendo realidade na medida em que espaços públicos vão sendo envolvidos em discussões sobre mumificações e altares oficiais de culto ao ex-mandatário.

Em pleno século XXI Venezuela está envolta em uma crise profunda. Crise esta que tem a ver com os diversos problemas que se arrastam desde a crise de finais da década de 1970, pertencentes, segundo Chávez à IV república, mas que o governo da V república seus ideários não tiveram a competência para saná-los.

Dentre tantos problemas nacionais, o mais grave na atualidade é o desabastecimento alimentar, gerado exatamente pelo forte atrelamento da

economia venezolana em torno da economia do petróleo que importa praticamente tudo, além do grave processo migratório.

Hoje o preço do barril do petróleo está custando menos da metade do valor pago enquanto Chávez esteve à frente do governo. Para uma economia que depende essencialmente deste produto de exportação, a realidade não poderia ser diferente, e diante de uma situação tão dramática pela qual passa a Venezuela, parece que o socialismo do século XXI, mantido pelo alto valor do barril do petróleo, está prestes a naufragar junto com aqueles que no passado foram elevados à condição de guias espirituais da nação.

Referências

Aguirre, J.M, Brito, B. El mito de Bolívar y su función política. Revista Comunicavión, Caracas, nº. 41-42, 1983. p. 6-26. Disponível em: http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/COM198341-42_6-22.pdf , Acesso em 20/09/2015.

DAMAS, Germán Carrera. Simón Bolívar, el culto heroico y la nación. *Hispanic American Historical Review* , Vol. 63, nº. 1(Feb.,1983), p 107-145. Disponível: <http://www.latinamericanstudies.org/venezuela/bolivar.pdf> , Acesso em: 20/09/2015.

DE ROUX, Rodolfo. La insolente longevidad del héroe patrio. Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, Presses Universitaires du Mirail, 1999, p. 31-43. Disponível em: <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00143904> , Acesso em: 20/09/2015.

FRÍAS, Hugo Chávez. "Cristo!!! No me llesves todavia". Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=NGCctvUKV0> , publicado em: 05/04/2012, Acesso em: 22/09/2015.

GONZÁLEZ DELUCA, María Elena. Historia, usos, mitos, demônios y magia revolucionária. Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 11, núm. 2, mayo-agosto, 2005, p.159-186.

GINER, Salvador. Religión civil. *Reis*, 1993, 23-55.

ITURRIETA, Elías Pino. La Revolución de San Simón. *Letras libres*, 2005.

LANGUE, Frédérique. "La Independencia de Venezuela, una historia mitificada y un paradigma heroico." *Anuario de Estudios Americanos* 66.2 (2009): 245-276.

RONDÓN, Cesar Miguel. Liderazgo religioso: conversación entre Ana Teresa Torres y Michelle Ascencio. In: Hinterlaces. Disponível em: <https://hinterlaces.wordpress.com/2012/06/21/el-liderazgo-religioso-fue-tema-de-conversacion-entre-ana-teresa-torres-michelle-ascencio-y-cesar-miguel-rondon/> , Acesso em: 25/08/2015.

REPUBLICA BOLIVARIANA DE VENEZUELA. Palabras del ciudadano Nicolás Maduro. Palacio Federal Legislativo, Caracas, 2013.

SALAS, Yolanda. La dramatización social y política del imaginário popular: el fenómeno del bolivarianismo en Venezuela. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2001. Disponível em:

<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100912041441/12salas.pdf>, Acesso em 20/09/2015.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso. "Las formas de la religión en la sociedad moderna." *Papers: revista de sociologia*. 1998.

TABUAS, Mireya. Chávez: mito y souvenir. *El Nacional*. 30/07/2013. Disponível em: http://www.el-nacional.com/siete_dias/Chavez-mito-souvenir_0_217778264.html, Acesso em: 22/09/2015.

YÉPEZ, Janette García y RODRIGUEZ, Pedro Manuel. El culto a Chávez o el chavismo como religión, *RITA* [enligne], n°8: juin 2015, mis enligne le 17 juin 2015. Disponible en ligne : <http://revue-rita.com/regards8/el-culto-a-chavez-o-el-chavismo-como-religion.html>

GT 34. RELIGIÃO, RELIGIOSIDADES E EDUCAÇÃO – CRENÇAS, NARRATIVAS EXPERIÊNCIAS PEDAGÓGICAS

A produção de material pedagógico para as disciplinas de ensino religioso fundamentado nas disciplinas de história das religiões e história cultural

Ana Paula Mariano dos Santos⁷³¹

Introdução

Ao trabalhar com a disciplina de Ensino Religioso, o professor passa a “navegar em mar aberto”, pois constituiu-se como uma área que não necessitava de formação específica até alguns anos atrás, uma matéria que por muito tempo não tinha valor dentro das escolas, pois era vista apenas como uma extensão catequética e de doutrinação cristã. Com o passar do tempo, mesmo não tendo a atribuição de uma nota específica, a disciplina ganhou olhares e preocupação, percebe-se a necessidade de capacitação dos profissionais da educação para trabalhar com a disciplina.

⁷³¹ Mestranda do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (PPH/UEM). Membro do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades (LERR). Este trabalho é um trabalho de conclusão do curso de Pós-graduação em Metodologia do Ensino Religioso apresentado para Faculdade São Brás e sob a orientação de Francisco Carlos Somavilla.

Este trabalho tem por objetivo pensar o ensino religioso, desmistificando a crença de que este é uma extensão catequética, ou seja, como antes era trabalhado por professores sem formação. Busca-se entender a cultura religiosa não como única e imposta, mas como livre e diversificada, assim optou-se por trabalhar com estudiosos da área da História Cultural e História das Religiões, os quais por vezes fornecerem um material de ensino que não é aproveitado pelo professor.

Passemos a entender com este a diversificação do ensino religioso, os desafios lançados ao professor ao assumir a disciplina, principalmente quando se tem uma sala de aula com alunos que não partilham da mesma cultura, etnia, crença, entre outras características presentes na sociedade atual, mas que se fazem presentes no Brasil desde de o período do Brasil Colônia.

Sabe-se que os seres humanos em sua maioria são norteados por uma crença em um Deus ou em algo superior, e que no Brasil a religião católica ainda é muito forte, mas que na sociedade atual é subdividida em múltiplas vertentes religiosas, cabe ao professor trabalhar essa diversidade dentro da disciplina de Ensino Religioso desenvolvendo seu método de ensino. Não podendo tomar um posicionamento religioso ao ensinar, principalmente não sair em defesa de sua uma crença, considerando que isso pode vir a ser julgado enquanto crime, pois a lei garante a liberdade religiosa e a crença. Direitos garantido na Constituição Brasileira.⁷³²

Objetiva-se trabalhar a interdisciplinaridade com a disciplina de História e suas áreas a fins, História Cultural e História das Religiões, sabendo que essas produzem material de ensino que contribui para o ensino da disciplina possibilitando ao professor meios e métodos de fundamentar sua discussão em sala e para que o mesmo leve informações importantes para os alunos, não trabalhando só com o material fornecido pela rede de ensino, seja ela pública ou privada.

Desenvolvimento

⁷³² Disponível em: <https://agnfilho.jusbrasil.com.br/.../dos-crimes-contr-o-sentimento-religioso-pois-som...> Acesso em: 29/04/2018.

A disciplina de Ensino Religioso constitui-se como uma disciplina impar na grade curricular do aluno desde o ano de 1930, esta impõe dificuldades e desafios ao professor. Destacaremos os desafios dados ao professor e a necessidade de se trabalhar com interdisciplinaridade na presente disciplina.

As inquietações referentes a esta temática são muitas, entre elas:

[...] a relação educação e religião; a pluralidade religiosa dos educandos e docentes; o caráter laico do Estado brasileiro; a fragilidade de sua identidade epistemológica; a falta de habilitação dos professores que atuam nessa área de estudo; além da parca produção de manuais didáticos e pesquisas sobre a temática. (MUNIZ, 2014, p. 11).

A disciplina analisada bem como as demais disciplinas da grade curricular do aluno, influi diretamente na sua formação social, transmitindo-lhe informações que farão parte de seu aparato de conhecimento.⁷³³ Desta forma sabe-se que cada grupo social possui um interesse particular na maneira que este conhecimento será transmitido ao aluno, assim cabe a comunidade escolar investigar o conteúdo de maneira crítica e analítica para que nenhum conhecimento seja subversivo, agressor, ofensivo, etc. (MUNIZ, 2014).

No Brasil, o Ensino Religioso era visto como um a extensão catequética destinada ao ensino do Cristianismo, esta visão está ligada ao papel que a Igreja Católica exerceu na sociedade brasileira ao longo dos anos. Desde a colonização a Igreja defendia a presença do ensino religioso na educação brasileira coma vertente de doutrinação católica. (MUNIZ; GONÇALVEZ, 2014). Os religiosos católicos eram os letrados e responsáveis por catequisar e ensinar tanto os indígenas como cristãos-novos e degredados no período do Brasil Colonial, esses religiosos letrados pertenciam a Companhia de Jesus, eram chamados de jesuítas. (FLECHA, S/D).

Os padres jesuítas fundaram escolas e introduziram costumes religiosos, primeiramente o ensino era direcionado aos filhos de senhores de engenho, aos indígenas só cabia divulgar a fé católica. Estabeleceu-se uma hierarquia de ensino no Brasil. (MOREL, 1979).

Com o passar dos tempos dá-se início a um conflito educacional, os grupos protestantes presentes no Brasil passam requerer seus direitos de ensino perante o Estado laico que lhes era garantido por lei. Este posicionamento

⁷³³ Disponível em: educacaointegral.org.br/.../papel-dos-professores-e-participacao-dos-estudantes-nas-es.. Acesso em: 15/04/18.

foi crucial para por fim ao sistema de governo e ensino que vigorava, o “Padroado”⁷³⁴ onde a Igreja tinha o direito de professar a fé católica nas colônias portuguesas. Estado e Igreja Católica rompem o acordo no Brasil e ocorre a valorização do ensino laico. (CURY, 1986).

A Igreja não aceitava o ensino laico, alegava ser uma violência contra a fé cristã, em sua defesa passou a promover discursos em defesa do “ensino religiosos católico”.

A trajetória percorrida pelo Ensino Religioso para se constituir em disciplina escolar coloca em evidência o papel da Igreja Católica, grupo externo ao campo educacional que atuou na sua constituição. Desse modo, diferentemente da história de outras disciplinas escolares, a história da disciplina Ensino Religioso envolve instituições e uma dimensão social específica, que se trata da Igreja e da religião, com a qual ela não conseguiu romper. Ademais, essa disciplina se constitui enquanto tal sem uma ciência de referência, um aporte científico. Ela tem como referência única a cultura religiosa, dela retirando sua justificativa utilitária, a formação moral dos educandos. Outra especificidade é o fato de ter sido pensada pela Igreja, por autoridades religiosas, as quais organizavam os programas e conteúdos de ensino, assumiam as aulas ou credenciavam os professores, que, por sua vez, deveriam ser membros de uma dada confissão religiosa. Esse fato é representativo da omissão do Estado para com essa disciplina, e não se observa na história de outras disciplinas escolares. (MUNIZ; GONÇALVES, 2014, p. 37).

Os temores de uma doutrinação católica dentro da disciplina de Ensino Religioso eram fundamentados como dito anteriormente, porém esses medos se aliviaram quando a lei que garante o Estado laico foi posta em uso. Nos anos de 80 e 90 o Ensino Religioso passou a ser disciplina obrigatória no Ensino Fundamental, de acordo com a Constituição Federal (1988) e a LDB (1996). Desta vez a disciplina tinha uma outra proposta ligada ao cenário religioso e social do país, como um sinal de democracia e respeito a pluralidade religiosa. O que ocorreu é que o Brasil não era mais um país de frente católica, passaram a haver diversos grupos religiosos. (MUNIZ, 2014).

Esses novos grupos religiosos foram ocupando lugar no cenário social e político do país, quebrando a hegemonia católica e sua força na definição do Ensino Religioso. Nesse cenário, a Igreja Católica se abre ao diálogo com outras igrejas, valendo-se de elementos comuns entre elas, de forma a se manter no cenário educacional a oferta do Ensino Religioso, ainda que ressignificado, com a alteração do caráter confessional católico. (MUNIZ; GONÇALVES, 2014, p. 38).

⁷³⁴ Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/significado/padroado/7346/>. Acesso em: 15/04/18.

A sociedade brasileira apresenta inúmeras tradições culturais e religiosas, com isso o Ensino Religioso passou a trabalhar com a diversidade cultural e religiosa brasileira e mundial. A educação escolar aos poucos se tornou um campo abrangente e diversificado, principalmente quando o assunto é religião, ou neste caso o Ensino Religioso.

O Ensino Religioso constituiu-se ao longo da história da educação brasileira como disciplina de oferta obrigatória e matrícula facultativa do currículo das escolas públicas. Atualmente, é assegurado como disciplina regular do Ensino Fundamental na Constituição Federal (1988) a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB - 1996) Trata-se de uma tradição curricular que revela traços da organização social, cultural e política do Brasil, e, também, os embates quanto à associação religião e educação, Estado e Igrejas, as relações de poder e interesses que a legitima nos currículos escolares. (MUNIZ; GONÇALVES, 2014, p. 30).

Subentende-se que para o professor trabalhar com este conteúdo, deve estar preparado e possuir um embasamento teórico metodológico razoável. Um caminho que viabiliza o ensino da disciplina de Ensino Religioso é a articulação do Ensino Religioso com a História das Religiões e a História Cultural. Desta forma o professor irá mostrar ao aluno que as religiões estão presentes ao longo da história e nas culturas de todos os povos.

1.1 Religiões, diversidades e valores culturais

A disciplina de Ensino Religioso deve ser trabalhada e compreendida dentro de uma pluralidade cultural e religiosa, sabendo que uma definição sucinta e popular é que a sociedade está dividida entre ateus e religiosos. Silva (2004), diz que as religiões instituídas e reconhecidas como tais estão o Cristianismo, Budismo, Judeus e Muçulmanos, o mais correto é dizer nunca houve uma única religião no mundo e sim que essas existem juntamente com outras tantas que não possuem reconhecimento por parte de instituições.

O ensinar deve ser carga de respeito e comprometimento, o professor deve ter conhecimento do que está a transmitir aos alunos sem praticar o proselitismo.

Ora, o respeito à diversidade é um dos valores mais importantes do exercício da cidadania, como não podemos esquecer. Só nesse respeito absoluto podemos entender que não existem seitas (pois não existem grandes e pequenas religiões), não existe sincretismo (pois não existe uma religião pura de influências de outras) e, acima de tudo, não existe para o historiador ou para o filósofo uma religião melhor do que outra. Cada uma colaborou com uma parte do pensamento religioso; cada uma expressa uma visão de um grupo e cada uma teve e tem seu valor específico, exatamente por serem

diferentes. Ensino de religiões, estudo de diversidades, exercícios de alteridade: estes, sim, podem ser conteúdos trabalhados na escola pública. Da mesma forma que o professor de literatura faz referência a diversas escolas literárias; da mesma forma que o professor de História enfatiza diversos povos, assim o ensino de religiões deve enfatizar diversas expressões religiosas, considerando que as religiões fazem parte da aventura humana. (SILVA, 2004, p. 3).

Partindo da compreensão de que religião é algo partilhado por um grupo dentro de suas culturas, cabe aqui a discussão de Yi-Fu Tuan (1980) no tocante a espaço geográfico. O homem vive em um espaço geográfico limitado ou não, dentro qual estabelece fronteiras, desenvolve seus sentidos biológicos, sendo o homem um animal racional, ele pode governar suas ações. Em cada espaço geográfico há uma organização e uma sistematização de crenças e valores. No tocante a religião e crenças, a separação geográfica possibilita uma visão panorâmicas das diferentes religiões e crenças de cada grupo seja em uma sociedade, em um país, ou uma visão mundial. (TUAN, 1980).

A palavra religião significa relação-ligação com o Divino, em outras palavras, pode-se dizer: forma de relacionar-se com a Divindade, comunhão com o sagrado. O termo religião vem do latim *religio*, *religare*, ligação do ser humano com o Transcendente. A religião através do culto e dos seus ritos expressa o desejo do homem de entrar não só em contato para pedir favores ou proteção, mas ligar-se com uma Instância maior que o Transcende. Em todas as civilizações encontramos sinais de religiosidade. Todos os povos expressaram o desejo de se comunicar com o divino edificando templos e oferecendo sacrifícios a seus respectivos deuses. A crença em um Ser Supremo esteve sempre associada à prestação de um culto de louvor e reconhecimento à divindade. (MOURA, 2014, p. 13).

Não existe favoritismo de religião ou crença por quem decide estudá-las. (SILVA, 2014). Tuan (1980), desenvolveu sua teoria de *Topofilia* definindo-a como o elo sentimental que os seres humanos desenvolvem com o ambiente que estão inseridos, desta forma, pode-se dizer que cada povo desenvolve um elo com a sua crença ou religião, elo que não cabe ser questionado, pois para quem o vive é verdadeiro e fiel.

A cultura religiosa diz respeito a conhecer o lugar do outro, a cultura religiosa encontra-se relacionada ao sentido de pertencimento e a crença em uma fé. Sabendo da amplitude do campo das crenças e religiões, cabe à todos o respeito a diversidade cultural e religiosa. (SILVA, 2014).

A mídia tem sido instrumento de divulgação e conhecimento da diversidade cultural e religiosa. Moura (2014) destaca que não é possível o

sentimento de negação da influência religiosa na formação de uma sociedade, principalmente a sociedade brasileira, fruto de uma mistura de crenças e culturas. Esta diversidade religiosa e cultural proporcionou riquezas a sociedade.

Porém, para surpresa de muitos, os séculos XX e XXI foram marcados por um considerável ressurgimento de crenças e práticas religiosas em todo o mundo. Igrejas Católica e Protestantes, Ortodoxos nos países remanescentes da antiga URSS, mesquitas na Indonésia, templos na Índia, marcam este florescimento das religiões. É um desafio compreender, de forma adequada, o papel que crenças e práticas religiosas desempenham na construção de subjetividades, sociedades e culturas contemporâneas. (SILVA, 2014, p. 7).

Reconhecer a diversidade é saber que deve-se zelar pela integridade de outras tradições religiosas e culturais, esses são valores que o professor deve transmitir aos alunos, aprimorando o discurso da diferença e do respeito.

2. Fundamentação da interdisciplinaridade das disciplinas

Perante a necessidade e as dificuldades de se trabalhar como o Ensino Religioso, cabe ao professor desenvolver seus métodos e introduzir uma abordagem em sala que possibilite a compreensão e discussão das temáticas entre os alunos. Fazer uso de materiais produzidos por historiadores é uma estratégia sábia. Michel de Certeau (1998) define essas estratégias como “usos e táticas”, pois já existe um sistema de ensino estabelecido, mas este não dá conta de fornecer as ferramentas necessárias para o ser humano trabalhar.

A discussão histórica vem para significar a disciplina de Ensino Religioso, dando a entender a religião ao longo do tempo histórico. Segundo o estudioso das religiões Mircea Eliade (2011), é uma maneira de significar o homem no tempo e no espaço, sabendo que a religião influencia comportamentos e ações ao mesmo tempo. Sendo abordado o tema religiões no plural, e não uma religião específica, pois, o professor não deve questionar o teor sagrado de cada uma delas, a importância dessas é dada por quem a vive e pratica.

Assim o sagrado é real, eterno e eficaz. A hierofania é o ato de manifestação do sagrado. Desde o princípio a história das religiões é constituída consideravelmente por hierofanias, que é a manifestação do sagrado e podem se manifestar em diferentes objetos, até mesmo em uma pedra ou em uma cruz, como é para o cristão. Cada religião possui suas crenças e objetos sagrados. (ELIADE, 2001).

Haverá o momento de se trabalhar com a importância do mito nas crenças, o mito é real e tem importância para aquele que o partilha. Joseph Campbell (1990) diz que a mitologia ensina, aos interessados por ela, ensinando o que está por trás das músicas e das artes, ensina sobre a própria vida, o mito nada mais é que a história real transmitida na oralidade por aqueles que não sabiam escrever, de uma forma que cada vez que este era contado poderia sofrer alterações, exageros ou minimizações de fatos, até mesmo a troca de nomes de personagens na história narrada.

A discussão sobre a História das Religiões se encontra diretamente relacionada História Cultural. Segundo Roger Chartier (1988), por meio das novas abordagens elencadas para a pesquisa histórica na década de 60, o historiador passou a trabalhar como a Antropologia e a Linguística e puseram em pauta os objetos tradicionais da história, que desviaram a atenção das hierarquias para as relações, das posições para as representações, que passaram a ter novas exigências teóricas.

Foi a partir da interdisciplinaridade que os historiadores buscaram apoio de outras disciplinas para solucionarem os novos problemas trazidos pelas novas problemáticas postas à História. A proposta interdisciplinar já estava presente na primeira geração dos *Annales* (BLOCH, 2001). É possível dizer que as novas observações realizadas pela história enriqueceram o ensino de disciplinas como o Ensino Religioso.

É neste novo campo que é produzido material para o ensino, não só de História, mas sobre a cultura, alcançando um entendimento de diferentes culturas, através do objetivo da História Cultural e assim identificar os lugares e os momentos diferentes, auxiliando a compreensão de como uma realidade social é construída e dada a ler, por aqueles que a vivem. (CHARTIER, 1988).

O conceito de “representação”, foi desenvolvido no campo das ciências sociais para articular as posições de diferentes grupos sociais que apresentam representações diferentes da realidade. Por meio desta afirmação, as culturas religiosas podem ou não fazer parte de uma mesma realidade social, pois a sociedade atual, como já dito, é diversificada e variada, não tendo uma única religião, mas várias que tomam força e se mantêm por meio das ações coletivas.

Para Chartier (1988), as ações coletivas comandam e direcionam os atos, o que possibilita entender a organização de cada grupo religioso.

O objeto de estudo da história sempre foi o homem, ou como nos é colocado por Bloch, as ações dos homens no tempo, o que nos indica diversidade, mudanças, rupturas nas maneiras de pensar, agir e viver. (BLOCH, 2001). A história cultural, neste sentido, procura pensar as ações coletivas, pode-se dizer que:

Desta forma, pode-se pensar a história cultural do social que tome por objeto a compreensão das formas e dos motivos – ou, por outras palavras, das representações do mundo social – que, à revelia dos actores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é, ou como gostariam que fosse. (CHARTIER, 1988, p.19).

Bloch (2001) expressa que a história religiosa tinha por objetivo estudar as origens, o valor da religião cristã, a fé como pregação profética e a fé em Deus. Isso para o Cristianismo que baseia-se nos acontecimentos, e a legitimidade era incontestável. Como atentado nas páginas anteriores, não só o Cristianismo possui uma fundamentação histórica, mas as demais religiões também existem por algum motivo e apresenta uma raiz histórica.

Edward Thompson (1998) em sua obra *Costumes em comum*, optar por trabalhar com a categoria de “costumes”, por entender que a cultura não única ou homogênea, mas apresenta rachaduras, com pontos de divergência entre grupos de uma sociedade. Em uma mesma sociedade há grupos que partilham de crenças religiosas diferentes, porém esses grupos religiosos partilham de um item em comum que é a “cultura religiosa”.

Nesse sentido há aquele que empregam julgamento sobre uma religião ou outra, principalmente em relação ao saber popular, observamos o discurso instituído se posicionando contra o que foge a sua normatização. Uma das formas encontradas para deslegitimar o saber popular é associá-los aos termos “crendices”, “superstição”. Se por um lado o costume seria algo que todos compartilham, a cultura é um espaço onde se tem conflitos de costumes de grupos diferentes, e também onde ocorre uma troca de costumes entre esses grupos. (THOMPSON, 1998).

LeGoff (2003) traz uma discussão sobre os materiais da memória coletiva, o homem deixa sua marca na história através dos documentos, e assim como

indicou Bloch (2001), é possível perceber a continuidade, as rupturas e transformações nas interpretações sobre um certo objeto, fato ou prática, seja institucionalmente reconhecida ou não. É a percepção deste movimento que assegura a historicidade.

Pensar as formas como as pessoas comuns criam sua própria interpretação da realidade para além dos discursos institucionais é uma proposta insustentável sem a proposta interdisciplinar e o uso de novas fontes e metodologias de ensino, como a oralidade e o diálogo com a Antropologia e a Etnografia, de uma forma que fundamentamos a interdisciplinaridade entre Ensino religioso e História.

Podemos entender que a cultura de um povo está relacionada com as questões da época e período em que estão vivendo, porém não se desvinculam do passado em que já existiam. Peter Burke (2003), em concordância com Bloch (2001) e LeGoff (2003) indica a existência de uma continuidade cultural na História. O encontro entre culturas é algo inevitável e, segundo Burke (2003), esse fato é o que caracteriza o “hibridismo cultural” e os teóricos deste fenômeno o tem pensado em diálogo com outras áreas, como por exemplo, a geografia, a literatura, antropologia e também estudos sobre religião. (BURKE, 2003).

O antropólogo Clifford Geertz (2008) evidencia a necessidade do uso da Antropologia para uma melhor compreensão de determinados objetos e estudos. Em concordância a afirmação de Bloch (2001) de que o homem é o objeto da História, Geertz (2008) informa, ainda, ser o homem quem gera a história.

Essa leitura nos permite entender símbolos, signos e sinais que compõem o universo cultural de determinados grupos sociais. Assim como Chartier (1988), Burke (2003) afirma que as práticas de representações fazem parte da definição do tema cultura, o qual se constitui de forma bastante ampla. Para Burke a interação entre as culturas é vista como algo positivo, pois as inovações seriam um processo de adaptabilidade que acabam encorajando a criatividade. (BURKE, 2003).

O diálogo com outras áreas do conhecimento é fundamental a História Cultural e a compreensão de seus objetos, uma vez que, com a hibridização das culturas os elementos culturais trocados entre elas aparecem inseridos dentro culturas diferentes, e podem se apresentar de uma forma diferente e podendo

ser representado de maneiras diferentes. Desta mesma forma, o Ensino Religioso deve apresentar discussões que envolvam cultura e religião.

3. Conclusão

O Ensino Religioso é uma matéria que pode ser vista como algo impar na formação do cidadão, pois esta disciplina apresenta a diversidade religiosa e cultural, destacando o respeito ao outro, ao diferente do meu. A metodologia empregada pelo professor é fundamental para compreensão da matéria e o diálogo entre a disciplina de História das Religiões e da História Cultural dão ao professor a capacitação necessária para o seu desempenho, desenvolvendo abordagens únicas durante suas aulas.

Observamos ao longo da discussão que a disciplina foi desmistificada enquanto uma extensão catequética do Cristianismo e se tornou de grande importância na grade curricular por tratar da diversidade cultural e religiosa. Para além do que cada um entende enquanto religião, a disciplina implica em conhecimento histórico e social, permeando campos antes tidos como tabus no tocante a diversidade religiosa, como é o caso da sociologia.

De maneira clara e única, a disciplina traz para a sala de aula o respeito a diversidade, não impondo aos alunos uma religião verdadeira, mas mostrando que não existe apenas uma e sim múltiplas religiões e ramificações. Contribuindo para a formação dos cidadãos da sociedade atual. A formação para ministrar a disciplina antes desnecessária ao professor, passa à ser crucial. Destacamos neste estudo a importância do Ensino Religioso nas escolas, bem como a importância de um método de ensinar a referida disciplina.

Para tanto, a disciplina de Ensino Religioso deve ser trabalhada com a interdisciplinaridade com a História das Religiões e História Cultural, pois essa união possibilita uma ampla discussão dentro da presente disciplina e fornece materiais de ensino ao professor despertando o interesse dos alunos pelo conteúdo a ser discutido.

Referências

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Unisinos. 2003.
- CERTEAU, Michel. **A invenção do cotidiano: Artes de Fazer**. 3º ed. Vozes, Petrópolis. (1998).
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. DIFEL. 2ª Edição. 1988.
- CURY, C. R. J. **Ideologia e Educação Brasileira**. Católicos e liberais. 3 ed. São Paulo: Cortez–Autores Associados, 1986.
- GEERTZ, Cliford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão...[et al.]. 5ª ed. Campinas, SP: Unicamp, 2003.
- Moura, Paulo Hamurabi Ferreira. **A religião e o estado laico no Brasil**. Padre Paulo Hamurabi Ferreira Moura. Rio de Janeiro: ESG, 2014.
- MOREL, Regina Lúcia. **Ciência e estado: a política científica no Brasil**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- MUNIZ, Tamiris Alves. **A disciplina ensino religioso no currículo escolar brasileiro: institucionalização e permanência**. Universidade Federal de Goiás Campus Catalão. Programa de Pós-Graduação em Educação, 2014.
- SILVA, Eliane Moura da. **Religião, Diversidade e Valores Culturais: conceitos teóricos e a educação para a Cidadania**. Revista de Estudos da Religião. Nº 2, 2004 , p. 1-14.
- THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. Trad. Rosaura Eichemberz. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TUAN, Yi-Fu. **Topofilia: Um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente**. São Paulo: Difel, 1980.

Hibridismo Cultural e Crítica Social: análise da música “Convoque Seu Buda” na aula de Ensino Religioso

Ruhama Ariella Sabião Batista⁷³⁵

⁷³⁵ Mestranda em História pela Universidade Estadual de Ponta Grossa. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4691448666327323>. E-mail: ruhama.sabiao@gmail.com.

Introdução

De forma simultânea, em um mundo globalizado e multicultural, a possibilidade de estar em diferentes lugares é notável: através das redes sociais, dos meios de comunicação, dos costumes que se misturam, das comidas, gestos, roupas e outras infinitudes de situações em que o ser humano se vê diante de uma multiplicidade de culturas e tradições. Assim também é a relação com a religião, que apesar de manter traços bem definidos em seu interior, em muitos momentos se mistura com outras religiões e espiritualidades. Nessa perspectiva, a função cultural e social do Ensino Religioso se torna cada vez mais uma realidade a se considerar.

Para além de ensinar costumes e tradições de diferentes religiões, o Ensino Religioso tem a função de ensinar o respeito à diversidade religiosa, a garantia de proteção à dignidade da pessoa humana e o entendimento de processos históricos que levaram ao hibridismo cultural que se observa no interior das religiões. Sendo assim, o Ensino Religioso, hoje, tem a função de educar os alunos para a cidadania e para a vivência em uma sociedade diversa, complexa, e que necessita de seres humanos mais conscientes de sua identidade e função social.

Dessa forma, este trabalho visa apresentar uma experiência em sala de aula, com a temática do hibridismo cultural e crítica social, a partir da análise da música “Convoque seu Buda”, do cantor e compositor Criolo. Os objetivos foram: levar elementos de diferentes religiões para a discussão; refletir sobre os aspectos seculares abordados na música e no que se relacionam com a religião e com a vida cotidiana; mostrar uma forma de expressão cultural envolvendo a religiosidade; contribuir na formação de um cidadão crítico, e que respeita a liberdade de expressão e de manifestação religiosa, previstas na Constituição Federal. A música utilizada carrega diferentes elementos relacionados à vida cotidiana, à espiritualidade, e às questões pertinentes a sociedade atual. A experiência foi realizada em uma sala de aula de colégio público, especificamente nos sextos e sétimos anos do Ensino Fundamental II.

Serão apresentados ao longo do texto: aspectos relacionados ao Ensino Religioso no Brasil, bem como os debates e desafios em torno da temática; a

fundamentação teórica acerca do hibridismo cultural e sua relação com a disciplina de Ensino Religioso, no atual contexto; a caracterização do colégio e das turmas, para entender a realidade em que a aula foi aplicada; e por fim, a análise da música, juntamente com os resultados observados.

É importante ressaltar que a análise da música não se esgota neste texto, mas sim, está aberta a diferentes interpretações a partir das subjetividades dos sujeitos envolvidos em sua análise. A contribuição está na apresentação de uma possibilidade para a aula de Ensino Religioso, e na análise da música, que pode ser utilizada também em outras disciplinas.

O Ensino Religioso no Brasil

Há diversas opiniões a respeito da necessidade e da obrigatoriedade do Ensino Religioso no Brasil, levantando debates acerca da sua importância e relevância no contexto escolar. Visto ser uma disciplina introduzida ainda enquanto o Estado não se declarava laico, carrega elementos do século XIX em suas práticas, bem como a Educação Escolar como um todo, através dos símbolos, das práticas e das festividades. Com a Constituição de 1981, inspirada nos ideais republicanos, o Estado brasileiro passa a ser laico, assumindo então, a função de regular as práticas escolares. Porém, apesar da ideia republicana de uma educação de caráter público, laico e universal, essas práticas foram sendo introduzidas lentamente pelos educadores e autoridades no Brasil (VALENTE, 2018).

De acordo com a Constituição Federal de 1988, a liberdade é um dos princípios constitucionais, assegurada principalmente, na redação do art 5º, que salienta sobre a liberdade religiosa e o respeito à diversidade:

Art. 5º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:

[...]

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

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

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei (BRASIL, 1988).

Apesar de ser um princípio constitucional, a liberdade religiosa, por vezes, é restrita em ambientes públicos, e mais ainda, em privados. De acordo com o Ministério dos Direitos Humanos, o Disque 100, canal que reúne denúncias de todo e qualquer tipo de agressão, intolerância e atentado aos direitos humanos, recebeu 1.486 relatos de discriminação religiosa, de janeiro de 2015 ao primeiro semestre de 2017⁷³⁶. Esses dados mostram que, apesar de assegurada por lei, e de haver intensos debates em prol do respeito à diversidade religiosa, ainda impera o preconceito e a discriminação religiosa.

Não cabe a esta reflexão discutir o conceito de laicidade, porém, é importante salientar que no Brasil, esse conceito tem diversos entendimentos. De acordo com Valente (2018, p. 112) “o Brasil poderia ser caracterizado como um país receptor, uma vez que acolhe, sem muita crítica, aquilo que é produzido no exterior e não dá valor àquilo que é produzido e vivido por aqui”. Essa afirmação leva a reflexão do papel da disciplina de Ensino Religioso também na valorização das culturas indígenas e afro-brasileiras, que por vezes são atacadas pelo desconhecimento acerca de sua história e características.

Não obstante a intolerância, algumas propostas político-ideológicas, como o Programa Escola Sem Partido, visa limitar a atuação do professor diante de questões que abordem a diversidade. Uma das propostas salienta que “O professor respeitará o direito dos pais a que seus filhos recebam a educação moral que esteja de acordo com as suas próprias convicções”⁷³⁷, dessa forma, restringe o aluno a conhecer outras religiões que pregam diferentes moralidades e costumes, não possibilitando que o mesmo respeite diferentes formas de pensamento. Penna (2017) salienta que este projeto, em seu âmago, vai contra a ética profissional do professor, e que, sobretudo, é ilegítimo. Da mesma forma,

⁷³⁶ Disponível em: <<https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2017/11/epoca-negocios-brasil-registra-uma-denuncia-de-intolerancia-religiosa-a-cada-15-horas.html>>. Acesso em: 10 dez. 18.

⁷³⁷ O Projeto de lei está em tramitação a nível nacional e atingindo os estados e municípios, e está ainda mais em voga a partir do resultado das Eleições Presidenciais de 2018. O projeto tem como coordenador Miguel Nagib, e propõe que não haja doutrinação ideológica nas escolas, segundo a proposta “visa conscientizar os estudantes e pais sobre seus direitos e deveres”. Dessa forma, seria retirado do professor o direito de manifestar suas posições, ou de possibilitar aos alunos formarem opiniões e se engajarem em prol da luta contra injustiças, neste caso, contra a intolerância religiosa. Disponível em: <<https://www.programaescolasempartido.org/pl-federal>> Acesso em: 10 dez. 18.

a Base Nacional Comum Curricular, documento que a partir de 2018 passou a nortear as práticas pedagógicas no Ensino Fundamental II, aborda que:

Cabe ao Ensino Religioso tratar os conhecimentos religiosos a partir de pressupostos éticos e científicos, sem privilégio de nenhuma crença ou convicção. Isso implica abordar esses conhecimentos com base nas diversas culturas e tradições religiosas, sem desconsiderar a existência de filosofias seculares de vida (BRASIL, 2017, p. 434).

Ou seja, não restringe o Ensino Religioso somente a uma visão, pelo contrário, instrui a abordar de forma científica, diversas culturas e tradições. E, ainda, em suas competências específicas, traz a necessidade de “Debater, problematizar e posicionar-se frente aos discursos e práticas de intolerância, discriminação e violência de cunho religioso, de modo a assegurar os direitos humanos no constante exercício da cidadania e da cultura de paz” (BRASIL, 2018, p. 435).

Hibridismo cultural e crítica social

Em um mundo globalizado e formado por diferentes identidades culturais, que se conectam, e tornam-se múltiplas, (HALL, 2011), é importante pensar: qual é o papel da disciplina de Ensino Religioso como formadora de identidades em construção?

Peter Burke (2003) realiza uma série de análise sobre lugares, objetos, linguagens que são híbridos, no sentido de que carrega um pouco de cada cultura consigo, e, em muitas vezes, formam novas culturas. No mundo globalizado, é muito difícil estabelecer os limites culturais; um exemplo que se pode observar no Brasil, é o Centro de Tradições Gaúchas (CTG), que de acordo com pesquisa, 40% dos mesmos encontram-se fora do Rio Grande do Sul, local em que essas tradições culturais são destacadas⁷³⁸. De semelhante modo, em relação aos alimentos, trazidos ou inspirados em tradições europeias, africanas e orientais, mas adaptados ao paladar brasileiro.

Dessa forma também são as religiões. Burke (2003) ressalta a situação dos escravizados africanos que foram trazidos para a América, que por vezes pareciam ter “se convertido” ao cristianismo, mas que mantinham suas crenças

⁷³⁸ Disponível em: <<http://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/semana-farroupilha/2015/noticia/2015/08/quase-40-dos-ctgs-estao-fora-do-rs-confira-mapa-do-tradicionalismo.html>>. Acesso em: 10 dez. 18.

tradicionais, mantendo, por exemplo, a crença em Ogum, Xangô e Iemanjá, através de seus equivalentes católicos São Miguel, Santa Bárbara, ou a Virgem Maria.

Ainda nesta perspectiva, Nestor Canclini (2001, p. 14, *tradução nossa*) aborda o conceito de “culturas híbridas”, primeiramente “entendendo por hibridização, os processos socioculturais em que estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Também salienta alguns aspectos do Brasil, que exemplificam essas culturas híbridas, enfatizando a questão das religiões hibridizadas através dos símbolos, objetos, danças e diferentes práticas religiosas.

Ao pensar em uma sociedade multicultural, e afetada por diferentes culturas, não há como negar o envolvimento com o social, já que quando o entendimento dessa diversidade não é efetivo, ocorrem manifestações de intolerância. Pensando nisso, considera-se que as sofridas experiências históricas, que não foram superadas totalmente com o reconhecimento da igualdade essencial de todos e da liberdade religiosa, impulsionam a reafirmação constante da igualdade, e a busca de real efetivação do direito à diferença também, e, sobretudo, no campo religioso (CURY, 2004).

Dessa forma, a intervenção realizada através da música “Convoque seu Buda”, do cantor e compositor Criolo, aborda aspectos relacionados ao hibridismo cultural e perpassa a crítica social através dos elementos contidos na música.

Características do local e das turmas

Antes de adentrar na análise da música e nos resultados esperados e alcançados, é primordial pensar no local em que foi aplicada, visto que essa realidade auxilia a entender a relação com a música. A experiência ocorreu no ano de 2017, no Colégio Estadual Tiradentes, em Santo Antônio da Platina⁷³⁹, cidade localizada ao Norte do Estado do Paraná.

⁷³⁹ A cidade de Santo Antônio da Platina está localizada ao Norte do Estado do Paraná. Tem população aproximada de 45 mil habitantes e está a aproximadamente 365 km da capital, Curitiba e 420 km da capital do estado de São Paulo.

O Colégio Estadual Tiradentes está situado na zona urbana da cidade, no bairro Vila Rennó, conta com aproximadamente 380 alunos, no Ensino Fundamental II e Médio, nos períodos da manhã e noite. Divide a estrutura física com a Escola Municipal José Joaquim da Silva Xavier, de Ensino Infantil e Fundamental I. O colégio possui laboratório de Física, Química e Biologia; de informática; sala de recursos; sala de apoio pedagógico; e também biblioteca. Passou por muitas reformas nos últimos anos, principalmente externas, na parte da pintura e de melhoramento da estrutura. No último IDEB realizado, em que havia número suficiente de alunos participantes, em 2013, a nota do colégio foi de 3,5. Em 2017, não houve divulgação de resultados⁷⁴⁰.

Inaugurado aos 20/01/1956, efetivou-se a criação pelo Decreto nº 2.941 de 07/06/56. Recebeu a denominação de Grupo Escolar Tiradentes, regido pela Lei de Organização 4.024. A implantação de todos os níveis de ensino foi progressiva, o colégio mudou de nome conforme esses níveis foram sendo aplicados, passando assim de Grupo Escolar Tiradentes para Escola Tiradentes, posteriormente Escola Estadual Tiradentes, e, com a municipalização do ensino de 1ª a 4ª séries denominando a Escola Municipal Joaquim José da Silva Xavier, o colégio, mantido pelo Governo Estadual, passou à denominação atual: Colégio Estadual Tiradentes.

A maioria dos alunos é de classe baixa, com famílias numerosas, adolescentes com dificuldade de aprendizagem e de relacionamento com os outros, e que, frequentemente, necessitam de estrito apoio da escola, do corpo docente e administrativo. São diversos os fatores que fazem com que seja alta a taxa de evasão antes do término do Ensino Médio, mas principalmente os índices de reprovação e a inserção no mercado de trabalho.

As turmas em que a experiência foi realizada são dois sextos anos, e dois sétimos anos. As turmas tinham em média 20 alunos, algumas com pouco mais e outras menos. Todas as turmas eram agitadas, com estudantes de 10 a 15 anos, variando conforme a turma. Apesar disso, eram turmas participativas, e nas quais havia a possibilidade de realizar um diálogo.

⁷⁴⁰ Consultar Colégio Estadual Tiradentes, Paraná, Santo Antônio da Platina. Disponível em: <<http://ideb.inep.gov.br/resultado/>>. Acesso em: 10 dez. 18.

Ao longo do período em que as aulas de Ensino Religioso foram ministradas, observaram-se por parte dos alunos algumas intolerâncias em relação às religiões de matriz africana, já que eram desconhecidas por eles, e em suas falas ficava claro o senso comum de que “tudo é macumba”. Por isso, além da crítica social buscada com a intervenção, foi necessário trabalhar conceitos relacionados à diversidade religiosa, para que pudesse ser ampliado o olhar dos alunos sobre as possibilidades das religiões e da espiritualidade.

O cantor e compositor Criolo e o álbum “Convoque seu Buda”

A escolha da música pautou-se na mistura de elementos de cunho espiritual, religioso e social, tanto na letra, quanto na melodia⁷⁴¹.

Criolo, Criolo Doido, como era chamado inicialmente, ou Kleber Cavalcante Gomes, nome natural, nasceu em São Paulo, no ano de 1975, e começou o contato com a música ainda quando criança. Tinha 11 anos quando viu um amigo criar um verso de rap; apesar de começar em 1989, somente passou a ganhar espaço no cenário musical na primeira década dos anos 2000. Cresceu em Grajaú-SP, na Zona Sul de São Paulo, local que o mesmo cita na música apresentada neste texto. O artista trabalhou como vendedor ambulante, vendedor de lojas e também foi professor. Essa experiência nos diferentes espaços de trabalho, também pode ser observada nas letras da música, que abordam intensamente o trabalho e a convivência do povo brasileiro no dia-a-dia (GUERREIRO, 2018).

A discografia de Criolo contempla os álbuns: Ainda há tempo (2006); Nó na Orelha (2011); Convoque seu Buda (2014); Viva Tim Maia! (2015); e Espiral de Ilusão (2017). A escrita de Criolo reflete a busca por ligar elementos aparentemente desconectados e inseri-los em um quadro mais amplo, buscando sempre uma consciência de luta e de que a vida é um constante conflito, típico de batalhas de MCs⁷⁴², em que a voz tinha que ser tão rápida como o pensamento, fazendo-o “pensar em voz alta” (REVISTA FÓRUM, 2015). O

⁷⁴¹ Música disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9_sNgjSsAQw>. Acesso em: 10 dez. 18.

⁷⁴² “MC” é um acrônimo de **Mestre de Cerimônias**, que se pronuncia "eme ci". Um MC pode ser um **artista** que atua no **âmbito musical** ou pode ser o **apresentador** de um determinado **evento** que não está necessariamente ligado a uma manifestação musical. Disponível em: < <https://www.significados.com.br/mc/> >. Acesso em: 10 dez. 18.

próprio artista se define como “um cidadão comum em um cantinho no planeta”⁷⁴³ (CRIOLO, 2012).

“Convoque seu Buda”, além de ser o nome da música analisada neste texto, é homônimo do álbum lançado em 2015. A letra pode ser considerada um manifesto místico que indica a espiritualidade e a transcendência como armas para resistir ao caos urbano (REVISTA FÓRUM, 2015). Mistura diferentes elementos, tanto das crenças ocidentais, como das orientais. Também faz uma crítica ao consumismo, à depressão, e a própria religiosidade. Ressalta a espiritualidade e a busca pela paz interior, independente da crença.

Análise da música “Convoque seu Buda”

Ao iniciar a aula, os alunos foram questionados quanto ao conhecimento deles sobre o cantor ou a música; nenhum dos alunos conhecia ambos, apesar de terem se identificado prontamente quando ouviram a primeira vez. Dessa forma, foi necessário realizar uma breve introdução sobre quem era o cantor, o significado das músicas de uma forma geral, e o estilo ao qual pertence, o *rap*. Então, depois de entregue a letra da música em uma folha impressa, foi solicitado que os alunos circulassem as palavras que não conheciam na música, ou as que haviam chamado atenção por estarem ali.

Houve uma parte da música, de 1:00 a 1:11 que necessitou ser censurada, visto que não condiz com a faixa etária dos alunos, o que poderia causar desconforto para eles, para a família, para a escola e para a professora. Porém, o trecho não muda o contexto, e sem ele foi possível fazer a análise da mesma forma.

A música inicia falando “*Convoque seu Buda/ o clima tá tenso/ Mandaram avisar que vão torrar o centro/ Já diz o ditado “Apressado come cru”/ Aqui não é Gta, é pior, é Grajaú*”. Os alunos destacaram as palavras “Buda” e “Gta⁷⁴⁴”, já

⁷⁴³ Em 2012, é produzido uma série de *videocasts* do artista, contando sua vida e trajetória musical. Disponível em: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLC_GuOiNYmDIsUhZAxlevulah6nl9YO-a>. Acesso em: 10 dez. 18.

⁷⁴⁴ A série de jogos *Grand Theft Auto* (GTA) foi criada em 1997, e possui várias versões. Sua edição mais recente é de 2013, desenvolvido pela Rockstar Games. Os jogos são conhecidos por serem marcados por violência e apologia ao crime, pois quanto mais carros o personagem principal roubar, mais pontos ganha. Para saber mais: <<https://www.rockstargames.com/grandtheftauto/>>. Acesso em: 10 dez. 18.

que não sabiam quem tinha sido o primeiro, e o segundo relaciona-se a um jogo de videogame. Então, foi explicado que Buda é o representante da religião “Budismo”, que nasceu há cerca de 2.500 anos, e depois dos 29 anos deixou tudo para ir ao encontro da “verdade”. Por isso, a expressão “Convoque seu Buda”, remete a que cada um conheça sua verdade interior, independente de qual seja, e não diretamente à religião em si. Já a comparação de Gta com Grajaú, se dá pela violência expressa por meio do jogo, que apesar de não ser de uso cotidiano dos alunos, todos eles conheciam.

Já na parte que diz “*Sem pedigree, bem loco/ Machado de Xangô, fazer honrar teu choro/ De uzi na mão, soldado do morro/ Sem alma, sem perdão, sem João, sem apavoro*”, os alunos destacaram “pedigree”, “Xangô” e “uzi”. Foi abordado que a palavra “Pedigree” no contexto da música refere-se às pessoas, e não a cachorros, mas com o mesmo sentido, relacionando àqueles que não têm uma “raça pura” e nem registro, ou seja, que não têm valor para a sociedade. Em relação à “Machado de Xangô”, foi enfatizado que é um símbolo sagrado, a principal arma de Xangô, entidade das religiões de matriz africana; para aproveitar o ensejo, apresentou-se aos alunos os santos do catolicismo, hibridizados na Umbanda, como São João Batista em Xangô (EUSTÁQUIO, 2017). Quanto à palavra “uzi”, também foi explicada sua aplicação ao contexto da música, e do tema da aula; uzi é uma metralhadora israelense criada em 1948, após a Guerra Árabe-Israelita, foi usada em 1966/67, na Guerra dos seis dias⁷⁴⁵; a arma faz uma analogia às guerras religiosas, em que se usa da violência em prol de um fim religioso.

A parte seguinte salienta: “*Cidade podre, solidão é um veneno/ O Umbral quer mais Chandon/ Heróis, crack no centro/ Da tribo da folha favela desenvolvendo/ No jutsu secreto, Naruto é só um desenho*”. Os alunos destacaram as palavras “Umbral” e “Naruto”. Apesar de não ser algo de fácil entendimento para a idade em que estão, foi explicado que “Umbral” tem um sentido espiritual, e que é a região destinada ao esgotamento de resíduos

⁷⁴⁵ Também é conhecida como “Guerra de Junho de 1967” ou “Guerra árabe-israelense de 1967”, ou também como “Terceira Guerra Árabe-Israelense”, envolvendo Israel e os países árabes – Síria, Egito, Jordânia e Iraque, sendo ainda, apoiados pelo Kuwait, Arábia Saudita, Argélia e Sudão. O movimento sionista foi vencedor, e o resultado do conflito teve impacto direto na causa palestina, uma bandeira comum dos Estados árabes. Ver mais em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-40200042>>. Acesso em 10 dez. 18.

mentais, aonde se concentra tudo o que não tem finalidade para a vida superior, por exemplo: vingança, ódio, inveja, rancor, orgulho, etc.; “Naruto” era conhecido por todos os alunos, por ser um anime oriental de grande circulação no Brasil, mas destacou-se a parte que fala “*da tribo da folha, favela desenvolvendo*”, relacionando à “Vila Oculta da Folha”⁷⁴⁶, cidade secreta do desenho, com a favela, sendo que ambas passaram por um crescimento muito rápido.

O refrão traz o seguinte trecho: “*Nin-Jitsu, Oxalá, Capoeira, Jiu-Jitsu/ Shiva, Ganesh, Zé Pilin dai equilíbrio/ Ao trabalhador que corre atrás do pão/ É humilhação demais que não cabe nesse refrão/ E se não resistir/ E desocupar/ Entregar tudo pra ele, então, o que será?*”. Nesse momento, foi necessário explicar aos alunos cada item abordado na música, para que o tema fizesse sentido para os mesmos, e para que conseguissem compreender a presença desses elementos na vida cotidiana. “Nin-Jitsu” é uma técnica criada por monges japoneses no período medieval como defesa pessoal, sem o uso de armas; “Oxalá”, é considerada a maior entidade das religiões de matriz africana, associada à criação humana, mas, além disso, no diminutivo é uma expressão, que demonstra o desejo de que determinada prece ocorra; “Capoeira”, é uma dança/esporte/manifestação cultural praticada pelos negros no Brasil, que iniciou no período da escravidão e hoje é considerada um dos símbolos culturais do país; “Jiu-Jitsu” é uma prática oriental, de tradição japonesa, criada com a finalidade de preparar os samurais, guerreiros medievais, a lutar sem espadas, por isso é uma luta sem objetos como armas, somente os golpes; “Shiva” é um dos deuses do Hinduísmo, de tradição indiana, criador do Yoga, visto que tem poder de gerar transformações físicas e emocionais a quem realiza essa atividade, os alunos foram lembrados de que a yoga é uma forma de espiritualidade também, já que em aulas anteriores, a professora realizou práticas de meditação com os mesmos; “Ganesh” é um deus hindu, que em sua materialidade tem cabeça de elefante e corpo de humano, a cabeça representa

746 A Vila Oculta da Folha, ou também chamada de Konoha, é a residência da maioria dos personagens principais do mangá e anime Naruto. Foi fundada pelo Primeiro Hokage e por Madara Uchiha no País do Fogo. Após uma batalha no chamado Vale do Fim, Madara deixou a Konoha e viveu no exílio. O Segundo Hokage, irmão mais novo do Primeiro Hokage, continuou a construção da vila e nomeou Hiruzen Sarutobi como o Terceiro Hokage, sendo o sucessor o Quarto Hokage, Minato Namikaze. Disponível em: <http://pt.narutopediabr.wikia.com/wiki/Vila_Oculta_da_Folha>. Acesso em: 10 dez. 18.

sabedoria e conhecimento, já o corpo, com a barriga grande, representa generosidade e aceitação; “Zé Pilin” é considerado uma entidade de uma crença sincrética denominada Catimbó, embora não aliado à entidades de cunho negativo, é a entidade dos bares, dos jogos de azar, tipicamente a figura do “malandro”; todos os elementos foram descritos para mostrar aos alunos como o artista coloca que não importa a crença, mas sim se ela te garante equilíbrio para o viver em sociedade, para sobreviver às dificuldades. O trecho “*Ao trabalhador que corre atrás do pão/ É humilhação demais que não cabe nesse refrão*”, remete à figura do trabalhador, que além de precisar sobreviver através do trabalho, também necessita buscar formas de ascensão espiritual.

Posteriormente, a segunda parte da música inicia dizendo “*Sonho em corrosão, migalhas são/ Como assim, bala perdida? O corpo caiu no chão/ Num trago pra morte, cirrose de depressão/ Se o pensamento nasce livre, aqui ele não é não*”. Nesse momento, os alunos não destacaram nada além da depressão, que pediram para explicar relacionando ao contexto da música. Então é que se adentrou de forma mais enfática na crítica social, em que os sonhos são colocados apenas como migalhas que os “trabalhadores que correm atrás do pão” citados anteriormente, recebem, bem como as surpresas na vida de quem vive na periferia, como a bala perdida. Como consequência da difícil realidade, as pessoas procuram algo para preencher o vazio, como o cigarro e a bebida, destacados na música; ressaltou-se com os alunos que drogas vão além daquelas proibidas legalmente, mas também essas que são “comuns”, mas que, por vezes, causam danos muito maiores. Em relação ao pensamento livre, o artista coloca como uma forma de manifestação à liberdade de crença, de pensamento, que muitas vezes é restrita pela mídia, religião, cultura, de forma que não amplia a liberdade de pensar e agir no mundo.

No outro momento da música, no trecho “*Sem culpa católica, sem energia eólica/ A morte rasga o véu, é o fel, vem na retórica/ Depressão é a peste entre os meus/ Plano perfeito pra vender mais carros teus*”, salientou-se com os alunos os aspectos da “culpa”, do “fel”, da “retórica, e da “depressão”. A “culpa” não se relaciona diretamente à religião católica, mas sim a toda forma de restrição à liberdade individual, que faz com que as pessoas se sintam culpadas ao pensar diferente. O “fel” é o gosto amargo que vem da “retórica”, ou seja, que vem do

falar, enfatizando com os alunos o poder que as palavras têm para deixar outras pessoas tristes, ou para contribuir em uma situação ruim. No momento em que se trabalhou a “depressão”, os alunos relataram casos de familiares que foram acometidos pela doença, e como se sentiam, então, abriram brechas para que fosse trabalhada a importância de ter uma vida espiritual, uma alimentação saudável, boas amizades, brincadeiras e diversão. O trecho “*Plano perfeito pra vender mais carros teus*” remete à necessidade incessante da sociedade por vender e comprar, fruto do sistema capitalista no qual o país está inserido, e que contribui, também, para a depressão.

A última parte da música, antes de repetir o refrão, abordou um tema importante para as salas de aula em que aconteceu a intervenção. O trecho diz “*A beleza de um povo, favela não sucumbir/ Meu lado África, aflorar, me redimir/ O anjo do mal alicia o menininho/ E toda noite alguém morre, preto ou pobre por aqui*”. Foi interessante perceber que os próprios alunos se manifestaram no trecho “*E toda noite alguém morre, preto ou pobre por aqui*”, talvez não por ser a realidade próxima de todos eles, mas pelo noticiário e pelo que ouvem falar. Por isso, trabalhou-se a questão da recente abolição da escravatura, e das consequências da mesma, abordando os processos históricos que levou a presente realidade, relacionando ao que o autor colocou de forma conjunta, “África”, “favela”, “preto” e “pobre”. Alguns alunos perguntaram por que sempre relacionam os pretos com a favela, o que foi motivo de surpresa, mas que significou uma crítica realizada pelos alunos, pois realmente, sempre estão interligados, mesmo que em algumas cidades a maioria dos moradores de periferia seja branca.

Por fim, foi interessante perceber a participação dos alunos durante a música, ficando tocados em alguns momentos e se divertindo em outros. Apesar de ser de difícil compreensão para a realidade dos alunos, ainda muito novos, o que puder ter sido apreendido do significado da música para se entender a espiritualidade, a religião, as diversas manifestações possíveis, e a sociedade como um todo, já é satisfatório.

Considerações finais

A música faz parte da vida cotidiana, seja no canto dos pássaros, no toque do celular, no programa matinal de rádio, nas redes sociais, ou seja, não há um dia sequer em que a música não esteja presente. Não é uma questão atual, a utilização da música em sala de aula, mas ainda é um desafio entendê-la em seus aspectos sonoros e linguísticos, e requer estudos acerca da música, do artista, do contexto, e de tudo o que ela pode oferecer enquanto fonte e conteúdo de uma aula. De acordo com Moreira, Santos e Coelho:

Essa linguagem transforma-se em recurso didático na medida em que é chamada para responder perguntas adequadas aos objetivos propostos, um deles mais centralmente que é o de promover o desenvolvimento dos conteúdos programáticos a partir do processo de transformação de conceitos espontâneos em conceitos científicos. (MOREIRA; SANTOS; COELHO, 2014, p. 44)

Dessa forma, a música foi parte primordial dos processos em busca de atingir os objetivos propostos nessa aula de Ensino Religioso, quais sejam: compreender o hibridismo cultural presente nas religiosidades e realizar crítica social através dos elementos da música “Convoque seu Buda”, do cantor e compositor Criolo. É certo que a aprendizagem nunca ocorre de forma previsível, e que é um processo longo e contínuo, porém, se a música foi capaz de mover subjetividades, já significa que algo pode ser mudado, tanto para o professor, quanto para os alunos.

Como ressaltado no início do texto, a análise é uma dentre infinitas possibilidades de compreensão, que podem ser realizadas por sujeitos com vivências distintas para interpretá-la. O objetivo do texto e do trabalho em questão foi relatar uma atividade realizada, e explicar os resultados obtidos, bem como incentivar diferentes práticas no âmbito da disciplina de Ensino Religioso, que tanto carrega de seus padrões anteriores.

Constatou-se que apesar da pouca idade dos alunos e de suas diferentes vivências, a música conseguiu atingir alguns dos objetivos propostos, e mostrou-se uma possibilidade para lidar com uma turma agitada, em uma aula em que não havia atribuição de nota pela participação ou realização de atividades.

O hibridismo cultural é inerente às sociedades globalizadas, assim como salientou Peter Burke (2003), e por estar posto, é necessário ser trabalhado,

demonstrado, para que assim a sociedade entenda que mesmo advindos de diferentes culturas e costumes, em algum momento, parte do outro é carregado dentro de cada um. Além disso, é papel do professor incumbido de ministrar essa disciplina, independente da formação inicial, fazer com que a função social do Ensino Religioso seja de combate às intolerâncias e de garantia de respeito à diversidade religiosa e liberdade de crença. Dessa forma, o Ensino Religioso passa a ter mais sentido não só para os estudantes, mas também para a sociedade como um todo.

Referências

BRASIL. *Constituição Federal (1988)*. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 05 de outubro de 1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm>. Acesso em: 10 dez. 18.

_____. *Base Nacional Comum Curricular*. Ministério da Educação, 2018. Disponível em: <<http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/02/bncc-20dez-site.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 18.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

CANCLINI, Nestor. *Culturas híbridas*. Buenos Aires: Editora Paidós, 2001.

CRIOLO. Convoque seu Buda. *Convoque seu Buda*. São Paulo, Oloko Records, 2014.

_____. Criolo - "Nó Na Orelha" International Tour 2012. *Youtube*, 27 de junho de 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=IGljNKMrKOk&list=PLCGuOiNYmDIsUHZAxlevulah6nl9YO-a>>. Acesso em: 10 dez. 18.

CURY, Carlos Roberto Jamil. Ensino religioso na escola pública: o retorno de uma polêmica recorrente. *Revista Brasileira de Educação*, n. 27, set./dez., 2004. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27502713>>. Acesso em: 10 dez. 18.

EUSTÁQUIO. Sincretismo entre Xangô e São Jerônimo, São Pedro, São João Batista na Umbanda. Eustáquio, 02 de março de 2017. Disponível em: <<https://eustaquio.com.br/curiosidades/sincretismo-entre-xango-e-sao-jeronimo-sao-pedro-sao-joao-batista-na-umbanda/>>. Acesso em: 10 dez. 18.

GUERREIRO, Dudu. A vida e história de Criolo. *Blog Chá de Fita*, 22 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://blog.chadefita.com.br/vida-historia-criolo/>>. Acesso em: 10 dez. 18.

MOREIRA, Ana Cláudia; SANTOS, Halinna; COELHO, Irene. A música na sala de aula – a música como recurso didático. *UNISANTA Humanitas*, v. 3, n. 1, p. 41-61, 2014. Disponível em: <<http://periodicos.unisanta.br/index.php/hum/article/view/273/274>>. Acesso em: 10 dez. 18

PENNA, Fernando de Araújo. O Escola sern Partido como chave de leitura do fenômeno educacional. In: FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). *Escola “sem” partido: esfinge que ameaça a educação e a sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: UERJ, LPP, 2017. p. 35-48. Disponível em: <<https://professorescontraoescolasempartido.files.wordpress.com/2016/07/penna-2007-o-escola-sem-partido-como-chave-de-leitura.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 18.

REVISTA FÓRUM. “Convoque seu Buda”, manifesto místico de um poeta antropófago. *Revista Fórum*, 12 de janeiro de 2015. Disponível em: <<https://www.revistaforum.com.br/convoque-seu-buda-um-album-para-entender-o-brasil-urbano/>>. Acesso em: 10 dez. 18.

VALENTE, Gabriela Abuhab. Laicidade, Ensino Religioso e religiosidade na escola pública brasileira: questionamentos e reflexões. *Proposições*, v. 29, n. 1 (86), jan./abr. 2018. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v29n1/0103-7307-pp-29-1-0107.pdf>>. Acesso em: 10 dez. 18.

GT 35. RELIGIÕES NA AMAZÔNIA

Cerâmicas Icoaraciense: A Tradição Como Guarda do Mistério Amazônico. Noções Etnográficas

Manoel Ribeiro de Moraes Junior⁷⁴⁷

Rosiane Barbosa Ferreira⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ Docente do programa de pós graduação em Ciências da Religião na UEPA, Brasil. manoelmoraes@uepa.br

⁷⁴⁸ Pedagoga, licenciada em Ciências da Religião, pós-graduanda em gestão escolar, mestranda em Ciência da Religião na UEPA, Brasil. Grupo de pesquisa EPSTEM rosiane.bferreira@escola.seduc.pa.gov.br

Introdução

O Estado do Pará, mais especificamente no distrito de Icoaraci onde a cerâmica assume um papel de destaque tanto em produção como em comercialização tornando assim um espaço forte na cadeia produtiva que incentiva os oleiros⁷⁴⁹ na confecção de cerâmicas carregadas de símbolos e religiosidade (mesmo que de forma invisível e pouco percebida).

Esta pesquisa revela, por meio de dados coletados diretamente com cinco oleiros que atuam no bairro do Paracuri, no Distrito de Icoaraci-Pa que apesar de terem uma compreensão de que as peças produzidas possuem uma mensagem, identidade religiosa, no entanto, o que se destaca nas falas desses sujeitos é uma representação mais preocupada com as questões econômicas e comerciais, o que de certa forma esvazia o lado da transmissão de valores religiosos a população em geral.

Materiais e métodos

Para a realização desta pesquisa, optou-se por desenvolver uma pesquisa de campo com cinco oleiros que atuam no distrito de Icoaraci-Pa. Ao pensar numa pesquisa que discutisse o fazer do oleiro no cotidiano e as práticas religiosas que contemplam ou não a confecção das peças de artesanato, coadunamos com os olhares de Severino (2009) que apresenta a pesquisa de campo como uma grande oportunidade aos pesquisadores para a compreensão de fenômenos concretos e com relevância social.

Nessa perspectiva, ao optar pela pesquisa de campo pensamos na construção de um roteiro de entrevistas que permitisse aos pesquisadores obter as informações relevantes e mais próximas da veracidade e da prática desses cinco oleiros. Assim, todas as entrevistas foram gravadas em mídia e transcritas pelos pesquisadores e organizadas em categorias de análise que contemplam o item de resultados e discussões deste artigo. A seguir apresentaremos esses resultados obtidos e analisaremos os mesmos de acordo com o referencial pertinente.

Cerâmica de Icoaraci, religiosidade e mistérios amazônicos.

⁷⁴⁹ Artista que trabalha com argila e produção de cerâmicas

Na década de 1940, a prática artístico-comercial da olaria, tal como se entende regionalmente, dá os seus primeiros passos em direção às expressões memoriais e artísticas. Nos anos de 1960, a produção nas olarias de Icoaraci, já abastecia o mercado de cerâmicas com peças que iam além daquelas destinadas às construções. “Estas expressões cerâmicas, já articulavam uma criação com elementos das cerâmicas arqueológicas, e imagens rupestres da região paraense” SANTOS, (2013). é neste contexto, que Icoaraci se torna um centro de referência, para as práticas, memórias e difusões materiais e imateriais das cerâmicas paraenses,

Contribuindo para que os objetos cerâmicos de Icoaraci distrito de Belém, capital do Estado do Pará (Região Norte) se transformassem em fortes vetores simbólicos e tradicionais da região, sobretudo nas décadas de 1970/1980, período em que os artesãos receberam apoio de instituições governamentais estadual, dessa forma, contribuíram para reforçar uma identidade paraense inspirada em arquétipos indígenas, sendo a principal divulgadora dessa identidade, a cerâmica artesanal Icoaraciense influenciada pela cultura material indígena da Ilha do Marajó (SANTOS, 2013, p.75).

O espaço oleiro da comunidade, é um grande laboratório experimental de memorização, criação e experimentação, capaz de registrar o trabalho dos primeiros oleiros que, por sua vez, ganha uma denominação de “*Arawak* (comedor de farinha, Papa Chibé)”pela arqueóloga Denise Schaan (2009, p.32), referente a pessoas ribeirinhas que se revelam quando comparadas àqueles moradores do centro da metrópole belenense. São pessoas oriundas de áreas agrícolas ou ribeirinhas, que vão morar nos espaços urbanos em que o comércio, a indústria, etc., oferecem vagas de trabalho e uma remuneração mais regular, geralmente, com pouca formação escolar, mas com grande volume de informações culturais de seus lugares de origem.

As peças cerâmicas de Icoaraci são como caminhos que “autoriza e legítima a ligação entre presente e passado, e nesse sentido, todos os agrupamentos humanos e comunidades” (SILVEIRA; JUNIOR, 2017, p.96). Os artesãos são homens de intensa cultura e prática artística que associam o imaginário cultural das cerâmicas ao cotidiano, por meio de criações oleiras sobre um imenso imaginário amazônico.

Ao analisar os aspectos da religiosidade que estão contidos na confecção dessas cerâmicas, percebemos que, mesmo de forma não intencional, as questões religiosas se fazem presentes e de alguma forma continuam

demonstrando sua força e perpetuação simbólica. No entanto, de acordo com os pesquisados (oleiros) os mesmos declaram que não ouviram falar a respeito da presença da religião nas peças que produziam, porém não se preocupam com esta intenção. Para eles, o importante é a venda do produto.

Oleiro 1: “meus pais sempre falaram a respeito da presença da simbologia religiosa...”

Oleiro 2: “como eu era muito xereta, olhava e ouvia meus pais na confecção das peças e eles diziam que não tinha nada de religioso e sim que trazia informações das culturas indígenas...”

Oleiro 3: “sempre a religião está presente, mas para nos o que hoje importa é ganhar o pão de cada dia...”

Com as falas dos sujeitos, os elementos e aspectos da religiosidade não são os mais observados e reproduzidos, no entanto, o conhecimento dessas organizações torna a prática do oleiro muito mais comercial do que efetivamente algo cultural. No entanto, “objetos cerâmicos assim como outros, simbolizam escolhas culturais e são, ao mesmo tempo, produtores e vetores de relações sociais” (BARRETO, 2016, p.20).

As representações culturais se manifestam de diversas maneiras. Uma delas é compreender que a cultura se manifesta em símbolos, letras de músicas, obras de arte etc.

Logo, mesmo que os olhares e percepções dos oleiros seja um elemento importante na compreensão e afirmação da religião que difunde na cerâmica produzida, precisamos ter clareza de que a religião não é mais o foco principal. Ela se torna subjacente frente aos anseios e necessidades da vida moderna.

Oleiro 2: “se não fizer várias peças com preços acessíveis fico sem poder me manter...”

Oleiro 5: “cada vez mais produzo na certeza de que preciso do dinheiro, afinal as coisas estão supercaras e difíceis de manter”

A busca por um espaço no concorrido mercado de trabalho, torna os oleiros suscetíveis a práticas meramente comerciais em detrimento dos olhares culturais e religiosos. Não podemos ter a ingenuidade de que esta ação é uma negação de seus valores e princípios, mas algo que vai além da simples confecção das peças. O foco economicista reflete e distancia o que denomino de uma cultura e cerâmica cabocla, ou seja, uma expressão que possibilita um pensar e repassar as evidências religiosas por meio da confecção de peças de cerâmica.

Pode-se afirmar que essas peças criadas, estão sob estofos de expressões que faziam parte de um mundo significativo. E por isso, pode-se afirmar com Mircea Eliade (1977, p. 86), que as peças são partes de mitos na Amazônia, conquanto cada expressão, “conta uma história sagrada, narra um fato importante, ocorrido no tempo primordial”.

Eliade (1977), indica três funções do mito: o mito conta, o mito explica e o mito revela, tendo como base os materiais encontrados por arqueólogos. Deste modo, cada peça revela expressões de mundos culturais que se interagem nas mãos do oleiro, logo, na construção de cada cerâmica.

A intencionalidade em investigar as percepções dos oleiros que atuam no bairro do Paracuri-Pa demonstra uma preocupação latente do esvaziamento das intenções e viés religiosos.

É possível perceber inúmeros símbolos presentes, por exemplo, nos materiais em cerâmicas ancestrais e contemporâneas. Na contemporaneidade, as cerâmicas icoariciense, agregam expressões de diversas culturas, que se relacionaram entre disputas, guerras, atritos culturais⁷⁵⁰ ou simplesmente que também não se conheceram. A relação que se deu, (geralmente não pacífica), entre portugueses e sociedades indígenas, ocasionou com o passar do tempo, perdas de algumas compreensões dos sistemas de crenças, assim como também, formaram novas releituras da realidade desse segundo grupo. Posteriormente, de um modo geral, tanto o primeiro grupo, como as populações do segundo grupo, gradativamente foram agregando sistemas de crenças. Por causa dessa relação, entre outros motivos, muitos dos processos artísticos da atualidade, partem desse “agregamento”. Sendo assim, é possível pensar que, entre as simbologias criadas ou copiadas pelos artistas contemporâneos de cerâmicas, estão atrelados à releitura dos objetos confeccionados, no que se entende que:

A religiosidade está presente, consciente ou inconscientemente, na arte que realizo. Em algumas obras ela se apresenta de modo explícito, em total visibilidade, enquanto em outras a sua presença é mais sutil, através de símbolos, mensagens e conexões inconscientes (LISBOA, 2009, p.117).

⁷⁵⁰ CARDOSO, Roberto de Oliveira. Prefácio. In: LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. Índios e castanheiros. São Paulo: Difel, 1967

Assim, o artista ao propor um tipo de forma à sua obra, perpassaria pelo sistema de crença, na qual ele está inserido. A cultura mediará essa relação, tanto de forma consciente como inconsciente. Ao sair do plano imaginativo (criativo) para a realidade, a arte pode ser traduzida através de performances, danças, cantos, pinturas e objetos, como por exemplo, a cerâmica. Com isso, pode se dizer que:

Pensar que a cerâmica Icoaraciense é uma forma de condução da religiosidade e também uma excelente fonte e possibilidades de garantir o capital para os oleiros, faz com que a circularidade da cultura e da religião seja repassada, mesmo que de forma não convencional e sem intencionalidade dos oleiros

Trazer um olhar científico a respeito dessas percepções dos oleiros permite reflexões e indagações de como a cerâmica, a religiosidade e a profissão do oleiro se transformam com o passar dos tempos

Considerações finais

A religiosidade está presente na cerâmica Icoaraciense, seja de forma direta ou indireta. Com isso concluímos que os oleiros entrevistados, apesar do conhecimento de que as peças produzidas são e tem um toque de religiosidade o que de fato importa é a sua comercialização e conseqüentemente o lucro. Negar o cenário de extrema instabilidade econômica reflete uma postura capitalista e com o esvaziamento do teor religioso.

Avançar nessas pesquisas, permite que possamos perceber como o cenário brasileiro interfere e ressignifica as ações culturais e religiosas de um povo. Logo, precisamos ir além de uma postura preliminar e superficial a respeito dos estudos e crenças religiosas nas cerâmicas local. Precisamos nos instrumentalizar para analisar de que forma as expressões religiosas podem se expressar por meio da arte. Desta forma, avançamos numa jornada de construção e desconstrução de saberes e fazeres

Referências

ELIADE, M. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FILORAMO, G. e PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Ed. Paulus, 2017

GEERTZ, C. 1978 **A interpretação das culturas**. Rio, Zahar. 1983 Local Knowledge. Further Essays in interpretative anthropology. New York, Basic Books, Inc.

LOUREIRO, J. J. P. **A conversão semiótica: na arte e na cultura** – Edição trilingue- Belém: EDUFPA, 2007.

MORAES JUNIOR, M. R. **O materialismo histórico revisado**. Habermas após Max. Problemata- revista internacional de Filosofia, v8, p.203-2018, 2017

MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. Arte da terra: **resgate da cultura material e iconográfica do Pará**. Belém: SEBRAE, 1999

SHAAN, D. P. **A linguagem iconográfica da cerâmica Marajoara**: um estudo da arte pré-histórica na ilha de Marajó, Brasil, 400-1300 AD, vol.3 de arqueologia. EDIPUCRS, 1997, Universidade do Texas

Dom José Afonso e o Dogma de Maria Imaculada na Amazônia

Renata do Socorro Machado de Jesus⁷⁵¹

Introdução

O seguinte trabalho objetiva demonstrar as ações do bispo D. José Afonso no contexto da reforma ultramontana, no período do seu bispado que inicia em 1844 e vai até 1857, no sentido de analisar as ações voltadas para a promoção e propaganda do Dogma da Imaculada Conceição de Maria, baseadas em instruções expressas nas linhas de alguns jornais consultados e que trazem o debate sobre o tema.

É no início do século XIX que a hierarquia católica começa a se sentir desafiada pelas transformações do mundo moderno, e a partir daí ela tenta se manter estável e resistente a tais mudanças, logo emprega para isso a manutenção do seu status pautado na tradição. No episcopado brasileiro nota-se a intensão do estreitamento de laços com a Santa Sé. A tímida aproximação aparece aos poucos representada pela reforma ultramontana e se vê dentro do

⁷⁵¹ Mestranda em História Social na Universidade Federal do Pará-UFGPA. Orientador: Fernando Arthur de Freitas Neves. Email: remachado16@hotmail.com.
<http://lattes.cnpq.br/2731126066947923>.

processo de secularização ⁷⁵², que acaba por tirar ainda mais as forças da Igreja Católica no século XIX.

Diante desse contexto de ruptura com o antigo e a caminhada da sociedade para uma mudança motivada pela modernidade, dogmas e outras variedades de instruções morais religiosas são atacadas. Edgar Gomes (2009) afirma que:

“A Igreja sempre forjou estratégias políticas capazes de se reinventar nas adversidades, mas não foi fácil, pois a modernidade parecia mesmo disposta a dar cabo com as pretensões do catolicismo, foi uma batalha bastante difícil de prever suas consequências”. ⁷⁵³

E mesmo com esse sentimento de hostilidade advindo das ações da modernidade, a Igreja busca formas de se manter ativa no mundo moderno, como resposta a altura para impedir a aproximação do espírito moderno, restauram-se alguns pontos da antiga ordem. A Igreja fecha-se para o mundo moderno, mas se abre para seu tradicionalismo e conservadorismo. Volta-se para dentro de si com o objetivo de recuperar forças para a luta. Segundo Edgar Gomes (2009, p. 15)⁷⁵⁴, com os questionamentos da sociedade moderna houve uma ruptura com a fé tradicional, a Igreja Católica foi forçada a repensar sua atitude perante o mundo moderno, o que foi sendo realizado gradativamente no século XIX.

Seguindo esse caminho de repensar sua atitude diante do mundo moderno, assinala-se como uma faceta da tradição a proclamação do Dogma mariano em 1854 e assim estimula-se a sua devoção pelo mundo. Na região amazônica esse estímulo chega a partir dos esforços do bispo D. José Afonso, que em sua diocese demonstra estar atualizado aos debates mundiais acerca do Dogma e passa assim a divulgar com maior ênfase o culto e devoção da santa Imaculada. Sua postura nos permite perceber os interesses de se manter

⁷⁵² “O termo secularização é de significado muito abrangente, sendo aplicado em diversos contextos e de acordo com o fenômeno que se quer explicar; podendo ser um fenômeno da modernização, onde a secularização discursa sobre o que é antigo, antiquado e passa a ser substituído pelo novo, pela modernidade. Sendo portanto a secularização um movimento de atualização ou de contextualização com uma época, é a ruptura com o antigo, uma mudança de rumo é se atualizar ao século”. In: GOMES, E. S. A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil. 1. ed. São Paulo: D'escrever, 2009. v.1. p. 15.

⁷⁵³ Ibidem. pag. 16.

⁷⁵⁴ GOMES, E. S. A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil. 1. ed. São Paulo: D'escrever, 2009. v.1.

atrelado ao que a Santa Sé divulga como resolução de ações frente ao avanço da modernidade.

D. José e a imprensa: o processo de reforma

A circulação de ideias pela imprensa é uma das características da modernidade, ganhando relevo com as revoluções políticas e econômicas. Aqui proponho o recorte de 1844 à 1857, período do episcopado do bispo D. José Afonso e possui na imprensa regional um dos seus principais veículos de ideias, onde ao que parece, a modernidade começa a ganhar força e a se desenvolver. É através do bispo que se têm pistas de como as influências vindas da Santa Sé podem ser percebidas na diocese paraense e é por meio da pesquisa nos jornais que se busca entender como se deu o processo de reforma ultramontana alinhada a Roma e o esforço do bispo de instituir a devoção a Imaculada Conceição de Maria na Amazônia.

D. José Afonso nasceu no Rio de Janeiro em 1805 e faleceu em 1865. Realizou grande parte de sua formação no Seminário de Caraça em Minas Gerais, onde ingressou em 1824, período em que o seminário era dirigido por padres portugueses da Congregação dos Padres de Missão, vulgarmente conhecidos como Lazaristas, pois a primeira casa de Congregação em Paris se chamava “casa de São Lázaro”⁷⁵⁵. Esses religiosos são conhecidos por introduzirem o ultramontanismo⁷⁵⁶ no Brasil.

⁷⁵⁵ HOORNAERT, Eduardo. História da Igreja na Amazônia. Petrópolis: vozes. 1992.

⁷⁵⁶ “**Ultramontanismo**” ou “Transmontanismo” é uma expressão francesa, oriunda da associação de duas palavras latinas (ultra e montes) designando “para além dos montes”, ou seja, dos Alpes. Dessa forma, o termo começou a ser usado no século XIII, significando os papas escolhidos ao norte dos Alpes. A nomenclatura Ultramontanismo para o século XIX é a opção feita por Ítalo Santrocchi (2015), afirmando que o vocábulo “Romanização” foi uma conceituação utilizada mais pelos estudiosos do século XX – Ralph Della Cava, Roger Bastide, José Comblin, José Oscar Beozzo, Pedro A. Ribeiro de Oliveira, Rioldo Azzi e outros – retroagindo ao século anterior, sendo esse termo uma expressão de um movimento que vem de fora para dentro, isto é, as ideias ortodoxas que chegam ao Brasil. Santrocchi – em consonância com outros autores como Luciano Dutra Neto e Dilermando Ramos Vieira – acha esse termo simplista, pois ele entende que há um movimento que possuía uma identidade própria, de modo a receber influência de fora, mas também resignificando certos aspectos exteriores dentro da realidade local. Ver: SANTIROCCHI, Í. D. Uma questão de revisão conceitos: Romanização? Ultramontanismo? Reforma. *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33, 2010. Na prática, no Brasil os dois conceitos sinalizam o mesmo significado. Todavia, optei por utilizar o termo “Ultramontanismo” e suas derivações na presente dissertação, pois é a expressão que encontrei entre os documentos referentes à essa tentativa de reforma da Igreja no século XIX. Pag.18/19. In: ANDRADE, A. A. Entre a Igreja e o Estado: Atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação. Belém – PA. 2016.

Segundo Marcio Couto Henrique (2009, p. 3), em seu trabalho: *Um toque de Voyeurismo: o diário íntimo de Couto Magalhães*⁷⁵⁷, o problema principal da Igreja era combater a grande frouxidão que havia em relação aos devotos, pois as dioceses, prelazias e paróquias passavam um bom tempo sem padres e as visitas pastorais eram escassas por variados motivos, como a falta de dinheiro para manter padres nas viagens longas pelo interior da Província. Diante desse quadro de abandono eclesiástico, o processo de reforma chega como o objetivo de melhorar principalmente a formação dos padres e combater da melhor forma possível as práticas populares, que demandavam mais cuidado por estarem incluídas com uma frequência maior no quadro de vivências religiosas paraense.

Neste sentido, em meados do século XIX (1844-1857) o 9º bispo do Pará, D. José Afonso de Moraes Torres demonstrará sua postura e ação ultramontana, com o objetivo de renovar e revitalizar o catolicismo, que nessa região tinha como característica ser um catolicismo com marcas de muita devoção e menos sacramento, devido a sua ligação com a Santa Sé estar fragilizada graças ao regime de padroado⁷⁵⁸.

O processo de reforma baseou-se de uma maneira geral, na tentativa de aplicar no Brasil o que o Concílio de Trento oferecia de resolução⁷⁵⁹. No contexto de reformas e melhorias do catolicismo em meados do século XIX, observa-se um maior interesse do bispo no sentido de colocar em prática os dispositivos que se possuía para amenizar as dificuldades encontradas pelo clero na região. A instituição eclesiástica despontava nesse período como um órgão capaz de melhorar as condições da religião católica na Amazônia a partir da formação de padres e a instrução dos fiéis, na tentativa de estreitar os vínculos com a Santa Sé em Roma.

D. José Afonso seria assim um estimulador do ultramontanismo na Amazônia no momento em que ele passa a dar uma maior atenção ao clero, a

⁷⁵⁷ HENRIQUE, Marcio Couto. *Um toque de voyeurismo: o diário íntimo de Couto de Magalhães, 1880-1887*. Rio de Janeiro. Editora: Eduerj. 2009.

⁷⁵⁸ (...) Pelo regime de padroado, a Igreja além de serva de Deus, era também serva do Estado. Esta condição (...) permitiu às autoridades dos estados protestarem pela falha na atenção do cuidado espiritual nas diversas localidades que deveriam ser assistidas por esta diocese. In: NEVES, F. A. F. Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará no final de século XIX. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (Orgs.). *Faces da História da Amazônia*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2006. p. 98.

⁷⁵⁹ Assegurar a unidade da fé e a disciplina eclesiástica.

catequização indígena e as visitas pastorais, pretendendo assim reformar o clero e, juntamente a sociedade composta por fiéis participantes e que buscavam do seu modo um maior espaço nas atividades da Igreja oficial ⁷⁶⁰.

É importante compreender até que ponto era desejado pelo bispo a reforma pregada pelo ultramontanismo e de que maneira tal renovação deveria ocorrer. Assim, a análise deste processo de reforma recente na Amazônia visa perceber e destacar as ações orquestradas e direcionadas pelo bispo D. José Afonso ao catolicismo de uma religião marcadamente devocional, expressa por meio de um calendário baseado na grande devoção de santos, e que poderia ou não se transformar em uma religião alinhada aos preceitos advindos de Roma.

Captar como aconteceu a circulação das instruções religiosas nos jornais é uma questão importante, dessa forma é possível perceber de uma maneira mais explícita e exemplificadora, os passos do bispo ao repassar para seus fiéis aquilo que considerou necessário apreenderem de acordo com a sua formação lazarista, voltada para a reforma do clero e a acomodação de vida dos fiéis dentro do que é proposto pelo catolicismo ultramontano e as variedades de transformações que estão inseridas nesse contexto de luta contra a modernidade que começa a se desenhar com mais fôlego.

O jornal assim com a grande colaboração da oratória via púlpitos, proporcionavam ao bispo um diálogo melhor com a sociedade e eram uma ferramenta que lhe permitia repassar para os fiéis os assuntos mais significativos, assim como a oportunidade de dar avisos, tanto coercivos baseados em instruções, quanto informativos. Ou ainda eram utilizados com a função de instruir os fiéis com aspectos presentes na formação moral católica vinculada a Roma, transformando-se em um instrumento de propaganda pautado no esforço de se promover o culto e a devoção a Imaculada Conceição.

Em sua pastoral de 30 de junho de 1849 no Jornal *Treze de Maio*, na parte religiosa, o bispo, em um trecho extenso destaca a sua espera de uma resposta vinda dos principais componentes da hierarquia católica, que são os responsáveis pelo parecer acerca da devoção e colaborarão na decisão da Igreja

⁷⁶⁰ ANDRADE, Allan. A; NEVES, F. A. F. N. A romanização no Pará: D. Afonso Torres e as atribuições de governar espiritualmente e materialmente a Diocese. In: Revista eletrônica Documento e Monumento, Dez/2013.

e da Santa Sé sobre o Dogma da Imaculada Conceição a partir da Bulla Papal, como se vê abaixo:

“(…) e querendo ao mesmo tempo ouvir os sentimentos de que se achão animados aquelles Prelados, seo Clero, e Povo sobre a Immaculada Conceição da Virgem Maria, lhes dirigio a mencionada Bulla, recomendando-lhes houvessem de lhe enviar com a possível brevidade suas respostas neste sentindo; ordenando-lhes ao mesmo tempo mandassem publicar e fazer preces publicadas em suas Dioceses, para que o Espirito Santo se digne ilustrar o seo espirito, á fim de que em uma matéria de tanta ponderação possa tomar aquella decisão que mais conducente for á maior gloria de seo Santo Nome, louvar da Santissima Virgem, e utilidade da Igreja”.⁷⁶¹

Para o bispo D. José Afonso não há outra decisão senão a aceitação da crença dos fiéis e membros do alto escalão da Igreja Católica sobre a proclamação do dogma como doutrina da Igreja. Faltando só os meios oficiais para a sanção de um juízo solene que garante a sua proclamação.

(…) nosso coração no momento em que liamos a resolução do Santissimo Padre, prevendo que a decisão que fô por elle tomada não será outra senão a de se conformar com a pia crença dos fieis e proclamar, como doutrina da Igreja, a Immaculada Conceição da Santissima Virgem, e dar á Maria um titulo que a Nossa piedade lhe tem constantemente attribuido, e a que só faltava a sancção de um juiso solemne, e publico da Igreja.⁷⁶²

No trecho: *Ordenamos que na nossa Sé se façam preces publicas, nos dias 2,3 e 4 do próximo mez de Julho, no sentido em que as ordena o Santissimo Padre Pio IX(…)*⁷⁶³ é possível apreender o esforço do bispo em colaborar com a divulgação e aceite do dogma pela hierarquia católica. Assim como também é visível a sua expectativa quanto ao desfecho da colaboração de todos em abraçar o dogma, para que as intenções do papa Pio IX sejam comuns as suas e que caminhem em direção á proclamação da virgem Imaculada Conceição, como é lido neste outro trecho da sua pastoral: *(…) pedindo a DEUS, o iluminar a fim de tomar sobre uma matéria taõ grave aquella decisão que for mais conducente a gloria de Deos, honra e louvor da Santissima Virgem (…)*.⁷⁶⁴

Em consonância com a sua pastoral e para a satisfação dos desejos do Papa manifestados em sua Encyclica dada em Gaeta em 02 de fevereiro de 1849, meses depois, em 01 de agosto de 1849, o bispo D. José Afonso cria uma comissão com três membros participantes, são eles: Gaspar de Siqueira e

⁷⁶¹ JORNAL TREZE DE MAIO. 30 de junho de 1849. N:9. p. 1.

⁷⁶² JORNAL TREZE DE MAIO. 30 de junho de 1849. N:9. p. 3.

⁷⁶³ JORNAL TREZE DE MAIO. 30 de junho de 1849. N:9. p. 4.

⁷⁶⁴ JORNAL TREZE DE MAIO. 30 de junho de 1849. N:9. p. 4.

Queiroz (relator da comissão), Luiz Barroso de Bastos e Elis Xavier de Gouvêa, responsáveis por analisar e legitimar a doutrina do dogma que era assunto presente na Encyclica papal:

Ex.^{mo} R.^{mo} Snr. _ Querendo este Cabido corresponder aos desejos, que V. Ex.^a Rm.^a com tanto prazer e jubilo manifestou na reunião capitular de 21 de Junho proximo passado, á cerca da Immaculada Conceição da Mãe de Deos, que faz o objecto da Encyclica do Summo Pontífice Pio 9º, dada em Gaeta aos 2 de Fevereiro do corrente anno (...).⁷⁶⁵

A comissão agiu com o objetivo de dar o parecer analisando *com toda a prudência, estudo e reflexão*⁷⁶⁶, onde o mesmo foi endereçado ao bispo D. José Afonso e se fez favorável, retribuindo legitimidade da doutrina acerca do dogma como se lê neste trecho: *Digne-se pois, V. Ex.^a Rm.^a de aceitar o incluso Parecer, como a mas explicita e solemne Manifestação dos sentimento da pia devoção, que anima ao Senado da Igreja Paraense, sobre a Immaculada Conceição da Santíssima Virgem*⁷⁶⁷.

O parecer foi aceito pelo cabido responsável, aparentemente sem alguma resistência, pelo contrário, é visível a facilidade de seu aceite, assim como é presente a satisfação dos envolvidos na comissão ao dar o parecer favorável ao culto à Imaculada. O caminho trilhado em busca do parecer a respeito do dogma talvez seja um ensaio para que a criação da Irmandade Imaculada Conceição de Maria aconteça em 19 de junho de 1855, após a proclamação oficial do dogma em 1854 ⁷⁶⁸.

Uma associação também foi criada por D. José Afonso, intitulada: Coroa Aurea da Imaculada Conceição Virgem Maria, responsável pela celebração de uma missa em todos os meses por 31 sacerdotes: *A Corôa Aurea consta da celebração do Sacrifício da Missa em todos os mezes por trinta e um Sacerdotes, cada um em determinado dia em honra da Santíssima Virgem.*

.A grande devoção e piedade dos bispos pela Imaculada são reconhecidas, destacando um número grande de sacerdotes que se associaram a instituição, erigida canonicamente pelo Santíssimo Pio 9º, onde o mesmo

⁷⁶⁵ JORNAL SYNOPSIS ECCLESIASTICA. 15 de agosto de 1849. N: 12. p. 1.

⁷⁶⁶ JORNAL SYNOPSIS ECCLESIASTICA. 15 de agosto de 1849. N: 12. p. 2.

⁷⁶⁷ JORNAL SYNOPSIS ECCLESIASTICA. 15 de agosto de 1849. N: 12. p. 3-4.

⁷⁶⁸ JORNAL TREZE DE MAIO, 26 de Julho de 1855. N°:520. p.1 a 4. *PARTE ECCLESIASTICA. COMPROMISSO da Irmandade da Immaculada Conceição de Nossa Senhora, Erecta na Cathedral desta Diocese do Pará.*

escreveu e deferiu as súplicas dos Prelados, instituindo a associação em 11 de setembro de 1853 em um templo de Roma e declarou-se patrono.

É certo que a criação da irmandade e em seguida a associação estejam diretamente ligada aos esforços do bispo de consolidar a devoção à santa Imaculada Conceição e assim manter a aproximação do bispado com a Santa Sé através dessas instituições, formadas para o povo, para os fiéis, destacando que a partir de tais ações o bispo transforma-se em um ator, representando a hierarquia religiosa, mas que se encontra atrelado a tentativas de inserção do povo aos princípios devocionais que vem da Santa Sé e chegam na Amazônia, para serem colocados em prática.

Graças a esse momento de novas situações proporcionadas pela modernidade, a hipótese é de que o bispo seja induzido a modificar suas atitudes e agir conforme aquilo que lhe é possível, instituindo uma irmandade e alimentando-a da forma que lhe compete. Segundo Camila Souza (2012, p.8)⁷⁶⁹ *suas ações (de D. José Afonso) perpassam pelas representações culturais em que ele encontra-se envolvido. A nova realidade imposta pela modernidade irá assim acrescentar um modo de ação que se choca com a tradição de representação e expressão da Igreja Católica no momento em que se almeja manter-se distante da cultura moderna, mas se insere no mesmo meio.*

Culto e devoção a Imaculada Conceição

Instituir oficialmente a devoção à Imaculada Conceição em 1855 dá ao bispo uma ligação maior com a Santa Sé, pois um ano antes houve a proclamação do Dogma da Imaculada (*Ineffabilis Deus*) em 18/12/1854 e com isso foi dado um grande passo em direção à experimentação religiosa da região, que possuía outras irmandades voltadas para o culto e devoção aos santos, mas não uma tão ligada ao bispo como foi a Imaculada. De acordo com Fernando Neves (2015, p. 34)⁷⁷⁰: “Pio IX em sua *Ineffabilis Deus* (...), legou a Igreja um dogma que fere a modernidade ao fundar (...), a condição da Imaculada

⁷⁶⁹ SOUZA, C. B. NEVES, F. A. F. Veredas da salvação: percalços de um Bispo romanizador na Amazônia (1844-1857). História e História, v. fev., p. 1-1, 2012. p. 8.

⁷⁷⁰ NEVES, F. A. F. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do Oitocentos. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 34.

Conceição; numa era de luzes, o mistério ataca e proclama ser superior à razão para ratificar a graça na vida dos homens”.

Proclamar um dogma é reestabelecer crenças, reafirmar a fé, é uma arma contra a modernidade, pois se torna uma verdade que é capaz de suportar questionamentos em nome daquilo que se crê, em nome da fé. D. José Afonso a partir da criação de uma irmandade, provavelmente procurou substituir costumes tradicionais por práticas semelhantes ao que foi encontrado por ele na região amazônica e que possivelmente foram introduzidas com a preocupação de obter o controle eclesiástico e ao mesmo tempo reforçar a ligação com a Santa Sé.

Mesmo com a luta política representada pelo ultramontanismo no século XIX, não se pode cair no erro de que no contexto de difusão das ideias modernas, a Igreja Católica esteve totalmente distante das transformações. Sua tentativa de se fechar perante a modernidade talvez não tivesse ocorrido em sua totalidade, pois as situações são complexas demais para que se consiga entender os pormenores dessa realidade. A Igreja acaba por selecionar aquilo que pode vir a ajuda-la a manter-se ativa no jogo do bloco histórico, dando-lhe possibilidades de ocupação de espaços a partir dos seus anseios de luta.

Segundo Allan Andrade (2016, p.48) ⁷⁷¹, como outros prelados o bispo percebeu a expressão do mundo moderno a partir da imprensa e como Neves (2015) afirma, que *trazer a Igreja a modernização foi o feito ultramontano no século XIX ao converter a sociedade tradicional de antes da revolução burguesa na sociedade tradicional renovada* ⁷⁷². Assim, o projeto de reforma ultramontana empregado por D. José Afonso na diocese do Pará teve como aliado importante o jornal impresso.

A imprensa escrita é um exemplo de instrumento da modernização utilizado para melhorar o estado espiritual dos fiéis. Nas publicações dos jornais, com cartas pastorais e circulares, o Dogma católico da Imaculada vez ou outra aparece, juntamente com orientações dedicadas ao clero e aos fiéis no caminho das devoções.

⁷⁷¹ ANDRADE, Allan. A. Entre a Igreja e o Estado: Atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857). Dissertação. Belém – PA. 2016. p. 48.

⁷⁷² NEVES, F.A. F. Romualdo, José e Antônio: Bispos na Amazônia do oitocentos. Belém: Editora da UFPA, 2015. p. 103.

Devido a essa transição operada pelo bispo D. José Afonso à tradição, com a criação de uma Irmandade voltada para o culto da Imaculada Conceição de Maria e ao dar início a uma forma diferenciada dos fiéis experimentarem suas práticas religiosas, é necessário e pertinente identificar suas ações voltadas para a divulgação nas linhas dos jornais, de suas instruções de devoção e culto da irmandade criada, inspirada no dogma da Imaculada Conceição de Maria.

O ultramontanismo presente na região amazônica pode ser pensado como uma ação que tem como resultado reações advindas da realidade local, e daí resulta o trabalho e desafio de colocar em prática um catolicismo ultramontano com o desejo de renovação do catolicismo popular. A divulgação do culto e devoção da Imaculada Conceição de Maria talvez ganhe um destaque maior nos jornais, na medida em que o bispo se fortalece na região como membro capaz de dar aos seus seguidores aquilo que eles buscavam: uma presença maior do clero.

Considerações Finais

Os jornais funcionam assim para visualizar as ações do bispo D. José Afonso que visam a promoção e o seu esforço de publicar opiniões e visões acerca do Dogma da Imaculada Conceição e tudo que faz parte do universo dogmático mariano. Não se pode fazer a leitura de uma fonte sem ao menos criticá-la e é aí que está o desafio de entender como D. José Afonso age, empenhando um esforço notável da divulgação de instruções alinhadas ao que emana de Roma e chega até a diocese no contexto de criação de uma mentalidade religiosa que luta contra a modernidade em defesa da tradição.

A postura de D. Afonso em prol das ações voltadas para o culto e devoção a Imaculada, utilizando-se dos jornais para divulgação de ideias religiosas e retrata algum dos seus passos mais importantes na busca do alinhamento adequado às normas divulgadas por Pio IX diretamente da Santa Sé em Roma. Os fatos analisados demonstram bem os esforços do bispo para atingir aquilo que ele se propõe a fazer, e demonstram também a importância dos jornais como veículo de divulgação de modos de ação e atuação dos fiéis que participam do cotidiano católico e se inserem de forma relevante no seio da Igreja Oficial.

É importante destacar que não há uma hipótese tão bem consolidada a respeito do tema debatido neste trabalho, estudos mais aprofundados já se iniciam na busca de esclarecer pontos de dúvidas que possam por ventura aparecer.

Referências

Jornais consultados, disponíveis na Fundação Tancredo Neves (Centur-Microfilmagem) e na Hemeroteca digital:

Estrella do Amazonas [jornal]. Período: (1854-1857). Hemeroteca Digital.
Synopsis Ecclesiastica [jornal]. Período: (1848-1849). Hemeroteca Digital.
Treze de Maio [jornal]. Período: (1853-1856). Microfilmagem-Biblioteca Arthur Vianna (Centur). Belém/Pará.] e Grêmio Literário Português. Período: (1849-1852).

Bibliografia

ANDRADE, Allan. A; NEVES, F. A. N. *A romanização no Pará: D. Afonso Torres e a atribuições de governar espiritualmente e materialmente a Diocese*. In: Revista eletrônica Documento e Monumento, Dez/2013.

ANDRADE, Allan. A. *Entre a Igreja e o Estado: Atribuições e atribuições de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)*. Dissertação. Belém – PA. 2016.

AZZI, Riolando. *A instituição Eclesiástica durante a Primeira Época Colonial*. In: HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II, 1. Petrópolis: Vozes, 1983.

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

AZZI, Riolando. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1997.

AZZI, Riolando. *D. José Afonso de Moraes Torres, ex lazarista no bispado do Pará*. Revista Convergência, p. 177-192, 1982.

HENRIQUE, Marcio Couto. *Um toque de voyeurismo: o diário íntimo de Couto de Magalhães, 1880-1887*. Rio de Janeiro. Editora: Eduerj. 2009.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: vozes. 1992.

- HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro. 1550-1800*. Petrópolis: Vozes. 1974
- LUCA, Tânia Regina de. *História dos, nos e por meio dos periódicos*. In: Fontes Históricas (p. 111-153). São Paulo: Contexto. 2005.
- LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Os bispos do Brasil e a imprensa*. São Paulo: Loyola, 1983.
- MOREL, Marcos. *Independência no papel e na imprensa periódica*. Texto originalmente publicado em István Jancsó (org.). *Independência: história e historiografia*. São Paulo: Hucitec/ FAPESP, 2005.
- GOMES, E. S. *A Dança Dos Poderes: Uma História Da Separação Estado-Igreja No Brasil*. 1. ed. São Paulo: D'escrever, 2009. v.1.
- NEVES, F. A. F. *Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará no final de século XIX*. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (Orgs.). *Faces da História da Amazônia*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2006.
- NEVES, F. A. F. *Solidariedade e conflito: Estado liberal e nação católica no Pará sob o pastorado de Dom Macedo Costa (1862-1889)*. Tese (Doutorado), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, 2009.
- NEVES, F. A. F. Romualdo, José e Antônio: *Bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015.
- NEVES, F. A. F. *Estado e Igreja: cumplicidades e tensões do catolicismo no Pará no final de século XIX*. In: NEVES, Fernando Arthur de Freitas; LIMA, Maria Roseane Pinto (Orgs.). *Faces da História da Amazônia*. Belém: Editora Paka-Tatu, 2006.
- SANTIROCCHI, Í. D. *Uma questão de revisão conceitos: Romanização? Ultramontanismo? Reforma*. *Temporalidades*, v. 2, p. 24-33, 2010.
- SANTIROCCHI, Í. D. *Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial*. Anais do XVI Encontro Regional de História da Anpuh Rio: saberes e práticas científicas. 2014.
- SANTOS, João. *A romanização da Igreja católica na Amazônia (1840-1880)*. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes, 1992.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX*. Editora: Companhia das Letras. São Paulo. 1987.

SOUZA, C. B. NEVES, F. A. F. *Veredas da salvação: percalços de um Bispo romanizador na Amazônia (1844-1857)*. História e História, v. fev., p. 1-1, 2012.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das ideias religiosa no Brasil*. São Paulo: Editora Grijalbo. 1969.

GT 36. RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES NOS ESPAÇOS PÚBLICOS LATINO- AMERICNO

A Mocidade Católica Paranaense e a imprensa (1926–1931)

Andressa Paula⁷⁷³

Introdução

As primeiras décadas do século XX no Brasil foram marcadas pela reestruturação dos campos político, econômico, cultural e social. Esses movimentos nos vários âmbitos da sociedade foram motivados sobretudo pela alteração do regime político no final do século anterior, com a queda da monarquia e a ascensão da república em 1889.

Nesse processo as diversas instituições que constituíam o Brasil tiveram que se adaptar as novas legislações republicanas. A Igreja Católica que havia se firmado como religião oficial do país desde o período colonial, a partir do pacto com o Estado chamado de padroado, encontrou-se mediante a uma nova configuração contextual com a determinação de estado laico em 1890.

⁷⁷³ Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá. Integrante do Laboratório de Estudos em Religiões e Religiosidades – LERR/UEM. Orientada pela professora Dra. Solange Ramos de Andrade. Endereço de Currículo Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4314555P7> Email de contato: andressapaulah@gmail.com

O documento resultante do encontro da Pastoral Coletiva dos Bispos do Brasil realizado em março de 1890 foi o primeiro pronunciamento oficial da Igreja quanto a seu novo cenário. A reunião do clero teve como objetivo discutir a separação entre religião e Estado, o decreto de liberdade de culto e os encaminhamentos propostos para a atuação no novo contexto brasileiro. O fim do padroado não foi questionado, a autonomia do controle dos meios de organização da Igreja Católica foi visto como um ponto positivo nesse processo, mas a proclamação da laicidade foi visto como uma degradação, uma vez que a Igreja compreendia que maioria da população professava o catolicismo (MOURA; ALMEIDA, 1990, p. 326).

Mediante a esse cenário nacional e em vista da autocompreensão ultramontana que regia as decisões eclesiais, a Igreja Católica no Brasil se fortaleceu com a criação de novas paróquias e dioceses, investiu na formação do clero em seminários alinhados aos direcionamentos papais, inseriu-se na sociedade a partir de colégios para meninos e meninas e reorganizou sua presença no meio de comunicação impresso.

Em vista desses apontamentos contextuais construímos nossa investigação quanto a utilização da imprensa pela Igreja Católica no Brasil nas primeiras décadas do século XX. Partimos do estado do Paraná enquanto recorte espacial e analisamos a circulação da revista *A Cruzada*, editada em Curitiba entre 1926 a 1934⁷⁷⁴. Esse periódico estava inserido em um processo de incentivo papal pela criação de impressos que estivessem a serviço da Igreja. Os documentos eclesiais, encíclicas papais e cartas pastorais⁷⁷⁵

⁷⁷⁴ A pesquisa foi desenvolvida durante o Mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá entre 2016 a 2018. A dissertação teve como título *A revista A Cruzada e a "boa imprensa" católica no Paraná (1926-1931)*.

⁷⁷⁵ Enquanto as encíclicas *Mirari Vos* (1832) de Gregório XVI e *Syllabus* (1864) de Pio IX apresentavam a liberdade de imprensa como um dos erros modernos, os documentos pontífices de Leão XIII passaram a incentivar uma contraofensiva, com a utilização do meio de comunicação impresso enquanto arma de reação ao discurso da imprensa ímpia. Dentre esses documentos destacamos as encíclicas *Nobilissima Gallorum Gens* (1884) e *Libertas* (1888) e a constituição apostólica *Officiorum Ac Numerum* (1897). As diretrizes desses documentos também repercutiram na produção de cartas pastorais no Brasil destinadas aos párocos e fiéis. Entre 1898 a 1944 os bispos brasileiros escreveram aproximadamente dez cartas pastorais sobre a temática. Dentre essas estavam a *Em favor da imprensa católica* (1898) de Dom José de Camargo Barros, da Diocese de Curitiba; *Do nosso dever para com a imprensa* (1918) de Dom Adauto Aurélio de Miranda Henriques da Diocese da Paraíba e *Sobre a imprensa diocesana* (1944) de Dom Felipe Conduru Pacheco da Diocese de Ilhéus (SOARES, 1988).

apresentaram a participação dos leigos como decisiva para que a proposta fosse transformada em prática nos países sob influência do catolicismo.

No Paraná o grupo da Mocidade Católica Paranaense foi o responsável por tornar a proposta de Roma realidade, com a criação da revista *A Cruzada* e de outros periódicos nas décadas de 1920 e 1930. A proposta desse artigo é apresentar como se constituiu a atuação desse grupo de leigos que se firmaram enquanto portadores do poder da palavra escrita e se apresentaram como defensores da fé e doutrina católica.

Recristianização, imprensa e leigos

A Igreja Católica manteve ao longo da sua trajetória um discurso pautado na necessidade de controle da palavra escrita e da leitura, desde livros de ficção a imprensa periódica. Como indicam Chartier e Hébrard (1995, p. 21) “A questão da escrita e dos seus usos está no centro dos distúrbios culturais e religiosos provocados pelas Reformas.” Sendo assim, desde o Concílio de Trento⁷⁷⁶ no século XVI, a Igreja investiu de forma mais efusiva no controle sobre o que era escrito e quanto ao que os católicos liam.

Os meios para esse controle e os motivos dessa necessidade foram apresentados em documentos oficiais da Igreja Católica, que se intensificaram em meados do século XIX, motivados pelo início do progresso da alfabetização pelo mundo e o desenvolvimento da imprensa de propaganda republicana e socialista, que possuíam um discurso anticlerical e de laicização do Estado (CHARTIER, HÉBRARD, 1995, p. 26). Os papas Pio IX (pontificado de 1846 a 1878) e Leão XIII (pontificado de 1878 a 1903) foram as principais vozes que deram destaque a essa questão no período.

Em sua primeira encíclica, datada de 9 de novembro de 1846, Pio IX dedicou grande atenção a um tema que seria retomado em diversos momentos do seu longo pontificado: o decaimento moral e religioso das sociedades decorrente da “liberdade abusiva de tudo pensar, de tudo dizer e de tudo imprimir”. Condenadas pelo *Syllabus*, a liberdade de expressão e a liberdade de imprensa continuaram ocupando um lugar privilegiado nas reflexões de Leão XIII que consagrou mais de quarenta documentos à análise desses “problemas”. Recuperando propostas que já haviam sido anunciadas por Pio IX, Leão XIII enfatizou a necessidade dos leigos se mobilizarem na

⁷⁷⁶ O Concílio de Trento foi convocado pelo papa Paulo III e ocorreu entre 1545 a 1563, na cidade de Trento na Itália. O Concílio foi realizado em reação a Reforma Protestante do início do século XVI e buscou condenar as novas doutrinas protestantes, reafirmar os dogmas católicos e normatizar o comportamento dos clérigos.

“organização de sociedades dedicadas à publicação e difusão da *boa imprensa*” que se encarregariam de combater a ação deletéria da imprensa anticlerical (ALMEIDA, 2016, p. 332).

Esses documentos apresentavam os caminhos para a contra ofensiva na imprensa e influenciaram a publicação de periódicos alinhados a uma missão recristianizadora pelo mundo.

O Concílio Plenário Latino Americano realizado em Roma em 1889 com o intuito de unificar o pensamento do bispado latino, também dedicou espaço para a discussão sobre o papel da imprensa no reordenamento da Igreja Católica. Em vista do insuficiente número do clero e das especificidades da organização da Igreja nesse território, o Concílio propunha a participação dos leigos na escrita dos periódicos católicos (KLAUCK, 2009, p. 52-53).

Este Concílio Plenário exorta veementemente aos eclesiásticos e seculares que tenham dons necessários, e antes de tudo uma piedade e uma fé a toda prova, para que, cada qual na sua esfera, escreva nos periódicos católicos, defendam e vindiquem as doutrinas e direitos da Igreja, ponham em claro os inumeráveis enganos dos ímpios, e refutem a aterradora multidão de erros. Estes escritores, por mais que se declarem católicos e querem ser tidos como tais, é necessário que sejam em todo e em tudo obedientes a Igreja, e acatem, por conseguinte, a autoridade de seus bispos, sigam de boa vontade seus conselhos, escutem com humildade suas admoestações, e se alguma vez se julgar que há algo a corrigir em seus escritos, o corrijam com docialidade filial. Se cumprirem tudo isto como é devido, serão beneméritos da causa católica e, receberão sem dúvida da parte de Deus, copiosa recompensa (CONCÍLIO PLENÁRIO, 1889 apud KLAUCK, 2009, p. 55–56).

A atuação dos leigos na imprensa católica era condicionada as concepções ultramontanas de obediência a hierarquia eclesiástica. Os bispos investidos pelo Papa da autoridade em suas dioceses deviam orientar a escrita do laicato.

No Brasil Dom Sebastião Leme⁷⁷⁷ um dos bispos mais importantes da primeira metade do século XX, publicou uma carta pastoral em ocasião da sua indicação para o arcebispado de Olinda. Um dos principais aspectos ressaltados na carta foi o afastamento entre a Igreja e seus fiéis, essa distância podia ser

⁷⁷⁷ O paulista Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882–1942) cursou o seminário maior em Roma e ordenou-se padre em 1904. Quando nomeado bispo de Olinda em 1916 escreveu sua famosa *Carta Pastoral dirigida ao Ilmo. e Revmo. Cabido Metropolitano, ao Revdo. Clero e aos fieis da Arquidiocese de Olinda* que iniciou a elaboração das bases do movimento reformador. Transferido de Olinda para o Rio de Janeiro em 1921 tornou-se bispo auxiliar do Cardeal Francisco Arcoverde. Em 1930 foi nomeado o segundo cardeal brasileiro (DIAS, 1996, p. 52; MARCHI, 2011, p. 84).

percebida com a falta de reação e até mesmo com a indiferença de parte da população católica em relação a laicização do país. Segundo Dom Leme “[...] os católicos indentificavam-se como católicos de nome, de hábito, de tradição e de sentimento. Faltava-lhes a prática implantada pela Igreja reformada” (MARCHI, 2011, p. 94-95).

Em meio a uma população que não vivenciava o catolicismo tal como esperava a Igreja, o futuro arcebispo do Rio de Janeiro, apontava na carta pastoral que os males que envolviam o sociedade não estavam ligados as formas de governo, a República ou outros regimes, o que havia propiciado tal cenário teria sido a “ignorância religiosa”. O desconhecimento da religião pela população a afastou e a fez se aproximar de práticas que eram contrárias a sua doutrina, e até mesmo de outras crenças como o espiritismo. Ao apresentar um dos remédios para alterar essa situação “Dom Sebastião fez uma referência especial ao hábito da leitura como um precioso veículo de instrução religiosa. Era fundamental valer-se da imprensa, dos boletins paroquiais e dos impressos doutrinários” (MARCHI, 2011, p. 105).

Com a participação de leigos vários grupos de intelectuais católicos se formaram pelo Brasil, o mais conhecido foi o liderado por Jackson de Figueiredo⁷⁷⁸, colaborador de Dom Leme e fundador da revista *A Ordem* (1921) e do Centro Dom Vital (1922) no Rio de Janeiro.

Por meio da revista *A Ordem*, os intelectuais divulgavam as doutrinas da Igreja Católica, assim como combatiam seus inimigos identificados nas ideias modernas, no comunismo e no anticlericalismo. Já o Centro Dom Vital tinha por finalidade contribuir com o episcopado na obra de recatolização da intelectualidade brasileira. O grupo se reunia na sede da Livraria Católica para discutir textos de autores e os resultados dos debates eram publicados na revista *A Ordem* (DIAS, 1996, p. 106).

⁷⁷⁸ Jackson de Figueiredo (1891–1928) era procedente de Salvador onde se formou em direito. Mudou-se para o Rio de Janeiro em 1915 onde desenvolveu atividades jornalísticas e políticas. O ano de 1918 marcou a sua conversão ao catolicismo influenciado pela amizade com Farias Brito e pela Carta Pastoral de Dom Sebastião Leme (1916). Tornou-se liderança no grupo de intelectuais católicos brasileiros. Morreu afogado em 1928 sendo substituído por Alceu Amoroso Lima nas funções da revista *A Ordem* e do Centro Dom Vital (MOURA; ALMEIDA, 1990, p. 337-339).

Guariza (2012, p. 94) ao destacar alguns aspectos da nova configuração do apostalado leigo no país, salienta que:

No contexto de defesa do catolicismo na sociedade, os leigos, nas primeiras décadas do século XX, assumem papel importante, atuando em esferas ligadas ao seu cotidiano. Os fiéis, por meio do exemplo, da caridade e a difusão das “verdades católicas”, poderiam dilatar as fronteiras de poder da Igreja (GUARIZA, 2012, p. 94).

Em consonância com essas concepções iniciou-se no Paraná a reunião de jovens em diversos grupos católicos com o intuito de se organizarem na defesa da fé que professavam. A Mocidade Católica Paranaense se utilizou principalmente da imprensa para a divulgação da doutrina católica e para o combate dos inimigos da Igreja, tendo criado na década de 1920 a revista *A Cruzada*, principal periódico católico do período no estado.

A Mocidade Católica Paranaense

A Mocidade Católica Paranaense era formada por jovens leigos estudantes, acadêmicos e recém-formados, advindos de famílias abastadas e com visibilidade no meio social do estado. Dentre os nomes que compunham o grupo estavam Waldemar Basgal, Alcides Pereira, Herculano Souza Junior, José Farani Mansur Guérios, Antonio Paulino Teixeira de Freitas, José Molteni, Ernani de Almeida Abreu, Elias Karam, Orlando Sprenger Lobo, Rosário Farani Mansur Guérios, Frederico Carlos Allende, José Loureiro de Ascensão Fernandes, Antonio Chalbaud Biscaia e Newton Costa (A CRUZADA, mar. 1926, p. 13; out. 1928, p. 210-211)⁷⁷⁹.

Com atuação principalmente por meio da imprensa esses jovens também participavam da Congregação Mariana⁷⁸⁰ da Catedral Nossa Senhora da Luz dos Pinhais, associação que era dirigida pelo Padre Antonio Mazzarotto.

A primeira Congregação Mariana fundada na diocese de Curitiba foi a da Imaculada Conceição e Santo Estanislau, a 4 de abril de 1910, na Igreja de Santo Estanislau. A Congregação Mariana da Catedral de Curitiba (Imaculada Conceição e S. Luiz Gonzaga) foi criada em 1914 por iniciativa

⁷⁷⁹ As referências apresentadas da revista *A Cruzada* estão ressaltadas com mês e ano de publicação. E as citações transcritas tal como publicadas no periódico, portanto, mantemos a ortografia e gramática da época.

⁷⁸⁰ “No Brasil, a devoção a Maria, desde o início do período colonial, integrou a catequese dos gentios e em 25 de março de 1588, foi canonicamente instalada a Congregação Mariana do Colégio da Bahia. A primeira Congregação Mariana no Brasil, após a restauração da Companhia de Jesus, é datada de 31 de maio de 1870. Até 1900 fundaram-se 26 congregações; até 1918, 105; de 1918 a 1928, 128” (ZULIAN, 2009, p. 191).

de 15 adolescentes e representa atualmente o grupo mais antigo de católicos leigos do Estado. Ao longo do tempo reuniu membros destacados da sociedade paranaense, com o objetivo de aplicar as lições espirituais aprendidas dentro do grupo na vida pública (ZULIAN, 2009, p. 184).

Reunidos nessa associação leiga os jovens encontravam em Maria a imagem da mãe protetora que orientava a mocidade para um futuro próspero e de serviço a Igreja, ao mesmo tempo que os afastava dos perigos presentes na sociedade moderna.

No meio dos múltiplos perigos em que se encontra o moço na sociedade actual, é-lhe necessário uma defesa, uma protecção para viver christãmente e a Congregação Mariana protege e defende a mocidade contra os perigos sob o manto maternal da Virgem Maria, Mãe de Deus (A CRUZADA, jul. 1927, p. 89).

Os jovens congregados marianos de Curitiba também estavam em alerta quanto ao discurso da Igreja Católica sobre a necessidade de investimento na imprensa. Por esse motivo tomaram para si o papel de criação e manutenção da revista *A Cruzada* em 1926.

Se como simples católicos devemos cumprir o dever de, por qualquer meio possível, ajudar a Boa Imprensa, aos Congregados Marianos, aos Filhos de Maria é dever maior que se lhe impõe perante a consciência e perante a Deus. Porque o Filho de Maria por ser tal, não deve deixar cair em mãos inimigas o terreno do nosso Pai celeste, o mesmo terreno que recebeu aquela semente frutificadora de que nos fala o Santo Evangelho (A CRUZADA, ago./set. 1930, p. 136).

Os jovens da Mocidade Católica Paranaense também estavam reunidos no Centro Operário Católico do Paraná, no Grêmio Literário São Luiz e na União de Moços Católicos de Curitiba.

O Centro Operário Católico do Paraná foi criado em 19 de março de 1924 sob o patrocínio da Sagrada Família – Jesus, Maria e José. A primeira diretoria era composta pelo presidente Pedro Albus Cordeiro e o vice-presidente João Santiago Joly. Dentre os principais membros estava o sócio honorário José de Sá Nunes, que foi um dos mais assíduos colaboradores da imprensa católica de Curitiba. O Centro tinha caráter beneficente e de auxílio mútuo em casos de enfermidade, falecimento dos sócios ou familiares (A CRUZADA, mar. 1926, p. 14-15).

Conforme dados presentes em seus relatórios, em maio de 1926 contava com 167 sócios, que tinham a disposição uma biblioteca composta por obras

religiosas, jornais e revistas católicos, dentre esses estavam *O Pharol* e a *Revista Social* do Rio de Janeiro e *O Operário* de São Paulo, que tiveram suas assinaturas suspensas após a criação da *A Cruzada*, para que fosse dado preferência a revista da cidade (A CRUZADA, ago. 1926, p. 103).

O Grêmio Literário São Luiz foi criado em 6 de agosto de 1924 em anexo a Congregação Mariana. A primeira diretoria era formada pelo presidente Padre Antonio Mazzarotto, e pelo vice-presidente José Loureiro de Ascenção Fernandes. O objetivo do Grêmio era “[...] incrementar entre os jovens o amor aos estudos e de estimular o gosto pelas letras” (A CRUZADA, mar. 1926, p. 16). Relatórios das reuniões do grupo eram publicados nas edições d’*A Cruzada* e traziam informações sobre as eleições para a nova diretoria e os títulos dos trabalhos produzidos pelos membros.

A União de Moços Católicos de Curitiba foi criada em 6 de agosto de 1926 com a benção do bispo diocesano Dom João Francisco Braga, como noticiado pela *A Cruzada*: “[...] rejabilia-se grandemente pela fundação em nosso meio duma associação de moços cujos nobilissimos fins cooperarão por certo no aperfeiçoamento moral e intellectual da mocidade” (A CRUZADA, set. 1926, p. 132).

A iniciativa desse grupo de jovens orientados pelos membros da Igreja Católica em lançar uma revista mensal foi elogiada em sua primeira edição, no qual uma carta aberta de autoria de “um amigo da deseja Cruzada” ressaltava a coragem e o comprometimento dos responsáveis pela nova publicação católica de Curitiba (A CRUZADA, mar. 1926, p. 13).

Viva a mocidade catholica que enfrenta essa tarefa árdua, mas gloriosa e benéfica! Uma bella revista que leve aos lares catholicos a boa semente, eis uma das optimas formas de apostado moderno, de propaganda engenhosa, intelligente e popular do pensamento, das idéas, da verdade. [...] Seja “A Cruzada” a bem temperada arma de combate de jovens cavalheiros em cujas almas grandes e apostolicas ferva a paixão de defender e propagar a doutrina de Jesus – Christo! (A CRUZADA, mar. 1926, p. 13).

A imprensa era vista, portanto como um apostolado moderno que tornava-se arma de defesa da Igreja e de combate dos inimigos da religião, como o anticlericalismo, a maçonaria, o protestantismo, o espiritismo entre outros. Desta forma “[...] os católicos deveriam assumir uma postura mais ofensiva,

entrincheirando-se num campo em que seus inimigos gozavam de grande vantagem: a imprensa” (ALMEIDA, 2016, p. 333).

Nesse contexto a Igreja Católica incentivou a participação dos leigos na recristianização da sociedade. “Estimulados pelo papado e submetidos à autoridade dos bispos, caberia aos leigos organizar e sustentar a “boa imprensa” em seus respectivos países, estados ou dioceses” (ALMEIDA, 2016, p. 333).

Ao utilizar a força do engajamento religioso dos jovens em grupos oficiais, a Igreja os afastava de associações e movimentos que não estavam sob seu controle. Desta forma, foram criados grupos católicos para todos os sexos e idades, como a Pia União das Filhas de Maria, para mulheres solteiras e a Congregação Mariana para os homens. Assim a Igreja supervisionava as práticas religiosas e a catolicidade de seus fiéis, enquanto os utilizavam como auxiliares no processo de reconquista do monopólio religioso do país.

Além da *A Cruzada* o grupo esteve envolvido em outras publicações periódicas como o jornal *Cruzeiro* (1931-1932) de propriedade da Legião Paranaense da Boa Imprensa, a *Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes* (1934), o *Alvor* (1935–1936) órgão da Associação dos Ex-alunos do Instituto Santa Maria e *O Luzeiro* (1937-1939) de periodicidade mensal e de responsabilidade da Confederação de Associações Católicas de Curitiba (CAMPOS, 2010, p. 266).

Um jovem grupo com o poder da palavra

A Mocidade Católica Paranaense foi um dos mais importantes grupos intelectuais do estado nas primeiras décadas do século XX. A sua atuação na imprensa os atribuía o poder da palavra, ou seja, ao escrever nos periódicos católicos detinham uma *autoridade tutelada* de escolha dos temas e da interpretação sobre os assuntos. Deve-se ressaltar que essa autoridade era legitimada pela autorização e tutela da instituição, personificada principalmente pelo Padre Antonio Mazzarotto.

Mazzarotto participou das idealizações para a criação d’*A Cruzada* e passou a ser apresentado como diretor da revista a partir de março de 1927, tendo permanecido no cargo até novembro de 1929, quando saiu para tornar-se

o primeiro bispo da Diocese de Ponta Grossa. Ao analisar a trajetória de Dom Antonio Mazzarotto, Zulian (2009, p. 325) destaca que:

D. Antonio tinha sido um dos fundadores da revista *A Cruzada*, órgão que se inseria na chamada “boa imprensa” e nela atuou como representante do clero e foi um dos colaboradores mais entusiastas. Esta revista, a partir de 1926, passou a ser o porta-voz da jovem intelectualidade católica paranaense, que começava a dar os primeiros passos na constituição de uma elite voltada ao aprofundamento teórico das questões políticas, filosóficas, teológicas, científicas e literárias à luz da doutrina católica (ZULIAN, 2009, p. 325).

Enquanto diretor da Congregação Mariana esteve próximo aos jovens leigos de Curitiba e configurou-se como influencia para a formação e nos encaminhamentos do grupo da Mocidade Católica Paranaense na imprensa. A sua presença na criação e posteriormente na direção d’ *A Cruzada*, atribuíam a legitimidade do periódico falar em nome da Igreja Católica.

Com a linguagem autorizada pela instituição religiosa, a Mocidade Católica pode ser considerada “[...] o porta-voz dotado do poder pleno de falar e de agir em nome do grupo, falando sobre o grupo pela magia da palavra de ordem, é o substituto do grupo que existi somente por esta *procuração*” (BOURDIEU, 1998, p. 83). Desta forma, no processo de trocas linguísticas entre locutores e seus grupos, o poder simbólico que envolve a palavra é o que atribui a sua aceitação pelos receptores da mensagem.

Há também o fato de que o produto linguístico só se realiza completamente como mensagem se for tratado como tal, isto é, decifrado; além do fato de que os esquemas de interpretação que os receptores põem em ação em sua apropriação criativa do produto podem ser mais ou menos distanciados daqueles que orientaram a produção. Por meio desses efeitos, inevitáveis, o mercado contribui para formar, não só o valor simbólico, mas também o sentido do discurso (BOURDIEU, 1998, p. 24–25).

Para além da presença do Padre Antonio Mazzarotto, a revista também contava com o discurso legitimador de outros membros da Igreja, que parabenizavam o seu projeto e incentivavam a sua leitura pelos católicos.

Considerações Finais

As diretrizes emanadas de Roma quanto ao investimento na imprensa católica com o apoio de clérigos e fiéis fez surgir no Brasil diversos periódicos ligados a dioceses, paróquias e a associações leigas. No Paraná o grupo da Mocidade Católica Paranaense, formado, sobretudo, por jovens estudantes, foi

responsável pela criação da revista mensal *A Cruzada* (1926) e posteriormente de outras publicações que objetivaram divulgar a doutrina religiosa e combater os discursos anticlericais presentes na sociedade brasileira.

Tutelados pela Igreja Católica, e principalmente pela presença do Padre Antonio Mazzarotto, esses jovens foram investidos da legitimidade de falar em nome da instituição religiosa no estado. Ao utilizar o auxílio dos leigos na busca pela recristianização da sociedade, a Igreja supervisionava a catolicidade dos seus fiéis, enquanto também utilizava a força do engajamento da mocidade na sua obra no meio de comunicação impresso.

Referências

A CRUZADA. Revista da Mocidade Católica Paranaense. Curitiba, mensal, 1926 – 1931.

ALMEIDA, Claudio Aguiar. Em plena guerra: imprensa, catolicismo e política nas duas primeiras décadas do século XX. In: *Revista de História*, São Paulo, n. 174, p. 327–359, 2016.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. 2 ed. Tradução Sergio Miceli et al., São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998.

CAMPOS, Névio de. Ação católica: o papel da imprensa no processo de organização do projeto formativo da Igreja Católica no Paraná (1926–1939). In: *Educar*, Curitiba, vol. 26, n. 37, p. 259–277, 2010.

CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. *Discursos sobre a leitura* (1880–1980). São Paulo: Editora Ática, 1995.

DIAS, Romualdo. *Imagens de ordem: a doutrina católica sobre autoridade no Brasil* (1922–1933). 1 ed. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

GUARIZA, Nadia Maria. O apostolado leigo da Igreja Católica no decorrer do século XX. In: *Relegens Thréskeia – estudos e pesquisas em religião*, Curitiba, vol. 1, n. 1, p. 91-101, 2012.

KLAUCK, Samuel. *O apostolado da imprensa: a revista St. Paulus-Blatt como instrumento de informação, formação e catequese no Rio Grande do Sul* (1912–1934). Tese (Doutorado em História) - UFPR, Curitiba, 2009. Orientação de Euclides Marchi.

MARCHI, Euclides. Igreja e povo: católicos? os olhares do padre Júlio Maria e de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra sobre a catolicidade do brasileiro na passagem do século XIX para o XX. In: *História: Questões e Debates*, Curitiba, vol. 55, n. 2, p. 83–110, 2011.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. A Igreja na primeira república. In: FAUSTO, Boris (Org.). *O Brasil republicano: sociedade e instituições* (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990, p. 322-342.

SOARES, Ismar de Oliveira. *Do santo ofício à libertação: o discurso e a prática do Vaticano e a da Igreja Católica no Brasil sobre a comunicação social*. 1 ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. *Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa – PR (1930–1965)*. Tese (Doutorado em História) - UFSC, Florianópolis, 2009. Orientação de Artur Cesar Isaia.

As missões protestantes na América Latina e seu ideário político

Dora Deise Stephan Moreira⁷⁸¹

Introdução

O trabalho versará sobre a inserção do protestantismo na América Latina, que ocorreu com a chegada dos primeiros missionários protestantes, de forma mais sistemática a partir do Século XX. Antes disso, houveram iniciativas esporádicas e localizadas, devido à forte herança católica dos colonizadores. A partir da Doutrina de Monroe (década de 1910), decidiu-se dedicar maior atenção à AL, cabendo aos Estados Unidos essa tarefa.

Os primeiros trabalhos missionários foram realizados junto a povos indígenas, vistos como pagãos. As missões protestantes que se fixaram na AL trouxeram dos Estados Unidos o ideário da Direita Religiosa, de viés conservador no que diz respeito às questões morais e políticas, priorizando o combate ao comunismo e à Teologia da Libertação, bem como se aliando aos regimes ditatoriais implantados na América Latina.

Um de nossos objetivos é buscar demonstrar a confluência de interesses entre as ditaduras militares e as organizações missionárias religiosas na luta anticomunismo no passado, bem como na atualidade, quando o “fantasma” do comunismo volta a assombrar o continente latino-americano. A metodologia utilizada foi revisão bibliográfica, tendo como principais referenciais teóricos David Stoll, Christian Lalive D’Epinay, Arturo Piedra e Antônio Gouvêa Mendonça.

⁷⁸¹ Mestre em Comunicação Social pela Universidade Federal de Juiz de Fora e Doutoranda em Ciência da Religião pela mesma instituição. Professora na Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG) / Unidade Leopoldina. <http://lattes.cnpq.br/5212607607511915>. ddsstephan@gmail.com.

O “continente abandonado”

A América Latina é hoje um dos locais do planeta onde o protestantismo, sobretudo o de viés neopentecostal, cresce a olhos vistos. Basta um passeio pelas cidades deste continente para constataremos esse crescimento. Uma infinidade de templos, erguidos em garagens ou pequenas lojas, competem em com empreendimentos seculares, como bares e restaurantes. “Já não é arquitetura católica oficial que se impõe, soberana, na ambientação urbana: além da catedral [...], ainda referência como centro de manifestações religiosas e cívicas, outras pontuam a cidade[...]. (MAGNANI, 2009, p. 27).

Por muito tempo, boa parte do “tecido urbano” da América Latina, especialmente do Brasil⁷⁸², se organizou “em torno da igreja e da praça central [...] corroborando a centralidade do sagrado” (MAFRA e ALMEIDA, 2009, p. 12). Isso porque até o final do século XIX e início do século XX, nos Estados Unidos e Europa “pensava-se que a América Latina não era um território pronto para as ideias protestantes”. Por essa razão, foi “excluída dos programas de evangelização que as instituições missionárias desenvolveram[...]”. (PIEDRA, 2006, p. 18), sendo chamada de “o continente abandonado”⁷⁸³.

Para a Sociedade Missionária Sul-americana (SAMS), a América Latina (AL) era “supersticiosa e degradada”⁷⁸⁴. As razões apontadas por Arturo Piedra para o desinteresse com relação à AL eram: temor diante da forte herança da Igreja Católica Romana, o que impossibilitaria o êxito de qualquer atividade protestante; e preferência pelos continentes africano e asiático, mais populosos. (PIEDRA, 2006).

Alguns poucos trabalhos missionários foram realizados na AL ainda no século XIX esporadicamente e por iniciativas individuais. (PIEDRA, 2006, p. 14). De acordo com Antônio Gouvêa Mendonça, 55 anos após o descobrimento do

⁷⁸² Um bom exemplo disso são as cidades históricas brasileiras, como Ouro Preto, Mariana, Sabará, São João Del Rey e Tiradentes (todas em Minas Gerais), cuja arquitetura reflete a magnitude do sagrado, especialmente do catolicismo, religião que ainda hoje é a que tem maior número de adeptos no país, conforme o último Censo realizado pelo IBGE em 2010.

⁷⁸³ A expressão “continente abandonado” foi usada por mais de um autor, tal como Juan A. Mackay, da Igreja Livre da Escócia, que escreveu vários artigos sobre a América Latina intitulados *O continente Abandonado*, antes de se transformar missionário em 1916, no Peru. O termo também foi nome do livro escrito pela missionária Lucy Guinness, da organização *Regiões Além da União Missionária* (RBMU), escrito em 1894, com o título *The Neglected Continent*. (PIEDRA, 2006, p.18 e 19).

⁷⁸⁴ *Op.cit.* p. 21

Brasil e 38 anos após Reforma Protestante, se aportou no Brasil a expedição do governador Villegaigon, a qual “pretendia fundar a França Antártica e construir um refúgio onde os huguenotes⁷⁸⁵ pudessem praticar livremente o culto reformado[...]” e “[...]reconstruir o cristianismo em sua pureza original”. (MENDONÇA, 2008, p. 38). José Bittencourt Filho lembra que “o primeiro culto protestante celebrado fora do território europeu, em pleno século XVI, aconteceu na baía de Guanabara, em 10 de março de 1557”. (BITTENCOURT FILHO, 2003, p. 96).

Mendonça destaca ter ocorrido no período holandês, quando reformados se instalaram no Nordeste, a mais duradoura até então tentativa de se implantar uma civilização protestante no Brasil. Segundo o autor, durante quinze anos (1630-1645) Pernambuco e outras áreas do Nordeste foram protestantes. Com base nas Atas Clássicas Sinodais, o teólogo brasileiro acrescenta que a Igreja Reformada holandesa que aqui se instalou era fortemente puritana⁷⁸⁶. (MENDONÇA, 2008, p. 39 e 40).

Outra tentativa citada por Mendonça ocorreu no século XVII, a cargo dos franceses que intencionaram fundar a França Equinocial no Maranhão. No século seguinte, foi a era da Inquisição no Brasil, com a intensificação das atividades do Santo Ofício e a proibição legal, em 1720, da entrada de estrangeiros no Brasil, a não ser a serviço da Coroa ou da Igreja Católica. “Pode se dizer que até a vinda da Família Real não houve mais protestantes no Brasil” (idem, p.41). Por um longo período o país ficou sem a presença do

⁷⁸⁵ Nome dado aos protestantes franceses que seguiam a doutrina de João Calvino (1509-1564/de origem francesa), um dos mais importantes reformadores, ao lado de Martin Lutero (1483-1505) e de Huldreich Zwinglio (1484-1531). Os huguenotes foram brutalmente assassinados por católicos na França, em um episódio histórico (1572) conhecido como Noite de São Bartolomeu. Segundo Edmund Burke, o significado etimológico desta “estranha designação” ainda está indefinida. Sobre o episódio, o autor classifica como um “infame massacre”, em que “os cidadãos parisienses foram outrora levados a servir de instrumentos dóceis para o assassinato dos seguidores de Calvino”. (BURKE, 2014, p. 158).

⁷⁸⁶ Também seguidor da doutrina calvinista, o puritanismo faz parte dos chamados “movimentos de restauração” (TILLICH, 2015, p.272). Antônio Gouvêa Mendonça, ao discorrer sobre o *spectrum* do puritanismo, mas o concebe mais como um estilo de vida, que enfatiza o ascetismo e o rigor moral. (MENDONÇA, 2008, p.66). Em diálogo com Mendonça, Colin Campbell define esta vertente religiosa como sendo uma tradição de pensamento que “devido a uma base de intensa preocupação moral e religiosa, condena toda a ociosidade, luxo, indulgência, abraçando, em contraste uma ética de ascetismo e operosidade [...]”. (CAMPBELL,2001).

protestantismo, até que a partir de 1835 começaram a chegar mais sistematicamente pastores de igrejas protestantes históricas, a maioria

Segundo Christian Lalive D'Épinay, no Chile o primeiro culto anglicano foi realizado na mesma época, em 1837, na cidade de Valparaíso. Assim como no Brasil quem dominou a cena foram protestantes americanos (D'ÉPINAY, 1968 p.34). Em ambas as nações, os protestantes não só foram perseguidos, como esbarraram em uma série de restrições. Até 1853, os protestantes não podiam nem enterrar seus mortos em cemitérios chilenos⁷⁸⁷.

De acordo com D'Épinay, já no início do século XIX houve um primeiro cisma na Igreja Metodista, instalada no Chile em 1877. A partir de 1909, passou a existir também a Igreja Metodista Pentecostal, que do metodismo tradicional manteve “uma piedade fria e uma moral estrita”. (D'ÉPINAY, 1968, p. 44). Sobre os dois países em questão, é possível afirmar, com base em Mendonça, tratar-se de um protestantismo “ponta de linha do norte-americano”. (MENDONÇA, 2008, p.31).

Apesar dessas iniciativas, a AL não era prioridade, uma vez que seus países foram colonizados por espanhóis e pelos portugueses - no caso do Brasil. As nações colonizadoras eram fervorosamente católicas e, desde que aqui chegaram, imprimiram a marca do catolicismo, com a celebração das missas campais, como a que aconteceu em 26 de abril de 1500, em Santa Cruz de Cabrália, quatro dias após o descobrimento do Brasil, evento considerado por Artur Cesar Isaia (2009) como um “mito fundante”.

As tentativas anteriores de realizar missões protestantes na Espanha dos “reis católicos” fizeram com que as organizações missionárias protestantes arrefecessem a vontade de desenvolver trabalhos na AL. O fato de considerarem “[...] o legado religioso que quatro séculos de colonialismo espanhol deixaram em seus países” (PIEDRA, 2006, p. 23) fez com que essas organizações se intimidassem diante das colônias latino-americanas.

⁷⁸⁷ Somente em 1853 que se adotou um artigo na Constituição que reconhecia o direito aos estrangeiros de dispor de cemitérios. Porém, somente trinta anos mais tarde é que a “Ley de Cementerios Laicos” foi votada. Um ano depois, o parlamento legalizou o matrimônio laico, também antes proibido. (D'ÉPINAY, 1968, p. 35)

Após a segunda metade do século XIX, os congressos missionários passaram a considerar a possibilidade de se investir na AL, por entenderem que os protestantes deveriam implementar um programa missionário de alcance irrestrito. A Conferência de Edimburgo (1910) foi um marco para a história das missões protestantes, pois reuniu organizações missionárias de toda parte do mundo e tinha por objetivo a preparação de um plano estratégico de evangelização de âmbito mundial. Mas nela foi deliberado “evitar tomar uma linha dura contra a Igreja Católica [...] suas instituições missionárias deveriam respeitar as diferenças religiosas estabelecidas pela Igreja Católica e Igreja Ortodoxa”. (PIEDRA, 2006, p.29). Decidiu-se, então, priorizar os continentes africano e asiático, considerados mais pagãos. Os recursos financeiros deveriam ser destinados mais para países populosos, como Japão e China.

Se a Conferência de Edimburgo ainda deixou de fora a AL, a Doutrina de Monroe teve posição diferente, deliberando que caberia aos Estados Unidos a incumbência evangelizar o continente latino-americano, adotando-se o lema “América para os americanos”. Conforme Piedra, o missionário Thomas Wood teria dito: “Tomara que as igrejas norte-americanas abram seus olhos e vejam a oportunidade que Deus tem reservado para elas em seu próprio hemisfério”. (PIEDRA, 2006, p. 31).

Talvez também tenha sido obra de Deus a percepção de que as missões norte-americanas – e europeias também – poderiam ajudar as nações onde elas se desenvolviam a justificar interesses comerciais e militares delas próprias. Com a desculpa da “pacificação” dos índios, estas missões ajudavam, por exemplo, na extração natural de riquezas em terras indígenas, ainda que isso custasse a vida de muitos nativos. “A América Latina conheceu muito bem o significado da expressão ‘a Bíblia e a espada chegaram juntas’”. (PIEDRA, 2006, p. 34).

Missões junto aos indígenas.

Antes de iniciarmos o debate em torno das missões protestantes junto aos povos indígenas, é necessário deixar claro que não desconsideramos as missões católicas que tiveram lugar na AL. Parafraseando o poeta chileno Pablo Neruda, a família selvagem foi sendo gradativamente dizimada pela espada,

pela cruz e pela fome. Os três elementos que caracterizaram as missões católicas em terras latino-americanas são bem ilustrados no filme *A Missão* (1986), sob a direção de Rolland Joffé. Baseada em fatos reais, a história se passa na região fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, onde travou-se uma guerra desigual, em que flechas e arcos disputavam com armas de fogo e canhões. O resultado foi a carnificina de centenas de índios de todas as faixas etárias, sacrificados em nome de interesses mercantilistas e com a conivência de parte da Igreja Católica.

Embora não devamos subestimar o poderio das missões católicas, o que mais nos interessa são as missões protestantes, especialmente as de corte pentecostal. Para domesticar os selvagens pagãos e impuros subjugou-se uma religião baseada na oralidade a uma religião baseada nas escrituras: a Bíblia.

Embora o modernista Oswald de Andrade tenha dito que “nunca fomos catequisados, fizemos foi carnaval”, em alusão aos índios brasileiros, em alguma medida, não facilmente mensurável, houve uma aculturação⁷⁸⁸. No filme *Brincando nos Campos do Senhor*⁷⁸⁹ (Direção: Hector Babenco, 1991), que ilustra as missões protestantes no Brasil, numa cena que chega a ser patética, porém emblemática, os índios Niarunas⁷⁹⁰, ao se aproximarem da sede da missão protestante, carregam uma imagem de Nossa Senhora, uma vez que já haviam passado pelas mãos de missionários católicos. Um dos missionários troca imediatamente a imagem por uma prenda, tamanha a aversão que os protestantes tinham por imagens.

No entanto, a disputa por almas que se consolidou na AL extrapolou o campo simbólico, adentrando o campo das ideias. Esforços por parte das organizações missionárias evangélicas, especialmente as americanas, não faltaram no sentido de introduzir, num primeiro momento, ideias civilizatórias

⁷⁸⁸O termo aculturação foi cunhado no fim do século XIX na antropologia anglo-saxônica e é utilizado “ [...] para designar os fenômenos que resultam da existência de contatos diretos e prolongados entre duas culturas diferentes e que se caracterizam pela modificação ou pela transformação de um ou dos dois tipos culturais em presença”. (Panoff & Perrin, 1973, p.13).

⁷⁸⁹ Embora o filme “Brincando nos campos do senhor” retrate a realidade de um tempo mais recente, ainda assim reflete em grande medida como eram as missões realizadas no passado no continente latino-americano.

⁷⁹⁰ A tribo dos Niarunas localiza-se na Floresta Amazônica, sendo uma região rica em ouro.

entre eles, a começar pelas vestimentas. Mas havia uma pretensão maior: “transformar as pessoas em membros úteis da sociedade” (SPEER, 1910, p.34 apud PIEDRA, 2006, p.49).

De acordo com David Stoll, o trabalho missionário na AL visava atingir os chamados “últimos pueblos no-alcanzados, que, se presumia, estaban vivendo em la oscuridad mas profunda” (STOLL, 2002, p. 29). É preciso ressaltar que os “povos não –alcançados” eram alvos não apenas dos missionários, pois simultaneamente à busca por almas, o continente era cobiçado também por seus recursos naturais. (ibidem).

A ação dos missionários, sobretudo por parte dos nacionalistas americanos, suscitava muita polêmica, uma vez que temiam que estes, ao ganhar a confiança das minorias étnicas, estariam estabelecendo “arquipielagos de influencia norteamericana”. (idem, p.30).

Stoll destaca entre as maiores missões evangélicas que atuou na década de 1980, a “Misión Nuevas Tribus” (NTM), fundamentalista⁷⁹¹ e especializada em tribos nômades, e a também fundamentalista “Tradutores Wycliffe de la Biblia”, que aqui se estabeleceu com o nome “Instituto Linguístico de Verano”. A utilização deste nome, de modo a aparentar uma instituição de cunho científico, foi para evitar reações do clero católico.

Segundo Stoll, não eram raros os conflitos entre missionários protestantes e a Igreja Católica (IC), sobretudo no meio rural, onde igrejas protestantes foram queimadas e pastores assassinados. O autor exemplifica que na localidade de Chihuahua⁷⁹² extremistas se manifestaram pela expulsão dos protestantes, pintando faixas com os seguintes dizeres: “Hugonotes malditos, fuera de Chihuahua!”. (STOLL,2002, p.31).

Os conflitos, porém, não eram somente entre os protestantes e a IC. Havia uma série de querelas entre os inúmeros grupos missionários que se aportaram na AL. Mas eles tinham um ponto em comum: o conservadorismo político e moral. E o principal: a luta contra o comunismo, “um fantasma”, nos

⁷⁹² Nome do maior dos 31 estados do México, cuja capital recebe o mesmo nome. Localiza-se ao norte daquele país da América do Norte e possui cerca de 3 milhões e quatrocentos mil habitantes. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Chihuahua>. Acesso em 3 de setembro de 2017.

dizeres de Alfredo Boccia (2008, p.29). É digno de observação que os líderes das missões evangélicas se diziam apolíticos, mas, paradoxalmente, como assinala Stoll “apoyaban a cualquier régimen no poder”. (STOLL, 2002, p. 35).

Na maioria dos países latino-americanos as lideranças evangélicas apoiaram as ditaduras militares. Assim, os soldados do exército marchavam junto com os “soldados de Cristo” no combate ao “fantasma”. Cabe-nos perguntar por que as missões que se diziam apolíticas se preocupavam tanto com o comunismo, uma forma de regime político?

América Latina: de “continente abandonado” à continente cobiçado

Como já referido, durante um bom tempo a AL não foi considerada um alvo das missões protestantes. Os movimentos que nela ocorreram não foram lineares e nem homogêneos, tampouco aconteceram na mesma intensidade no continente como um todo. Mas, no nosso entender, são fundamentais para compreender a relação entre política e religião na AL. No Brasil e no Chile, a título de exemplo, esta relação se apresenta bastante imbricada desde as missões até os dias atuais.

Conforme Piedra, O Congresso do Panamá (1916) constituiu um marco da expansão protestante na AL, (PIEDRA, 2006, p. 159). Antes desse evento, a evangelização por parte do protestantismo “dependia em grande parte da visão de pequenas sociedades missionárias e, em particular, da iniciativa dos indivíduos” (PIEDRA, 2006, p. 159). No entanto, após o mesmo verificou-se uma expansão de organizações missionárias, majoritariamente norte-americanas, durante o século XX, notadamente a partir dos anos de 1980.

Uma profusão de organizações missionárias de diferentes vieses se aportaram no continente. Dentre elas, destacaram-se as Cruzadas Ultramar Americanas e as Missões Latino-Americanas (LAM), sendo que esta última desenvolvia o “evangelismo al fondo” (STOLL, 2002), sendo uma de suas principais atividades o treinamento de missionários.

A direita religiosa e seu ideário

Essas missões trouxeram em seu bojo o ideário da direita religiosa americana. Antes de mais nada, é preciso esclarecer que esta facção política

não era formada apenas por evangélicos fundamentalistas. Ao estudar pormenorizadamente a Maioria Moral (*Moral Majority*)⁷⁹³, Ivan Dias Silva explica que ela abrangia “evangélicos conservadores, católicos, judeus e mórmons, bem como pessoas que concordavam com a agenda moral que a organização propunha” (SILVA, 2016, p. 154). A Maioria Moral defendia o criacionismo, a família monogâmica e era radicalmente contrária aos movimentos feministas, ao aborto e à homossexualidade. Mas seu maior inimigo era o comunismo. A agenda, cujo principal prefixo era o “anti”, norteou a direita religiosa não só nos Estados Unidos, país de origem da Maioria Moral, mas também toda América Latina, onde tinha ainda um outro alvo: a teologia da libertação.

Como assinala Stoll, a teologia da libertação era “una grande ameaça concebida em Mόscu” (STOLL, 2002, p. 35). Para combater as ideias consideradas inimigas, a direita religiosa na AL, a exemplo do que se fazia nos Estados Unidos, tinha um forte aliado: os programas televangélicos, protagonizados majoritariamente por pastores afinados com o ideário da direita religiosa.

Programas televangélicos: baluarte da direita religiosa

Ao discorrer sobre o êxito das missões protestantes em território latino-americano, Stoll recorre a Thomas Wood, para quem os latino-americanos têm “pasión por imitar los Estados Unidos” (WOOD, 1900 apud STOLL, 2002, p.39). Embora o missionário Wood tenha se referido ao fato de os habitantes da AL aceitarem bem o Evangelho, a Bíblia, a frase se aplica também aos programas televangélicos, cuja receptividade no continente não foi diferente.

⁷⁹³ Em tese de doutorado intitulada *Jerry Fawell e a Maioria Moral: Um estudo sobre a relação entre Religião e Política no espaço público americano*, Ivan Dias da Silva define Maioria Moral como um lobby político, com forte viés religioso, fundado e liderado pelo pastor fundamentalista e televangelista Jerry Fawell. Trata-se da organização mais destacada da Nova Direita Religiosa (NDR) dos Estados Unidos. Seu período de atuação foi de 1979 a 1989, sendo seu ápice durante os dois mandatos do presidente da República Ronald Reagan (de 1981 a 1989), cuja candidatura foi veementemente apoiada por esta organização. Embora datada, a Maioria Moral, conforme Silva, modificou substancialmente a dinâmica político-partidária daquele país, deixando suas marcas até hoje. (SILVA, 2016). As marcas deixadas pela organização de Fawell, ao que nos parece, se perpetuaram em alguma medida, pois, ao analisar a presença dos evangélicos na Assembleia Nacional Constituinte em 1988, Antônio Flávio Pierucci se refere a esse segmento religioso e sua atuação – pautada no conservadorismo moral e político – utilizando as expressões maioria moral e direita religiosa no decorrer de um artigo escrito por ele em 1989, sob o título *Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*.

De acordo com Stoll, os televangelistas foram os “profetas da direita religiosa”. (STOLL, 2002). Tendo como precursor Billy Graham, cuja atuação ocorreu a partir dos anos 1950, a chamada “igreja eletrônica” foi se expandindo e se consolidando nos Estados Unidos, sobretudo a partir dos anos 1970, se tornando um fenômeno assim explicado por Muniz Sodré:

Nos Estados Unidos, desde o final dos anos 70, como introito à era neoconservadora, que resultaria no economicismo de Ronald Reagan (a chamada reaganomic), floresceu uma espécie de “capitalismo cristão”, *coadjuvado pelo televangelismo eletrônico*. Debruçada sobre a derrocada dos valores tradicionais e centrada no messianismo do espetáculo místico, a “igreja eletrônica” ou “igreja comercial” passou a constituir verdadeiros impérios televisivos. Nesse contexto, tudo se vende e se compra – da fé e redenção. (Grifo nosso. SODRÉ, 2005, p.2).

No nosso entender, esta citação exprime bem o “pacote de objetivos religiosos e políticos” (CAPPS, 1990 *apud* SILVA, 2016, p. 206) que o televangelismo trazia em seu bojo, compactuado por televangelistas como Jerry Fawell, principal articulador da Maioria Moral e protagonista do programa *Old Time Gospel-Hour*, Pat Robertson⁷⁹⁴, Ed McAteer, Jimmy Swaggart⁷⁹⁵, Keneth Hagin, dentre outros. Alguns programas destes apresentadores eram transmitidos na América Latina, mas também haviam aqui alguns televangelistas⁷⁹⁶, com destaque para Luis Palau.

Palau era ligado à Cruzadas Ultramar. Assim como seus pares norte-americanos, o argentino era um ardoroso combatente do comunismo. Para o televangelista, a única maneira de se deter o comunismo era através do cristianismo evangélico. De acordo com Stoll, Palau, com seu discurso inflamado na televisão, ajudou as ditaduras, clamando pela obediência ao regime. Acreditava que as ditaduras eram ordenadas por Deus.

⁷⁹⁴ Segundo Atillio Hartmann, Pat Robertson foi produtor do programa Club 700, nos anos 1960. (HARTMANN, 2000, p. 4).

⁷⁹⁵ Conforme o mesmo autor, foi Pat Robertson quem consolidou o televangelismo nos EUA. (idem).

⁷⁹⁶ No Brasil, de acordo com Leonildo Campos, o primeiro programa religioso televisivo foi *Mensagem Real*, produzido pela Primeira Igreja Presbiteriana e São Paulo, nos anos 1960. Na mesma década, houve uma outra iniciativa por parte do pregador Josias Joaquim de Souza, da Cruzada Evangélica “A volta de Jesus”, que mostrava cenas de cura divina e de exorcismo. Outros programas destacados por Campos: *Reencontro*, do Pastor Batista Nilson Amaral Fanini e *Pare e Pense*, do Pastor Caio Fábio da Igreja Presbiteriana, ambos da década de 60. Campos assinala que “ao longo dos primeiros 35 anos da televisão brasileira, a presença protestante no ar foi apenas esporádica e sem nenhuma criatividade”, situação que se alterou durante o regime militar, com a ampliação e modernização das emissoras de televisão. (CAMPOS, 1997).

A direita religiosa e o apoio às ditaduras

Não somente através dos televangelistas, mas de organizações da direita religiosa, travou-se na América Latina uma verdadeira luta contra as ideias revolucionárias que pululavam neste continente e se colocaram ao lado dos regimes ditatoriais.

No Chile, país onde teve lugar uma das ditaduras mais severas, após o assassinato do presidente da República Salvador Allende⁷⁹⁷, a direita religiosa apoiou o regime autoritário do General Augusto Pinochet. Tanto é assim que líderes evangélicos consideraram “un acto de Dios el golpe militar de septiembre de 1973” (STOLL, 2002, p. 139). Um ano depois do golpe, líderes das principais denominações pentecostais se declararam favoráveis a ele, alegando ser “una respuesta de Dios a las oraciones de todos los creyentes que reconociam el Marxismo era la expression del poder satânico de la oscuridad”. Em retribuição ao apoio parlamentar, Pinochet passou a patrocinar a maior denominação evangélica do país à época: a Igreja Pentecostal Metodista. (ibidem, p. 140).

Outro episódio que reforça o apoio da direita religiosa no Chile diz respeito ao televangelista americano Jimmy Swaggart. Segundo Stoll, em visita ao Chile em 1987 a convite de Pinochet, Swaggart fez a seguinte declaração para o ditador: “La historia tratará a las medidas que usted tomó anos atrás para detener el comunismo aqui em Chile como uno de los grandes actos de este siglo”. Para completar, pediu aos evangélicos chilenos “que rezasen por su líder y pidio a Dios que lo bendijese”. (STOLL, 2002, p.188)

Como salientado por Carlos Fico, a “moldura ideológica” da maioria das agências americanas - religiosas ou não - instaladas na AL era o combate ao

⁷⁹⁷ Salvador Allende foi eleito em 1970 pela UP, com o apoio dos partidos Socialista e Comunista. Assumiu seu mandato em 1971, sendo que governou somente até setembro de 1973, quando foi morto no Palácio de La Moneda, em Santiago. De acordo com Alberto Aggio, autor de *O Chile de Allende: entre a derrota e o fracasso* não é possível precisar o motivo pelo qual Allende foi assassinado, uma vez que, segundo este autor, o presidente não era um representante autêntico do socialismo. No entanto, infere que sua morte foi “resultado de ações legais e extralegais da direita chilena, com inegável apoio externo”, numa alusão aos Estados Unidos. Diferentemente de outros países da AL, conforme Aggio, o Chile possuía uma estabilidade política e uma alternância. As eleições transcorriam num clima de liberdade e constitucionalidade. Mas o país, do ponto de vista econômico, era subdesenvolvido. A superação do atraso nas áreas econômica e social foi o que moveu a UP, que acreditava que o socialismo era o melhor caminho para alcançá-la. Allende defendia a via democrática para se chegar ao socialismo. (AGGIO,2008, p.79)

comunismo (FICO, 2008, p.61), combate esse fortemente corroborado por parte significativa de grupos religiosos, inclusive evangélicos.

No Brasil, essa aliança entre o governo autoritário e a ala conservadora evangélica⁷⁹⁸ é ilustrada no documentário *Muros e Pontes: Memória Protestante na Ditadura*⁷⁹⁹, por meio de uma série de depoimentos de protestantes que se colocaram do lado oposto nos “anos de chumbo” do Brasil, ou seja, combatendo as atrocidades do regime autoritário que vigorou entre os anos de 1964 a 1985.

A ala conservadora evangélica denunciada pelo documentário acreditava, assim como o que ocorreu no Chile de Pinochet, que o regime autoritário no Brasil era uma forma de intervenção divina para salvar o país do comunismo. Enxergavam que a ditadura militar tinha “a mão de Deus”. (as aspas são nossas).

Considerações finais

Diante do exposto, esperamos ter conseguido demonstrar que na AL houve uma confluência de interesses entre os aparelhos estatais das ditaduras militares e as várias organizações religiosas que aqui se instalaram, sobretudo no que diz respeito à luta contra o “fantasma” do comunismo. Como sugerido por Silva (2016), a partir de um tripé formado por organizações missionárias, televangelismo e educação confessional, a direita religiosa se instalou nos Estados Unidos. Com estes mesmos pilares, gradativamente foi se plasmando na AL.

Ao nosso ver, uma série de fatores, como pobreza, baixo índice de escolaridade e intenso fluxo migratório provocado pelo êxodo rural (D’EPINAY, 2002; STOLL, 2008; MONTERO&DELLA CAVA, 1991) favoreceram o crescimento numérico do (neo) pentecostalismo, bem como a aceitação de seu ideário. O aparente “quietismo político” deste segmento religioso foi se

⁷⁹⁸ É preciso deixar bem claro que havia também dentro do universo evangélico os setores ditos progressistas, com atuação nos anos de 1950 e 1960, sobretudo nos movimentos jovens e a grupos ligados ao movimento ecumênico. Esta ala progressista, classificada por Arnaldo Érico Huff Junior como modo comunitário-secular quanto à forma de ação, exercia um “franco ativismo político” e se dedicava a questões como a injustiça, a exploração, a distribuição de renda e a pobreza. Eram movidos por um ideal de humanização. (HUFF, 2016, p. 67).

⁷⁹⁹ O documentário foi produzido em 2014, pela Koinonia – Presença Ecumênica e Serviço, dentro do projeto Memórias Ecumênicas protestantes no Brasil. Os depoimentos foram colhidos com maestria pelo professor emérito do curso de Ciência da Religião da UFJF, Zwinglio Motta Dias.

transformando gradativamente em ativismo, através da participação cada vez maior no espaço público, com bastante ênfase na esfera política.

Embora essa mudança na forma de agir politicamente do segmento evangélico se evidenciou mais a partir da década de 1980, é possível depreender que sobretudo por meio da direita religiosa – originária dos Estados Unidos – houve uma inequívoca influência desta facção política em episódios cruciais das nações latino-americanas.

No nosso entender, a direita religiosa não só deixou marcas profundas na política latino-americana, como parece recrudescer em vários momentos de nossa história. No caso específico do Brasil, como observado por Antônio Flávio Pierucci, ela esteve muito presente por ocasião da Assembleia Nacional Constituinte (1988), fazendo valer suas ideias.

Neste exato momento histórico em que o Brasil enfrenta uma forte crise política, econômica e institucional decorrente de um golpe político, a direita religiosa ganha espaço novamente. A vitória de Jair Bolsonaro nas últimas eleições (2018) para a Presidência da República é prova disso. Embora se declare católico, o capitão reformado do Exército Brasileiro possui forte identificação com o ideário evangélico. Tanto é assim que recebeu apoio explícito do líder espiritual da Igreja Universal do Reino de Deus, Jair Macedo, também proprietário da Rede Record de Televisão, a segunda maior em audiência entre as emissoras de televisão brasileiras abertas, segundo o IBOPE – Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística. Outros líderes religiosos com perfil bastante conservador também apoiaram o presidente eleito, como Silas Malafaia, da Assembleia de Deus Vitória em Cristo.

Como na estrofe da música *Pesadelo* (Maurício Tapajós/Paulo César Pinheiro), que faz parte da trilha do documentário *Muros e Pontes*: “Olha o muro, olha a ponte, olhe o dia de ontem chegando...”.

Referências:

BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz Religiosa Brasileira**: Religiosidade e Mudança Social. Petrópolis (RJ): Editora Vozes, 2003.

BURKE, Edmund. **Reflexões sobre a Revolução na França**. São Paulo: Edipro, 2014.

CAMPBELL, Colin. **A ética romântica e o espírito do consumo moderno**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2001.

D'EPINAY, Christian Lalive. **El Refugio de las Massas**: Estudio Sociológico del Protestantismo Chileno. Santiago (Chile): Editora Del Pacifico, 1968.

DREHER, Martin Norberto. *Protestantes-Evangélicos: Buscando entender*. In: DIAS, Zwinglio Mota, RODRIGUES, Elisa e PORTELLA, Rodrigo (Orgs). **Protestantes, Evangélicos e (Neo)pentecostais**. História, Teologia, Igrejas e Perspectivas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013. p.25-71.

FALWELL, Jerry. **Listen, America!** New York (EUA): Bantam Books, 1981.

FICO, Carlos. *Ditadura e Democracia na América Latina: Balanço Histórico e Perspectivas*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 2008.

HUFF JUNIOR, Arnaldo Érico. *Modos de Ação de Protestantes e Pentecostais na Política Brasileira: Apontamentos Parciais*. In: WYNARCZYK, Hilario, TADVALD, Marcelo e MEIRELLES, Mauro (Orgs.). **Religião e Política ao Sul da América Latina**. Porto Alegre (RS): Editora Cirkula, 2016. p.63-73.

MACHADO, Maria das Dores Campos e BURITY, Joanildo. *A ascensão política dos Pentecostais no Brasil na Avaliação de Líderes religiosos*. DADOS – Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, vol. 57, nº 3, jul/set 2014, p. 601-631.

MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo. *Apresentação*. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (ORGs.) **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Religião e Metrópole*. In: MAFRA, Clara e ALMEIDA, Ronaldo (ORGs.). **Religiões e Cidades**: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2009, p. 20-28.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. **Celeste Porvir**: A inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: EDIUSP, 2008.

MONTERO, Paula e DELLA CAVA Ralph. **E o verbo se faz imagem**: A Igreja Católica e os meios de comunicação de massa. Petrópolis (RJ): Vozes, 1991.

PANOFF M. e PERRIN, M. **Dicionário de Etnologia**. Lisboa: Edições 70, 1973.

PIEDRA, Arturo. **Evangelização Protestante na América Latina**: Análise das Razões que justificaram e promoveram a expansão protestante (1830-1960). São Leopoldo (RS): Editora Sinodal, 2006.

PIERUCCI, Antônio Flávio. *Representantes de Deus em Brasília: a Bancada Evangélica na Constituinte*. In: Ciências Sociais Hoje. São Paulo: Editora Vértice, 1989, p. 104-132.

SILVA, Ivan Dias da. **Jerry Falwell e a Maioria Moral**: Um estudo sobre a relação entre Religião e Política no Espaço Público americano entre 1979 e 1989. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em 30/08/2016.

SODRÉ, Muniz. *A salvação cotada em dólar*. Disponível em: <http://observatorioultimosegundo.ig.com.br/artigos/jd10720011.htm>. Acesso em 04/01/2013.

STOLL, David. **América Latina se vulelve protestante?**: Las políticas del crecimiento evangélico, 2002. Disponível em: <http://nodulo.org/bib/stoll/alp01d.htm>. Acesso em 8 de junho de 2007.

TILLICH, Paul. **História do Pensamento Cristão**. São Paulo: ASTE, 2015.

WIRTH, Lauro. *Protestantismos latino-americanos: entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais*. Estudos de Religião, Ano XXII, n. 34, 105-125, jan/jun. 2008.

Entre Devotos e Clérigos: táticas e estratégias no complexo festivo em honra ao Divino Espírito Santo (Ponta Grossa/PR, 1882-2015)

Vanderley de Paula Rocha⁸⁰⁰
Solange Ramos de Andrade⁸⁰¹

Introdução

Este texto visa discutir as ações desenvolvidas, dentro do complexo festivo em louvor ao Terceiro Elemento da Santíssima Trindade, por devotos e clérigos da cidade de Ponta Grossa, PR. Optamos por categorizar essas ações como táticas para as que foram desenvolvidas pelos devotos, enquanto que as realizadas pelos clérigos de estratégias (CERTEAU, 1994).

⁸⁰⁰Doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá. Professor da Educação Básica do Estado do Paraná - SEED/PR e professor-formador no curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa (UAB-EaD-UEPG). E-mail:vanderleypr05@yahoo.com.br

⁸⁰¹ Orientadora. Doutora em História pela UNESP. Professora da Graduação e Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Maringá (UEM).

As atividades religiosas nas quais o Divino Espírito Santo é o homenageado iniciaram, na referida cidade, em 1882, quando Maria Xavier encontrou a imagem da representação do Divino, uma pomba de asas abertas, gravada em um pedaço de madeira.

A partir desse momento fez de sua casa um espaço de oração, peregrinação e devoção. Problematizamos as estratégias empregadas pelo poder eclesiástico, para normatizar o conjunto de práticas festivas. E analisamos a postura dos fiéis frente a essa normatização, os quais desenvolveram táticas para manter suas tradições religiosas.

O Divino em Ponta Grossa/PR

As atividades religiosas em homenagem ao Divino Espírito Santo na cidade de Ponta Grossa tiveram início em 1882. Foi quando, segundo a tradição, Maria Júlio Cesarino Xavier encontrou em um rio uma imagem do Divino Espírito Santo (pomba de asas abertas) gravada em pedaço de madeira.

De acordo com os registros essa senhora sofria de problemas mentais e falta de memória. Ao sair de sua casa em outubro de 1882 em direção à região da cidade de Castro, se perdeu no caminho e não conseguiu chegar ao seu destino e nem mesmo retornar à Ponta Grossa. Em um determinado dia passando pela região que hoje se encontra a cidade de Carambeí parou para beber água em um rio, e ao se aproximar viu a imagem da representação do Divino Espírito Santo imersa nas águas (DIÁRIO DOS CAMPOS, 1979, p.06).

Após ter encontrado a imagem do Divino, Maria Xavier tocou-a e rezou fervorosamente de joelhos, fato que denota o seu conhecimento religioso ao reconhecer naquela imagem uma figura de religiosidade. Em seguida, sentiu-se curada de suas enfermidades, principalmente dos problemas mentais. Concomitante a isso teria recobrado a memória, conseguindo, portanto, lembrar o caminho que a traria de volta para a cidade de Ponta Grossa. E assim o fez. Retornou à cidade e reencontrou seus familiares, que não a viam há mais de quatro meses. Juntamente com a notícia de seu retorno, espalhou-se pela região o “fato milagroso” de sua cura. A partir de então, Maria Xavier começou a ser conhecida na cidade como “Nhá Maria do Divino”, fazendo referência à imagem encontrada por ela.

Nhá Maria começou a recolher quadros de santos das mais variadas denominações, e também passou a juntar dinheiro para construir uma capela para louvar o Divino. Mas, foi vítima de roubo, e por esse fato decidiu construir um altar em uma das salas de sua casa, para que a imagem em um ostensório, que a mesma mandou confeccionar, ficasse exposta para o grupo de amigos e familiares que passaram a frequentar o local. Com o passar dos tempos essa residência ganhou o título de a Casa do Divino. Lugar onde diversas práticas religiosas em honra ao Divino Espírito Santo, entre essas novenas, procissões e cavalhadas, foram realizadas. Essa tradição encontra-se na sua quarta geração, familiares de Nhá Maria que deram continuidade a essas práticas que passam de 130 anos de existência.

No caminho das táticas e estratégias

Foi no dia 16 de julho de 2003 que Ponta Grossa ganhou seu quinto bispo diocesano (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003, p.08), Dom Sérgio Arthur Braschi, que assumiu a diocese em 05 de setembro desse mesmo ano. E foi também nesse ano que o conjunto festivo em louvor ao Divino Espírito Santo teve sua reedição na cidade. Assim procuramos analisar as estratégias desenvolvidas pelo clero diocesano e, posteriormente pelo novo bispo, para se aproximar dessas celebrações e inseri-las na institucionalização católica.

A Casa do Divino existe desde 1882, portanto, desde antes da chegada do primeiro bispo diocesano, Dom Antônio Mazzarotto, que assumiu sua jurisdição em 1930. Ao chegar à cidade Dom Antônio colocou em prática o projeto de romanização instituído pela Igreja Católica desde o final do século XIX.

Assim como todos os agentes católicos desse período condenou as práticas de religiosidade popular, entre essas a “parte social” da festa de Sant’Ana, padroeira da cidade (PEREIRA, 2010, p. 116). Assim, acreditamos que as práticas desenvolvidas na Casa do Divino, neste período, não eram vistas com “bons olhos” pelas autoridades eclesiais da época, bem como por Dom

Antônio. Desse modo, a Casa do Divino manteve-se à margem da instituição católica. Situação revertida após a retomada dos festejos em 2003⁸⁰².

Neste período, da retomada dos festejos, a Diocese de Ponta Grossa estava sem bispo, pois Dom João Braz de Aviz, hoje cardeal, havia deixado à diocese em outubro de 2002 para assumir o Arcebispado Metropolitano de Maringá. Assim, o Colégio de Consultores da Diocese de Ponta Grossa reuniu-se no dia 08 de outubro de 2002 e elegeu a partir das determinações canônicas o Pe. Francisco Carlos Bach, pertencente ao clero secular, como Administrador Diocesano. Cargo que ocupou até 05 de setembro de 2003, quando Dom Sérgio assumiu seu bispado (DIOCESE DE PONTA GROSSA, 2015).

Essa aproximação da Igreja Católica com a Casa do Divino se deu, portanto, a partir das ações desenvolvidas pelo pároco da Paróquia Sant'Ana – Catedral, Pe. Casemiro Oliszeski⁸⁰³.

Fundada em 1882 (20 anos após a sua construção) por Maria Júlio Xavier, a 'Casa do Divino' recentemente foi reconhecida pela Igreja Católica, quando foi celebrada uma Missa em Ação de Graças pelo padre Casemiro. O local recebe visitas de 20 a 30 pessoas por dia, inclusive peregrinos de várias partes da região e até de outros estados. (JORNAL DA MANHÃ, 2003)

Nesta reportagem do mês de abril de 2003, o periódico trazia à tona a relação que a Igreja Católica começava a estabelecer com a Casa do Divino. Iniciava-se neste momento um processo de reconhecimento desse espaço e das práticas desenvolvidas, pelos devotos do Divino em Ponta Grossa, enquanto práticas de “religiosidade católica” (ANDRADE, 2012).

No mês de junho de 2003, outro periódico noticiou esse reconhecimento da Casa do Divino, pela Igreja Católica:

Acontece no próximo domingo, Dia de Pentecostes, a 1ª reedição da Festa do Divino. A iniciativa tem como objetivo resgatar as antigas comemorações, realizadas entre os anos 1882 e 1910 em Ponta Grossa. Precedida por uma novena em louvor ao Divino Espírito Santo, que começou ontem e vai até sábado, a festa será realizada na rua Santos Dumont. A Via será fechada e as atividades terão início a partir das 13 horas, com Show do grupo de música gospel Unitá. [...] *Uma missa ao ar livre será realizada às 15 horas* e, na sequência, haverá apresentação do quarteto Ecos da Paz, da Igreja Adventista (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2003)

⁸⁰² A Casa do Divino manteve-se aberta desde 1882, o que deixou de ser realizado foram os festejos em honra ao Divino Espírito Santo, que foram retomados em 2003.

⁸⁰³ O Pe. Casemiro Oliszeski assumiu a Paróquia de Sant'Ana em 2000.

Assim, acreditamos que quem iniciou o processo de reconhecimento da Casa do Divino, em Ponta Grossa, enquanto um espaço de “religiosidade católica” foi o pároco da Paróquia Sant’Ana, Pe. Casemiro que, substituiu a realidade presente por outra nova, pois a condenação dessas práticas não se adequava mais ao novo contexto eclesial. Situação que passou a ser reforçada com a chegada de Dom Sérgio na cidade.

Logo que chegou a Ponta Grossa o bispo diocesano teve conhecimento das práticas religiosas desenvolvidas na Casa do Divino. Dom Sérgio estabeleceu uma marca no bispado ponta-grossense, a da aproximação. Delineava-se uma nova postura do bispado local frente aos festejos do Divino. Faz-se pertinente destacar que essa não era uma postura isolada do bispo de Ponta Grossa, a instituição Igreja Católica disseminava esse discurso de aproximação com as práticas desenvolvidas pelo “povo de Deus” desde o Concílio Vaticano II (1962-1965). Esses discursos refletiram na ação eclesial principalmente dos religiosos formados após esse Concílio, como é o caso de Dom Sérgio, portanto é necessário observar o “lugar social” (CERTEAU, 1982, p. 66) de onde fala esse prelado.

Por outro lado, percebemos que gradativamente Dom Sérgio foi empregando suas estratégias, que se apresentavam através de regras, normativas, utilização de ritos e a inserção do agente religioso junto dessas práticas religiosas. Michel de Certeau (1994, p.99) defende que o estratégico se desenvolve a partir da presença de um sujeito com um projeto e com controle do terreno onde as relações são construídas. Assim, entendemos por estratégias as ações desenvolvidas pelo clero local, em particular por Dom Sérgio, com o objetivo de controlar as práticas religiosas em louvor ao Divino, desenvolvidas pelos seus devotos, na cidade de Ponta Grossa.

Tal tarefa não foi difícil uma vez que esses indivíduos, praticantes dessas manifestações religiosas, já se percebiam enquanto católicos. Iam à missa na Catedral ou em suas comunidades e participavam da novena na Casa do Divino. Uma prática não anulava a outra, ao contrário, ambas se complementavam, isso é “ser católico” (ANDRADE, 2012) para esses indivíduos.

Isso é evidente quando questionamos os devotos do Divino sobre a ação da Igreja Católica nas práticas desenvolvidas por eles. Não é possível perceber

essas claramente na fala desses, pois o poder simbólico (BOURDIEU, 1998, p. 98) dessas autoridades eclesásticas é percebido de forma natural por esses sujeitos, pois as relações sociais e ideológicas são estabelecidas entre aquele que exerce e aquele que se submete a elas. Sabemos que:

Todo discurso é carregado de valores ou produzido a partir de um ponto de vista ideológico, e assimilado com os valores sociais de uma dada sociedade. Ao passo que as condições de seu reconhecimento dependem do poder, isto é, das instâncias capazes de legitimar ou não sua aceitação no meio social (CARDOSO, 1997, p. 378).

É possível verificar esse poder por meio das ações desenvolvidas pelo prelado local. E destacamos, neste texto, algumas das estratégias utilizadas por Dom Sérgio. Lídia Hoffmann, atual responsável pelos festejos, relatou que quando Dom Sérgio veio para Ponta Grossa ela foi questionada pelo fato das pessoas dizerem que na Casa do Divino era realizado o sacramento do Batismo. No entanto, ela explicou ao bispo que não fazia batizado. Afirmou que as pessoas se expressavam de forma errônea, que muitas dessas ao chegar a suas paróquias para agendar o batizado de seus filhos diziam que não queriam fazer o curso de preparação para receber o sacramento. Diziam ainda que, iriam procurar a Casa do Divino porque lá não necessitava do curso (ROCHA, 2017, p. 139).

Mas, quando esses chegavam à Casa do Divino ela explicava que não fazia batizado, que era uma “apresentação ao Divino” e que o batismo só era realizado na igreja. Após explicar essa questão para o bispo, o mesmo lhe aconselhou a manter essa tradição, mas reforçar a explicação aos devotos, dizendo que essa prática era para consagrar a criança e entrega-la ao Divino, e que o sacramento do batismo só é realizado por um religioso e na igreja. Assim, quando as pessoas vinham na casa costumavam a colocar a criança embaixo da bandeira, normalmente, essas crianças já foram batizadas na igreja, D. Lídia reforça: “Dom Sérgio procurou preservar esse costume” (ROCHA, 2017, p. 140).

Nessas informações apresentadas por D. Lídia é possível identificar a estratégia utilizada por Dom Sérgio, que se consubstanciou na manutenção dessa prática, mas com o ressalve do esclarecimento do que de fato essa atitude era. Ou seja, a estratégia utilizada não foi a de condenação, e sim a instrução. Instruir esses devotos para que vivessem o “verdadeiro cristianismo”.

E essas ações seguiam. O bispo reverteu uma estratégia, se no período de “romanização”, os agentes romanizadores retiravam das mãos dos leigos as administrações de santuários e atribuíam aos religiosos as pastorais e outros segmentos da instituição (GAETA,1997, p. 12), Dom Sérgio praticou essa estratégia de outra forma, as vezes, atribuiu a Lídia Hoffmann uma pastoral na instituição, a do Turismo religioso. Trouxe esses leigos para dentro da instituição. Arriscamos a dizer que assim ficaria mais fácil de controlá-los.

Em seus discursos, Dom Sérgio aconselhava que os agentes religiosos da Paróquia de Sant’Ana dedicassem as melhores atenções a Casa do Divino e ao povo católico que ali se encontrava (ROCHA, 2017).

Essas estratégias são ainda mais claras quando analisamos os eventos que antecedem as festividades e o próprio dia festivo. Dom Sérgio foi disciplinando as práticas e com elas os fiéis. Prova disso é que o bispo “sugeriu” a D. Lídia que nas nove novenas que antecederiam a festa de Pentecostes fosse convidado um religioso que juntamente com ela conduziria esses momentos. Então a estratégia era não retirar a coordenação dos leigos desse espaço, mas inserir um agente religioso junto a eles. Também aconselhou que a nona novena fosse realizada na tarde do domingo festivo, atribuindo a esse mais um elemento religioso (ROCHA, 2017, p. 40).

A partir de 2004, Dom Sérgio instituiu a “Benção de envio”, um rito que antecede as celebrações festivas, pode ser vista como um aval da Igreja para que as celebrações em honra ao Divino ocorressem. Visto que ocorria antes dos preparativos da festa. Seria como: agora vocês podem realizar as atividades festivas, já possuem a benção do bispo. Evidenciando o que Mariza Peirano (2003, p. 09) afirmou: “Rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflito e reproduzir as relações sociais”. Assim, os rituais podem criar determinadas situações para estabelecer e construir determinados papéis sociais e para que com eles as regras sejam aceitas. O esforço de Dom Sérgio em se fazer presente neste rito é evidente, por exemplo, em 2015, mesmo adoentado, o bispo quis realizar a benção de envio. Ou seja, quis fazer presente a Igreja nessas práticas. Identificamos que aos poucos Dom Sérgio foi normatizando os rituais festivos.

Em 2004, a missa de Pentecostes foi realizada em frente à Casa do Divino. A partir de 2005 o bispo estabeleceu que o rito devesse ser realizado na esfera privada, no templo católico. Assim a mesma passou a ser realizada na Catedral. Portanto, Dom Sérgio passou a circunscrever onde os principais ritos deveriam ocorrer, a missa na Catedral, a bênção de envio na Cúria Diocesana e a procissão que começava na Casa do Divino deveria terminar na Catedral. Mary Del Priore (1994, 1994, p. 91) afirma que desde o período colonial a Igreja se preocupava em “sacralizar os espaços de seus edifícios, ponto tradicional de partida e de chegada das procissões”.

Outra mudança na festividade foi em relação ao horário que essas ocorriam. Se nos anos de 2003 e 2004, as festas do Divino, no domingo de Pentecostes, contavam com partes “sagradas” e “profanas” que constantemente se misturavam, no ano de 2005 houve uma normatização dessas. Explicamos: as festas de 2003 e 2004 ocorriam de forma revezada entre as orações e as apresentações culturais que começavam bem cedo. O rito da procissão era realizado às 14h30 já a missa às 15h00 e logo em seguida era realizado o leilão. Assim, o sagrado e o profano se misturavam. Com a normatização dessas celebrações, em 2005 primeiro vieram os rituais “sagrados” e depois as atividades “profanas”. A procissão passou a ser realizada às 10h45, e a missa às 11h00, depois que essa “parte sagrada” ocorria é que a “parte profana” se desenrolava com almoço, diversas apresentações culturais, bingos, leilões e músicas não sacras.

Sacralizadas pelos ritos católicos as festas do Divino tornavam, segundo Dom Sérgio, mais “especiais”:

A festa do Divino inicia com a missa às 11 horas na Catedral que será celebrada pelo Bispo Dom Sérgio Arthur Braschi. Será realizada a 14ª edição do Cenáculo Diocesano 'Ele está no meio de Nós' e a terceira festa do Divino, em referência ao dia de Pentecostes que marca o nascimento da Igreja e o fim do período pascal, *ao inserirmos a festa do Divino na programação da Igreja estamos fazendo dela mais especial*, declarou Dom Sérgio (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2005).

Essa aproximação e a inserção dessas celebrações na Igreja se deram aos poucos, como é perceptível na matéria do Jornal Diário dos Campos que mesmo em 2007, quatro anos após a reedição da festa, discutia a sua inserção na Igreja e no calendário oficial católico:

São realizadas novenas, apresentações de banda com músicas religiosas e a Missa de Pentecostes. *Hoje é possível dizer que a festa do Divino faz parte do calendário litúrgico e, por isso não tem uma data determinada. As celebrações ocorrem 50 dias depois da páscoa e relembram o dia em que os Apóstolos de Jesus se reuniram à espera do Espírito Santo. Por fazer parte do calendário cristão a Festa do Divino é aberta oficialmente pelo Bispo Diocesano* (DIÁRIO DOS CAMPO, 2007).

Euclides Marchi aponta para os motivos que levaram a Igreja Católica a aceitar essas práticas como “religiosidade católica”:

[...] as festas populares (como as folias, festas do Divino, entre outras), realizadas em várias cidades do Brasil, converteram-se em manifestações do folclore ou da cultura popular. Costuma-se dizer que nelas a religiosidade é apenas um dos aspectos, sendo analisadas, mais detalhadamente, sob o ângulo antropológico, sociológico ou cultural. Todavia, é preciso vê-las como uma modalidade de religiosidade que a Igreja aceita com muita reserva. Mais recentemente, acabaram sendo por ela assumidas, porque passaram por um processo de clericalização, ou porque o próprio padre vê nelas uma forma de inserção na comunidade (MARCHI, 1997, p. 59)

Situação que identificamos na festa do Divino em Ponta Grossa. Ela foi aceita pela instituição, mas foi clericalizada, sofreu mudanças, se enquadrou nos pressupostos eclesiásticos. Dom Sérgio construiu diversas estratégias para inserir a festa na Igreja. Acreditamos que isso ocorreu devido ao número expressivo de pessoas participantes dessas celebrações, como divulgou inúmeras vezes a imprensa local: “Milhares de fiéis já estão se preparando para a tradicional festa do Divino em Ponta Grossa” (DIÁRIO DOS CAMPOS, 2009).

Não encontramos, na documentação consultada, transgressões e excessos nas festas em honra ao Divino. Nem mesmo objeções às ações desenvolvidas pela Igreja frente a esta. Pelo contrário, identificamos aceitação, por parte dos devotos do Divino, das estratégias desenvolvidas pelo prelado local. Pois para esses indivíduos o fato da Igreja os apoiar faz dos festejo mais forte e vivo perante a sociedade onde se desenvolvem. Esse é o sentimento das pessoas que cultuam o Divino Espírito Santo em Ponta Grossa.

Considerações Finais

As práticas religiosas tornaram-se para o pesquisador um importante caminho para entender como as pessoas constroem suas relações com o sagrado e com a coletividade em que estão inseridas. Assim, estudar as manifestações religiosas em honra ao Divino Espírito Santo, na cidade de Ponta

Grossa, me fez compreender que são múltiplas as práticas para o sagrado se fazer presente na vida desses indivíduos e que as relações entre esses são diversas e complexas.

“Nhá Maria do Divino”, fez dessa devoção uma das mais intensas e importantes manifestações de religiosidade no município, como me revelaram as fontes. O ponto de partida foi o milagre ocorrido com essa senhora que norteou essas experiências e fez delas parte do imaginário religioso, cultural e histórico de incontáveis habitantes da cidade.

Ao encontrar a imagem da representação do Divino Espírito Santo e abrigá-la em sua residência, “Nhá Maria do Divino” transformou essa moradia na Casa do Divino que, gradativamente, foi elevada à condição de um “lugar sagrado”, sendo utilizada como o elo entre os indivíduos e o transcendente.

Este é o lugar onde os fiéis se encontram e juntos passam a legitimar sua devoção, dando sentido à comunidade religiosa a qual estão inseridos. Nessa casa de reza, os devotos se integram, prestam suas homenagens ao Divino de forma coletiva ou individual, sejam através de orações, cânticos, festejos, acendendo velas ou deixando seus ex-votos. Esse recinto solidifica a fé e mantém viva e fortificada essa devoção, fator esse que o fez torna-se uma tradição que já completa mais de 130 anos na cidade.

As atividades dedicadas ao Espírito Santo realizadas nesse espaço de devoção se diferem de muitas outras regiões do Brasil quando, na maioria das vezes, um sorteio é realizado para definir o festeiro que conduzirá as celebrações anuais. Nessa cidade, as práticas ocorridas foram realizadas por membros de uma única família, os descendentes de Nhá Maria.

Os periódicos, que divulgaram as práticas em louvor ao Divino, mais do que noticiar os fatos que envolviam essa devoção, contribuíram na construção de sua memória e inseriram-na a história da cidade onde esta festa tem se firmado e ganhado novos admiradores e fiéis que encontram, nesses momentos, o conforto de suas angústias e conflitos cotidianos. É neste sentido que a festa religiosa se localiza em outro tempo, o tempo sagrado. Recorrer ao sagrado sempre foi uma saída e essa é a forma que estas pessoas encontraram para lidar com os seus problemas.

Outro fator a ser mostrado é que foram quatro mulheres as responsáveis pelas práticas religiosas desenvolvidas nesta casa. Elas dedicaram boa parte de suas vidas a essa devoção, contrapondo o espaço reservado às mulheres no campo religioso institucionalizado onde as mulheres ocupam um lugar, muitas vezes, secundário. A atuação feminina nesse espaço foi predominante, porque a elas coube conduzir tais celebrações em diferentes épocas e ocupar lugar de liderança no seu desenvolvimento. Assim, foram às mulheres as principais responsáveis pelo conjunto de celebrações que consistem em diferentes manifestações formadas por momentos sagrados e profanos.

Era desenvolvendo essas práticas que os devotos se sentiam próximos do sagrado e que o conjunto festivo era carregado de elementos simbólicos que não se apresentavam apenas no dia da festa, ou seja, no dia de Pentecostes. Esse se desenvolvia pelo menos cinquenta dias antes do domingo do Divino com diversas programações que iriam além de preparar a festa.

Assim, essa rica programação dos festejos foi entendida pelos fiéis como momentos de reflexão pessoal com o sagrado, hora de “conversar” com o Divino, de pedir e de agradecer por graças. Soma-se há este instante uma fortificação dos laços estabelecidos, pois os fiéis estavam reunidos com objetivos comuns. É neste sentido que essas práticas religiosas podem ser entendidas como instante de sociabilidade, pois é quando a unidade da comunidade é assegurada, mesmo que momentaneamente, numa sincronização que se opõe à dispersão e à diversidade do cotidiano.

A Igreja Católica se utilizou de estratégias para normatizar as práticas religiosas dessa comemoração, porque as autoridades eclesiais locais desenvolveram diversas ações com o objetivo de se fazerem presentes na Casa do Divino e, conseqüentemente, nas experiências desenvolvidas pelos afetuosos. Essa postura da Igreja pode ser explicada pela quantidade de fiéis que participam dessas celebrações e seria, portanto, um modo de não perder adeptos.

Assim, foi possível perceber que o corpo de fiéis possui um poder frente à Igreja Católica, pois a instituição passa a reconhecê-lo a partir do momento em que busca uma aproximação com as atitudes desenvolvidas por eles. Entretanto,

essa aproximação é construída com reserva, porque ao mesmo tempo em que o padre ou o bispo se achegam, eles buscam inserir suas propostas.

Na esfera dos devotos, estão às táticas, utilizadas por esses para continuarem desenvolvendo suas experiências com o sagrado por meio de diferentes atividades inseridas no conjunto festivo. Os devotos aceitaram essas imposições eclesiais, pois esses se identificam enquanto católicos e para os quais a presença dessas autoridades nessas celebrações tornava-se importante.

Por fim, destacamos que essas discussões em torno do objeto de análise poderia me levar a outras considerações além das apresentadas anteriormente, pois a temática é rica e com diversas outras possibilidades de abordagem. Entretanto, minha intenção aqui, foi procurar entender as relações existentes entre o homem e o sagrado, de forma especial compreender como os devotos do Divino Espírito Santo estabeleceram as suas ligações com o mundo sagrado na cidade de Ponta Grossa durante o período de 1882 a 2015.

Referências

ALMEIDA, Luciana. Novena inicia preparação para Festa do Divino. *Jornal Diário dos Campos*, Ponta Grossa, 24 e 25 de maio de 2009.

ANDRADE, Solange Ramos de. *O catolicismo popular na Revista Eclesiástica Brasileira (1963-1980)*. Maringá: Eduem, 2012.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo. História e análise de textos. IN: _____ *Domínios da História*. Ensaio de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CERTEAU, Michel. A operação historiográfica. In: _____. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *A invenção do cotidiano*. 1. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.

DIOCESE DE PONTA GROSSA – *Cinquentenário (1926-1976)*. Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.

GAETA, Maria Aparecida Veiga Junqueira. A cultura clerical e a folia popular. *Revista Brasileira de História*. São Paulo. Vol. 17. Nº 34, 1997.

MEZZON, Graciela. Município resgata Festa do Divino. Jornal: *Diário dos Campos*. Ponta Grossa 3 de junho de 2003.

Nota da Redação: Divino de Ponta Grossa vai completar 100 anos. Ponta Grossa: Jornal *Diário dos Campos*, 28 de janeiro de 1979, p. 06.

PEREIRA, Denise. *A Festa de Sant'Ana: espaço de religiosidade, sociabilidade e diversão na cidade de Ponta Grossa, 1930-1965*. Ponta Grossa: UEPG Dissertação de (Mestrado em Ciências Sociais Aplicadas), 2010.

ROCHA, Vanderley de Paula. *Vivências do Sagrado: rituais, simbologias e festejos*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

GT 37. RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS

Cosmologia e uso ritual dos elementos da natureza em um terreiro de candomblé

Daniela Calvo⁸⁰⁴

Introdução

O estudo da cosmologia e da formação do mundo, segundo a cultura yoruba, faz parte de um projeto de pesquisa maior sobre o cuidado da saúde em um terreiro de candomblé – objeto de minha Tese de Doutorado - em que ressalto a utilização da força vital dos seres da natureza como base das práticas rituais voltadas a enfrentar infortúnios (como doença, dificuldades financeiras e de trabalho, problemas nas relações interpessoais) e a propiciar melhor qualidade de vida. A noção de força vital, *ase*, é central e estabelece participações e afetos com os seres da natureza, os *orixás*, os antepassados e o meio social e ambiental.

⁸⁰⁴ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ/PPCIS), membro do Núcleo de Estudos de Religião (NUER/UERJ). Orientadora: Prof.^a Dr.^a *Marcia de Vasconcelos Contins Gonçalves*. Curriculum Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4042696P3> E-mail: dniclv7@gmail.com. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

As práticas rituais são, em sua maioria, voltadas à acumulação de *ase* em lugares, objetos e pessoas, com a finalidade de reforçá-las e estabelecer participações, ligações e comunicações com os *oriças*, os antepassados ou os demais seres espirituais.

As folhas, a água e diversos elementos dos reinos vegetal, mineral e animal são organizados na base de uma complexa classificação da natureza seguindo diferentes linhas: o pertencimento de cada ser a um *oriça* (estabelecido em base à semelhança ou a eventos míticos), a divisão entre os elementos básicos da natureza (água, ar, terra e fogo), diferentes níveis hierárquicos da existência, e sua força vital específica.

Roger Bastide (1953, p.32), interpretando a lei de participação de Levy-Bruhl, sobretudo, como “categoria da ação” (e não uma lógica), concebe o candomblé como uma forma de “dinamismo” enquanto codificação e manipulação de “Forças”. As diferentes classificações permitem ordenar e organizar o cosmo, mas no candomblé sua função principal é a de estabelecer categorias operacionais voltadas à manipulação o *ase* (força vital) de cada ser para o culto e para proporcionar o bem-estar do grupo e das pessoas.

Para Baba Marcelo, a cosmogonia e a organização de mundo constituem as bases fundamentais para entender e executar de forma correta as ações rituais, utilizar os elementos da natureza e alcançar os resultados desejados. Isso permite também, se necessário, introduzir modificações ou adaptações que sejam eficazes para que os elementos utilizados tenham a mesma força vital. De fato, seus cursos são iniciados com uma aula sobre “Cosmogonia africana” e Baba Marcelo está escrevendo um livro sobre este tema, elaborado a partir de seu estudo em Ifá.

O *ase* de minerais, vegetais, animais e seres humanos (estes últimos oferecendo sua energia nas rezas, cantigas e ações rituais) é concentrado e periodicamente renovado em lugares específicos que assumem, assim, caráter sagrado e de força, constituindo-se pontos de comunicação e contato com o mundo espiritual, tais como: os *ojuqbós* (assentamentos) dos *oriças*, dos *egungun* e das *Iyá Mí* (nossas mães ancestrais, as senhoras dos pássaros da noite); o *ase* (o centro do terreiro, onde está concentrada sua força sagrada, que, no *Àşe Idasilę Qde*, contém elementos de Odé, o *oriça* de seu fundador); os

atabaques, responsáveis por chamar os *oriças* com seus toques; os búzios utilizados no sistema oracular, além de algumas árvores.

A força vital dos seres é utilizada também para cuidar das pessoas, propiciando-lhes saúde, vida longa, prosperidade, família e um bom caminho de vida por meio de rituais específicos como o *ebó* (oferenda), o *borí* (oferenda à cabeça), os *gberis* (incisões em que é acrescentada a força vital de elementos da natureza ou de um *oriça*) e a fabricação de ferramentas tais como patuás, talismãs, pulseiras e fios de conta.

A criação do universo por *Ọḷodumare*, as modulações do *aṣe*, a organização do universo, a força vital dos seres da natureza, a formação do mundo físico e a criação do ser humano apresentam significados e atos que se tornam parte da experiência dos adeptos do *candomblé*, seja em ações cotidianas como a reza a seu *orí*, seja em ocasiões especiais como um *ebó* ou um *borí*, na *construção de sua pessoa* – entendida como processo de transformação de si e das relações com o mundo espiritual, o ingresso na família religiosa com um cargo sacerdotal e a produção de uma identidade no *candomblé* - na iniciação, e para entender e respeitar os *ewos* (interdições) da forma correta.

A importância que Baba Marcelo atribui à cosmogonia e aos mitos coincide, em parte, com a função dos mitos proposta por Marcio Goldman (1985), que observa que, no *candomblé*, os mitos não constituem um conjunto organizados e autônomo, que fornece uma visão de mundo coerente, mas

Eles parecem antes formar uma espécie de recurso mnemotécnico (cf. Lévi-Strauss, 1976:89-90) que serve como guia para o correto cumprimento de todos os complicados detalhes dos rituais, sejam estes sacrifícios, divinação, iniciação ou possessão. Ou seja, e ao contrário do que supõe Roger Bastide, por exemplo, os mitos não determinam, especialmente no *candomblé*, os ritos, estando em vez disto a eles subordinados e servindo basicamente para marcá-los e conduzi-los de forma apropriada. (GOLDMAN, 1985, p.42)

Baba Marcelo, em sua prática oracular e ritual, e em dar conselhos a seus filhos de santo e às pessoas que frequentam sua casa, utiliza os mitos como paradigmas e modelos para entender e agir no presente, pois, na concepção *yoruba* de tempo circular, tudo se repete. Os *itãs* - relatando as ações de antepassados, *oriças*, seres humanos, plantas, animais, e suas consequências - servem como exemplo de comportamento ou aviso para as escolhas no presente, como modelo de procedimentos rituais visando solucionar uma

situação difícil, como poderoso horizonte paradigmático para explicar o significado de certos atos rituais, e como exemplo do utilizzo ou da proibição de certos elementos ou objetos. Um exemplo que ele cita frequentemente como reatualização – no sentido de realização de uma ação que, ao repetir atos primordiais, visa obter os mesmos resultados - de acontecimentos míticos é “aquele banho frio que, durante a iniciação, o novicio toma todos os dias antes do sol nascer e que representa o ato que repete a determinação de Ọ̀ḽḽumare para que Orunmila, após houvesse juntado o conteúdo das duas cabaças da existência, jogasse a água por cima todos os dias antes do sol nascer. Dessa forma nasceram Eṣu, o primeiro ser da existência genérica, e todos os seres humanos. Assim como eles cresceram e se reproduziram, queremos que também ele cresça bem e se reproduza”.

Objetivo deste trabalho é analisar a cosmogonia e a organização do cosmo yoruba, com o intuito de entender a lógica que subjaz à escolha dos elementos utilizados nos rituais de *ebó* (oferendas aos *oriṣas*, aos antepassados, às *Iyá Mí*, Nossas Mães Ancestrais) e de *borí* (oferenda à cabeça, a parte mais importante e mais sagrada do ser humano).

Minha pesquisa foi realizada no *Aṣe Idasile Ode*⁸⁰⁵, terreiro de *nação ketu*, dirigido pelo *babaloriṣa* e *babalawo* Marcelo Monteiro, em Olaria, na cidade do Rio de Janeiro. As origens do terreiro remetem ao *Axé N’la Omolu*, onde Baba Marcelo viveu na primeira parte de sua vida, foi suspenso *ogàn* e, aos seus dezoito anos, confirmado *aṣogun*⁸⁰⁶ de Obaluaye. Em 1998 iniciou-se em Ifá (da linha nigeriana) e fundou o *Àṣe Idasile Ọ̀ḽḽe* em Marambaia, São Gonçalo – RJ, transferindo-o em 2001 para a casa de herança da sua família em Olaria. O fato de ele ser também *babalawo* leva-o a conciliar as tradições transmitidas e reelaboradas no Brasil com a visão nigeriana, reformulando algumas concepções, práticas religiosas e ensinamentos de vida.

Minhas reflexões estão baseadas em um estudo etnográfico através de uma imersão no campo de pesquisa. Os instrumentos de registro e produção de dados utilizados foram o diário de pesquisa, a observação participante, a

⁸⁰⁵ “Força da liberdade do caçador”.

⁸⁰⁶ Lett. sacerdote da faca, *ogàn* encarregado dos sacrifícios rituais.

entrevista com um roteiro semiestruturado e a participação de cursos e seminários oferecidos por Baba Marcelo.

A criação e a organização do mundo

Baba Marcelo, segundo a tradição de Ifá, coloca Orunmila como protagonista da criação do *ayé*, contrariamente a Juana Elbein dos Santos (2008) e Roger Bastide (2000) que atribuem essa empresa a Obatalá e Odudua.

Olorún, senhor do *orún*, se dispôs a criar o *ayé*, o mundo físico onde iriam morar os seres humanos, os animais, os vegetais e os minerais. Saturado de tanta energia emanada por ele, ele explode e se subdivide nos *osa* (os quatro elementos básicos do universo):

- *osa omi* (água),
- *osa ile* (terra),
- *osa ina* (fogo),
- *osa ofurufun* (ar).

Estes, por sua vez, se subdividem em diferentes desdobramentos, variações divinas. Por exemplo, a água se desdobra no rio, na lagoa, na chuva, no mar.

Goldman (2009, p.134) analisa o significado do ato da criação na ontologia do *candomblé*:

As teorias e práticas nativas envolvidas na criação de seres, pessoas e deuses que, no entanto, já existem, determinam um mundo. [...] essas teorias e práticas parecem remeter antes para conceitos como o de produção desejante, de Deleuze e Guattari (1972), que se propõe compreender a produção como um processo ininterrupto de cortes em fluxos, não de modelagem de conteúdos.

Cada elemento, cada divindade é o próprio Olorún, o próprio deus fragmentado nos elementos da natureza.

Olorún reúne todas essas divindades e diz “Aquela divindade que conseguir colocar uma cabaça em cada mão e a árvore da vida na cabeça vai criar o mundo físico”. Todas as divindades tentaram, mas nenhuma dela foi capaz. Então ele criou um ser chamado Orunmila, cujo nome (Orun-mi-ela) significa “minha ação no universo”. Ele consegue colocar uma cabaça em cada mão e a árvore da vida na cabeça e, de consequência, recebe o saco da existência genérica contendo partículas físicas de cada uma dessas divindades.

Orunmila despeja isso na imensidão do cosmo e lá a galinha espalha a terra (*ile*), começa a formar-se a natureza, os elementos, os minerais, os vegetais, os animais, e os fragmentos das divindades tomam forma física. O lugar onde a terra iniciou a se espalhar é chamado *Ilẹ Nfẹ*, “terra que se espalha”, cuja contração dá *Ilẹ Ifẹ*, a cidade considerada o berço da civilização yoruba e de toda a humanidade. O primeiro animal a pisar na terra é o camaleão, que diz a Orunmila: “pode vir, a terra é firme”.

Orunmila pisa no *ayé*, coloca as duas cabaças e a árvore e se dirige a *Olorún*, dando-lhe o título de *Ọlọdumare* (senhor da criação) para perguntar-lhe como proceder. *Ọlọdumare* lhe diz de juntar o conteúdo das duas cabaças; assim, no dia seguinte antes do sol nascer, ao destapar as cabaças, nasce o primeiro ser criado na existência genérica que gerou cada um dos seres humanos: *Eṣu Igba Kẹta* (“a terceira cabaça”). Com seu sopro, *Ọlọdumare* transforma *Yangi*, a pedra laterita resultante da união das duas cabaças em *Eṣu*. *Ọlọdumare* determina, então, que todos os dias, antes do sol nascer, Orunmila jogue água em cima de *Eṣu*, de onde continuarão nascendo os seres humanos, um a cada dia.

Os *osas*, as divindades enquanto elementos básicos da natureza ficaram juntos a *Olorún* e tiveram a incumbência de escolher a cabeça (*orí*) dos seres humanos que nasciam na terra. Dessa forma, cada um tem seu *oriṣa*, ou seja, seu *osa* dono da cabeça (*ori+osa=oriṣa*).

Eṣu, por ser o primeiro ser criado no *ayé*, teve sua cabeça privilegiada, sendo escolhida por todas as divindades. Por este motivo ele tem o título de *Enugbarijo* - “a boca coletiva”, aquele que tem o poder de falar por todos os *oriṣas*, de vislumbrar o esplendor de *Ọlọdumare* – e de *Ojìṣe* – aquele que faz que a oferenda seja aceita, que pode chegar até *Ọlọdumare* - porque representa e possui a força vital de todos os *oṣas*.

Goldman (2005) expressa o processo de subdivisão, emanção e desdobramento do *aṣe* a partir de *Ọlọdumare* usando os conceitos de “modulação”, “molarização” e “cristalização”:

Modulações do *axé* – em um processo simultâneo de concretização, diversificação e individualização – constituem tudo o que existe e pode existir no universo. As próprias divindades ou *orixás*, em primeiro lugar. Cada um deles não é mais que a encarnação de uma modulação específica de *axé*. Em seguida, os seres e coisas do mundo: pedras, plantas, animais, seres

humanos – mas também cores, sabores, cheiros, dias, anos etc. – ‘pertencem’ a diferentes orixás, mas apenas na medida em que com eles compartilham dessa essência simultaneamente geral e individualizada. Em certo sentido, cada ser constitui, na verdade, uma espécie de cristalização ou molarização resultante de um movimento do *axé*, que de força geral e homogênea se diversifica e se concretiza ininterruptamente. (GOLDMAN, 2005, p.127).

Orunmila continua a jogar água em cima da cabaça todos os dias, e continuam a nascer os seres humanos no *ayé*, de quem ele, enquanto testemunha do destino, incumbia o controle. Com o passar do tempo, os seres humanos começaram a constituir famílias, vilarejos, reinos, a se espalhar pela terra e ir para outros continentes, até que um dia ele se dirigiu a *Ọ̀ḷodumare* para pedir ajuda, já que ele não conseguia mais administrar toda essa gente.

Então, àquelas pessoas de cada etnia que mais se destacavam enquanto *Onílè* (senhor de terras, aquele que tem muitas terras e muitos filhos, fundadores de clãs), ou como *Ìdílé*⁸⁰⁷ (importante personalidade da família, mas que tem pouca terra e poucos filhos), *Ọ̀ḷodumare* deu a elas a força vital (*iponrí*) do *oriṣa* que escolheu a sua cabeça.

Por exemplo, na cidade de Oyó *Şongo* tinha o poder sobre o fogo e, na cidade de *Save*, era *Airá*. Esses seres nasceram, viveram, morreram e foram divinizados pelo seu povo, constituindo uma outra cadeia que é a cadeia dos *esa* (os ancestres divinizados) que são chamados também de *oriṣas*. São estes que são reconhecidos como a representação viva dos *osas*, que são lembrados nos mitos e que incorporam em seus filhos.

Considerações finais

Cada ser da natureza, além de poder ser classificado na base do *oṣa* e do *oriṣa* a que pertence, possui sua força vital específica, que depende de suas características materiais, sua cor, seu cheiro, sua forma de vida, seu habitar, seu comportamento, ou acontecimentos míticos contados nos *itàns*. Essa, se por um lado é dada, por outro precisa ser ativada com o encantamento (*ofó*) por meio de rezas, cantigas e o pronunciamento exato de seu nome, soprando em cima

⁸⁰⁷ Baba Marcelo ressalta que a função dos *Ìdílé* é importantíssima e cita, como exemplo, *Bamboṣe Obitiko*, que não tinha um terreiro nem filhos de santo, mas foi um colaborador essencial para Mãe Aninha do *Axé Opô Afonjá*, que pode ser citada entre os *Onílè* por ter tido uma família de santo numerosa.

dela *atare* (pimenta-da-costa), água e gin, e realizando os procedimentos rituais apropriados, e o sopro do sacerdote, materialização de uma parcela do *emí* (o espírito, porção da energia divina insuflada no corpo por Ọlọdumare para dar vida ao ser humano). Os verbos “atualizar”, “ativar”, “levantar”, “acordar” são utilizados para descrever o sentido dessa intervenção mágico-ritual sobre os elementos.

Os seres da natureza, em seu utilizzo ritual, podem, então, ser definidos através da categoria proposta por Tim Ingold (2012, p.25), de “‘coisa’, porosa e fluída, perpassadas por fluxos vitais, integrada aos ciclos e dinâmicas da vida e do meio ambiente”. De fato, o autor propõe figurar em nossa percepção os objetos colocados em movimento “para tornar-se um movimento que se resolve na forma de uma coisa [...]. O pássaro é o seu voar; o peixe o seu nadar” (INGOLD, 2012, p.33).

Nas oferendas de agradecimento e votivas, funciona uma lógica que remete à classificação do cosmo e à sua repartição entre os *orişas* (estabelecida através dos mitos, dos *itàn* de Ifá e das tradições transmitidas no terreiro): se oferece o que o *orişas* gosta, o que lhe pertence dos reinos mineral, vegetal e animal.

No caso de *ebó* de pedido ou de troca, Baba Marcelo explica que a oferenda, através da força vital dos elementos da natureza e dos elementos transformados na cozinha, permite a comunicação com Ọlọdumare e com os *orişas* agindo como mapa codificado, diagrama ou esquema, porque usa a linguagem do criador do universo que, ao recebê-los por intermédio de Eşu, pode entender o pedido e converter a oferenda em benefício.

Durante o ritual de *borí* (oferenda à cabeça, que tem a finalidade de equilibrar, repor ou integrar a energia da pessoa e ajudá-la a estar em saúde e alcançar seus objetivos), antes de utilizar uma folha, Baba Marcelo pede à pessoa que está recebendo o *borí* de dizer: “Que minha cabeça tenha a força e o *aşe* de (nome da folha em yoruba)”.

Dessa forma, pretende-se integrar à pessoa a força vital daquela folha, entendendo-a de forma concreta, como capacidade de agir no mundo e de forma espiritual, como molarização específica do *aşe*.

A classificação dos seres da natureza com base ao nome e à força vital não é unívoca, pois plantas diferentes podem ter o mesmo nome yoruba, possuir a mesma força, ou ainda, a mesma planta pode ser utilizada com nomes diferentes, dependendo da qualidade que se deseja ativar e utilizar naquela situação. O nome yoruba das plantas utilizado nos rituais contém o prefixo *n*, que indica uma ação, mostrando, assim, sua força vital enquanto força de agir no mundo, de viver, e conseqüentemente, de agir no ritual e ser transmitida à pessoa.

Em toda situação, as oferendas são sempre escolhidas após uma negociação realizada com o oráculo sagrado: *obí*, *merindinlogun* ou *opelê* de Ifá.

No caso dos animais, por exemplo, a galinha tem a paciência de chocar seus ovos e o poder de se reproduzir através deles, cuida e defende seus filhotes: ela pode proporcionar paciência e fertilidade; o porco representa a paciência em alcançar os próprios objetivos, pois narra um *itàn* de Ifá, que ele continuou por muito tempo a procurar uma pedra que havia jogado fora da janela, a fim de recuperar seu dinheiro.

Em relação às folhas, por exemplo, o *ojiuro* (a Santa Luzia) nunca fica doente, na estação chuvosa nem na seca; o *mariwô* (folha de palmeira) é aquele tendão que nasce dentro do dendzeiro, em meio aos espinhos sem que estes consigam gasta-lo, feri-lo ou causar-lhe dano: sua força serve para resistir em meio às dificuldades.

No caso dos minerais, por exemplo, o sal serve para temperar a comida e conservar os alimentos, então leva à vida longa; ademais, em alguns momentos na mesa ou na cozinha o saleiro é querido, visitado e disputado várias vezes, assim como precisamos ser queridos e cobiçados na vida, dá sabor e gosto à comida, pois também queremos que nossa vida seja prazerosa. A água, presente em todos os rituais, representa a fertilidade feminina, é veículo de ligação e comunicação com os seres espirituais e garante a harmonia e a calma.

Referências

BASTIDE, Roger. Contribution à l'Étude de la Participation. In : *Cahiers Internationaux de Sociologie* v. XIV, n. 8, p. 30-40, 1953.

BASTIDE, Roger. *Le candombé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris: Terre Humaine, Plon, 2000.

GOLDMAN, Marcio. A construção ritual da pessoa: a possessão no Candomblé. In: *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOLDMAN, Marcio. Formas do Saber e Modos do Ser. Observações Sobre Multiplicidade e Ontologia no Candomblé. In: *Religião e Sociedade* v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. In: *Análise Social*, v. XLIV, n. 190, p. 105-137, 2009.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 18, n. 37. p. 25-44, jan./jul. 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. São Paulo: CEN, 1976.

SANTOS, Juana Elbein de. *Os Nàgô e a morte. Pàde, Àsèsè e Culto Égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 2008.

Asè Toby Odé Kole: um estudo sobre transição de linhagens religiosas

Jéssica Caroline Godoi⁸⁰⁸

Introdução

O candomblé, juntamente com as demais religiões que formam o conjunto das afro-brasileiras, passou a ser alvo de estudos acadêmicos a partir do fim do século XIX e desde então as investigações não cessaram. Este relatório visa contribuir com a atualização da dinâmica desta religião nos dias correntes, sendo ela definida brevemente por Lima (1976) como grupos religiosos com crenças

⁸⁰⁸ Mestranda do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharela e licenciada em Ciências Sociais pela UNICAMP. Vinculada ao grupo de pesquisa ALTERITAS - Grupo de Estudos e Pesquisas sobre Diferença, Arte e Educação - UFSC.

Este texto é derivado de uma Iniciação Científica realizada entre os anos de 2012 a 2014, com o título Troca de Axé: Considerações acerca do trânsito entre linhagens religiosas em um terreiro de Candomblé de Uberaba – MG, sob orientação da Professora Doutora Emília Pietrafesa de Godoi. Possuiu financiamento PIBIC/CNPq.

em divindades denominadas santos ou orixás, associadas ao fenômeno da possessão e transe místico e que possui a família de santo como princípio organizador.

Silva (1994) afirma que o candomblé se desenvolveu sobretudo a partir da necessidade de reelaboração de identidade social e religiosa dos grupos negros capturados na África vindos para o Brasil com a finalidade de formarem a essencial fonte de mão de obra no período colonial. Os principais grupos africanos a desembarcarem no Brasil foram genericamente denominados de bantos e sudaneses. Os bantos chegaram em um primeiro momento da conquista e do desbravamento da colônia e vieram de regiões que hoje correspondem ao Congo, Angola e Moçambique. Estes se distribuíram principalmente pelas plantações nas regiões litorâneas dos estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, e no interior dos estados de Minas Gerais e Goiás. Já os sudaneses vieram de áreas que hoje são conhecidos como Nigéria, Benin e Togo e são conhecidos sobretudo por serem iorubás, com destaque para as classificações de povos nagôs⁸⁰⁹ e jejes⁸¹⁰. Estas populações fixaram-se sobretudo na Bahia e em Pernambuco desde meados do século XVII, até metade do século XIX.

Até o século XVIII o termo que designava danças coletivas, cantos, músicas acompanhadas por instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica era *calundu* e passou a ser também o formato urbano de cultos africanos que antecederam as casas de candomblé do século XIX (SILVA, 1994). Parés (2006) afirma que o processo da constituição da religião afro-brasileira se deu em um progressivo nível de complexidade social e ritual. De atividades individuais e independentes - a partir de *fragmentos de cultura religiosa* - visando curas e adivinhações, passou-se para formação de congregações de caráter familiar ou doméstico normalmente cultuando apenas uma divindade, até chegar a congregações extra-familiares, complexas em suas estruturas hierárquicas e práticas rituais que com o tempo passaram a funcionar com estabilidade e lugares próprios, seguindo um

⁸⁰⁹ Empregamos nesse trabalho a maioria das palavras africanas já assimiladas ao português do Brasil, mantendo como referência a obra de LIMA (1971).

⁸¹⁰ Juana Elbein dos Santos (1976: 29) subdivide os sudaneses por reinos de onde se originaram como Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Iesa e Ijebu.

calendário litúrgico de culto a diversas divindades, *assentadas* em altares ou espaços sagrados individualizados.

Havia, porém, diferentes formas de culto aos deuses da África e, inicialmente, os terreiros procuravam reproduzir padrões africanos de culto limitando assim alguns tipos de nações para que correspondessem também de alguma forma a uma identidade étnica. Utilizaremos aqui a idéia de *nação* como um padrão ideológico e ritual de terreiros de candomblé. As nações jeje e nagô foram apontadas pelos autores que estudaram o candomblé da Bahia, como modelos de maior predominância das casas de santo, contrastando com as nações congo, angola e caboclo (LIMA, 1976). Assim sendo, o que houve foi um interesse por parte de pesquisadores em estudos que privilegiaram tais nações ajudando a torná-las modelos de ortodoxia e também modelos de pureza não só entre os estudiosos, mas também entre os religiosos (SERRA, 1995).

A partir dessa busca da pureza entre os grupos de candomblé como uma maneira de legitimação, outro mecanismo utilizado para tal fim, além da nação que se pertence é também usufruir de determinada *linhagem*, ou seja, a origem, o conhecimento da genealogia religiosa, a valorização da tradição. Um membro do candomblé é reconhecido dentro do grupo por quem o iniciou, quem iniciou seu pai ou mãe de santo, quem iniciou seu avô ou avó de santo e assim por diante até a Bahia do século XIX ou até a África se possível (PRANDI, 1990).

Além desses mecanismos de legitimação que utilizam a genealogia religiosa - seja por nação ou por linhagens, há um movimento, existente sobretudo na metrópole paulista, que não deixa de estar relacionado com uma *valorização da genealogia*, mas desta vez a ênfase é nas heranças vindas diretamente da África. A referência aqui diz respeito ao movimento de *africanização* dos terreiros, definido por Prandi (1990) como a peregrinação de sacerdotes para a África tomando obrigações e cargos nos templos da Nigéria e do Benin e retornando ao Brasil com os novos ensinamentos obtidos. A busca por este outro tipo de *pureza* dos candomblés possui características que visam diminuir a influência de outras expressões religiosas que se impõe no Brasil, a começar pelos próprios zeladores de terreiros que, segundo Lépine (2009), possuem trajetórias religiosas que normalmente iniciam no catolicismo, depois passam para a umbanda e depois para o candomblé angola. Para além disto, a

africanização em São Paulo é um meio que o candomblé desta região encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade (PRANDI, 1990).

Tais conceitos de *nação*, *linhagem*, assim como descendência são compreendidos sob o termo de *axé*⁸¹¹ dentro das comunidades de candomblé. Não apenas se cultua este formato de axé, como é possível fazer uma troca deste. *Mudança de axé* nestes termos diz respeito à mudança de terreiro, linhagem ou nação. Essa mudança implica uma ação no interior, mas que, visando prestígio, acaba por vezes, buscando reconhecimento de meios que podem não ser religiosos. Essas mudanças de axé podem ocorrer por vários motivos, mas concordando com Neto (2003), o conflito permeará toda essa trajetória, independente de qual for, pois, ninguém troca de axé sem um motivo sério para si. Apesar das similaridades, o candomblé é um lugar das diferenças, onde não existe um terreiro idêntico a outro.

O candomblé pode ser considerado uma instituição por imprimir modos de relações sociais, estipular formas de organização e hierarquia, estabelecer padrões estéticos próprios, maneiras específicas de comunicação e acesso ao sistema simbólico. Sua não burocratização permite independência no que diz respeito à maneira de cultuar os deuses de acordo com cada casa (DANTAS, 1987). Para manter essa instituição equilibrada, a atividade da mãe ou pai de santo será considerada liderança quando for animadora e coordenadora, exercendo controle dos membros (JOAQUIM, 2001). Mas não apenas de relações internas e/ou entre terreiros focam as mães e pais de santo, a cultura e a política revestem de significados de glorificação do poder sagrado e de sacralização do poder da política (SANTOS, 2002).

O candomblé cria mecanismos de adaptação correspondentes ao meio em que está inserido. Tais mecanismos auxiliam na preservação e perpetuação da religião no Brasil e merecem ser considerados e atualizados para compreender seu desenvolvimento nas diferentes regiões do país.

⁸¹¹ O termo axé no candomblé possui um vasto significado, e não apenas este utilizado aqui.

Deste modo, a proposta do estudo de caso da troca de axé do terreiro⁸¹² de candomblé denominado Asè Toby Odé Kole, localizado no interior de Minas Gerais, teve como principais objetivos compreender quais as razões que levaram à troca de linhagem e as implicações dessa troca nas relações internas do terreiro; identificar como se deu a busca por uma nova mãe de santo⁸¹³; quais foram os aspectos considerados relevantes para a escolha de tal sacerdotisa e investigar a trajetória genealógica religiosa dos líderes envolvidos.

O método para alcançar tais objetivos teve as idas a campo como norte da observação participante em momentos, sobretudo, de preparação das cerimônias públicas. Foi utilizado caderno de campo para registrar observações, depoimentos e diálogos informais com os religiosos.

Campo de Pesquisa, trajetória do babalorixá e abertura do terreiro

Em um dos primeiros contatos com o terreiro e com seu respectivo babalorixá, Pai João⁸¹⁴, este cedeu um depoimento acerca das circunstâncias da fundação da casa de santo em que nos apresentou de imediato a complexidade que envolveu este ato. Sua iniciação na religião aconteceu quando tinha quinze anos, em 1991, na primeira casa de candomblé da cidade. Foi iniciado pela Ialorixá Mãe Fernanda⁸¹⁵, que hoje é filha de Mãe Beata de Iemanjá, raiz da Dona Olga do Alaketo, do terreiro do Alaketo que fica em Salvador, Bahia. Pai João passou vinte anos com sua mãe de santo, fez sua iniciação, deu as obrigações de um, três, sete e quatorze anos e tomou posto na casa de Pai Pequeno, cargo inferior apenas ao da mãe de santo. Juntamente com Mãe Fernanda, Pai João movimentou aquela casa por muitos anos. Contudo, o passar do tempo foi propiciando conflitos com a família consanguínea de sua mãe religiosa, atritos impulsionados por ciúmes e pelo posto que Pai João possuía na casa. Quando a situação se mostrou insustentável, o que definiu o

⁸¹² No decorrer do relatório serão utilizados termos que possuem o mesmo significado para designar o local de culto estudado. São eles: terreiro de candomblé, comunidade terreiro, terreiro, barracão, casa de santo.

⁸¹³ O termo mãe de santo também possui variações com o mesmo significado e que também serão utilizadas: zeladora, sacerdotisa, ialorixá. No masculino: pai de santo, zelador, sacerdote e babalorixá.

⁸¹⁴ Para proteger a identidade dos sujeitos da pesquisa, os nomes verdadeiros foram substituídos por nomes fictícios.

⁸¹⁵ Nome fictício.

desfecho dos conflitos foram as influências da família consangüínea da mãe de santo, o que fez com que Pai João se afastasse juntamente com pessoas que ele construiu laços afetivos. Em cerca de um ano o Asè Toby Odé Kole foi aberto. Mãe Fernanda não aceitou bem o desvínculo de seu Pai Pequeno e a abertura de uma nova casa liderada por este, sobretudo porque os filhos de santo que Pai João havia feito em sua casa de santo o acompanharam para o novo terreiro. O zelador procurou sua mãe de santo para que ela compartilhasse da nova casa, para que as relações fossem amigáveis, mas a postura de Mãe Fernanda foi de manter o afastamento. Devido esse fato, Pai João precisou *procurar uma nova mãe de santo*, e seus novos laços foram estabelecidos com Mãe Joana⁸¹⁶, lalorixá com casa de candomblé em São Paulo, filha de Mãe Simplícia de Ogum da Casa de Oxumarê, em Salvador, Bahia.

O local onde hoje funciona a nova casa sob proteção do orixá Oxóssi é um terreno cedido pela prefeitura para realização de práticas socio-religiosas. Contudo, nem sempre este terreno esteve sob a administração de Pai João. Aproximadamente dois anos antes do conflito que viria separar parte dos filhos de santo de Mãe Fernanda, foi fundada a Tenda de Umbanda Caboclo Pena Dourada, sob condução de Dona Adriana⁸¹⁷, uma senhora de aproximadamente setenta anos que ali realizava seus toques para as entidades catiças da Umbanda⁸¹⁸. Na ocasião da fundação desta Tenda, quem auxiliou Dona Adriana foi justamente Mãe Fernanda e seus filhos: ali, a ialórixá *plantou a casa* com fundamentos de uma casa de candomblé. Mas não só Mãe Fernanda esteve presente nessa abertura, alguns de seus filhos, que também faziam toque de entidades catiças em seu terreiro de candomblé, *trabalhavam* nos toques nessa casa de Umbanda.

⁸¹⁶ Nome fictício.

⁸¹⁷ Nome fictício.

⁸¹⁸ Segundo Silva (1994), a Umbanda teve sua origem como culto organizado segundo os padrões atuais nas décadas de 1920-30, quando kardecistas de classe média do Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul acrescentaram às suas práticas elementos das religiões afro-brasileiras e passaram a defender essa 'mistura' como status de uma nova religião, cultuando entidades africanas, caboclos, santos do catolicismo popular e entidades que foram sendo acrescentadas por influência do kardecismo. Os catiços dizem respeito, nesse contexto, a entidades que não são os Orixás cultuados pelo Candomblé, como os caboclos, os exus catiços, as pombagiras, os marinheiros, os baianos, os pretos velhos, entre outros.

Coincidentemente com o início dos desentendimentos de Pai João com sua mãe de santo, Dona Adriana se demonstrou cansada para continuar a trabalhar em sua tenda. Há quem diga que ela teve um sonho com Iansã, seu orixá protetor de cabeça, em que esta pedia para entregar a casa para Pai João. Dona Adriana então cedeu o espaço quando Pai João estava procurando por um, e a antiga zeladora passou a frequentar a nova casa de candomblé, sendo considerada pelos filhos de santo que vieram com Pai João como *anjo da guarda*.

A busca por uma nova sacerdotisa: A trajetória de Mãe Joana e os rituais necessários para a mudança de axé

Trazemos um relato do zelador que é bastante esclarecedor e traz questões interessantes acerca dos critérios de busca de uma nova mãe de santo, e também sobre a suas considerações sobre linhagens no candomblé:

“Quando eu montei a minha casa, minha mãe de santo resolveu não mais prosseguir com as minhas obrigações. Ela queria que eu ficasse com ela mas essa não era a vontade de Oxóssi. Oxóssi queria que eu viesse pra cá e eu vim pra cá, e eu ainda aguardo a minha mãe de santo por dois anos, esperando que ela mudasse de idéia. Ela não mudou, e eu precisava proceder com as minhas obrigações. O critério que eu usei para escolher um babalorixá foi: que esse babalorixá ou ialorixá fosse uma pessoa decente, fosse uma mulher, e que fosse uma pessoa realmente religiosa. Eu nunca procurei pessoas assim que fugissem desses padrões. Então eu acho que eu tentei seguir porque eu sempre amei minha mãe de santo e fui muito amado por ela. Então eu queria uma pessoa que se parecesse com ela. Eu fiz essa analogia. Eu tinha um amigo que sempre falava com carinho da mãe de santo dele (...). Então eu nunca tinha conhecido nenhuma outra ialorixá a não ser a minha, nunca fui de andar na casa de ninguém. E esse amigo eu pedi a ela que me apresentasse. Ele falou “não João faz assim, eu vou te dar o telefone e você liga, e é bom que você vai ver uma pessoa que nunca te viu, que não te conhece e ela vai falar com você”. Aí foi feito, eu liguei e marquei com ela pra ser atendido, eu fui atendido no dia primeiro de janeiro, eu viajei no ano novo, depois do ano novo, eu fui atendido no primeiro de janeiro de 2008, eu fui atendido por ela. E na casa dela quando ela foi jogar pra mim ela disse pra mim que eu era filho de Oxóssi, e que Ogum me amava, que eu podia ir onde eu estivesse que Ogum me amava, que ela não sabia do que se tratava mas que Ogum estava falando aquilo. Que Ogum estava comigo pra tudo, que ele nunca iria me abandonar. E ela nem sabia quem era minha Mãe de Santo, que ela também era filha de Ogum, que a minha mãe de santo era filha de Ogum. Então ela conversou comigo e ali eu conheci uma mulher que eu me agradei. Então na verdade, muita gente fala “nossa que sorte você encontrou sua mãe na santo na primeira pessoa que você procurou”, mas na verdade não fui eu que encontrei, foi Oxóssi. Porque eu acredito que os nossos caminhos já estão traçados. Nada no candomblé acontece, nada no candomblé acontece sem que os orixás queiram. Até mesmo as nossas lágrimas as vezes caem pra que nós possamos aprender. O orixá ele não te impõe, ele te mostra, você pega de você quiser. Então me foi mostrada a Mãe Joana. (...) Embora eu não fique muito preocupado com essa história de axé, porque como o candomblé é muito pessoal, axé é algo de mágico, então o axé é particular seu, não interessa a sua linhagem, porque você pode vir da

melhor linhagem que existe e você não ter axé nenhum pra transmitir, entendeu? Então eu nunca me preocupei muito com isso. Eu conheci a Mãe Ana e me apaixonei. Na verdade eu a conheci depois. Eu procurei saber se ela era uma alcoólatra, se ela era uma boa mãe de família, se ela era uma caloteira, é isso que eu procurei saber, entendeu? Isso me preocupava, porque, justamente pra não trazer pra dentro da minha casa alguém que fosse desaconselhar meus filhos, que fosse um mal exemplo. Então a única coisa que eu procurei saber era realmente da moral dela. (...) (A procedência) é uma segurança contra charlatões. Tem muita gente que faz de conta que é o que não é. Porém como eu estive dentro da casa dela, participei de obrigações com ela antes de fazer as minhas próprias, então ali, como eu já era babalorixá, já fui pra casa dela babalorixá, eu já tinha conhecimentos específicos do que era e do que não era. Então pra mim não foi muito difícil discernir sobre isso. Ao ver eu já sabia que era uma casa de tradição. Então no meu caso não foi necessária essa pesquisa, eu aconselho qualquer pessoa que quer se iniciar na religião procurar saber de tudo direitinho, qual a origem, onde iniciou, se o babalorixá foi realmente feito no santo, em casa séria, casa de tradição né, pra não cair no golpe. (...) Eu nasci de uma mãe de santo, de uma ialorixá, então eu já me acostumei com aquela energia feminina fazendo a coisa ali pra mim. E em time que está ganhando não se mexe, né? Então eu procurei preservar o máximo, porque o orixá ele estranha as vezes as pessoas, não é aconselhável que os filhos mudem de zelador.(...) Então por isso que eu optei por mulher. Eu tenho mais afinidades com senhoras do que com senhores. É uma questão de afinidade mesmo. Eu fico mais a vontade, eu tenho mais intimidade, mais confiança em senhoras.” (Pai João, 2012).

Como contido no relato, em 2008 Pai João entrou em contato com Mãe Joana, porém a *troca de axé* efetivamente só ocorreu em abril de 2010, na semana que precedeu a Festa de Oxóssi. Foram realizados alguns procedimentos necessários para *tirar a mão* de Mãe Fernanda e *colocar a mão* de Mãe Joana na cabeça de Pai João, no terreiro e no axé da casa. Trocar o axé, neste caso, implica adicionar uma nova tradição à casa, uma tradição que vem de outra linhagem matriz, mesmo que de mesma nação.

Durante uma semana quem assumiu os rituais e tomou conta da casa foi Mãe Joana, que veio de São Paulo trazendo alguns filhos de santo seus para seu auxílio. Mãe Joana fez algumas alterações no axé que já fora *plantado* na casa, quando esta ainda era uma Tenda de Umbanda – a casa de santo é considerada um ser vivo, por isso deve ser assentada, em lugares específicos, com rituais que alimentam a energia do lugar. Essas modificações são tidas como parte do que são chamados os *fundamentos* da religião, ou seja, os ensinamentos mais profundos e detidos apenas por parte dos religiosos de acordo com seu tempo na vida do orixá. Para ajudar a firmar e proteger mais a casa, para continuar construindo o axé no terreiro, a energia vital, Mãe Joana

assentou, ou seja, fixou a partir de rituais próprios, representações de orixás em diferentes locais do terreiro.

O decorrer dos rituais realizados deu uma amostra de que, mesmo pertencendo a uma mesma nação, mesmo com a noção de que não haveria mudanças drásticas, muitos detalhes práticos se diferem, sendo necessária uma percepção atenciosa por parte da família para apreender esses novos ensinamentos. Para além, a partir da vinda de Mãe Joana foi possível observar que negociações simbólicas começaram a entrar em jogo para estabelecer o que seria ou não adotado na rotina do terreiro.

Cada um com seu tempero: A junção de tradições e as adaptações no cotidiano do terreiro

“Na verdade eu não tenho uma dupla origem. Eu tenho uma origem só. O que aconteceu foi que após vinte anos eu passei a seguir orientações de uma outra pessoa. Porém, após esses vinte anos eu já tenho uma personalidade formada, a gente já tem inclusive condições de saber o que é certo, o que é errado. Mas como a gente no candomblé, nós não podemos seguir sozinhos, nós sempre precisamos de alguém. Todo mundo tem um pai, então eu não pude ficar sem nenhuma zeladora, uma orientadora, e isso só me impõe crescimento. (...) o bom senso me diz que, eu devo pegar tudo aquilo que é bom e fazer uso. O bom senso me diz que o conhecimento nunca é demais, que o saber não ocupa lugar.” (Pai João, 2012).

Esse depoimento de Pai João nos traz reflexões de que a troca de axé se aproxima mais de uma adição de axé, em que não se desfaz o laço com todas as construções culturais que foram desenvolvidas com o decorrer de muitos anos.

Com o tempo, com as vindas esporádicas de Mãe Joana, o aprendizado passado pela sacerdotisa foi recebido com muito respeito e admiração por toda comunidade. Em todas as suas visitas à cidade, é a mãe de santo que assume o comando da casa e, nestes momentos, todos seus ensinamentos são executados a risca de modo a respeitar a ialorixá e seu axé. O ritmo da casa na sua presença é um outro bastante distinto do orientado por Pai João: Mãe Joana tem um tempo diferente nas execuções de rituais, não transmite sua programação aos filhos, é bastante rigorosa quanto a desperdícios de elementos utilizados nos ritos. Os filhos nessas ocasiões devem estar sempre atentos e presentes para qualquer chamado da ialorixá. A vontade da mãe de santo é lei seja no modo de cortar os animais, seja no modo de saudar os sacerdotes, nas

roupas dos cargos, nos torços⁸¹⁹ que são retirados a cada incorporação. Contudo, isso se mostra como uma etapa necessária e passageira, mas que não é continuada necessariamente após esses ciclos específicos de obrigação.

De fato, quando a ialorixá vai embora é possível observar que algumas regras são adotadas pela família de santo que incorporou muitos hábitos efetivos para a vida do terreiro. Tais costumes são adicionados de acordo com uma aceitação coletiva da família e também com uma seleção cuidadosamente filtrada pelo Pai João no que diz respeito a fundamentos considerados relevantes para os rituais e suas eficácias. Somente o tempo é capaz de proporcionar certas medidas nessas mudanças, pode testar certas adaptações. Pai João compartilhou que os fundamentos transmitidos por Mãe Joana são as condutas que mais influenciaram uma nova rotina no barracão, ou seja, os atos executados sobretudo no quarto de santo, seja na iniciação de noviços, seja em obrigações de filhos de santo ou de celebrações previstas no calendário litúrgico aos orixás – esses atos são mantidos em segredo apenas para a alta hierarquia da família de santo.

Mas também é possível observar condutas que são explicitamente herança da tradição de Mãe Fernanda. Com muita convicção a maior influência da primeira mãe de santo de Pai João é devido sua trajetória que veio da Umbanda. Práticas como o uso da defumação é frequentemente usada. No terreiro estudado, além do culto aos orixás existe simultaneamente o culto a entidades da Umbanda, seja no culto a Exu *catiço*, para além do Exu orixá, seja nos *toques* realizados para a comunidade as terças-feiras, onde as entidades fazem consultas prestando caridade em troca de sua evolução espiritual.

De modo geral Pai João tem muito respeito e confiança nessas entidades. Várias vezes afirmou que o culto aos Exus *catiços*, Marinheiros, Caboblos e Pretos Velhos são na realidade a forma brasileira de culto ancestrais, culto este muito predominante na África, e que aqui adquiriu sua forma específica. São esses toques realizados nas terças-feiras que movimentam a casa para além dos vínculos já mais fortemente estabelecidos com seus filhos de santo. Nas sessões públicas deste gênero é possível um contato direto das pessoas que

⁸¹⁹ Tecidos utilizados nas cabeças das filhas de santo mulheres.

buscam ajuda ou orientação com as entidades incorporadas dispostas a ajudar quem necessita. Esses cultos também movimentam um outro perfil de filho de santo da casa, que costumam ter uma maior afinidade com os dias de toque de entidades do que com o candomblé focado aos orixás e, por isso, aparecem mais nessas ocasiões de atendimento e caridade. Comum também é a reza do Pai Nosso e da Ave Maria no encerramento dessas sessões.

O zelador compartilhou que sua nova mãe de santo não tem a prática dessa modalidade de culto em sua casa. O que Mãe Joana realiza é uma festa para Caboclos uma vez no ano apenas.

Considerações Finais

A realidade vivida no interior da família de santo do terreiro de candomblé se apresentou, dialogando com Teixeira (2006) como um sistema de crenças e um estilo de vida particulares que não correspondem obrigatoriamente a uma rejeição de outras crenças ou exclusividade devocional, ou seja, indicou negociações promovidas pelos atores sociais entre o painel de crenças.

A troca de axé estudada também se revelou, a partir da bibliografia consultada, como uma prática nem um pouco recente na experiência da religião afro-brasileira. Augras (1987) em seu estudo acerca das interdições e preceitos no candomblé, se deparou com um informante que fora iniciado por uma mãe de santo da nação de Angola, se encaminhou posteriormente para a nação Ketu e tempo depois passou a ter como pai de santo um nigeriano. Neste caso, apesar de sua ortodoxia não pode deixar de atender às regras e proibições de sua casa de origem, por fazerem parte e sua própria história.

Prandi (1996) escreveu uma obra sobre as Herdeiras do Axé, relatando trajetórias de três distintas mães de santo, mostrando que há diversas maneiras de se proceder e percorrer na vida do candomblé: desde a migração de ialorixás vindas da Bahia para o sudeste, passando por mães de santo iniciadas na umbanda e que lutam por uma identidade como mães no candomblé, até sacerdotisas que não se satisfazem com as iniciações que recebem e constroem uma estratégia de aprendizado voltado para a África.

Contudo, em uma das obras pioneiras no estudo do candomblé no Brasil, Edison Carneiro (1991) revelou que o Terreiro do Engenho Velho deu origem a

considerável parte dos terreiros mais tradicionais de nação ketu da Bahia, como o Gantois e o Axé Opô Afonjá.

O estudo se mostra relevante de modo a prosseguir com um acompanhamento dos percursos destas religiões, traçando e problematizando suas trajetórias. Há aqui, portanto, uma concordância com Geertz (2006) quanto ao não enfraquecimento da religião como força social: a religião tem se reforçado cada vez mais, ao passo que também muda e continuará mudando de forma. É necessário aprender os processos de reformulação e transformação das religiões no momento em que elas se vêm penetradas pelas perplexidades e desordens da vida moderna.

Referências

AUGRAS, Monique. Quizilas e preceitos – Transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

BASTIDE, Roger. O sacrifício. In: _____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CARNEIRO, E. *Candomblés da Bahia*. 8ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

DANTAS, Beatriz Góis. “Pureza e poder no mundo dos candomblés”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Candomblé Desvendando Identidades*. São Paulo: EMW Editores, 1987.

FRAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado (Tradução de Paula Siqueira). *Cadernos de Campo*, São Paulo, nº 13, 2005.

GEERTZ, Clifford. O futuro das religiões. In: *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14/05/2006.

JOAQUIM, Maria Salete. Lideranças; Universo simbólico e lideranças. In: _____. *O papel da liderança religiosa feminina na construção da identidade negra*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

LÉPINE, Claude. O candomblé africanizado no campo religioso de São Paulo: um balanço. In: NEGRÃO, Lísias Nogueira (org). *Novas tramas do sagrado*. São Paulo: EDUSP, 2009.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família-de-santo nos candomblés jejê-nagôs da Bahia: um estudo de relações intra-grupais*. Tese (Mestrado em Sociologia) – UFBA, Salvador, 1971.

LIMA, Vivaldo da Costa. O conceito de “Nação” nos candomblés da Bahia. *Revista Afro-Ásia*, Salvador, n.12, 65-90, 1976. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n12_p65.pdf>. Acesso em: 24 set. 2011.

NETO, Antonio Armando Vallado. Vínculo. In: _____. *Lei do santo: poder e conflito no candomblé*. Tese (Doutorado em Sociologia) – FFLCH-USP, São Paulo, 2003.

MANZAN, Maria Aparecida Rodrigues & SILVA, Maria Leocádia de Sousa. *Revista Documento e História*, Uberaba, nº 5, jun. de 2000.

PARÉS, Luis Nicolau. Do calundu ao candomblé: o processo formativo da religião afro-brasileira. In: _____. *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

PRANDI, Reginaldo. Linhagem e legitimidade no candomblé paulista. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, n. 14, 1990. Disponível em: <http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_14/rbcs14_02.htm>. Acesso em: 26 set. 2011.

PRANDI, Reginaldo. Herdeiras do Axé. In: _____. *Herdeiras do Axé*. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.

SANTOS, Jocélio Teles dos. Menininha do Gantois: a sacralização do poder. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). *Caminhos da alma – Memória Afro-Brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2002.

SANTOS, Juana Elbeins dos. O complexo cultural Nàgô. In: _____. *Os nàgô e a morte. Pàde, àsêsê e o culto égun na Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SERRA, Ordep. Defesa risonha de um imperialismo imaginário; Da pureza nagô (ou: as onze mil virgens); Ligeira observação sobre política nos terreiros. In: _____. *Águas do rei*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

TEIXEIRA, Maria Lina Leão. Candomblé e a (re)invenção de tradições. In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (org.). *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

VERGER, Pierre. Cerimônias de iniciação. In: _____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: Edusp, 2000.

GT 38. RELIGIOSIDADES INDÍGENAS

Religiosidade e Educação Escolar do Povo Kambiwá

Diana Cibebe de Assis Ferreira⁸²⁰

Sandro Guimarães de Salles⁸²¹

Introdução

O povo Kambiwá está localizado no Sertão do Moxotó, no estado de Pernambuco, entre os municípios de Ibimirim, Inajá e Floresta, tendo a sua população distribuída em oito aldeias. Em seu processo de etnogênese, os Kambiwá têm mobilizando uma série de ações, voltadas à recuperação de seu espaço sagrado, a Serra Negra, de onde foram expulsos desde a primeira metade do século XIX. Essa e outras questões relacionadas à sua história e cultura não se dissociam do cotidiano escolar do povo. Com efeito, o(a) professor(a) atua como agente responsável pelo fortalecimento da cultura do seu povo, por meio do compromisso com suas lutas e tradições. Os processos educativos, nessa perspectiva, são orientados a partir da luta pelos territórios, pelo conhecimento da história do povo, da participação nos espaços organizativos e na prática dos rituais.

A presente comunicação é parte de uma pesquisa que teve como objetivo analisar a influência da identidade étnica na prática dos professores e professoras Kambiwá. Na ocasião, procurávamos mostrar, a partir das observações e conversas com a comunidade, que essa prática docente está orientada pelos saberes, aprenderes e ensinares do povo, o que inclui a dimensão religiosa. O trabalho ora apresentado retoma esse aspecto, procurando compreender como a educação escolar indígena do povo Kambiwá se articula com o sagrado.

⁸²⁰ Mestre em Educação – UFPE, Professora Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Caruaru (FAFICA); Laboratório de Antropologia da UFPE. <http://lattes.cnpq.br/2031752552069052> <diana05assis@gmail.com>

⁸²¹ Doutor em Antropologia - UFPE. Professor da Universidade Federal de Pernambuco – UFPE. Coordenador do Laboratório de Antopologia. <http://lattes.cnpq.br/4191320222049403> <sandro.ufpe@gmail.com>

Dentre as celebrações realizadas pelos Kambiwá, destacam-se o Toré, o ritual do Praiá e o Aricuri. O primeiro consiste em um ritual aberto, onde a comunidade dança ao som dos toantes e do maracá, mantendo, ao mesmo tempo, um caráter religioso, político e lúdico. O segundo, de caráter mais religioso (ainda que também político), consiste em um ritual semifechado. A dança acontece em um grande círculo, sendo executada exclusivamente pelos praiás, que representam os encantados (espíritos de ancestrais indígenas), cuja indumentária consiste em uma grande máscara feita de fibra de caroá, que cobre todo o seu corpo. A comunidade participa observando o ritual em volta do círculo. O terceiro ritual consiste no Aricuri, retiro espiritual realizado entre os dias 10 e 20 de novembro, na Serra Negra, considerada, como mencionado, sagrada para os Kambiwá. Os dois rituais anteriores (toré e praiá) também são realizados durante o Aricuri.

Concebida como a “mãe”, da qual seus filhos foram afastados, a Serra Negra consiste em um sustentáculo de identidade étnica para os Kambiwá. A Serra ocupa uma área de 1.044 ha (6,24 km²), estando localizada entre os municípios de Floresta, Inajá e Tacaratu. Historicamente, vários povos indígenas habitavam a área. Hoje, além da centralidade que ocupa na vida, na história e na religiosidade do povo Kambiwá, a Serra também é referência, no mesmo sentido, para o povo Pipipã.

Há vários relatos sobre as sucessivas expulsões da Serra a que os Kambiwá foram submetidos. No entanto, em 1994, eles conquistaram a autorização, em acordo com a FUNAI e com o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis – IBAMA, para visitarem a Serra Negra duas vezes ao ano, para a realização de suas práticas religiosas.

Educação Escolar no Povo Kambiwá

A partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, a legislação brasileira buscou romper com a postura integracionista que visava incorporar os índios à comunidade nacional e os visualizava como uma categoria étnica condenada ao desaparecimento. No campo da educação, foram criadas novas leis, pareceres e normas, com o objetivo de assegurar uma educação escolar indígena específica, intercultural e bilíngue, com organização, estrutura e

normas próprias. No estado de Pernambuco, a educação escolar indígena tem sido objeto central de debates e ações do movimento indígena, sobretudo a partir da criação, em 1999, da Comissão de Professores Indígenas de Pernambuco (COPIPE), que tem se configurado como um espaço de mobilizações, articulações e trocas de experiências.

Seguindo o fluxo do movimento indígena, o termo *retomada*, empregado pelos povos indígenas para referirem-se à retomada das suas terras, passa a ser empregado referindo-se também à retirada dos(as) professores(as) não indígenas das escolas das aldeias, sendo esses(as) substituídos(as) pelos(as) professores(as) indígenas. O processo de retomada das escolas do povo Kambiwá ocorreu no período em que as escolas funcionavam em condições físicas extremamente precárias e que havia uma constante rotatividade de professores(as) não indígenas contratados(as) pelos municípios de Ibimirim e Inajá. Sendo assim, a partir da atuação ativa do povo Kambiwá junto à COPIPE, desde a sua criação em 1999, um novo modelo de escola passou a ser idealizado, a partir da concepção e entendimentos do povo (FRANCISCA KAMBIWÁ, 2017).

No ano de 2002, as principais lideranças, o cacique e toda comunidade se reuniram e foi deliberado o processo de retomada das suas escolas. Para isto foi elaborado um documento e encaminhado ao Secretário de Educação do município de Ibimirim, solicitando a retirada dos(as) professores(as) não indígenas.

Após a retomada das escolas, o município passou a exigir a formação pedagógica dos(as) professores(as) indígenas para puderem atuar nas escolas. Sobre esta exigência, o cacique do povo Kambiwá, Zuca, também professor, relata:

[...] nós ainda enfrentamos resistência por parte do município, a ponto até de chegar dentro da comunidade e dizer assim: “Como é que vocês vão ter uma educação de qualidade se os professores que estão assumindo não têm formação”. Então, eu respondi ao Secretário que a própria resolução 03/99 dizia que os professores indígenas podiam assumir a sala de aula e se formar em exercício, porque a nossa luta era para garantir que acontecesse esta formação. E aí, a gente, depois que conseguiu a estadualização [...] conseguiu, também, através do Proformação [Programa de Formação de Professores em Exercício], formar a grande maioria dos professores que não tinham formação (Zuca, Cacique do povo Kambiwá, agosto de 2017).

Muitos(as) professores(as) formaram-se em nível médio no curso de

Magistério pelo Programa de Formação de Professores em Exercício (Proformação), que foi desenvolvido pelo Ministério da Educação, sendo ofertado nas modalidades de ensino presencial e à distância. Este programa era financiado pelo Fundoescola e direcionava-se aos professores e professoras que lecionavam nas Séries Iniciais do Ensino Fundamental (ALMEIDA, 2001). Hoje, a formação dos professores indígenas vem sendo realizada principalmente na Licenciatura Intercultural Indígena da UFPE e em algumas faculdades da região.

Após várias mobilizações dos povos indígenas em Pernambuco, a educação escolar indígena foi estadualizada. Nesse contexto também foi criada a categoria Escola Indígena, que possibilitou a normatização de várias unidades de ensino, sendo o Projeto Político Pedagógico (PPP) dessas escolas trabalhado enquanto "Projeto de Vida", de acordo com a realidade de cada povo.

Atualmente, o território Kambiwá conta com 10 escolas. Estas, de acordo com seu Projeto de Vida, apresentam o seguinte objetivo:

[...] formar índios críticos que sejam conscientes dos seus direitos e seus deveres e que sejam pessoas capacitadas para em qualquer lugar falar sobre sua identidade étnica, que não se envergonhe de dizer "sou índio Kambiwá"[...] possa também conhecer seus direitos, a matemática, cultivar suas raízes nas ciências, dançar seu toré, lutar por seu território, sua geografia, fazer seus artesanatos na arte, como também valorizar e escrever a sua história nas páginas Kambiwá (PROJETO DE VIDA DA ESCOLA KAMBIWÁ, 2001, p.04).

No cotidiano das escolas do povo Kambiwá são trabalhados os conteúdos programáticos que estão previstos nos Parâmetros Curriculares de Pernambuco, os quais são adaptados às singularidades de cada povo, contemplando, assim, os seguintes eixos temáticos: Terra, Organização, Identidade, História, Interculturalidade e Bilinguismo. Neste sentido, os(as) professores(as) buscam trabalhar os princípios e fundamentos do povo, conforme descrito em seu Projeto de Vida:

Conservamos a nossa cultura através do (croá) ou caroá da palha, da madeira, dançando o toré, falando sobre a nossa história, cantando os toantes sempre com muita frequência. Trabalhamos a agricultura, seu cultivo, plantação e colheita. Dentro da agricultura, trabalhamos os conteúdos sem muita dificuldade, porque fazem parte do nosso dia-a-dia [...] com as nossas oficinas de leitura trabalhamos a história do nosso povo e damos conhecimentos de outras etnias para que eles saibam que na luta não estamos sós e que unidos venceremos (PROJETO DE VIDA DA ESCOLA KAMBIWÁ, 2001, p.04).

A educação escolar indígena, portanto, acontece em todo o tempo e

espaço da comunidade, inclusive durante os rituais, "dançando o toré" e "cantando os toantes" (cantos entoados durante os rituais), tendo como objetivo, como pudemos observar, "formar índios" que possam "cultivar suas raízes nas ciências". Para os(as) indígenas no Nordeste, o termo ciência é empregado referindo-se à sua religiosidade, seus fundamentos. Fala-se, por exemplo, em uma ciência da Jurema. Esta pode ser definida como um complexo religioso e semiótico, relacionado aos encantados. Sua denominação advém da planta jurema, da família das leguminosas, de cujas raízes ou cascas se produz uma bebida, de igual nome, consumida durante os rituais (SALLES, 2010). Tendo sua origem nos povos indígenas no Nordeste, que a praticam como marca de sua religiosidade, a Jurema na atualidade também é cultuada no contexto das religiões afro-brasileiras, sobretudo no Nordeste Oriental.

As experiências vivenciadas no contexto da prática docente na educação escolar Kambiwá

Para o pesquisador indígena Gersen Baniwa, a escola indígena intercultural configura-se como um espaço que busca empoderar os sujeitos indígenas para um diálogo menos desigual, menos assimétrico e menos hierarquizado, intra e extra aldeia/escola (BANIWA, 2017). Sendo assim, uma das principais funções dos(as) professores(as) indígenas nessa escola diferenciada seria poder possibilitar ao educando a elaboração de um conhecimento que o habilite a transitar nesses mundos e em seus universos culturais. Com efeito, a educação escolar indígena específica e diferenciada tem como base a interculturalidade, aqui compreendida como um projeto em permanente construção, comprometido com a transgressão da matriz colonial. A dinamicidade dessa escola – uma vez que é concebida como significados e sentidos construídos historicamente e compartilhados pelos membros de um determinado grupo social – permite perceber, interpretar e agir no mundo (BARTH, 1998).

Como mencionamos, na legislação brasileira os povos indígenas são reconhecidos como portadores de culturas próprias e, desse modo, com direito a uma educação específica, diferenciada e intercultural. Em termos práticos, percebe-se que, apesar dos avanços nas políticas públicas direcionadas aos

povos indígenas, ainda falta muito para esse direito ser efetivado. Com efeito, a educação escolar indígena ainda se encontra subordinada a normas, regulamentos e procedimentos homogeneizantes e assimilacionistas.

Diante desses desafios, durante o período de normatização das escolas indígenas do estado de Pernambuco os povos indígenas, por meio da COPIPE, realizaram intensos debates com os representantes do estado, a fim de construir eixos temáticos como referenciais comuns para a elaboração dos seus Projetos Políticos Pedagógicos (PPPs), que, como mencionado, foram trabalhados enquanto Projetos de Vida das Escolas (PVEs), de acordo com a realidade de cada povo. A professora indígena Aldenice explica o significado de cada um dos seis eixos (Terra, Organização, Identidade, História, Interculturalidade e Bilinguismo) e sua importância no processo de formação do ser indígena, dentro do contexto escolar específico e diferenciado:

Como a cultura é dinâmica, é importante que nossos alunos conheçam o mundo lá fora. E para isto, nós, professores, trabalhamos com os eixos. Tem um eixo que é a Interculturalidade, que é trazer o de fora pra cá, para que nossos alunos possam também ampliar o conhecimento de mundo. Esses eixos é o que norteia as escolas indígenas. Sendo assim, nós temos também o eixo Terra, que é a nossa base. Aí, nós temos Identidade, porque sem identidade nós, índios, não sobrevivemos. Temos que estar firmes na nossa identidade, que seja nosso toré, nossos rituais, e tudo isto na nossa educação tem muito valor. Depois, nós temos Organização, ou seja, os povos indígenas são organizados. Nós temos cacique, pajé, lideranças, os mais velhos, que são as pessoas da nossa comunidade, devem ser mais respeitados do que os outros. Porque os mais velhos são a raiz do nosso povo. Eles conhecem a nossa história e é quem conta a nossa história e ensina. Aí, ainda sobre os eixos, nós temos História, para que nós possamos fazer uma ponte com a história do Brasil e a história do nosso povo para que nossas crianças possam defender as raízes do seu povo. Um outro eixo é o Bilinguismo, que, no caso aqui em Pernambuco, só quem trabalha a língua é o povo Fulni-ô (Professora Aldenice do povo Kambiwá, fevereiro de 2018).

Na fala acima, a relação entre religiosidade e educação escolar fica evidente, sobretudo quando a professora afirma a participação nos rituais como um modo de afirmação e fortalecimento da identidade étnica do povo: "nosso toré, nossos rituais, e tudo isto na nossa educação tem muito valor". Ao referir-se ao eixo Organização, a professora evidencia a importância da valorização dos saberes e vivências das práticas educativas próprias do povo, bem como do respeito às pessoas mais velhas da comunidade, incluindo o cacique, o pajé e as lideranças, consideradas as portadoras das tradições do povo e orientadoras das novas gerações.

Os modelos de gestão das escolas indígenas do estado de Pernambuco

estão assentados nos modos de organização de cada povo. Sendo assim, cada escola possui seu calendário diferenciado, que organiza o tempo escolar conforme seu próprio calendário. Nesse sentido, a utilização de um calendário diferenciado é fundamental para a caracterização da escola indígena, conforme se percebe na fala a seguir da professora Cristiane:

[...] hoje, a gente tem o nosso calendário diferenciado. As datas comemorativas são as nossas datas aqui do povo. Temos a festa do Capitão da Aldeia, que acontece de 1 a 4 de agosto. Em novembro, de 10 a 20, acontece o Aricuri. E tem as festas dos padroeiros, que entram no [eixo] Intercultural, que aqui é São José, na Baixa da Alexandra; é São Francisco, em outubro, no Pereiros; é Santa Bárbara. Aí, pra gente, estas datas estão no calendário e não tem funcionamento na escola. Os professores de todas as escolas daqui da região se encontram no período de planejamento, ou então durante o Aricuri, que acontece lá na Serra Negra, e toda comunidade vai, inclusive as crianças. É muito bom [...] (Professora Cristiane do povo Kambiwá, agosto de 2017).

Com base na fala da professora Cristiane, é possível afirmar que os processos educativos assumem os ritmos e temporalidades do povo Kambiwá. Tanto sua fala quanto as nossas próprias observações evidenciaram a centralidade do Aricuri, o retiro espiritual realizado na Serra Negra. Como mencionado, o ritual consiste em um período de grande expressão da religiosidade Kambiwá, se configurando, do mesmo modo, como um espaço privilegiado para a reafirmação da identidade étnica e para a consolidação dos laços de afetividade do povo. Durante o Aricuri, os Kambiwá se afastam das suas atividades cotidianas e retornam para o "*ventre materno*", que é o território sagrado da Serra Negra. Na simbologia do povo Kambiwá, este ventre é o próprio oco da árvore do Pau-Ferro, conhecida pelo povo como "*Pau-Ferro Grande dos Índios*". Torna-se inevitável a análise da fala dos(as) professores(as) Kambiwá sobre o Aricuri a partir do que Victor Turner define como *communitas* e símbolos liminares. As narrativas sobre o Aricuri estão repletas desses símbolos, que remetem à ideia de regressão, de renascimento. Dentre os símbolos liminares, Turner refere-se ao útero, que se aproxima da referência ao Aricuri como retorno ao ventre materno.

Assistimos, em tais ritos, a um momento situado dentro e fora do tempo, dentro e fora da estrutura social profana que revela, embora efemeramente, certo reconhecimento (no símbolo, quando não mesmo na linguagem) de um vínculo social generalizado que deixou de existir, e contudo simultaneamente tem de ser fragmentado em uma multiplicidade de laços estruturais (TURNER, 2013, p. 98-99).

Pudemos observar que no período do Aricuri ocorre um momento de planejamento das atividades pedagógicas. Assim, todos(as) os(as) professores(as) das escolas do território se reúnem juntos às crianças e aos adolescentes, seus alunos e alunas, para lembrar das principais atividades desenvolvidas por cada escola durante o ano, e pensarem no planejamento para o ano seguinte. Além desse grande momento de planejamento, no qual os(as) professores(as) dançam o Toré e pedem aos encantados força e inteligência para seguirem fortes na formação dos novos guerreiros, há também outros momentos de encontros com as crianças e os(as) adolescentes. Nestes, os mais velhos e as principais lideranças relembram as histórias de lutas dos guerreiros Kambiwá que morreram pelas conquistas do povo, e que é preciso continuar na luta.

Como nos diz Meliá, “os rituais educam sobretudo pela ação comunitária, que fazem viver, pela comunhão de gestos, de que todos participam” (MELIÁ, 1979, p. 22). É possível afirmar, portanto, que a participação do povo Kambiwá nos rituais e nas demais festividades tem uma dimensão educativa, sendo condição essencial no processo de reafirmação de sua identidade. Também podemos afirmar que o papel da educação escolar indígena Kambiwá está associado a outros espaços de ensino-aprendizagem, assumindo, assim, uma função educativa muito mais ampla, porque fundamentada nos saberes, nos ensinamentos e aprendizados do povo e a partir deles. Desse modo, é nesses diferentes espaços assumidos pela escola indígena diferenciada que se configura o ser professor(a) indígena.

Um exercício diatópico

O compromisso com os saberes do povo não significa fechar-se para os saberes de fora. Esse exercício, no entanto, não é fácil, considerando as assimetrias de poder presentes na relação entre os saberes indígenas e não indígenas. Como nos diz a professora Edilene, "quando pegamos um livro de História, vemos que o índio do Nordeste nunca é tratado nos capítulos, quanto mais os de Pernambuco. É como se não existissem" (Professora Edilene do povo Kambiwá, fevereiro de 2018).

Em sua fala, a professora Edilene destaca o modo de sistematizar os

conteúdos presentes nos manuais didáticos empregados nas escolas brasileiras, os quais não condizem, na maior parte das vezes, com a realidade vivenciada pelos povos indígenas. Dessa forma, percebe-se que as narrativas e as imagens acerca desses povos nos livros didáticos ainda reproduzem ideias equivocadas, tanto sobre os povos indígenas quanto sobre as outras minorias étnicas e culturais.

Essas questões são evidenciadas na fala da professora Andressa sobre os processos de sistematização dos assuntos por ela trabalhados na escola, os quais são descritos como um desafio, uma vez que

Na educação escolar indígena, cada dia é um novo desafio. [...] são várias dificuldades que a gente enfrenta e tem que saber lidar com elas. O que não é fácil, né? Porque além da gente trabalhar com os conteúdos dos livros que a Secretaria manda pra gente, que não são adequados para nossa realidade, aí a gente tem que estar adequando a nossa realidade, o que já é um grande desafio pra gente (Professora Andressa do povo Kambiwá, fevereiro de 2018).

A partir das falas de Edilene e Andressa, percebemos uma busca pela adequação dos materiais didáticos recebidos pela Secretaria de Educação à realidade do povo. Podemos afirmar que há uma disposição dos professores e professoras indígenas para sistematizar os conhecimentos próprios da sua cultura, fazendo uma associação destes com os conhecimentos de fora, em uma perspectiva, portanto, intercultural, mas também enquanto um exercício diatópico, no sentido que dá ao termo Sousa Santos (1997). Esses(as) professores(as) podem ser descritos como intelectuais do povo, pois estão comprometidos(as) com a edificação de um modelo de sociedade desejada pelo seu grupo, dialogando, assim, com o modelo mais amplo (ALMEIDA, 2001).

Essas questões estão presentes também na fala seguinte da professora Mara, em relação ao processo de organização dos conteúdos trabalhados no cotidiano escolar das escolas indígenas Kambiwá.

Na escola, a gente planeja os conteúdos buscando tanto atender o mundo lá fora como também não deixar o local. Nós, como professores indígenas, temos que fazer um intercâmbio com os conteúdos em sala de aula. Preparar os conteúdos sempre visando atender os conteúdos lá fora, sem deixar de atender o nosso povo. Essa escola aqui é da comunidade, porque a comunidade sempre está inserida na escola. Os professores são escolhidos pelas lideranças, pela comunidade, que sempre é convidada para ser ouvida, porque tudo que acontece no povo tem que estar todo mundo junto (Professora Mara do povo Kambiwá, agosto de 2017).

Alinhado ao conjunto das narrativas até aqui analisadas, a fala da

professora Mara corrobora o exercício diatópico de interpretação e tradução de culturas, que, como nos diz Sousa Santos e Nunes (2003), tornaria possível o diálogo

[...] entre culturas por intermédio do qual se amplia a consciência da incompletude de cada cultura envolvida no diálogo e se cria a disponibilidade para a construção de formas híbridas de dignidade humana mais ricas e mais amplamente partilhadas. O conhecimento resultante será coletivo, interativo, intersubjetivo e reticular (SOUSA SANTOS e NUNES, 2003, p.56).

Desse modo, partimos do pressuposto que o conhecimento científico, completo em si mesmo, deixa de ser considerado a única forma legítima na produção do conhecimento, enquanto o senso comum contribui, também, com a produção científica, mantendo, assim, uma interdependência neste percurso (MAGALHÃES, 2009). Conforme destaca Magalhães, é preciso que o conhecimento científico não se afaste da realidade, mas que seja tecido em redes interativas, possibilitando, assim, uma “nova ciência”, “que não separe o conhecimento científico do mundo vivido” (*ibid.*, p.122).

Considerações Finais

[...] Porque primeiro nós somos indígenas e depois nós somos professores.
(Professora Jéssica - Kambiwá).

A pesquisa que deu origem a este trabalho apontou inúmeros desafios e fragilidades enfrentados tanto pelos(as) professores(as) Kambiwá quanto pelos demais professores em Pernambuco em seus processos formativos. Com efeito, por seu caráter excludente e racista, os espaços de formação, tanto em nível básico quanto superior, não se encontram abertos a outros sistemas de conhecimentos e culturas. Antes, se configuram como espaços funcionais, assimilacionistas e neoliberais, fundamentados no individualismo. Para Gersem Baniwá (2018), esse aspecto acaba ameaçando a lógica epistêmica dos povos indígenas, fundamentada na coletividade, bem como representa uma ameaça aos seus princípios e modos de vida próprios.

Retomando a problemática central que orientou esta pesquisa, qual seja compreender como a educação escolar indígena do povo Kambiwá se articula com as questões religiosas, podemos afirmar que a prática docente do(a)

professor(a) Kambiwá está consubstanciada na identidade étnica, no ser indígena Kambiwá, que passa necessariamente pela religiosidade. Essa centralidade pode ser sintetizada pelo enunciado da professora Jéssica, ao enfatizar que “[...] *primeiro nós somos indígenas e depois nós somos professores* [...]”.

Essa influência da identidade étnica na prática e na construção da identidade docente Kambiwá se expressa de duas formas: a primeira seria através da participação nas lutas pela aquisição e efetivação dos direitos dos povos indígenas, como as mobilizações, encontros etc., cujas vivências e experiências são levadas para a sala de aula. A outra forma de expressão da centralidade da identidade étnica na construção do ser professor(a) Kambiwá se expressa na valorização dos saberes e vivências das práticas educativas próprias do povo, principalmente das pessoas mais velhas da comunidade, o que inclui, sobretudo, a dimensão religiosa, seus fundamentos, suas ciências. Com efeito, os rituais, como procuramos mostrar, dos quais participam toda a comunidade, inclusive as crianças, constituem-se espaços importantes para o fortalecimento da educação escolar indígena, o que se torna ainda mais evidente no Aricuri. Nele, todos(as) educadores(as) se reúnem junto aos seus alunos e alunas para analisarem as atividades realizadas durante o ano nas escolas do povo, bem como para planejarem as atividades pedagógicas que serão realizadas no ano seguinte. Dessa forma, a educação escolar indígena do povo Kambiwá mostra-se interligada a outros espaços de ensino-aprendizagem, o que torna a sua função educativa mais ampla.

Finalmente, a pesquisa mostrou, a partir do conjunto das narrativas e da nossa experiência junto à comunidade, que, apesar dos processos formativos dos professores indígenas estarem inclinados ao individualismo, em contraposição à formação étnica, que está voltada para o coletivo, a prática docente dos professores e professoras da educação escolar Kambiwá é orientada pela e para a identidade étnica. Assumem papéis fundamentais nessa construção do ser professor(a) Kambiwá a luta pelos territórios, a valorização do conhecimento da história do povo e dos seus guerreiros, bem como a dimensão religiosa, que tem como referência maior o espaço sagrado da Serra Negra e os rituais a ele associados, especialmente a participação no Aricuri.

Referências

ALMEIDA, Eliene Amorim de. *A Política de Educação Escolar Indígena: limites e possibilidades da escola indígena*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Educação - UFPE, Recife, 2001.

ARROYO, Miguel G. *Ofício de mestre: imagens e autoimagens*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

BARBOSA, Wallace de Deus. *Pedras do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED[Territórios Sociais nº 10] 216 p. 2003.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, P., STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

_____. *Etnicidade e o conceito de cultura*. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política. N. 1.n 19, 2005, p. 15-30. Disponível em: http://www.uff.br/antropolitica/revistasantropoliticas/revista_antropolitica_19.pdf. Acesso em: 27 de novembro de 2016.

BARTOLOME, Miguel Alberto. *As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político*. Mana, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p. 39-68, Abril. 2006.

CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Artes do Fazer. Petrópolis: editora Vozes, 1998.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GRUPIONI, Luís Donisete (org.). *Formação de Professores Indígenas: repensando trajetórias*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2006.

HOHENTHAL JR., William D. "Notes on the Shukurú indians of Serra Negra de Ararobá". Revista do Museu Paulista, nova série, Pernambuco, 1954.

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

_____. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real: Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social pela UNB, 2011.

_____. *Educação e Povos Indígenas no Limiar do Século XXI: debates e práticas interculturais* Revista Antropologia & Sociedade, 2018. No prelo.

MAGALHÃES, Janete Andrade. *O cotidiano escolar como comunidade de afetos*. Petrópolis, RJ: DP et Alii; Brasília, DF: CNPq, 2009.

MELIÁ, Bartolomeu. *Educação indígena e alfabetização*. São Paulo: Loyola, 1979.

ROCHA FIALHO DE PAIVA E SOUZA, Vânia. *Desenvolvimento e associativismo indígena no nordeste brasileiro: mobilizações e negociações na configuração de uma sociedade plural*. 2003. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

SALLES, Sandro Guimarães de. *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na umbanda de Alhandra*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SILVA, Edson. *A temática indígena e o ensino: reflexões históricas e antropológicas*. Revista Antropologia & Sociedade, 2017. No prelo.

SILVA, Francisca Bezerra da. *Retomada, Estadualização e Organização das Escolas Indígenas Kambiwá*. Curso de Pós-Graduação na temática Cultura e História dos Povos Indígenas. Caruaru, 2016.

SOUSA SANTOS, Boaventura; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da Igualdade. In: SANTOS, B. S. (org). *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.p.25-68.

SOUSA SANTOS, Boaventura. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. Nº 48, junho, 1997.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Uma análise do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil e a diversidade sócio ayahuasqueira

Geovânia Corrêa Barros⁸²²

Introdução

O presente artigo discute as dinâmicas de articulação social e política no campo ayahuasqueiro e tem por base, considerações advindas da nossa

⁸²² Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande.

pesquisa de tese, alguns recortes discursivos dos atores do campo ayahuasqueiro são apresentados para demonstrar as complexidades em torno do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil.

Para comportar o espaço delimitado a este capítulo, privilegiamos partes do campo empírico que são relevantes aos processos de reinterpretação, regulamentação tornados objeto de estudo, e que também são tratados, pois, no âmbito de um campo⁸²³ definido, são tomados como campo de forças e campo de luta simbólica, onde estão em disputa significados e representações. Da luta simbólica aí estabelecida num campo de concorrência e competições fará parte todo um conjunto de processos de atribuição de significados que se configuram como formas culturais de apropriação simbólica e que definem um dado projeto de construção social (representações, percepções do social e sistemas de classificações que nunca são elaborações neutras).

Nesta perspectiva, podemos falar de contextos múltiplos e sujeitos múltiplos. o centro da discussão é a luta simbólica que se estabelece a partir da atribuição de novos sentidos e significações à ayahuasca, bem como sobre os processos citados. Tal postura metodológica implica em “desmaterializar” o campo, em tratar sua problemática como inserida em um contexto de relações de sujeitos entre si, de culturas entre si, privilegiando, assim, representações e construções culturais no processo de reconhecimento público da ayahuasca. Estes processos envolvem diversos atores: representantes dos grupos religiosos, o Estado, grupos e indivíduos externos ao campo, identificados com a utilização da ayahuasca no estado do Acre, no Brasil e no mundo.

Os dois processos – o de reconhecimento social e estatal através da regulamentação judicial e o de patrimonialização da ayahuasca - demonstraram

⁸²³ A necessidade de interpretar as disputas pela *posse* da *tradição* das quais participam as *linhas*, os *centros* e os movimentos religiosos que usam a ayahuasca levou-nos a utilizar o conceito de *campo*, como formulado por Bourdieu, que o define como uma “estrutura de relações objetivas” entre as posições ocupadas por agentes, que determinam a forma das interações (objetivos, interesses, formas de poder ou disputas socialmente instituídas) (BOURDIEU, 1989, p. 66). A agregação dessa abordagem inclui à análise a variável das relações de poder, que vem complementar a proposta analítica de Elias (2000).

as diversas posições dos atores envolvidos. Os grupos religiosos do Alto Santo (Mestre Irineu) e os grupos religiosos conhecidos por Barquinha, detêm prestígio e legitimação no campo, configurando-se como grupo ortodoxo conjuntamente com a UDV (União do Vegetal).

O campo ayahuasqueiro é uma abstração conceitual aqui construída como um objeto submetido a controles internos e externos (o controle estatal sobre substâncias psicotrópicas). De certo modo, o uso da ayahuasca⁸²⁴ é um dos casos da série de substâncias cujo uso experimenta pressões sociais para a regulamentação. Outras dessa série seriam o álcool (em determinado período da história, foi estabelecida a lei seca, e agora seu uso é regulamentado em interface com o comportamento no trânsito), a nicotina (objeto de campanhas estatais que regulamentam e inibem seu uso em lugares públicos), a maconha, dentre outras.

As situações, discursos, eventos e discussões trazidas aqui têm demonstrado os conflitos, a posição, o papel desempenhado pelos atores sociais envolvidos no processo de patrimonialização da ayahuasca. Sendo assim, o objetivo do artigo é discutir alguns dos resultados da pesquisa de tese e demonstrar que as tipologias construídas resultam das figurações histórico-sociais, lutas simbólicas e identidades sociais construídas ao longo do processo histórico de formação dos centros religiosos no Acre. A partir da perspectiva bourdieusiana, questionam-se, percebem-se, verificam-se conceitos, programas, avaliações, análises técnicas, sistemas de classificação como, por exemplo, uso religioso e uso não religioso; campo originário, tradicional ou neoayahuasqueiro como instrumentos de uma dada forma de perceber e expressar o mundo e, simultaneamente, instrumentos de intervenção política.

O presente artigo visa contribuir para o conhecimento dos processos em pauta mediante às transformações culturais, e de expansão que o campo ayahuasqueiro vem passando. Na II Conferencia Internacional da Ayahuasca,

⁸²⁴ O termo *ayahuasca* está sendo usado aqui “de modo genérico para manter a uniformidade do texto e a harmonia com a nomenclatura utilizada nos atos oficiais do CONAD” (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas), órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD), antigo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN); dos grupos ayahuasqueiros e do Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca” (relatório final), INRC da Ayahuasca do Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/IPHAN. Para se ter uma discussão ampliada se pode acessar a tese (BARROS, 2016), pois, este artigo não comporta as diversas discussões teóricas sobre termos utilizados.

uma questão expressou bem esse tipo de debate envolvendo os diversos atores sociais e pesquisadores “Quem é o dono da Ayahuasca”? Os pesquisadores ressaltaram em seus trabalhos o uso terapêutico da ayahuasca, demonstrando ser esse um tema polêmico. Como criar o consenso entre os usuários para garantir o uso regulamentado pelo Estado e como reconhecer o uso da ayahuasca como um bem cultural, patrimonializável? Em suma, a formação da diversidade social ayahuasqueira e as dinâmicas sócio-culturais destes processos demonstram a complexa rede de configurações sociais caracterizadas pelas novas modalidades de uso da ayahuasca, o que alguns autores tem denominado de “globalização da ayahuasca”⁸²⁵. Sendo assim, o artigo foi construído a partir de recortes discursivos em que se analisou as problemáticas em torno do processo de patrimonialização da ayahuasca. Procuramos compreender as direções dos processos sociais decorrentes do estabelecimento de configurações diferenciadas (no sentido proposto por Elias⁸²⁶) e a dialética do intencionado/não intencionado pelos atores.

1. Patrimonialização da ayahuasca: tradição x modernidade

O processo de pedido de patrimonialização movimentou os atores sociais envolvidos com a questão do registro no campo tradicional ayahuasqueiro do Acre desde abril de 2008. As instituições da administração pública municipais e estaduais, órgãos da cultura do Acre, o meio científico, políticos como a deputada federal do Acre, Perpétua Almeida (PCdoB), e seus assessores, debateram calorosamente em uma série de articulações e formaram um grupo de interesse em torno do tema, construindo uma aliança com os grupos tradicionais do Acre. Esta situação inusitada em casos de patrimonialização no Estado do Acre constitui um exemplo polêmico para a análise do contorno que assume e do caráter, também múltiplo, dos significados das representações

⁸²⁵ Reginato (2010) fala da globalização do uso da ayahuasca; Otero dos Santos (2010) refere-se a “diversidades de ayahuasas”; Labate & Feeney (2012) tratam do tema expansão e internacionalização da ayahuasca.

⁸²⁶ De acordo com Elias (2005): *Redes configuracionais ou figuracionais são redes de interdependência moldadas por formas estruturais e específicas e caracterizadas por serem flexíveis e sujeitas a constantes transformações.*

simbólicas adotadas pelos diversos atores envolvidos de acordo com a sua posição no campo.

A ideia de fazer o pedido de reconhecimento nasceu, portanto, de uma articulação do campo religioso ayahuasqueiro com a esfera política, quando os grupos tradicionais da ayahuasca no Acre são fortalecidos em uma aliança política local para a consolidação de uma ação intencionada e definida, a de efetivar *o registro da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira*. A ideia inicial consistiu em considerar o trabalho dos mestres fundadores e o que eles desenvolveram no Acre, nessa região da Amazônia Ocidental, como um patrimônio cultural do Brasil, da cultura do povo brasileiro. O processo de discussão que culminou na solicitação dos grupos tradicionais ao IPHAN⁸²⁷ e foi resultado de um consenso entre os articuladores integrados na câmara temática⁸²⁷, caracterizado por um forte vínculo político no nível local.

O processo de patrimonialização vem se desenrolando no momento entre 2008 e dias atuais, uma vez que os resultados do Relatório Final do IPHAN foram concluídos e seguem para as fases posteriores de identificação e implementação do registro. Dentre as questões formuladas na análise do processo aqui focalizado podemos citar as seguintes: o que a patrimonialização da ayahuasca significa em termos na estrutura do campo dos grupos religiosos ayahuasqueiros? Qual os resultados intencionados e não intencionados pelas comunidades tradicionais ayahuasqueiras? Qual o papel das comunidades culturais ayahuasqueiras no processo? Qual a problemática que se instaura na questão da salvaguarda das tradições ayahuasqueiras? Que bens culturais serão registrados e patrimonializados?

A partir do campo empírico, as entrevistas com os dois principais articuladores do processo, realizadas separadamente, Marcos Vinícius das Neves e Antônio Alves, foram determinantes para entendermos as questões e problemas levantados pelo processo de patrimonialização, como, por exemplo, as questões enumeradas acima, e, particularmente, a questão da participação das comunidades religiosas e dos diversos agentes sociais envolvidos. Na visão do primeiro entrevistado, há “evidentes sinais da oportunidade e importância

⁸²⁷ Em 2007, foi criada, no âmbito do Conselho Municipal de Políticas Culturais da Fundação Garibaldi Brasil (Rio Branco), a Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras.

desse registro” (NEVES, 2011, p. 1). Defensor dessa ideia, ele destaca os muitos avanços que essas comunidades ayahuasqueiras tradicionais acreanas conquistaram nos últimos tempos. Segundo Neves (2015), o movimento para que a ayahuasca fosse reconhecida como patrimônio cultural imaterial no Estado se iniciou na gestão do governador Jorge Viana (PT), quando o governo do Estado do Acre e a Prefeitura de Rio Branco desenvolveram ações de reconhecimento e valorização das comunidades religiosas ayahuasqueiras como políticas públicas.

O elenco de medidas citadas foram: em 2005, a criação da primeira Área de Proteção Ambiental (APA) do Estado do Acre; em setembro de 2006, o tombamento do CICLU (Alto Santo) por decretos simultâneos do governador e do prefeito como patrimônio histórico e cultural do Acre e de Rio Branco em 2010, ocasião em que foi realizado o “Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca”. Ao final desse evento, os fundadores das três comunidades religiosas foram homenageados pela Assembléia Legislativa do Acre, que concedeu a cada Mestre fundador, o título de Cidadão Acreano. Dessa forma, o Alto Santo já tinha uma iniciativa nesse sentido, de ter o reconhecimento do patrimônio histórico material. As obras materiais que existem naquele local, como a casa de Mestre Irineu, a sede, o local em que se realiza o feitiço e até mesmo o túmulo em que jaz, ao lado de dois companheiros, Leôncio Gomes da Silva e José das Neves, já haviam sido reconhecidos pelo patrimônio municipal e estadual.

De acordo com Antônio Alves, articulador importante desse processo, jornalista, escritor e representante do CICLU - Alto Santo, a ideia de “patrimonializar, registrar” surgiu, a partir de um grupo de pessoas e por iniciativa de Marcos Vinícius. Inicialmente, Alves se reporta à articulação política feita através da assessoria da deputada Perpétua Almeida, que tem assessores da UDV, observando que coube a ela que “fizesse as iniciativas, reunisse as pessoas e começasse a pensar nesse assunto, fizesse alguma coisa a respeito” (ALVES, 2015). Segundo ele: “[...] Foram feitas as primeiras reuniões para fechar uma ideia, de um texto, de uma carta e quando veio a ocasião da visita do ministro Gilberto Gil ao Acre, então acelerou-se essa elaboração para aproveitar a vinda dele aqui e entregar a carta diretamente ao ministro (ALVES, 2015).

Os entrevistados citados consideram que o atual processo tende a ser de longa duração. Cabe destacar na fala abaixo o que é considerado importante nele:

Se levar vinte anos o processo de registro, não tem problema. O importante é que está havendo discussão, o debate, está havendo pesquisa, está havendo elaboração de conhecimento a respeito do tema. Elaboração no âmbito do debate antropológico cultural e não de um debate apenas jurídico ou policial. (ALVES, 2015, negrito nosso)

Neves (2015) observa o fato histórico das relações políticas mantidas no tempo de Mestre Irineu, em que muitos governantes se aproximaram dessas comunidades “para usufruir dos benefícios eleitorais, mas não havia lugar para eles dentro da configuração do estado” (*Ibid.*). Ele aponta uma mudança significativa no governo Jorge Viana:

[...] Acho que foi um acúmulo de uma nova experiência política, de relações das comunidades do Daime com os vários níveis do Estado Brasileiro que levou a chegarmos a este ponto: Vamos pedir o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil? Vamos. Mas como vamos fazer isso? Aí começa o problema, não queremos ser misturados. Vai tombar o quê? Quem vai ser dono disso? Como vai funcionar isso tudo? Aí começou uma série de questionamentos e desafios... e aí a gente começou uma nova caminhada na busca de solucionar esses novos desafios, caminhada que ainda está acontecendo, né? (*Ibid.*).

A partir dessas colocações, a aliança política do Estado com as comunidades tradicionais ayahuasqueiras é um fato determinante no processo, no desenho das posições diferenciadas no campo e quanto à legitimidade e reconhecimento estatal dos grupos tradicionais do Acre, os quais são bem representativos, não tanto em termos de números de membros filiados, mas em termos de capital cultural e político. Segundo entrevista com Neves (2015), na gestão do governo Jorge Viana, as comunidades ayahuasqueiras foram valorizadas ao lado de outras comunidades, sendo o processo de patrimonialização da ayahuasca uma estratégia para “tirar a questão da ayahuasca do âmbito do Ministério da Justiça e do CONAD e passar para o Ministério da Cultura”. Ele observou que:

No atual processo fiquei muito surpreso quando percebi que em 92, na Carta de Princípios, na elaboração da Carta de Princípios, apesar de eu não ter acompanhado o processo, saber pouco dos bastidores disso, o resultado muito singular foi a construção de um consenso entre grupos, o primeiro e até agora, único, porque o próprio processo de patrimonialização, no fundo, ele é o único consenso. Mas como fazer isso, é que não se tem um acordo. Então foi quando começou essa busca de construir um novo consenso em torno desse objetivo estratégico que era tirar a questão da ayahuasca do

âmbito do Ministério da Justiça e do CONAD e passar para o Ministério da Cultura, que deveria ser o lugar desde sempre. Até aí foi possível construir o consenso que era interessante, que é importante e que deveria ser um objetivo comum a todos” (*Ibid.*).

O processo de patrimonialização via IPHAN é a continuação de um processo de reconhecimento que já vinha ocorrendo no plano estadual e municipal. Como mostra Neves (2015), a iniciativa de se criar uma câmara de culturas ayahuasqueiras no Conselho Municipal de Cultura de Rio Branco foi determinante para as discussões e articulações em torno da questão do patrimônio histórico.

O papel da “Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras” tem gerado um reconhecimento público nos âmbitos municipal e estadual. Segundo Neves, no início, o que parecia depender de uma decisão externa (Estado), se transforma em uma dificuldade interna ao campo dos grupos ayahuasqueiros. Nas interações sociais, o processo de patrimonialização tem gerado polêmicas e controvérsias envolvendo representantes dos grupos ayahuasqueiros tradicionais, neoayahuasqueiros, pesquisadores, demais especialistas e representantes do Estado. Nesse trecho da entrevista, Neves (2015) expõe a problemática, demonstrando as posições diferenciadas dos atores envolvidos e a polêmica em torno da classificação do campo ayahuasqueiro em três troncos:

Quando começamos a discutir de que maneira fazer isso, aí começaram a emergir, então, os dissensos, né? **Como é que vai colocar todo mundo num pacote só, se somos tão diferentes? E colocar todos num pacote só é inaceitável para todos.** O que é mais curioso, não é que muitas vezes se fala que os grupos daqui do Acre querem ser os donos do Daime, da ayahuasca, e não aceitam costumes, práticas, seja o que for, que vêm de outros grupos e tudo. Mas, curiosamente, essa resistência também veio de outros grupos, além dos grupos daqui. Né? O próprio CEFLURIS se mostrou muito reticente em participar, por conta das suas próprias características específicas, né? Independente de quais sejam. A mesma coisa se deve dizer em relação aos grupos indígenas que se sentiram, em alguma medida, excluídos do processo. Então, qual foi a tentativa que a gente fez, então, de buscar uma maneira de diferenciar no interior deste grande arco ayahuasqueiro, os segmentos que pudessem dialogar minimamente entre si? A tentativa de estabelecer um diálogo comum a todos se desdobrou na segmentação, na qual eles se sintam confortáveis para dialogar dentro dos segmentos e a partir daí nos grandes segmentos entre si. **Foi quando a gente propôs os troncos, os três troncos ayahuasqueiros: o tronco originário dos povos indígenas, com uma diversidade absurda dentro dele, porém mais simples, porque dentro dessas comunidades indígenas a aceitação das diferenças é muito mais tranquila [Por mais que seja complexa, difícil de ser feita essa classificação, a aceitação política interna é fácil de conseguir]; os grupos *tradicionais*, que eu**

acho hoje, que devia ter chamado de tradicionalistas, e não tradicionais... isso surgiu depois, [...] que seriam os grupos daqui, a partir dos três mestres fundadores; e o dos Ecléticos. E aí para minha surpresa, eu achava que o pessoal do CEFLURIS ia ficar feliz da vida de ser iniciador de um tronco inteiro completo porque na prática foram eles que fizeram essa transposição da floresta para o resto do Brasil e do mundo [...] que abriram isso para o mundo todo e começaram a receber influências outras que deu origem a essa outra mega diversidade que tem. Porque pensam eles que eles deveriam ser tradicionais também, porque são amazônicos, porque surgiram aqui, porque até hoje, CEFLURIS, Mestre Irineu, Raimundo Irineu Serra, né? Então, eles, não conseguiam assimilar a possibilidade de serem diferenciados desse grupo daqui. O que é engraçado, até, porque os grupos daqui, passaram tanto tempo negando eles, que me parecia óbvio, até, que eles mesmo quisessem ser considerados diferentes, mas para minha surpresa, não foi o que aconteceu (*Ibid.*, negritos nossos).

O processo de patrimonialização da ayahuasca mobiliza uma complexificação da rede de interdependências em que atuam os grupos religiosos e não religiosos que se reúnem em torno da ayahuasca⁸²⁸. A intenção dos grupos religiosos ayahuasqueiros de demandar do Estado a patrimonialização da ayahuasca os coloca em uma rede de interdependência muito mais ampla do que aquela em que atuavam antes, visibilizando tensões e cismas dos diversos grupos do campo ayahuasqueiro mais geral. Sobre a reestruturação do campo ayahuasqueiro, Neves (2015) expõe que o pedido resultou de “uma articulação política de quem estava dialogando, não foi uma exclusão proposital” dos outros atores sociais do campo, como o ICEFLU e comunidades indígenas.

A amplificação do campo referido se deve ao ingresso de novos atores sociais no processo de patrimonialização vindos do campo dos originários e dos ecléticos ou neoayahuasqueiros localizados em centros urbanos do Brasil. Aos atores da configuração inicial, aquela em que acontece o processo de normatização da ayahuasca no Brasil, juntam-se os atores do campo dos originários, os quais se enunciam como os *verdadeiros detentores do conhecimento cultural e tradicional do uso da ayahuasca*. Mais uma vez emergem os conflitos relativos ao uso e à *posse legítima da tradição* (conflitos

⁸²⁸ Para normatizar o uso da ayahuasca foi realizado, o CONAD realizou um Seminário em 2006, com a participação dos grupos usuários da ayahuasca. Na ocasião, as entidades ayahuasqueiras foram cadastradas e identificadas através das *linhas*, ou seja, da diferenciação simbólica ritualística e originária de cada segmento religioso, ficando assim classificadas: linha do Mestre Raimundo Irineu Serra (Alto Santo); linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo; linha do Mestre José Gabriel da Costa (União do Vegetal) e outras linhas. A partir da instituição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho – GMT, organizado pelo CONAD, a primeira preocupação do GMT foi distinguir “o uso religioso”, considerado legal, do “uso não religioso” (BARROS, 2016).

de poder simbólico). O discurso de Neves é emblemático ao narrar sua conversa com Alex Polari, representante do ICEFLU:

[...]Então, foi uma longuíssima conversa com Alex, tentando mostrar para ele, as vantagens que o CEFLURIS teria ao abraçar essa classificação, porque eles iam ser líderes do tronco deles e os tradicionalistas iam ficar muito mais confortáveis vendo o CEFLURIS liderar um outro campo, só que o campo neoayahuasqueiro também tem problemas... Também ficou difícil para o CEFLURIS liderar um campo que, sob o qual, ele não tem hegemonia...”

Segundo Neves (2015), os conflitos referidos emergem dadas as insatisfações geradas pelo processo de patrimonialização como resultados do processo de formação histórica dessas comunidades que acabaram se diferenciando tanto, ao *ponto de umas não conseguirem mais dialogar com as outras*.

A intensificação da diversidade social do campo ayahuasqueiro surge como resultado não planejado do processo aqui focalizado, como uma dificuldade em termos da relação entre a ampliação das redes configuracionais e seu controle por parte dos atores do campo religioso ayahuasqueiro, traduzido na questão formulada por Neves (2015) nos seguintes termos: “Como é que vai colocar todo mundo num pacote só, se somos tão diferentes?”

Para Neves, configura-se, por exemplo, a emergência de se estabelecer um ‘consenso internacional’, referente ao uso da ayahuasca em diversas comunidades indígenas na América Latina, na Amazônia e no Acre. Conforme explica:

[...] a questão da ayahuasca entre os povos indígenas é muito mais ampla – panamazônica e plurinacional – e não está restrita aos grupos indígenas da Amazônia brasileira. Assim, a inserção dos índios neste processo de inventário, sem dúvida, aumentou muito sua complexidade, extensão e implicações. (NEVES, 2011, p. 1)

Há uma diferenciação entre o uso da ayahuasca nas comunidades indígenas, considerado como não religioso, e não sendo, portanto, uma questão judicializada no processo de normatização. No processo de patrimonialização, a entrada dos atores indígenas, em busca dos benefícios esperados em termos de políticas públicas e reconhecimento social, entram em cena, o que não havia sido previsto pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro, reconhecidos por defender o uso da ayahuasca apenas em rituais religiosos.

A diversidade social do campo ayahuasqueiro configura-se quando os grupos que não participaram do pedido original queixaram-se ao IPHAN de

serem excluídos do processo pelos grupos do campo religioso ayahuasqueiro tradicional, fato que fomentou ainda mais as diferenças políticas entre os diversos atores envolvidos. Segundo Neves (2015), as principais divergências e configurações dos grupos ayahuasqueiros são marcadas pela falta de consenso. O processo teria sido “mais célere, mais fácil”, se a construção do consenso tivesse sido ampla e abarcado mais elementos dessa diversidade cultural interna da ayahuasca. Dessa forma, o dissenso constitui algo não planejado, um obstáculo, Neves considera que o diálogo do campo dos tradicionais com o campo dos originários “[...] é mais tranquilo. Falta para os originários a maturidade de saber o lugar da ayahuasca para eles. E aí eles têm dificuldades de conversar com os tradicionais” (*Ibid.*). O segundo passo, a partir daí, seria obter o registro da ayahuasca como Patrimônio Cultural da Humanidade, considerando a configuração “no arco pan-ayahuasqueiro, pan-amazônico, que vem desde lá da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia, não é uma ação para o governo brasileiro. Deveria ser uma ação conjunta desses países amazônicos com a participação dessas outras comunidades indígenas...”

Os desdobramentos do processo de patrimonialização visibiliza o não intencionado pelos atores do campo tradicional que assinaram a carta dirigida ao então Ministro da Cultura, em abril de 2008. Isso fez com que as entidades solicitantes iniciais adotassem um outro encaminhamento, em 10.9.2014, por meio de uma carta protocolada ao IPHAN, assinada também pelo atual governador do Estado do Acre (Sebastião Afonso Viana Neves) e o prefeito do Município de Rio Branco (Marcus Alexandre Médici Aguiar Viana da Silva), na qual declaram que “passados quase seis anos e cumprida a etapa inicial do processo de registro”, uma nova solicitação foi necessária para ter “informação e avaliação do andamento do referido processo”.

Vejamos um trecho do novo encaminhamento:

[...] Reconhecemos que o título de nossa solicitação inicial, referindo-se ao registro do ‘uso da Ayahuasca em rituais religiosos’ pode remeter a um fenômeno amplo, cobrindo um vasto território e período de tempo. Consideramos, entretanto, que **a breve descrição das práticas culturais a serem registradas as situa num período histórico breve, meados do século passado, e num território restrito e bem delimitado, a Amazônia Ocidental, especificamente os estados de Acre e Rondônia, bem como um conjunto de bens de fácil identificação, pois inseridos na biografia dos mestres fundadores e nos costumes das comunidades em que eles desenvolveram as doutrinas religiosas que usam a Ayahuasca [...]** (Carta Protocolada ao IPHAN/2014) (negrito nosso).

Afirma-se, então, mais uma vez a ação intencionada dos solicitantes de forma mais esclarecida:

[...] Nosso desejo é simples: de que seja oficialmente reconhecido o que já existe de fato, ou seja, que as práticas culturais derivadas do uso da Ayahuasca em rituais religiosos introduzidas no universo cultural brasileiro pelos Mestres Irineu Serra, Daniel de Mattos e Gabriel da Costa em meados do século 20 na Amazônia Ocidental sejam consideradas parte do patrimônio do povo brasileiro. (*Ibid.*)

Esse segundo encaminhamento apresenta, de modo subjacente, a proposta de que os *grupos originários*– o dos indígenas –, que teriam “pegado carona” no pedido inicial de patrimonialização da ayahuasca encaminhado pelos grupos religiosos ayahuasqueiros, sejam retirados da rede configuracional a ser considerada pelo IPHAN. Nesse sentido, apresentam alguns exemplos ilustrativos de casos de patrimonialização que podem originar demandas de pesquisas sobre origens remotas do que se quer patrimonializado, mas sem que o processo se *alongue*.

A segunda *carta* foi referenciada pelos grupos tradicionais “como complementação ao pedido original de Registro da Ayahuasca, apontando para uma nova constituição de território, tempo e comunidades a serem focadas pelo processo de instrução técnica”. (*Cf. Memória Reunião Ayahuasca/IPHAN*). A intenção manifesta desta segunda proposição foi obter “maior celeridade do processo”, pois, a intenção não desejada dos atores, conforme afirmado, resulta em uma situação em que: “os representantes temem que ao ampliar o campo de pesquisa as comunidades indígenas e outros tipos de uso da bebida para além das comunidades apontadas o IPHAN perca foco do registro pedido inicialmente, e por consequência que o processo de Registro demore demasiadamente” (*idem*).

Na síntese dessa reunião ocorrida em Brasília (25.3.2015), outras questões sobre a especificidade dos cultos e rituais das linhagens dos representantes foram apresentadas:

Os representantes afirmaram que as linhagens de culto que seguiram Mestre Irineu, Mestre Gabriel e Mestre Daniel constituem as bases mais sólidas para a instrução do processo de Registro. Neste caso as comunidades indígenas seriam referidas como originárias e essas linhagens como as comunidades tradicionais de referência para o processo (*Ibid.*).

A reivindicação de inclusão dos grupos indígenas usuários da ayahuasca, autodefinidos como *originários* aparece na síntese dessa reunião (documento cedido pela Câmara Temática), como fator determinante para a tomada de posição da presidente do IPHAN, Jurema de Sousa Machado, que considerou o tema complexo do ponto de vista da atuação institucional. O superintendente do IPHAN no Acre esclareceu que o processo não esteve parado ao longo desses anos e que a Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial solicitou mais informações para que possa deliberar sobre a pertinência do pedido e, sobretudo, que também fosse pautada a questão dos usos da ayahuasca em comunidades indígenas.

A questão de “qual o lugar da ayahuasca” remete ao fato de que os indivíduos atribuem sentidos e valores diferenciados a seus territórios, práticas sociais ou visões de mundo, e conseqüentemente, a partir daí, apresentam interesses diversos, e muitas vezes opostos. Nos argumentos apresentados nesse discurso, fica explícito que o maior desafio hoje, no atual processo de registro, consiste em conseguir fazer os grupos “discutirem entre si, colocar essa pauta na mesa”. O processo do inventário “gera uma ação política contínua, pois traz a necessidade de diálogo”, embora cada grupo siga o seu caminho, reconheceu que já se “saiu daquela coisa velada que consiste nas cismas, tensões entre os grupos” (NEVES, 2015).

A nosso ver, as dinâmicas de interrelações sociais entre os grupos ayahuasqueiros evidenciadas pelos processos aqui analisados, pelos encontros, seminários, documentos produzidos pelos grupos demonstram as posições sociais diferenciadas em torno de seus interesses, relativas à construção de suas identidades sociais.

O processo em sua própria natureza é permeado de tensões sobre as ambigüidades do conceito de patrimônio cultural e sua construção social. Há tensão entre os significados, sentidos sociais (costumes), e normas técnicas e burocráticas que orientam a ação do estado, elas se manifestam de várias maneiras, por exemplo, nesse caso, os grupos tradicionais responsabilizam o IPHAN pela morosidade do processo, contestando as regras de registro oficialmente estabelecidas, pelo fato de o objeto do patrimônio não se adequar aos requisitos exigidos ou formulados. Em nossa interpretação, os valores e

concepções divergentes que orientam as práticas dos grupos, têm uma implicação decisiva para a definição do bem cultural e para a ação do Estado.

2. Considerações finais: o que vai ser patrimonializado?

Não é a cultura que tem que se adequar às regras. As regras é que têm que se adequar à cultura, se ampliar, se modificar de acordo com elas (Antônio Alves)

A política de preservação do patrimônio imaterial brasileiro é recente, instituída pelo Decreto Federal nº 3551, criado em 4 de agosto de 2000. Um elemento importante a destacar desse decreto, segundo Amaral (2014, p. 131), é “que durante muito tempo os elaboradores do decreto cogitaram inserir no texto do instrumento legal uma conceituação sobre *bens culturais imateriais*”. Em suas próprias palavras, para “se ter uma ideia, das oito propostas de documento legal formuladas durante os trabalhos da Comissão e do GTPI (Grupo de Trabalho sobre Patrimônio Imaterial) que tenhamos conhecimento, até a sétima versão (^{sexta} Minuta de Decreto) havia uma conceituação inserida no texto do documento” (*idem*). Segundo ele, “ela foi excluída com a intenção de deixar o texto do decreto mais enxuto. No documento referido a proposta de conceituação do tema se deu da seguinte forma”:

Entende-se por bens culturais de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual (saberes, modos de fazer, festas, celebrações, folguedos, linguagens verbais, musicais, performáticas e iconográficas, conjuntos de práticas culturais coletivas, concentradas em determinados espaços), fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social. Para os efeitos desse Decreto toma-se tradição no seu sentido etimológico de ‘dizer através do tempo’, significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o passado (Arquivos do IPHAN/Documentos do GTPI apud AMARAL, p.131, 2014).

Na aplicação dessa ação institucional para identificar, registrar e salvaguardar os bens culturais⁸²⁹ da ayahuasca, a problemática inicial era como isso poderia ser feito no contexto dos grupos ayahuasqueiros, enquanto religião ou cultura (conhecimento tradicional). Polemizando questionamentos e dúvidas, o sociólogo e pesquisador Juarez Bomfim questionou em 2011:

⁸²⁹ Uma análise d

[...] o que registrar e onde registrar? O preparo (feito) da bebida ayahuasca, no Livro dos Saberes? Os rituais religiosos, no Livro das Celebrações? Os hinos, salmos e chamadas no Livro das Formas de Expressão? Ou os santuários religiosos no Livro dos Lugares? (BOMFIM, 2011).

A ação intencionada do CICLU - Alto Santo e dos outros centros representados seria na direção de obter o reconhecimento da ayahuasca e de seus usos rituais enquanto parte da formação cultural brasileira. Explica Alves (2015) que esse fato, para a prática, ou, para o dia a dia dessas comunidades, será importante, por tratar-se de “um reconhecimento que pode ser uma espécie de documento, carteira de identidade, reconhecimento de utilidade pública”, necessário para que as comunidades possam “se afirmar, aprovar seus projetos, relacionar-se com o Estado, com as outras denominações religiosas, com a comunidade e com a sociedade em geral.” Vejo esse documento definido como “um reconhecimento de utilidade pública” relacionado ao âmbito das interrelações sociais e redes de interdependências configuradas no campo ayahuasqueiro próprias da modernidade. Ainda segundo Alves, “no dia a dia das comunidades pouco muda, porque a prática que elas desenvolvem cabe a elas mesmas continuar se desenvolvendo com ou sem ajuda, com ou sem reconhecimento por parte do Estado”. É o que vemos no trecho de entrevista com Alves, abaixo trazido:

Uma vez que sem o reconhecimento e muitas vezes enfrentando resistências que elas têm se mantido ativas e vivas ao longo dos últimos cem anos. Então não acredito que a patrimonialização dos produtos culturais, isso é importante insistir, há uma compreensão de diversas pessoas, inclusive de pessoas do IPHAN, que nós estamos pedindo a patrimonialização do registro do uso ritual da ayahuasca, não é isso. Nós sabemos que uma religião não pode ser declarada patrimônio cultural. Mas nós consideramos que, em torno do uso ritual da ayahuasca, se gerou uma série de produtos culturais, uma série de práticas, procedimentos, rituais, lugares, conhecimentos, técnicas, habilidades, artes, enfim, um conjunto de valores culturais que são contribuições significativas à cultura da Amazônia e do Brasil. Nós queremos, nosso pedido vai no sentido de reconhecer a formação cultural dessas comunidades como parte da formação cultural brasileira, e acho que essa patrimonialização, o registro dessas formações culturais, dessas contribuições à variedade, à diversidade cultural do Brasil, pode sem dúvida beneficiar não só as comunidades existentes, mas até as futuras, as que vierem a ser criadas porque vão estar associadas a uma tradição que é reconhecida (ALVES, 2015, grifo nosso).

Para Alves (*Ibid.*), a matéria abarca um âmbito ainda indefinido “do que pode, do que deve e do que é adequado ser patrimonializado”. Reconhece a

complexidade do tema, considerando que, o próprio processo de patrimonialização, e, a ideia de produto cultural, bem cultural a ser patrimonializado, ainda é muito restrita no Brasil, tendo apenas dez anos de experiência nesse tipo de registro de patrimônio. Faz-se imprescindível esclarecer que “diversamente de outras representações coletivas, o sentido patrimonial dos conhecimentos, expressões culturais e artefatos patrimoniais – considerados em sentido estrito, não emana diretamente das práticas disseminadas em determinado meio social” (ARANTES, 2012, p. 111). Apesar de derivarem destas, “são instituídos por um complexo processo de atribuição de valor que ocorre no âmbito da esfera pública” (*idem*, p. 111), com referência ao conjunto de instituições de representação e participação da sociedade civil no espaço político administrativo do Estado. Sendo assim, a atribuição “de valor patrimonial a determinado artefacto ou prática cultural é feita em nome do interesse público, fundamenta-se no conhecimento acadêmico e obedece a preceitos jurídicos e administrativos específicos” (ARANTES, 2012, p. 111).

Retornando a Alves:

[...] ainda vai ser necessário [...] o próprio IPHAN pode aproveitar a oportunidade das dificuldades de patrimonialização de registro das culturas ayahuasqueiras, para elaborar, para ampliar os seus conceitos e seu instrumental de reconhecimento de bens imateriais, porque a própria palavra bens a serem inventariados já remete a uma espécie de cópia imaterial do que é o patrimônio material. O patrimônio material precisa de bens, precisa de objetos a serem descritos e patrimonializados. O patrimônio imaterial pode descrever não objetos ou produtos, mas processos, fluxos, coisas que são demasiadamente etéreas, difíceis de delimitar, ao contrário dos objetos, que são facilmente delimitáveis. Então, acho que o não objeto, que é próprio da cultura imaterial, é mais um “subjecto”. Quando se trata de reconhecer, é uma dificuldade, apresenta uma dificuldade enorme de abordagem, e essa dificuldade, é uma oportunidade muito grande de enriquecer a ciência nacional. Eu acho que antropólogos, arquitetos, sociólogos ou qualquer tipo de profissional que se debruça sobre o patrimônio imaterial tem que rever a sua formação e o seu arcabouço conceitual, os paradigmas da sua ciência para poder olhar para a cultura com olhos novos, com um olhar novo e não com um olhar de um instrumental teórico desenvolvido no século XIX e metade do século XX, que é a ciência que nós temos hoje e que se ensina nas universidades. O que a ayahuasca está oferecendo ao Brasil é uma oportunidade de aprendizado, que é triste se for desperdiçado. O prejuízo não é tanto das comunidades tradicionais, que vão continuar desenvolvendo e atualizando sua tradição, mas, enfim, das outras comunidades do Brasil afora, que poderiam receber um novo olhar por parte do estado brasileiro, revivido, reformulado, reformatado pela experiência de olhar para esse objeto novo, esse sujeito novo que é a ayahuasca. Novo para o Estado brasileiro; para a cultura, pro povo, ele é bastante antigo. Uma oportunidade, acho isso interessante (ALVES, 2015, grifos nossos).

Nossa hipótese de interpretação do processo de patrimonialização da ayahuasca demandado pelos grupos tradicionais do campo religioso ayahusaqueiro é que sua direção é uma combinação de resultados intencionados e não intencionados. A mudança de instância de consideração – saindo do CONAD, da judicialização, para o IPHAN, para a de patrimonialização em termos de contribuição cultural – seria o resultado intencionado. As tensões geradas pelas demandas dos grupos *originários* e dos neoayahusaqueiros, por suas demandas de ampliação do reconhecimento dos usos extra-religiosos da ayahuasca, seria um dos resultados não intencionados do processo aqui analisado.

A primeira demanda encaminhada pelos grupos do campo religioso ayahusaqueiro dos tradicionais seria a de patrimonializar o processo histórico e cultural da formação da cultura ayahusaqueira no Acre, da tradição religiosa fundada por Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel. O segundo pedido encaminhado ao IPHAN é modificado, no sentido de reconhecer às pressões dos grupos *originários* e *neoayahusaqueiros*, e esclarecer a solicitação de reconhecimento da ayahuasca como processos e elementos formadores do universo simbólico, linguagens, ciência da ayahuasca, o que se constituiria como patrimônio cultural brasileiro. No segundo pedido os grupos tradicionais, reafirmam

[...] que o uso da Ayahuasca em rituais religiosos vem das tradições imemoriais dos povos originários da Amazônia, na região em que hoje ainda vivem esses povos ou seus remanescentes, incidindo sobre os territórios de vários países. Também não desconhecemos o uso religioso da Ayahuasca por novas comunidades e organizações que se formaram nos últimos 40 anos em todo o território brasileiro e diversos países em todos os continentes. Consideramos, entretanto, que a pesquisa sobre a imensa variedade de usos da Ayahuasca, ancestrais ou contemporâneos, não prejudica nem é prejudicada pelo eventual registro das tradições especificadas em nossa solicitação inicial (Carta Protocolada ao IPHAN/2014).

Instaura-se a polêmica sobre a propriedade de se considerar que o uso da ayahuasca pelos povos indígenas possui outro contexto sociocultural e seria um caso a ser considerado pelo IPHAN como outro processo de demanda de patrimonialização. Para Neves (2015), as demandas de inclusão na patrimonialização dos usos dos grupos indígenas corresponderia a uma nova configuração, ligada à ampliação da escala considerada para o campo internacional, incluindo populações e grupos de vários países que formam “um

arco pan ayahuasqueiro, pan amazônico”, englobando a Venezuela, a Colômbia, o Equador, o Peru, a Bolívia, principalmente aqueles que ocupam a área mais próxima da Cordilheira dos Andes. A argumentação de Neves é de que se justificaria a separação dos processos pelo fato de que a cultura ayahuasqueira acreana, embora herdeira dessa configuração, resultaria de uma ressignificação cujo recorte é a passagem de uma cultura internacional para uma *cultura brasileira*.

Ressaltamos novamente que no caso do patrimônio cultural, do ponto de vista institucional, é essencial "o caráter externo do processo de atribuição de valor patrimonial às dinâmicas sociais locais" que trazem "implicações diretas sobre a participação das comunidades culturais nos inventários e na identificação dos bens patrimoniais" (ARANTES, 2012, p. 120). Para Arantes, "o patrimônio é construção social", e para compreender essa "prática como fato social", temos que "indagar qual é o seu objeto e quais as agências e agentes que a põem em marcha; em que condições e quadro institucional ela ocorre; e que valores mobiliza". Essas questões são fundamentais e "exigem reflexão ancorada na investigação empírica e na consideração das circunstâncias em que os problemas se configuram." (*Ibid*, p. 120).

A entrada em cena dos grupos indígenas aumenta a complexidade da questão da patrimonialização envolvendo os grupos indígenas é tema da presente problemática inserida nesse processo. Segundo entrevista de Neves (2015): "Os índios ayahuasqueiros aqui da região do Acre passaram para os fundadores do Daime e do Vegetal o conhecimento do uso dessa bebida, que também ocorre no Peru, Bolívia e Equador". O processo de registro apresenta controvérsias, segue na direção de políticas de construção de consensos (como foi o pedido ao IPHAN, O Encontro da Diversidade Ayahuasqueira) , as quais envolvem tensões, como visto nas interrelações dos grupos ayahuasqueiros do campo tradicional com os atores do campo dos ecléticos ,neo-ayahuasqueiros e originários. As próprias comunidades tradicionais reconhecem que o uso da ayahuasca é de origem indígena.

A cultura indígena caracteriza-se por sua diversidade⁸³⁰ – há diversos povos indígenas e troncos linguísticos, de ambientes culturais e origens culturais diversos, que utilizam a ayahuasca, seu uso se espalha por toda região dos Andes, Equador, Venezuela. Por essas características, a ideia inicial dos grupos tradicionalistas sobre o tombamento não incluiu as nações indígenas, indicando que seria mais apropriado para isso um inventário específico sobre o campo, que teria por base levantamentos e pesquisas das origens indígenas e seu contexto histórico, pois formam uma outra ampla rede de configuração social. A passagem do uso da ayahuasca das comunidades indígenas para as comunidades não indígenas é referendado por um uso diferenciado, o que foi objeto de reconhecimento pelo Estado brasileiro, sendo legitimado o uso religioso da ayahuasca.

O processo histórico e cultural, cujos personagens foram Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, fundou um tipo de trabalho espiritual ou uma religiosidade cristã, popular, nordestina, que pode ser considerada como patrimônio cultural imaterial. Não apenas são detentoras da memória viva da formação da doutrina as comunidades tradicionais que se reportam ao *ethos* ou *habitus* das pessoas que conviveram com os fundadores, além da herança oral, memória, experiências, preservam testemunhos, documentos, fotografias. Sobretudo, as comunidades tradicionais têm ressaltado que permanecem na mesma prática do ritual, costumes, linguagens do período de formação das doutrinas. A cultura ayahuasqueira do campo tradicional incorporou a cultura indígena e a ressignificou em uma cultura própria⁸³¹. O processo de patrimonialização da ayahuasca em curso enfrenta a amplitude e diversidade de elementos a serem patrimonializados, como vemos na fala de Alves abaixo citada:

[...] ainda tem um conjunto de coisas, eu costumo dar como exemplo, a prática da União do Vegetal de utilizar em algumas de suas reuniões, músicas de cancionero popular. Ora, não é uma cultura produzida pela UDV,

⁸³⁰ No Estado do Acre, o uso é generalizado entre grupos indígenas e seringueiros. De acordo com Andréa Martini (2015, p.10), há cerca de quinze grupos indígenas com informações oficiais (FEM, 2010), dentre eles: Kontanawa, Yaminawa, Shanenawa, Shawadawa, Ashaninka, Nawa, Madija, Manchineri, Yawanawa, Apolima Arara, Puyanawa, Katuquina, Huni Kuin. Além disso, a autora destaca que a ayahuasca, denominada regionalmente cipó, jagube e mariri, é comumente utilizada entre populações ribeirinhas, agricultores e seringueiros. “Não se trata, nesse caso, de um uso religioso, embora contenha registros de religiosidade” (MARTINI, 2015, p.10).

⁸³¹ Araújo.

entretanto, ali dentro, se escuta, por exemplo, cantorias do Nordeste que estão esquecidas, desvalorizadas, cujo registro se perdeu e que, no âmbito da UDV, elas permanecem. Você tem aí é feito um recorte de produção cultural de uma região do Brasil que nenhuma outra instituição produziu essa preservação, esse recorte e incorporou ao seu cabedal. Se essas contribuições podem permanecer no âmbito da vida cultural nacional é porque a União do Vegetal as resgatou e conserva e vivencia, porque ninguém mais fez isso com eficácia, com um tipo de olhar, com um tipo de uso que a UDV fez [...] Os tais bens patrimonializáveis que o IPHAN procura [...] pode ser reconhecido aí dentro. Aí, esse mundo de coisas que eu digo que vai desde o conhecimento da biodiversidade até a produção de móveis de arquitetura até a produção de música e cosmologia [...] o campo de pesquisa é amplo não existe uma rede suficientemente grande que cubra esse mar de cultura que existe na comunidade da ayahuasca. Qualquer rede que você lançar vai pescar alguma coisa (ALVES, 2015).

Como resultados não planejados do processo aqui focalizado, está a ampliação da rede de configurações referidas à ayahuasca e as dificuldades que essa diversidade social representa para o IPHAN na delimitação do campo religioso ayahuasqueiro. Mesmo delimitando o campo ao dos grupos tradicionais do Acre, observamos uma grande diversidade, a próxima etapa de identificação e definição do bem imaterial, mostra a complexidade desse processo. Um momento em que as lutas pela legitimidade e reconhecimento envolve a constituição de redes mais complexas de interdependências. Conforme entrevista com Facundes (2016), Ele lembra que alguns países já reconheceram a ayahuasca como parte do patrimônio deles, como o Peru. “No Brasil o processo travou por razões que não justificam: deve incluir ou não os índios? Deve incluir ou não os "outros" usos de ayahuasca? *etc.* Uma forma de travar um processo de reconhecimento cultural é tentar reconhecer as infinitas formas que um fenômeno pode assumir em dada realidade”. Em sua análise, ele também vai observar as interrelações sociais entre os dois processos de normatização e patrimonialização, reconhecendo que “o tema do reconhecimento da diversidade cultural é objeto de tratados internacionais e de muitos estudos, com o objetivo de impedir que minorias religiosas sejam sufocadas pelo modo de vida da maioria dominante”:

O ato de inscrever a ayahuasca como parte do patrimônio cultural brasileiro seria *mais um* ato de *reconhecimento* da identidade de uma minoria religiosa do Brasil. Em si mesmo, ele possibilitaria maior possibilidade de a geração do amanhã saber que na Amazônia brasileira nasceram algumas religiões com base em tradições indígenas pré-colombianas. Não creio que aumentaria significativamente a liberdade religiosa do uso da ayahuasca, mas seria mais um argumento a seu favor. (FACUNDES, 2016, p.3).

Quando perguntamos a representantes do campo religioso ayahuasqueiro tradicional quais os bens a obterem na patrimonialização e se, necessariamente, teriam que ser comuns a todas as outras tradições, tivemos respostas como esta, que citamos a título de ilustração do ponto acima:

Pode ser que sim, pode ser que não, não sei. Acho que têm comunidades que têm uma determinada prática que outra não tem. Mas isso não significa que essa prática, por existir em uma comunidade e em outras não, que ela não deve ser reconhecida. O que faz com que uma contribuição seja reconhecida como contribuição importante à cultura brasileira não é a quantidade de pessoas de comunidades ou a generalização do seu uso. Às vezes há contribuições que são extremamente minoritárias. Uma comunidade que faz aquilo. Mas ela está tão profundamente incrustada na matriz de uma contribuição cultural que ela influencia outras práticas de outras comunidades mesmo que não a façam. Então, eu acho que as regras de patrimonialização podem ser revistas. Não é a cultura que tem que se adequar às regras, as regras é que têm que se adequar à cultura, se ampliar, se modificar de acordo com elas. Se de repente você faz uma série de regras para patrimonialização e você vê que coisas importantes vão ficar de fora dela, então muda a regra, muda os critérios porque esses critérios são insuficientes. Se adequar à realidade. Eu acho que se você tem uma rede muito pequena você vai pescar pouco peixe. Amplia a sua rede, afina a malha dela pra pegar peixes mais miúdos. Os deleuzianos tem uma discussão entre o que é molar e o que é molecular. Tem coisas e processos que são moleculares. Eles são muito miúdos, então, se espalham no comportamento e na vida social. E tem coisas que são molares são grandes e pesadas são institucionalizadas (ALVES,2015, grifo nosso).

A defesa vista acima, de que todos os centros que fazem o uso da ayahuasca no Brasil seriam beneficiados, aponta para a necessidade de reconhecer que todos os centros são herdeiros dessa prática religiosa, em que o registro do processo histórico seria uma referência cultural reconhecida como um patrimônio imaterial, como expressão cultural significativa na cultura nacional. O que implica em suspender hierarquias, definições de ortodoxia e de heterodoxia no campo religioso ayahuasqueiro.

Essa suspensão de estruturas e sistemas de posições no campo está implícita no próprio sentido elusivo do termo *patrimonialização*, que deveria servir, de acordo com Alves:

[...] Para o reconhecimento de identidades e de afirmação de formas diferentes de estar no mundo, de formações culturais e históricas e reconhecimento de seu valor, de seu passado, da sua experiência do que você produziu ao longo de séculos, mas ela não pode servir, ela não serve, e ela é burra quando ela serve para apropriar-se de algo e retirar algo de outro, dizer isso é meu e não é seu. Então, nacionalismo, quando cai nisso, ele é uma armadilha, então o fato de ser reconhecido, patrimonializado, pertencente à pátria, patrimônio é da pátria, não é privatizado, não é retirado dos outros, não é objeto de motim, que você se apropria e guarda

exclusivamente pra si e impede os outros de chegarem perto. Então, nesse sentido, também o que vale pra fora vale pra dentro. A comunidade que tem o seu bem cultural patrimonializado, ela não detém exclusividade sobre aquilo, ela pode até obter um reconhecimento de autoria e que, portanto, gera determinados direitos, mas essa ideia de propriedade, não só propriedade material mas a propriedade intelectual, mais ainda propriedade cultural, ela precisa ser encarada com muito cuidado para não gerar supressão de direitos nem para as comunidades criadoras de conhecimento nem para as comunidades que necessitam daqueles conhecimentos e que legitimamente podem acessá-lo. Acho que se tem uma comunidade que descobriu a cura do câncer, essa comunidade não pode, o restante da humanidade não pode utilizar-se dessa cura do câncer sem reconhecer os direitos dessa comunidade que descobriu, que criou, que inventou aquele conhecimento. Mas, ao mesmo tempo, não é ético, essa comunidade não deve, não é lícito que ela retenha para si uma coisa que vai beneficiar a humanidade inteira. Então, ela é uma comunidade não humana? Os laços de solidariedade dessa comunidade com o restante da humanidade foram rompidos, por que eles foram comercializados, por que eles foram declarados propriedade? Então, esse conhecimento é dessa comunidade e é também da humanidade, porque essa comunidade é parte da humanidade. Então há uma discussão de direitos aí que é bastante delicada, fina, porque não se pode desprezar direitos individuais nem coletivos, comunitários nem humanitários. Então é uma discussão que precisa ter sensibilidade e generosidade ela não pode ser feita com atitude gananciosa. A patrimonialização da ayahuasca não visa garantir os direitos da comunidade tradicional. Nós não estamos pedindo que nosso direito seja reconhecido. Nós estamos oferecendo ao Brasil um conhecimento que nós desenvolvemos dizendo, isso pertence a todos os brasileiros. Se não quiserem, pior pro Brasil, não é pior pra nós, não. Vamos continuar com a nossa cultura, nossa ciência, nosso patrimônio. Se o Brasil não quiser reconhecer e lançar mão desse patrimônio como sendo patrimônio dele, problema do Brasil, não é nosso (ALVES, 2015).

Essa é uma outra questão fundamental acerca do assunto, pois não se patrimonializa os centros, e sim os bens intangíveis que são coletivos. Segundo Araújo (2015), o maior ganho da patrimonialização consistiria em obter uma legitimidade maior diante das instituições públicas “essencialmente no que diz respeito aos problemas anteriores que se teve com a ayahuasca, do ponto de vista da sua proibição de uso”. Também encontramos no discurso desse entrevistado a percepção das interações sociais entre os dois processos:

Através do inventário, o reconhecimento público é um dos instrumentos jurídicos e políticos que as comunidades podem ter e mostrar: olha nós fomos reconhecidos dentro do Brasil, as nossas práticas, como algo que é registrado pelo IPHAN. Porque essas comunidades, esses grupos foram muito humilhados durante décadas; seja por instituições públicas sejam por grupos de pessoas. Então é um aspecto que se ganha. O outro são as políticas de salvaguarda na qual essa questão é apenas uma delas. Por exemplo, educação patrimonial dentro das comunidades, valorização dos aspectos culturais como salmos, hinos, a questão própria artística dentro; a questão da salvaguarda do entorno das comunidades. Nós temos hoje; vou te dar o exemplo, o Irineu Serra ali, eles estão dentro de uma APA, então, o que que está sendo feito pra proteger o entorno das comunidades? Isso são políticas de salvaguarda. A política de salvaguarda, ela não está encerrada, dentro do bem em si, mas da articulação desse bem com outros; com outros bens ou

com outras coisas que podem afetar esse bem, então eu diria que é fundamentalmente isso (ARAÚJO, 2015).

Outros esclarecimentos foram essenciais, sobre a definição dos bens a serem registrados nesse processo. Segundo entrevista com o antropólogo Wladimir Sena Araújo, membro da equipe do INRC, ele informou que a equipe conseguiu listar alguns “e sabe-se que não foi suficiente, porque essa etapa de aprofundamento dos bens, ela vai se dar na etapa seguinte”. Segundo ele, o papel da equipe, na momento da fase de levantamento do INRC Ayahuasca foi de identificar e indicar os bens, “mas não apontou qual o bem deveria ser registrado. Ele explica:

Por quê? Aí, vem a grande questão, porque nós achamos, chegamos a um consenso, de que, quem tem que definir esse bem são os atores e não a gente. Como aconteceu em Xapuri. A gente fez um grande encontro com os seringueiros com as pessoas da cidade para eles definirem qual o bem que eles gostariam que fosse inventariado; que fosse patrimonializado, digamos assim. Nós não decidimos isso. E nós nem temos o poder para fazer isso. Seria antiético de cada um dos profissionais fazer isso. Então eu sugeri que houvesse um encontro, a própria câmara temática ela pode puxar essa discussão; chamar representantes indígenas também e dizer: e aí, qual vai ser o bem que a gente vai colocar para o registro? Então, aonde a gente pode ir foi até a identificação dos bens. Essa discussão da definição do bem que vai ser patrimonializado ou registrado, essa é uma discussão que tem que ser feita ou com os atores ou com os representantes dos atores dessas instituições ou desses grupos indígenas ou comunidades (*Ibid.*).

O presente artigo teve um enfoque nos discursos de atores sociais envolvidos no campo empírico, trazemos aqui alguns problemas e problemáticas inseridos no debate sobre o processo de patrimonialização, para isso, privilegiei alguns recortes discursivos para mostrar como o processo é carregado de disputas, de lutas e de reinvenções que gira em torno do que é tradicional e moderno. A partir dos recortes surgem modelos de hierarquização, sistemas classificatórios que permeiam o debate e a polêmica instaurada envolvendo a construção de identidades sociais dos grupos ayahuasqueiros. Esses foram considerados como construções simbólicas discursivas.

Para a análise das relações entre os grupos que formam o campo religioso ayahuasqueiro, uma questão que se colocou se referia a qual noção utilizaríamos para unificar os outros atores, os classificados como não tradicionais. A expansão da ayahuasca para os meios urbanos ganha notoriedade com o trabalho de Labate (2004), que relata o surgimento de novos e polêmicos personagens, chamando-os de “neo-ayahuasqueiros”

(ayahuasqueiros independentes). Eles emergem no cenário dos grandes centros urbanos e colocam em curso práticas que representam “*novas modalidades de consumo da ayahuasca*” (LABATE, 2004, p. 92). A expressão acima mencionada aparece várias vezes, com sentidos diversos, tanto no interior dos discursos dos atores envolvidos, quanto em conceitos enunciados pelos vários autores. Quem são os novos atores que entram no campo ayahuasqueiro a partir de 1971, após a morte do Mestre Irineu, período marcado por medo, tensões e disputas no grupo de seus seguidores e, ainda, pela visibilização midiática das primeiras *transgressões*, noticiadas na imprensa de modo estigmatizante em relação ao daime. Por outro lado, não se trata de estabelecer critérios mínimos sobre o que é ou o que não é tradicional, na medida em que a identidade do grupo tradicional não é tradicional por si mesma, senão na medida em que os sujeitos políticos assim o leiam e assim se representem, entrando em lutas classificativas efetuadas pelos grupos sociais que, não sendo neutras, ordenam o social e, dando-lhe sentido, tornam inteligível o espaço a ser desvendado (CHARTIER, 1990, p. 17).

Uma última consideração a respeito do processo atual de patrimonialização é sobre suas etapas subsequentes, a identificação e o registro dos bens, nas quais a definição dos bens imateriais a serem patrimonializados será feita com a participação das comunidades de detentores, como também será decidida a inclusão ou exclusão das comunidades indígenas do processo. A atual conjuntura implica na instalação de uma zona de indefinição a respeito do que pode, do que deve e do que é adequado ser patrimonializado.

Sobre essa questão do que patrimonializar, o dirigente da Arca da Montanha Azul, que se considera como pertencendo ao campo neoayahuasqueiro, fez considerações essenciais que certamente serão discutidas pelas comunidades e pela equipe de especialistas e IPHAN. Algumas questões levantadas por Bandeira de Mello (2016) foram fundamentais para demonstrar a complexidade do tema, com relação ao que vai ser feito nessas atividades posteriores, isto é, do que vai ser registrado:

Acho perfeitamente justo e importante patrimonializar Mestre Irineu, Frei Daniel e o Mestre Gabriel, nossos digníssimos patriarcas e pioneiros. Mas, quem consideraremos seus legítimos representantes e quem não? Quem introduziu o bailado na Barquinha foi Mestre Antônio Geraldo. Ele entrará ou não? Ele tem quantidade imensa de Salmos e músicas de Parque (bailado).

E os índios com sua rica cultura, com trabalhos cuja sofisticação nada fica a dever em riqueza cultural aos das igrejas clássicas? E os Neo-Ayahuasqueiros com sua imensa riqueza cultural? E todos os que receberam hinos depois deles? Padrinho Sebastião, Luís Mendes e muitos outros? Nossa belíssimas músicas (da Arca), recebidas na força da ayahuasca? Novas e revolucionárias metodologias e pesquisas em múltiplas casas que surgiram mais recentemente? Novas maneiras de compreender o significado da ayahuasca e de preparar-se para sua ingestão? E os hinos recebidos por pessoas de outros países a partir da ayahuasca levada por brasileiros? E os maravilhosos desenhos e escritos realizados durante as cerimônias na Arca, coletados ao longo de muitos anos, talvez mais de uma década, como exemplos de arte realizada a partir de estados holotrópicos de consciência que, além do importante valor estético, atestam as mudanças psicológicas para melhor que as pessoas alcançam por meio da ayahuasca em cerimônia multirreligiosa que envolve elementos dos três troncos e outros ingredientes espirituais que eles não possuem? Etc., etc. Tenho medo de monopólios. Como congelar a Ayahuasca, em processo, em desdobramentos, como um rio que corre com águas sempre renovadas, como Vinho Novo que necessita constantemente de Odres Novos, em formulações fechadas, limitadas e limitadoras, que correm o risco de engessar o que deve ser uma aventura criativa com experiências sempre diversas em um caminho de aprendizado sem fim?

Algumas considerações sobre os atores indígenas ainda são necessárias para atualizar o debate. Os atores envolvidos na polêmica da patrimonialização foram reunidos e confrontados num intenso debate na II Conferência Mundial da Ayahuasca, e naquele momentos ainda não havia um consenso entre as várias etnias. Em dezembro de 2017 foi realizada a I Conferência Indígena da Ayahuasca⁸³², que se destaca por ter sido a primeira vez que os povos indígenas se reuniram para discutir questões referentes a ayahuasca e as suas diversas formas de uso nas aldeias, manejo da bebida e questões relativas a interface com os não indígenas, como por exemplo, uma nova modalidade de uso, incluindo a circulação de grupos indígenas com as medicinas dentro e fora do Brasil e também, a questão da patrimonialização da ayahuasca no que vem sendo discutida no âmbito do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional desde 2008. No Relatório do INRC –IPHAN- na Parte I, há um levantamento sobre: “Os usos da ayahuasca no Brasil”, o capítulo I trata, especificamente, dos usos seringueiros e indígenas, de autoria de Andréa Martini . Ela faz uma descrição sucinta dos diferentes usos da ayahuasca entre

⁸³² Este evento foi realizado pelas Organizações Indígenas do Juruá (Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá – OPIRJ, Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá – OPITAR, Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira – OPIRE e Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão – ASKARJ) com apoio da Regional Juruá da FUNAI e do Instituto Federal do Acre – IFAC

os 15 povos indígenas do Acre, além de incluir o uso regional, entre populações ribeirinhas, agricultores e seringueiras residentes na floresta” (p. 10).

Conforme artigo de Maíra Dias no blog da antropóloga Bia Labate: “foi de fato uma conferência deles e para eles. Ela observa que “os não indígenas presentes estavam apoiando, registrando ou servindo de “informantes”, esclarecendo sobre os pontos demandados pelos indígenas”.⁸³³ E que a decisão por trazer encaminhamentos voltados para suas bases teve origem na Carta de Recomendações. E na Carta Aberta dos Povos Indígenas Acreanos a II Conferência Mundial da Ayahuasca (Nixi Pae, Huni Pae, Uni Pae, Kamarãbi, Kamalanbi, Shuri, Yajé, Kaapi...) ocorrida em 2016, em Rio Branco – Acre. E realmente, neste documento, eles requereram mais participação nas discussões mundiais acerca da bebida, e demandaram reconhecimento dos seus lugares de importância como zeladores e estudiosos destas plantas sagradas. Para Dias, demonstraram, principalmente, as articulações internas que se davam, um alinhamento entre eles, “tão potente exatamente pela sua diversidade, por este conjunto de ancestralidades ali reunidos”. E que “pode trazer mudanças significativas ao campo ayahuasqueiro brasileiro e mundial”.

Referências

ARAÚJO, Wladimir Sena. *Breves apontamentos sobre o continuum do uso da ayahuasca* In: IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre, 2015.

BARROS, Geovânia Corrêa. *Tradição e Modernidade no Campo Ayahuasqueiro: uma análise a partir dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016*. Campina Grande: UFCG, 2016, 343 p. Tese (Doutorado), Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2016.

⁸³³ Concordo com Dias quando afirma que a realização destes encontros: “demonstra a maturidade que o movimento indígena acreano e brasileiro desenvolveu, já que eles entendem que a dinâmica necessária é consultar as comunidades para que o posicionamento seja mais uniforme. Não que haja ilusão de unicidade, sabendo que a população indígena acreana está em cerca de 20 mil pessoas – e que todas as etnias acreanas tem ayahuasca nas suas referências espírito-culturais.”

BOMFIM, Juarez Duarte. *Declarar ayahuasca patrimônio imaterial da cultura brasileira*. Desafios frente as dificuldades e limitações de atender os critérios do Iphan. Disponível em <http://culturarb.blogspot.com/2011/06/declarar-ayahuasca-patrimonio-imaterial.html>. Acessado em 29/09/2015.

BURLAMAQUI, Flávia. “História política recente da ayahuasca” (1991-2012). 2015.

CHARTIER, Roger. *A história cultural - entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

IPHAN. *INRC – Inventário Nacional de Referências culturais dos “usos rituais da ayahuasca”*. Acre: 2015.

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

ALVES, Antônio. Entrevista concedida a Geovania Barros em 01/07/2015, Rio Branco, 2015.

ARAÚJO, Wladimyr. Entrevista concedida a Geovania Barros em 03/07/2015, Rio Branco.

FACUNDES, Jair. Roteiro de questões concedidas a Geovania Barros em 11/03/2016, Rio Branco.

MELO, Phillipe Bandeira de. Entrevista concedida a Geovania Barros em 24/03/2016.

NEVES, Marcos Vinicius. Entrevista concedida a Geovania Barros em 15/04/2015.

**Literatura encantada:
20 de maio Xukuru do Ororubá**

Natally Araújo da Silva Galindo⁸³⁴

Introdução

O presente artigo é resultado de um recorte extraído do primeiro estudo literário sobre pontos e performances de Toré realizado junto ao povo Xukuru, de acordo com lideranças da etnia. Trata-se da monografia intitulada por *A literatura dos encantados: performance e etnografia do povo Xukuru do Ororubá*, apresentada no ano de 2017, na UFRPE-UAG, para obtenção do grau de licenciada em Letras – Português, Inglês e suas respectivas Literaturas.

Este trabalho buscou compreender, por meio de Pontos ou cantos e traços de performances de Toré, se e como são desveladas características etnográficas do povo Xukuru do Ororubá (indígenas residentes no município de Pesqueira- PE), através da compreensão simbólica do dia 20 de maio para os Xukuru, com ênfase na celebração ocorrida no ano de 2016.

O Toré tem sentido amplo para os membros da etnia em destaque, ele pode significar ritual, dança, religião e união. Para uma melhor compressão sobre sua simbologia é fundamental esclarecer que:

O Toré é uma crença de origem muito especial, que faz o povo indígena acreditar que estamos mais próximos do nosso pai Tupã. Com o Toré podemos preservar nossos costumes e nossas tradições. Portanto, não podemos deixar o Toré sagrado desmoronar, cair no esquecimento, porque é através do Toré que o povo indígena adquire forças para viver e para lutar pelos seus direitos. Devemos procurar manter essas tradições. O Toré representa, para os índios, a vida, um ato de louvor a Tupã e Tamain, nossa padroeira e mãe. Enfim, o Toré representa uma purificação em tudo aquilo que nos cerca (ALMEIDA, 2000, p. 41).

⁸³⁴ Graduada em Letras – Português, Inglês e suas respectivas Literaturas, pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (UFRPE), Unidade Acadêmica de Garanhuns (UAG); Pós-graduada em Metodologia do ensino de língua portuguesa e Literatura, pela Faculdade Educacional da Lapa (FAEL), polo- Arcoverde- PE. E-mail: natallyaraujo_2010@hotmail.com. Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marcia Felix da Silva Cortez. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4091073515532694>. E-mail: marciafelixuag@yahoo.com.

Os Pontos de Toré se referem às canções executadas durante rituais e danças, desse modo, esses Pontos são compreendidos, neste estudo, como cantos ou canções enquanto pertinentes à poesia oral, sob uma perspectiva zumthoriana.

Selecionou-se um Ponto para análise, aqui nomeado de *Ponto 1*, bem como, performances de Toré que foram analisados sob uma perspectiva literária, com o objetivo de ressaltar a importância dos mesmos, para a preservação e fortalecimento identitário/cultural dos Xukuru.

Este estudo provém de pesquisa etnográfica, através, da qual se concebeu os Pontos de Toré como “A Literatura Encantada”, essencialmente, à luz das teorias de Candido (1996; 2006), no que tange estudos literários; de Hall (2002), que trata da fluidez identitária; de Peirano (1995; 2007), que aborda estudos etnográficos e de Zumthor (2007), para embasamento do tema performances da voz e do corpo.

Considerando a celebração do dia 20 de maio Xukuru ocorrida em 2016 almejou-se responder a seguinte problematização: Pontos e performances de Toré revelam traços etnográficos do povo Xukuru, contribuindo para o fortalecimento de sua identidade?

A memória do povo Xukuru deve ser preservada e reconhecida. Estudar os Pontos de Toré aponta ser uma possível maneira de contribuir para tanto, uma vez que, grande parte deles é apenas resguardada em memória oral. Diante disso, objetivou-se incitar o reconhecimento e valorização de Pontos de Toré, enquanto produção artística e literária essencial para o fortalecimento identitário de uma cultura massacrada ao longo de toda a história do Brasil⁸³⁵.

Nesse contexto, espera-se ser plausível, colaborar para estudos sobre performance, etnografia e literatura. Essencialmente, os voltados ao povo Xukuru, enfatizando que cultura não é algo estático, ela está em constante

⁸³⁵ O território e povo Xukuru, por exemplo, foram (e em determinados contextos) ainda são vítimas de explorações. De acordo com Silva (2007, p. 90), “A colonização portuguesa na região onde habitam os Xukuru ocorreu a partir de 1654, quando o rei de Portugal fez doações de grandes sesmarias de terras a senhores de engenho do litoral para criação de gado. Em 1661, atendendo solicitação oficial, os Oratorianos fundaram o Aldeamento do Ararobá de Nossa Senhora das Montanhas, onde também possui fazendas de gado utilizando a mão-de-obra indígena (Medeiros, 1993). Conforme previa a legislação portuguesa, com o Diretório do Marquês de Pombal de 1757, o antigo Aldeamento do Ararobá foi elevado em 1762 à categoria de Vila com o nome de Cimbres”.

transformação, embora, por vezes, esse pensamento não esteja sólido, em parcela do senso comum.

1. Literatura encantada

Nesta seção objetiva-se esclarecer que os parâmetros de uma racionalidade puramente científica seriam insuficientes para compreender e julgar a autenticidade do processo de surgimento dos Pontos de Toré, uma vez que, eles nascem dos encantados, seres de luz, que são espíritos de guerreiros já falecidos que trazem forças e conselhos para o povo Xukuru.

Apenas, aqueles que têm o dom podem receber os Pontos de Toré dos encantados. Entretanto, independentemente, de que haja a crença ou não, por parte de povos não indígenas, os Pontos de Toré são parte do seu âmago cultural, desse modo, devem ser respeitados e, sobretudo, protegidos. Demonizar, nos dias de hoje, o canto e dança dos Pontos de Toré equivale à represália feita contra a prática da capoeira, por exemplo, no período da Escravidão. A forma mais perversa de tentar enfraquecer um povo é ferindo a sua religião, sua arte, enfim, seu modo de viver e afirmar-se enquanto gente. A literatura Xukuru é meio para tanto, em si, ao mesmo tempo em que resguarda, dá voz a todos esses direitos.

De acordo com Candido (1996, p. 11), “A literatura é o conjunto das produções feitas com base na criação de um estilo que é finalidade de si mesmo e não instrumento para demonstração ou exposição”. É justamente isso que se percebe em relação à literatura Xukuru, ela não nasce com o objetivo de promoções pessoais, financeiras ou mesmo artísticas, mas como objeto expressivo, pois:

O estudo do texto importa em considerá-lo da maneira mais íntegra possível, como comunicação, mas ao mesmo tempo, e sobretudo, como expressão. O que o artista tem a comunicar, ele o faz na medida em que se exprime. A expressão é o aspecto fundamental da arte e portanto da literatura (CANDIDO, 1996, p. 17).

Através dos Pontos de Toré o povo Xukuru não só comunica, mas expressa seus traços etnográficos, isso não apenas com a palavra escrita ou cantada, mas também com o corpo, com a voz.

O próprio processo de criação literária que se dá no plano da fé, por meio dos encantados, já revela uma forte peculiaridade religiosa. O uso de palavras em seu sistema linguístico o Brobó e de pinturas e indumentárias como barretina⁸³⁶, cocares, brincos, pulseiras, maracás⁸³⁷, tacós⁸³⁸, jupagos⁸³⁹, entre outros, pelo fato de serem confeccionados artesanalmente com elementos naturais demonstram a ligação do povo Xukuru com a natureza.

Desse modo, percebe-se que aquilo que não está dito em palavras, nos Pontos de Toré, pode expressar-se também através da voz e do corpo, na magnitude de seus movimentos, que podem ser suaves em algumas circunstâncias, como quando agradecem e louvam aos deuses que cultuam ou intensos quando protestam.

Como já anteriormente afirmado, os Pontos de Toré são concebidos como poesia vocal, sobre isso é pertinente expor o seguinte:

O texto oral, devido a seu modo de conservação, é menos apropriável que o escrito; ele constitui um bem comum no grupo social em que é produzido. Nesse sentido, ele é mais concreto que o escrito: os fragmentos discursivos pré-fabricados que ele veicula são, ao mesmo tempo, mais numerosos e semanticamente mais estáveis. No interior de um mesmo texto, no curso de sua transmissão, e de um a outro texto, observamos interferências, retomadas, repetições provavelmente alusivas: todos os fatores de intercâmbio, que dão a impressão de uma circulação de elementos textuais migratórios, a todo instante combinando-se com outros, em composições provisórias. O que faz a “unidade” do texto (se aceitarmos essa idéia [sic]) pertence à ordem dos movimentos, mais que à das proporções e das medidas: perceber essa unidade da performance, é mais que constatar uma organicidade necessária do texto, identificá-lo entre suas possíveis variantes (ZUMTHOR, 2010, p. 258).

Engajando os Pontos de Toré nessa premissa entende-se que eles, enquanto poesia vocal, apresentam um caráter de compartilhamento coletivo que é facilitado pela maneira como o texto se constitui, por exemplo, através da repetição de palavras.

⁸³⁶ Barretina – É uma espécie de chapéu feito de palha de coqueiro usado pelos Xukuru, ela é uma forte marca identitária.

⁸³⁷ Maracás – É um instrumento musical feito com cabaça, na qual são colocadas sementes, chumbo ou pequenas pedras para produção de som com seu balanço. Além disso, elas servem para chamar os encantados, para os Xukuru.

⁸³⁸ Tacó – É uma espécie de saia feita com palha de coqueiro, ela pode ser usada por todos os Xukuru em momentos de danças e rituais de Toré.

⁸³⁹ Jupago – De acordo com Neves (2005, p. 134), “é uma espécie de cajado, com uma raiz em formato de bola em sua base. Segundo os Xukuru, o Jupago é tradicionalmente feito da madeira de uma árvore chamada ‘candeeiro’ que, antigamente havia em abundância na região, mas que agora é escassa”.

Diante disso, infere-se que a poesia vocal está sujeita a sofrer interferências, o que não obrigatoriamente desestruturará a *unidade* do texto, como se refere o autor em análise. São inúmeras as interferências que podem ocorrer durante o momento do canto dos Pontos de Toré, essencialmente, em ocasiões em que se fazem presentes pessoas não indígenas, que podem desconhecer as ritualidades Xukuru.

Assim, cabe pontuar que a literatura Xukuru, arraigada na oralidade, não obrigatoriamente, possui uma estrutura de letras fixas. Ela é tão *viva* que tem a capacidade de transformar-se a cada vez em que é cantada.

De acordo com Candido (2006, p. 52), “nas literaturas orais a autonomia do autor é menos acentuada, enquanto é mais nítido o papel exercido pela obra na organização da sociedade”. Desse modo, é possível compreender que o canto dos Pontos Toré se edifica nesse liame, eles são plásticos diante da integridade da obra que se pauta sob as necessidades expressivas que emanam do seio social em que nascem. Dito isto, é pertinente ressaltar que assim como os Pontos de Toré não têm como premissa ser *objeto* artístico, a dança do Toré também não tem como preâmbulo este intuito, uma vez que, ela transcende interesses terrenos.

Nos movimentos corporais da dança são percebidas características de performance, embora não necessariamente sejam uma performance, porque quando um Xukuru vai a um terreiro dançar Toré, ele não tem o objetivo de usar o corpo essencialmente como via artística, mas com interesses, principalmente, religiosos. Sobre isso é pertinente relatar que, em conversas informais, um Xukuru, proferiu que às vezes são convidados a se *apresentarem* em ambientes fora do seu território. Esse Xukuru explicou o seu desconforto em relação a palavra *apresentação*, pois ela pode incutir a ideia de que o canto e dança de Toré são práticas *folclorizadas* que têm como objetivo, apenas, divertir ou servir de elemento para apreciação alheia.

Nesse sentido a relação autor, obra e público, bem como, seu contexto de inserção social, são descritas adiante:

Considerada em si, a função social independe da vontade ou da consciência dos autores e consumidores de literatura. Decorre da própria natureza da obra, da sua inserção no universo de valores culturais e do seu caráter de expressão, coroada pela comunicação. Mas quase sempre, tanto os artistas quanto o público estabelecem certos desígnios conscientes, que passam a

formar uma das camadas de significado da obra. O artista quer atingir determinado fim; o auditor ou leitor deseja que ele lhe mostre determinado aspecto da realidade (CANDIDO, 2006, p. 54).

Posto isso é necessário ressaltar que apesar de também serem plásticas a dança e os Pontos de Toré, eles se estruturam a partir de características peculiares para serem aprendidas e partilhadas, no contexto social do qual emanam. Sobre isso é pertinente o que se segue:

Os elementos individuais adquirem significado social na medida em que as pessoas correspondem a necessidades coletivas; e estas, agindo, permitem por sua vez que os indivíduos possam exprimir-se, encontrando repercussão no grupo. As relações entre o artista e o grupo se pautam por esta circunstância e podem ser esquematizadas do seguinte modo: em primeiro lugar, há necessidade de um agente individual que tome a si a tarefa de criar ou apresentar a obra; em segundo lugar, ele é ou não reconhecido como criador ou intérprete pela sociedade, e o destino da obra está ligado a esta circunstância; em terceiro lugar, ele utiliza a obra, assim marcada pela sociedade, como veículo das suas aspirações individuais mais profundas (CANDIDO, 2006, p. 35).

As relações sociais estabelecidas pelos Xukuru, durante o canto dos Pontos de Toré, podem ser compreendidas sob a gama das palavras pautadas acima. É importante esclarecer a relevância desse contexto social para o entendimento da obra literária, embora possa ser apontado no texto ele não é obrigatoriamente um determinante nos nortes do fazer artístico, ou um reflexo exato do momento em que foi produzido.

É chegado ao entendimento de que a obra literária é autônoma, ela realiza um apontamento do interno para o externo, portanto, o que ela traz, faz uma referência ao social. É por esse motivo que os Pontos de Toré não apontam apenas para um contexto estático. Um mesmo Ponto de Toré pode remeter e ilustrar diferentes situações, revelando-se aparentemente mais *vivo* uma vez que é partilhado através da oralidade.

É possível afirmar que os Pontos de Toré fazem parte das *tradições orais* dos Xukuru que, no seio da coletividade, retomam práticas ancestrais como o canto, as danças e os rituais. É, também, por meio desses últimos que os Xukuru afirmam sua identidade, assim, sobre a questão de identificação étnica é relevante o que se segue:

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser

ganhada ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, às vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade (de classe) para uma política de diferença (HALL, 2005, p. 21).

Diante disso, cabe pontuar que o povo estudado não nasce com a identidade Xukuru definida, mas que, aos poucos, ela vai sendo (re)construída e solidifica-se através do processo de identificação acima descrito. Inclusive, pessoas que não nasceram no território Xukuru, mas que passam a se estabelecer nele, em decorrência de um casamento, por exemplo; caso se identifiquem, respeitem e participem das tradições, podem até ser consideradas Xukuru.

Em suma, a literatura Xukuru não precisa de um exército de palavras canônicas, ou pautar o esquema rítmico de seus Pontos de Toré, através de rimas ricas ou esdrúxulas, a moda parnasiana ou *gramatiqueira*, visto que ela se manifesta através da voz, assim precisa da fluidez que a simplicidade linguística proporciona. E, além disso, o povo Xukuru não almeja fazer dos Pontos de Toré produto para comércio, porque o seu valor simbólico perpassa o financeiro.

2. Dia 20 de maio

Nesta seção analisa-se a celebração do dia 20 de maio ressaltando a sua importância simbólica para o fortalecimento identitário/cultural do povo Xukuru. No intervalo dos dias 17 a 20 de maio de 2016 foi realizada a *XVI Assembleia do Povo Xukuru do Ororubá*, entre lideranças e representantes de cada aldeia, para tratar de diversos assuntos relativos ao território e povo Xukuru, desde questões religiosas até políticas. Os pressupostos teóricos utilizados aqui nesta seção foram os princípios analíticos de Candido (2006) que mostram a correlação entre literatura e sociedade e de Peirano (2007) no que tange à etnografia.

O dia 20 de maio é incorporado ao calendário festivo desse povo desde o lamentável episódio do assassinato do cacique Chicão, em 1998. O seu falecimento repercutiu tanto no cenário nacional quanto no internacional devido ao grande destaque que obtivera nas lutas indígenas, como nos processos de retomadas de terras tradicionais usurpadas por posseiros e fazendeiros. Assim, esse líder que já recebia ameaças, seis meses antes de sua morte, instaurou

para si a hostilidade das oligarquias que visavam relações comerciais e a exploração da mão de obra indígena.

É diante desse contexto, que o dia 20 de maio é celebrado, todos os anos, em homenagem à memória desse guerreiro, desde 1999. No momento do sepultamento do mesmo, a sua esposa, Zenilda Maria Araújo, chamada pelos Xukuru, respeitosamente, de dona ou Mãe Zenilda, proferiu as seguintes palavras: “Ele não vai ser enterrado, ele não vai ser sepultado. Ele vai ser plantado para que dele nasçam novos guerreiros, minha mãe natureza!”⁸⁴⁰.

Esta citação não é apenas lembrada, mas também “revivida” no atual cacicado⁸⁴¹ do seu filho Marcos Luídson de Araújo, chamado de forma carinhosa de Marquinho que enquanto sucessor de Chicão continua dando sequência às lutas por direitos indígenas, reunindo forças com outras etnias, realizando assembleias, praticando e buscando meios de transmitir às próximas gerações as tradições dos seus ancestrais.

De acordo com Peirano (2007, p. 6), “na pesquisa de campo, constatamos que as palavras fazem muitas outras coisas além de nomear e designar: elas apontam, acentuam, evocam e até criam os contextos nas quais ocorrem”. Percebeu-se que é nessa perspectiva que a celebração do dia 20 de maio se edificou, carregando fortes simbolismos desde os depoimentos até os gestos corporais dos indígenas e dos demais que se fizeram presentes.

Esse evento é o momento para que o povo Xukuru, como um todo, relembre os feitos e a coragem que teve o cacique Chicão para manter vivos os seus territórios, a sua gente e a sua cultura. Além disso, o cacique Marcos e demais lideranças aproveitaram o momento para discutir, também, as questões políticas atuais e protestar contra o golpe instaurado em detrimento da democracia. Através do qual, almejou-se destituir Dilma Rousseff do exercício do cargo legítimo de Presidenta da República, o que de fato ocorreu postumamente no dia 31 de agosto, no ano de 2016.

⁸⁴⁰ No documentário *Xicão Xukuru* é possível ouvir essas palavras proferidas por dona Zenilda, além, disso, ele traz importantes informações sobre a história do cacique Xicão. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jqV4RqjG9V0>>.

⁸⁴¹ Cacicado – É o nome dado ao período em que cada cacique passa, enquanto principal liderança, protegendo e administrando o território Xukuru.

O dia 20 de maio começou a ser comemorado no cemitério sagrado para os Xukuru, localizado na mata da aldeia Pedra D'água, local onde o corpo do cacique Chicão foi enterrado. Pela manhã, foi celebrada a missa, na qual estavam presentes: o padre Francisco Bispo da Silva, o bispo da diocese de Pesqueira Dom José Luiz Ferreira Salles, o pajé Pedro Rodrigues Bispo (chamado de Zequinha), o cacique Marcos, Antônio Medalha (o mestre da gaita), Zenilda Araújo (viúva de Chicão), Adejar (o Bacurau) o puxador de Toré, ou seja, aquele que inicia os cantos, lideranças e professores Xukuru, professores e estudantes universitários, indígenas de outras etnias e simpatizantes com o povo Xukuru.

Após a celebração da missa, o mestre da gaita puxou ou iniciou o Toré ao som do toque do memby⁸⁴², além dos Xukuru, os apreciadores do evento também entram na fila do Toré e essa se movimentava formando círculos em torno dos túmulos do cacique Chicão, de Nilson e Nilsinho⁸⁴³ também assassinados. Esses dois últimos, no dia 07 de fevereiro, no ano de 2003, em atentado motivado, por questões territoriais contra a vida do cacique Marcos.

Após a missa, foi o momento das homenagens à memória de Chicão. Na *Fotografia 1*, adiante, observa-se o cacique Marcos, intensamente emocionado com as mãos postas sobre o túmulo do pai. Além dele, muitas pessoas também choravam, circunscrevendo o túmulo do falecido.

Durante o período da tarde os participantes do evento se organizaram na aldeia São José para iniciar a caminhada rumo à cidade de Pesqueira, onde o cacique Chicão foi morto, de frente a casa de sua irmã.

Ao chegar ao destino esperado representantes políticos, lideranças Xukuru, de outras etnias e o cacique Marcos proferiram discursos sobre a importância de todos ali re(unidos) pela causa indígena. Além disso, Marcos aproveitou a oportunidade de pronunciamento para protestar contra o golpe político, indevidamente instaurado para destituir a presidenta Dilma Rousseff do seu legítimo cargo de presidenta da República.

⁸⁴² Memby – Encontrou-se em alguns estudos esta palavra grafada como mibim, ele é considerado um instrumento sagrado. De acordo com Santos (2015, p. 6): “O mestre gaiteiro toca as peças – música. Os Xukuru chamam a música entoada pelo memby de peça”.

⁸⁴³ Nilson e Nilsinho – Jozenilson José dos Santos (Nilsinho, 24 anos) e José Ademilson Barbosa da Silva (Nilson, 19 anos) faleceram ao defender o cacique Marcos contra tiros que seriam disparados em sua direção, em emboscada feita em detrimento de sua vida (NEVES, 2005).

O cacique afirmou que não reconheceria como legítimo o novo governo que ameaça os direitos dos povos indígenas. Perante isso, pediu o apoio de todos os que estavam presentes e, convicto, assegurou que não vai deixar de lutar pelo seu povo.

Fotografia 1: Cacique Marcos



(Fonte: GALINDO, 2016)

3. Análise de Ponto e performances

Neste tópico selecionou-se um Ponto denominado de *Ponto 1* e traços performáticos de Toré inseridos no contexto do dia 20 de maio do ano de 2016.

O dia 20 de maio foi celebrado pela manhã no Cemitério Xukuru na aldeia Pedra D'Água (local sagrado para os Xukuru) e pela tarde no Bairro Xukurus na cidade de Pesqueira; do público interno (povo Xukuru) se faziam presentes

cacique, pajé, Bacurau, lideranças, Cavaleiros de Aruanda⁸⁴⁴, membros do COPIXO, CISXO⁸⁴⁵ e demais Xukuru; compondo o público externo (pessoas não Xukuru) estavam líderes políticos e religiosos, povos indígenas de outras etnias, professores e alunos universitários, demais apoiadores do evento e simpatizantes com o povo Xukuru, como antecipado na seção anterior.

As vestes do público interno de homens, mulheres e crianças eram compostas por: barretina, tacó, Jupago, maracás, cocar, colares, pulseiras, brincos de madeira, sementes ou penas. Alguns pintaram os corpos e, também, usaram a camisa confeccionada para a Assembleia que antecede o dia 20 de maio.

Já a maior parte do público externo usava trajes convencionais, entretanto, alguns compraram a camisa da Assembleia e adereços, vendidos por indígenas locais. Além disso, alguns Xukuru se dispuseram a pintar o corpo dos visitantes que desejassem, muitas pessoas fizeram pinturas.

Uma das pinturas mais usuais é a que se constitui formando a letra “X” sucessivas vezes, uma abaixo da outra (isso alude à inicial da palavra Xukuru), segundo alguns desses índios ela simboliza a cobra jiboia, a pintura pode ser feita em várias partes do corpo como braços, pernas e os homens a desenham no peitoral e costas, como é possível observar na *Fotografia 2*, a seguir. Outra pintura importante é feita com urucum de um canto a outro da face da altura do nariz aos olhos ou do queixo ao nariz, lembrando os desenhos da cobra coral, observou-se, também, a que consiste no desenho da barretina, no canto inferior direito da imagem.

Retomando o contexto do evento é plausível deixar claro que a dança do Toré iniciou-se ao som do memby tocado por Antônio Medalha (conhecido como o mestre da gaita), apesar da ausência do canto, enfocou-se na execução dos movimentos corporais do público interno ao externo e como eles são imprescindíveis para revelar os propósitos do dia 20 de Maio.

⁸⁴⁴ Cavaleiros de Aruanda – O termo refere-se a homens que aparecem montados à cavalos, eles representam guias espirituais que abrem os caminhos para o povo Xukuru, na Umbanda também acredita-se neles. No dia 20 de maio de 2016, algumas mulheres também estavam montadas à cavalos.

⁸⁴⁵ COPIXO, CISXO – De acordo com Neves (2005, p. 63), “em 1997, é criado o *Conselho de Professores Indígenas Xukuru do Ororubá* (COPIXO), cujo objetivo principal é reunir os professores indígenas Xukuru para pensar uma educação diferenciada que levasse em consideração a especificidade étnica. Logo em seguida, é criado o *Conselho Indígena de Saúde Xukuru do Ororubá* (CISXO)”.

Diante disso, percebe-se a eficácia dos traços de performances perante os propósitos comunicativos almejados, o movimento corporal dos presentes no evento era intenso; enquanto o mestre da gaita puxava o Toré ao som do memby, as lideranças se organizaram em uma fila dupla, atrás dele. Alguns índios, ao som dos maracás, da batida do jupago e das pisadas intensas no chão davam ritmo a dança, através da *Fotografia 2*, adiante, é possível perceber a força dos movimentos, através dos tacós esvoaçantes.

Fotografia 2: Pinturas



(Fonte: GALINDO, 2016)

Terminado o toque do memby os Pontos de Toré começaram a ser cantados, enquanto Xukurus e outros participantes do evento dançavam o Toré.

Considerou-se o *Ponto 1*, logo abaixo, como um dos mais expressivos, diante do contexto de celebração da morte do cacique Chicão:

Ponto 1

Mandaru hei hei
Mandaru há há
Mandaru hei hei
Mandaru há há
Mandaru tem força pra trabalhá
Mandaru dá força pra trabalhá

Mandaru hei hei
Mandaru há há
Mandaru hei hei
Mandaru há há
Mandaru tem força pra trabalhá
E Mandaru dá força para lutá

É importante mencionar algumas expressões do *Ponto 1*, como Mandaru que é uma palavra indígena do brobó, sistema linguístico Xukuru. Mandaru foi o nome dado ao cacique Chicão pelos encantados, o cacique Marcos foi nomeado por eles de Tatuí, daí a suma importância em torno dessas nomeações para etnia, pois foram escolhidos pelos seres de luz.

A expressão (hei hei/há há) é apelativa, sendo usada para pedir, repetidamente, forças aos encantados, durante a performance de Toré elas são pronunciadas de forma intensa. Diante disso cabe fazer a seguinte colocação:

As emoções mais intensas suscitam o som da voz, raramente a linguagem: além ou aquém desta, murmúrio e grito, imediatamente implantados nos dinamismos elementares. Grito natal, grito de crianças em seus jogos ou aquele provocado por uma perda irreparável, uma felicidade indizível, um grito de guerra que, em toda a sua força, aspira a fazer-se canto: Voz plena, negação de toda redundância, explosão do ser em direção à origem perdida – ao tempo da voz sem palavra (ZUMTHOR, 2010, p. 13).

Quando um Xukuru grita (hei hei/há há) durante um ponto de Toré, através da magnitude corpórea que ganha sua voz acredita-se ser possível, até para o público que desconhece a cultura da etnia em pauta, perceber que essa expressão simboliza algo intenso e significativo para aquele que canta independente de se ter ou não o conhecimento do termo, devido ao caráter invocativo que através dela paira.

Os movimentos performáticos: pisadas fortes com o pé direito no chão e as batidas do jupago ao som ritmado da voz do Bacurau e do balanço das maracás ensejavam estarem em consonância com a carga semântica desse ponto, clamar por forças à Mandaru. Os Xukuru, outras etnias e demais participantes, de fato, demonstravam interesse em se manterem unidos, entrar na roda de Toré é uma forma de demonstrar apoio ao povo, assumindo a identidade indígena. Assim, nesse dinamismo de participantes a obra se faz e se refaz:

Liberada, portanto, aos caprichos do tempo, a obra poética oral oscila na indeterminação de um sentido que ela não cessa de desfazer e recriar. O texto oral pede uma interpretação também movente. A energia que o sistema e compõe suas formas, a cada performance, recupera a experiência vivida e a integra a seu material. As questões que o mundo lhe coloca não cessam, por sua vez, de se modificar; bem ou mal, a obra modifica suas respostas (ZUMTHOR, 1997, p. 272).

Dessa maneira, concorda-se com as palavras postas acima, pois os atos performáticos são indissolúvelmente marcados em um contexto social e em prol de engajamento, ou seja, são moldáveis. Nesses parâmetros é pertinente expor a verificação de que os Pontos de Toré, como o *Ponto 1*, não possuem uma letra integralmente estática, fixa. Os Xukuru podem, durante o momento dos cantos, alterar algumas palavras encaixando outras que traduzam com maior louvor a essência do momento, visando a uma melhor recepção dos Pontos e atos de performances do Toré. Ou mesmo, ansiando preservá-las para que *pessoas de fora* (pessoas não indígenas, como se referem os Xukuru) não aprendam os cantos.

O texto poético, no patamar de nossa cultura, comporta sempre um elemento informativo (salvo raras exceções). Ora, a informação assim transmitida pelo texto produz-se em um campo dêitico particular. Um *aqui-eu-agora* jamais exatamente reproduzível. Quando se fala, como já o fiz, da reiterabilidade própria da poesia, essa reiterabilidade não incide sobre a estrutura do próprio campo dêitico mas no fato de que haverá sempre um campo dêitico particular (ZUMTHOR, 2007, p. 56).

A palavra lutá, no último verso, substitui a palavra trabalhá, uma vez que, nesse âmbito, ela revela com mais pertinência o contexto histórico do assassinato de Chicão, bem como, do momento presente e futuro em que os índios pedem força a Ororubá para superar as dificuldades que enfrentam, no sentido amplo da palavra. Seja pela batalha por seus territórios até às ameaças

dos seus direitos, de forma geral. De acordo com Peirano (1995, p. 51) “diferente do que se constata em outras ciências sociais, dados etnográficos antropológicos frequentemente são alvo de reanálises”. Dentro dessa perspectiva é cabível ponderar também o que se segue:

Desde 1999 que os Xukuru realizam o ato público do 20 de maio. O que se iniciou como um ato de protesto pela morte do cacique Chicão, aos poucos adquiriu outras conotações. Os Xukuru resignificaram esse dia, associando a data do assassinato de Chicão às conquistas e decisões coletivas (NEVES, 2005, p. 187).

O dia 20 de maio passou, passa e enquanto existir passará por processos de resignificação. Os contextos se transformam, portanto, para cada novo dia novas lutas que poderão ser ilustradas pelo *Ponto 1*, que também pode se moldar.

Considerações finais

Chegou-se à confirmação da premissa de que os Pontos de Toré dos Xukuru compõem o seu *tesouro literário*. Toma-se a liberdade de denominá-los aqui como *A Literatura dos Encantados*, pois se fosse possível falar em autoria, sem dúvida, eles seriam os autores, para a cultura em destaque. A literatura Xukuru nasce para todos e tem sido perpassada para as novas gerações de maneira oral.

Certamente quem leu o *Ponto 1* escrito dessa maneira, como aqui está, e ouvi-lo em outros momentos, possivelmente, perceberá algumas modificações nas suas letras, o que em si é algo magnífico que provém da plasticidade proveniente de toda obra do seio da oralidade. Até então, os Xukuru ainda não têm os Pontos escritos com o intuito de preservá-los porque vários deles tratam/remetem às questões muito intrínsecas ao povo estudado.

Entendeu-se que aquilo que é cantado “ganha vida” nos atos performáticos. Os traços etnográficos do povo Xukuru, são evidenciados, não apenas em determinados Pontos, mas também na forma como os Xukuru se portam durante a dança do Toré, na qual, de fato, demonstram o quanto são guerreiros (pessoas fortes), através dos cantos em voz alta, dos balanços das maracás, das batidas ritmadas dos jupagos e dos pés no chão. Muitas vezes, descalços para melhor sentir a terra, entrar em contato com a natureza e com a

poeira que sobe durante a dança do Toré, a qual tem o poder de curar doenças e trazer forças, em conformidade com a etnia estudada.

Depreendeu-se, também, que apesar de os Pontos estudados não terem surgido nos momentos em que foram analisados, podem remeter ao contexto pragmático em que são cantados, como foi percebido neste estudo.

Em suma, compreende-se que a arte mais verdadeira é aquela que nasce despropositada. Ou seja, sem muitas/nenhuma amarra(s) acadêmica(s), sem propósito de promoção pessoal ou comercial, apenas com o simples afã de dar voz à alma. No caso, dos Xukuru os Pontos de Toré nascem para dar voz à almas, até nesses termos a pluralidade e sentimento de união dessa etnia se faz gritante.

Por fim, é almejado o dia em que o povo Xukuru não tema apenas em expor suas artes, sua religião, sua cultura de forma integral. Espera-se que os rituais e Pontos de Toré não sejam mais sufocados pelas vozes do preconceito e da desinformação que as tentam dizimá-los desde a colonização. Enfim, como diria o cacique Marcos, “Diga ao povo que avance”!

Referências

ALMEIDA, Eliene Amorim de. *Xukuru filhos da mãe natureza: uma história de resistência e luta*. Olinda: Centro Luiz Freire, 1997.

CANDIDO, Antonio. *O estudo analítico do poema*. 5. ed. São Paulo: Humanitas Publicações, 1996.

_____. *Literatura e Sociedade*. 9. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul, 2006.

DOCUMENTÁRIO MUNDO LIVRE S. A. *Xicão Xukuru*. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=jqV4RqjG9V0>>. Acesso em: 12 de nov. de 2016.

GALINDO, Natally Araújo da Silva. *A Literatura dos Encantados: Performance e Etnografia do Povo Xukuru do Ororubá*. Trabalho de conclusão de curso (Monografia em Literatura) – UFRPE, Garanhuns, 2017. Orientação de Marcia Felix da Silva Cortez.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 10. ed. Rio de Janeiro: dp&a, 2005.

NEVES, Rita de Cássia Maria. *Dramas e Performances: o processo de reelaboração étnica Xukuru nos rituais, festas e conflitos*. Tese (Doutorado em Antropologia) – UFSC, Florianópolis, 2005. Orientação de Esther Jean Langdon.

PEIRANO, Mariza. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

SANTOS, Hosana. *A religiosidade Xukuru: dialogando sobre símbolos e rituais*. 2015. Disponível em: <<https://sites.google.com/site/samtappga/ensaios/hosana>>. Acesso em: 18 mar. 2017.

SILVA, Edson Hely. *História, memórias e identidade entre os Xukuru do Ororubá*. 2007. Disponível em: <<http://www.tellus.ucdb.br/index.php/tellus/article/viewFile/133/139>>. Acesso em: 10 jun. 2017.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, recepção, leitura*. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *Introdução à poesia oral*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

Os Koixomuneti: poder e religiosidade Terena

Sandra Cristina de Souza⁸⁴⁶ Emilio Paulo Filho⁸⁴⁷

Introdução

A população que possui língua pertencente ao grupo linguístico Aruak ocupa uma área na América Central e do Sul.

846Doutora em Antropologia pela PUC/SP, docente da UEMS, coordenadora do Lappema/CNPQ, sandracristina@uems.br

847 Licenciado em Geografia pela UEMS/MS, epfilhoterena@yahoo.com.br

A nação Guaná, da qual os Terena são uma subtribo,⁸⁴⁸ pertence a este grupo linguístico. Os Guaná viviam na região do Chaco Paraguai, e a partir de 1673,⁸⁴⁹ transferiram-se para a Província do Itati.

O Chaco, segundo Carvalho, “... era um país habitado apenas por índios, divididos em treze nações ainda não submetidas à dominação colonial, embora todo o território fosse cercado por províncias conquistadas e povoadas por espanhóis...” (Carvalho, 1979, p.50)

Carvalho nos relata sobre as nações indígenas do Chaco, que habitavam com os Guaná, tribo da qual os Terena descendem:

As nações indígenas que constituíam o país eram muito distintas cultural e linguisticamente. Dentre as mais importantes, destacavam-se: a Chiriguana (Guarani), com população composta de 40 a 50 mil pessoas; Mbayá, com 3 a 4 mil, dividida em sete ou nove tribos, muito temidos pelos espanhóis e por outros grupos tribais: Guaná, a mais pacífica e dócil, com cerca de 30 mil índios, dividida em sete ou nove grupos... (Ibid.: p.52)

Dentre estas nações citadas, os Mbayá eram conhecidos como índios caçadores-guerreiros-cavaleiros, por dominarem a técnica bélica e pelo uso de equinos que os espanhóis haviam “adquirido” e com os quais passaram a dominar outras nações que não possuíam as mesmas práticas. Dentre estas nações, citamos os Terena, que, por serem agricultores, eram constantemente “visitados” pelos Mbayá/Guaicuru, os quais objetivavam suprir suas necessidades de alimentação com os produtos da agricultura, frutos do trabalho de outras tribos, pois eles próprios não a praticavam.

Os Terena não se desviaram do histórico modo de produzir e reproduzir sua sobrevivência. Para evitar os frequentes saques dos Mbayá/Guaicuru, entregaram em paz os produtos preferidos pelos saqueadores de seus roçados, evitando assim novos saques e possíveis confrontos - o que acabou por gerar uma relação de subserviência por parte dos Terena. Assim, os Guaicuru tornaram-se seus suseranos, e os Terena transformaram-se em vassallos cultivadores.

848 Conforme Susnik, Etelená era a designação que os Kadweu davam a essa subtribo.

849 “Na época da chegada dos primeiros espanhóis, ela [a nação Guaná] habitava o Chaco, entre o paralelo 20° e 22° de latitude. Ela aí permanece até 1673, enquanto uma grande parte da nação vai se estabelecer a leste do rio Paraguai, ao norte do trópico, no país que se chamava então a província de Itati; depois ela se estende para o sul.” (Azara apud Oliveira, 1976, p.39)

Vários foram os conflitos na região chaquenha gerados pelos empreendimentos dos Guaicuru sobre as outras nações. A utilização de equinos os colocou em posição de clara superioridade diante dos grupos pedestres e agricultores.

Por volta de 1791, este Tronco (Guaicuru) declarou hostilidades contra os espanhóis e foi por estes perseguido através de expedições militares, até o rio Miranda. Por volta do ano de 1796, estabeleceram-se no Albuquerque (atual Corumbá) formando, assim, a tendência aos aldeamentos Guaicuru na área matogrossense.

Nesta época, aproximaram-se dos portugueses junto aos quais somaram força contra os espanhóis, garantindo, assim, a ocupação territorial brasileira na fronteira. Os portugueses, com seu equipamento bélico, garantiram sua segurança contra o domínio espanhol, já que, em terras portuguesas, neste momento, a escravidão indígena, pelo menos legalmente era proibida, ainda que ocorresse de fato.

Entre 1865 e 1870, os Terena lutaram na defesa do Brasil contra o Paraguai, isto porque foram aliciados pelas autoridades brasileiras, as quais sabiam que a

necessidade de defender as fronteiras implicava, numa região parcamente povoada e onde o índio representava uma força de trabalho essencial, no aceleramento dos contatos com populações indígenas arredias ou mesmo hostis, com vistas a sua eventual utilização no conflito, ou pelo menos, sua neutralização como elemento útil às forças invasoras. (Carvalho, 1979, p.44)

Com a retirada dos Mbayá da área chaquenha, os Chané/Guaná estavam expostos aos ataques e dominação dos espanhóis. Logo em seguida acabaram se retirando desta região para refugiarem-se nas proximidades do rio Miranda.

Por volta de 1862, ocorreram fundações de várias aldeias no Sul de Mato Grosso: os índios Terena e Layana se estabeleceram em Miranda e prestavam bons trabalhos abastecendo a Vila com gêneros alimentícios, enquanto os Guaná foram aldeados próximo ao rio Cuiabá, onde trabalhavam nas embarcações, e eram também tidos como totalmente assimilados. Quanto aos Terena, acreditamos que pela sua aproximação com o não índio e pelo seu aldeamento iniciou-se um acelerado processo de assimilação.

Em 1863, Moreira Neto mostra um quadro bem realista deste estágio. O trecho transcrito a seguir sintetiza sua avaliação sobre os Terena:

Não há muito o que se esperar dos índios. As diversas tribos de Guanás que habitam os distritos de Miranda e Albuquerque já nos prestam valiosos serviços e vivendo, como vivem, entre nós, é de presumir-se que as novas gerações serão mais restáveis e não tardarão fundir-se nas massas da população... (Ibid., p.43)

A partir de 1865, os Terena participaram da guerra contra o Paraguai, ao lado brasileiro, para guardar os limites internacionais. Ao findar este episódio, deparou-se com os resultados dramáticos para este povo, pois suas terras foram ocupadas por intrusos como ex-combatentes do próprio exército brasileiro que, terminando o conflito, decidiram se estabelecer pela região de Miranda, preferindo as terras férteis dos Terenas aos trechos alagados pelas cheias dos rios da região.

Desenvolvimento

O Koixomuneti representa a liderança espiritual na aldeia. Silva (1976) afirma que na religião Terena tradicional “doença e morte eram causadas por espíritos. Por outro lado, o êxito na lavoura, nas caçadas, no amor e na guerra podia ser atingido pela obtenção do auxílio dos espíritos.”⁸⁵⁰ Como a religiosidade tradicional terena tem sobrevivido a emergência de novas crenças que impactaram o imaginário religioso Terena nos dias atuais? Qual o papel dos Koixomunetis atuais dentro da visão sobre doença e religiosidade nas aldeias Terena hoje? Esta comunicação visa adentrar nesta discussão, buscando refletir sobre o vínculo entre práticas religiosas e doença na comunidade terena hoje.

O Koixomuneti representa a liderança espiritual na aldeia. Silva (1976) afirma que na religião Terena tradicional “doença e morte eram causadas por espíritos. Por outro lado, o êxito na lavoura, nas caçadas, no amor e na guerra podia ser atingido pela obtenção do auxílio dos espíritos.”⁸⁵¹ Como a religiosidade tradicional terena tem sobrevivido a emergência de novas crenças que impactaram o imaginário religioso Terena nos dias atuais? Qual o papel dos Koixomunetis atuais dentro da visão sobre doença e religiosidade nas aldeias

850 Silva, Fernando Altenfelder – Religião Terena IN: Schaden, Egon – Leituras de Etnologia Brasileira, Cia Editora Nacional, SP, 1976, pág 271

851 Silva, Fernando Altenfelder – Religião Terena IN: Schaden, Egon – Leituras de Etnologia Brasileira, Cia Editora Nacional, SP, 1976, pág 271

Terena hoje? Esta comunicação visa adentrar nesta discussão, buscando refletir sobre o vínculo entre práticas religiosas e doença na comunidade terena hoje.

Aparentemente na cultura Terena atual não há mais lugar para a religiosidade tradicional, haja vista a existência de várias denominações cristãs dentro das aldeias, entretanto entrevistando aqueles hoje chamados “curandeiros” podemos observar o sincretismo presente na religiosidade Terena hoje.

A crença na influência dos espíritos dos mortos no mundo dos vivos ainda está presente, principalmente em relação a saúde e doença das crianças, o que exige por parte de seus pais e parentes muitos cuidados, ainda tomados nos dias de hoje para preservar-lhes a saúde. Caso esses cuidados não sejam tomados somente a ação do curandeiro poderá reverter a influência dos espíritos dos mortos sobre a saúde e vida das crianças, como também de adultos.

Os cuidados com as crianças consistem em vários rituais cotidianos que são seguidos inclusive por vários jovens membros da comunidade Terena. Quando uma criança está brincando, geralmente embaixo de uma árvore, antes de escurecer é necessário esparramar seus brinquedos (caso sejam galhos ou pedras) ou guarda-los (no caso de brinquedos industrializados) e varrer bem o local, retirando qualquer marca de seus pés ou mãos, se isto não for feito a noite o espírito da criança ao sair de seu corpo (existe a crença que a noite o espírito das pessoas saem e andam por outros lugares, dando assim lugar aos sonhos) encontra o local onde havia brincado durante o dia, se distrai e “esquece” de voltar para o corpo da criança. A criança acorda então sem seu espírito e fica adoentada. Para que o seu espírito retorne ao seu corpo é necessário que ela tome banho em água aquecida pelo sol e então o espírito lhe retorna ao corpo. As roupas também não devem ser deixadas no varal após escurecer, pois durante a noite o espírito da pessoa ao sair de seu corpo encontra a sua roupa e se confunde pensando ser lá o corpo e então a pessoa ao acordar, também se encontrará enferma. Quando a criança for levada a algum lugar diferente, como em um campo de guavira, ou roça de milho, ou para buscar “guaxuma” para fazer vassoura, as pegadas da criança deverão ser cobertas por pegadas de adultos, para que algum espírito mal não as persiga, enganando depois o seu espírito a noite. Ao voltar desses lugares os pais deverão olhar para trás e chamar várias

vezes pelo nome da criança, para que o seu espírito não fique perdido naquele lugar e a criança retorne para casa sem ele, e adoença. Essas crenças demonstram como corpo e espírito precisam estar sempre em conexão e como os espíritos dos mortos (sem corpo, portanto) desequilibram esta harmonia, podendo trazer enfermidades e até morte. Quando aqueles cuidados não eram observados, a pessoa, especialmente as crianças, cujos espíritos são menos experientes em relação aos espíritos dos mortos, havia o perigo de doença, e nesse caso era necessária a atuação do Koixomuneti, cuja atuação não se difere ainda da descrita por Fernando Altenfelder Silva:

“A primeira coisa que o xamã então fazia era determinar a causa da moléstia por meio de adivinhação. Isto ele fazia dançando sozinho a noite toda, com um cabaça cheia de sementes (itaaka) em uma das mãos, e uma vara sagrada (kidpahi) na outra. Durante a dança, cantava, chamando seus espíritos guardiães ou os espíritos de xamãs mortos (ilhakuokovo). Quando os espíritos chegavam, perguntavam ao xamã: “Por que você me chamou?” O xamã respondia: “Chamei-o para contar-, e por que esta pessoa está doente e como eu posso cura-la” O espírito ou espíritos então explicavam a causa da moléstia e que remédios deviam ser usados para a cura. O remédio habitual consistia em raízes ou carnes pulverizadas ou em beberagem fermentada de ervas silvestres.”⁸⁵²

Com a invasão de suas terras por não-índios os Terena utilizaram a adoção da religiosidade do outro como forma de conhecer os códigos do outro para continuar sobrevivendo. Além disso as missões cristãs sempre ofereciam privilégios aos recém convertidos, como acesso a escola e a serviços de transporte e saúde alopática. Isso acabou por gerar um contingente elevado de “evangelizados artificialmente”. Haviam aqueles que realmente aceitavam a fé cristã, mas uma parte da comunidade apenas “aderia” a nova religiosidade plasticamente, mantendo sua crença na religião já consolidada entre o povo. Inclusive a adesão de alguns líderes religiosos a religião cristã provocou uma transposição da autoridade desempenhada pelo koixomuneti na religiosidade tradicional para uma acentuada capacidade de diálogo com o outro devido a sua

852 Op. Cit. , pág. 272

capacidade de interlocução e liderança entre a comunidade Terena. Inclusive repassada para os descendentes destes koixomuneti.

Dentro da compreensão de que as “beberagens” e utilização de ervas faziam parte das atribuições do koixomuneti, algumas denominações cristãs abominaram toda e qualquer relação entre a cura e a utilização de ervas medicinais, impedindo o acesso destas comunidades a medicamentos inclusive hoje aceitos até por parte da comunidade científica mais cética.

Hoje em dia, uma das dificuldades que os Koixomuneti (ou hoje chamados “curandeiros”) têm é a adesão de adeptos que aceitem a incumbência de continuarem sua obra. Altenfelder relata essa atividade:

“Velhos xamãs selecionavam noviços dentre seus próprios filhos ou, com o consentimento dos pais, entre outras crianças da aldeia. A iniciação dos noviços habitualmente tinha lugar durante a festa anual. Dava-se ao noviço uma pequena serpente, pássaro ou formiga para comer. Durante a noite seguinte, esperava-se que o noviço tivesse um sonho no qual a mãe da serpente, pássaro ou planta aparecia, dando-lhe poder e tronando-se seu espírito guardiã. Se o noviço lograsse adquirir poder, o objeto, o objeto através do qual ele o recebera tornava-se tabu para ele. Até a festa anual seguinte o noviço continuava com seu treinamento, aprendendo com seu mestre o saber mágico, os cantos e as fórmulas. Quando ele era considerado proficiente, recebia a cabaça mágica (itaaka) durante a festa anual. Era então tido como xamã habilitado.”

A autoridade do koixomuneti se dava pela seu poder de cura, e aquelas pessoas que ele curava lhe ficavam muito gratas.

A importância de nos voltarmos para o estudo da religiosidade se dá segundo Geertz “na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições “mentais” enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as suas funções social e psicológica.”⁸⁵³

Assim, a religiosidade Terena pode fornecer através de sua liderança, indivíduos que foram cooptados pela religiosidade cristã (em suas várias

853 GEERTZ, Clifford – A interpretação das culturas, Editora LTC, RJ, 1989, pág. 90

denominações – católica ou protestantes), bem como para a liderança política dentro de cada aldeia, os capitães, caciques e futuros chefes de posto (função desempenhada por não índios anteriormente).

Vários membros da comunidade terena hoje, das mais variadas religiões cristãs, procuram os serviços dos curandeiros em momentos de doenças ou dificuldades as mais variadas, e alguns deles são inclusive procurados por não-índios para realizar seus rituais, na esperança de cura para o mal “pois se o sofrimento é normalmente muito cruel, embora nem sempre, ele é também considerado moralmente imerecido, pelos menos para o sofredor.”⁸⁵⁴

Assim, podemos perceber que por trás de uma religiosidade prática e plástica, utilizada muitas vezes como forma de sobrevivência diante das dificuldades materiais existentes na inter-relação com o outro dominador, coexistiu uma religiosidade tradicional aliada a idéia da saúde-doença, lembrando-nos a fala de Geertz:

“A religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos as formas, os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Em todo lugar, o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca: ele não apenas encoraja a devoção como a exige; não apenas induz a aceitação intelectual como reforça o compromisso emocional. Formulado como mana, como Brahma ou como a Santíssima Trindade, aquilo que é colocado à parte, como além do mundano, é considerado, inevitavelmente, como tendo implicações de grande alcance para a orientação da conduta humana. Não sendo meramente metafísica, a religião também nunca é meramente ética. Concebe-se que a fonte de sua vitalidade moral repousa na fidelidade com que ela expressa a natureza fundamental da realidade. Sente-se que o “deve” poderosamente coercivo cresce a partir de “é” fatural abrangente e, dessa forma, a religião fundamenta as exigências mais específicas da ação humana nos contextos mais gerais da existência humana.”⁸⁵⁵

854 Idem, pág. 77

855 Idem pág. 93

Considerações Finais

Assim, essa religiosidade tradicional, ainda que não levada à prática pelos novos convertidos às religiões cristãs, permaneceu nos atos cotidianos de mães e pais terena preocupados com a saúde de seus filhos, colaborando para a continuidade de uma visão de mundo particularizada, com suas crenças tradicionais.

A figura do Koixomuneti e sua importância na comunidade em situações de guerra (atentemos para a vivência diária do Terena em constante conflito silenciosos com os não-índios pelo direito a sua sobrevivência) aparece simbolicamente na dança do bate-pau, realizada sempre, em ocasiões especiais e festivas. Nesta dança, o itaaka marca o ritmo e a figura do koixomuneti aparece como elemento importante na dança. Assim, como afirma Geertz:

“...os significados só podem ser “armazenados” através de símbolos: uma cruz, um crescente ou uma serpente de pluma. Tais símbolos religiosos, dramatizados em rituais e relatados em mitos, parecem resumir, de alguma maneira, pelos menos para aqueles que vibram com eles, tudo que se conhece sobre a forma com é o mundo, a qualidade de vida emocional que ele suporta, e a maneira como deve comportar-se quem está nele.”⁸⁵⁶

Assim, podemos perceber que apesar de toda influência das religiões cristãs, envolvidas numa cadeia de relações de dominação sócio-político-econômica-cultural, a religiosidade tradicional Terena pode ser transmitida de alguma medida.

Referências

ACCIOLINI, Grazielle. *Protestantismo à moda Terena*. Tese (Doutorado em Sociologia). 2004. UNESP. Araraquara.

_____. *Terena: adoção de um novo mito*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). 1996. PUC. São Paulo.

ALTENFELDER SILVA, Fernando. “Religião Terena,” In: SCHADE, E. *Leitura de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia Nacional, 1976.

856 Idem ág. 93

_____. “Mundança cultural dos Terena.” In: *Revista do Museu Paulista*. V.III, p.271-379. São Paulo, 1949.

ATAS de Cuiabá de 1848. In: CARVALHO, Edgar de Assis. *As alternativas dos vencidos*. São Paulo: Paz e Terra, 1979, Col. Estudos Brasileiros, vol.33.

AZANHA, G. *As terras indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*, Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI, Brasília, v.2, n.1, p.61-111, jul. 2006.

AZARA, Felix. *Voyages dans l’Amerique Meridionale depuis 1781 jusqu’em 1801*. Paris: Ed. C. A Walckenaer, 1809.

BITTENCOURT e LADEIRA. *História do Povo Terena*. Brasília: MEC, 2000.

BOGGIANI, Guido. “Post-Scritum”. In: *Kadweus*. São Paulo: Itatiaia, 1975.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6ª Edição. Tradução portuguesa de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003

GT 39. TENSÕES E CONFLITOS NO CAMPO RELIGIOSO BRASILEIRO

Conflito, estigma e segregação: as marcas da Umbanda em Irati/PR nas décadas de 1950/60.

Jaqueline Kotlinski⁸⁵⁷

Valter Martins⁸⁵⁸

Introdução

Dentro do campo religioso umbandista, buscamos compreender no decorrer desta pesquisa, a inserção dessa religião na região de Irati/PR, tendo como ênfase, tecer algumas reflexões acerca dos conflitos presentes no período de sua institucionalização, em uma cidade majoritariamente branca e católica,

⁸⁵⁷Graduanda em História pela Universidade do Centro-Oeste do Paraná, Campus Irat, participa na categoria pesquisadora no Núcleo de Estudos Étnico-Raciais – NEER. E-mail: jaquekotlinski2015@gmail.com. Trabalho orientado pelo professor Valter Martins.

⁸⁵⁸Graduado em História pela Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP (1988), mestre em História do Brasil pela Universidade Federal do Paraná, UFPR (1995), doutor em História Social pela Universidade de São Paulo, USP (2001), pós-doutorado UNICAMP (2013). Professor associado ao Departamento de História da Universidade Estadual do Centro-Oeste, campus Irati/PR. E-mail: valterirati@yahoo.com.br.

assim como, identificar quem eram as pessoas que fundaram e frequentaram esse espaço; pretendemos também analisar a que grupo social pertenciam.

Para a realização dessa pesquisa, utilizamos como fonte documental o jornal “Tribuna dos Municípios” do ano 1957, objetivamos com o discurso jornalístico, analisar essa fonte como um instrumento que influenciava a opinião pública. Utilizamos também de duas entrevistas com adeptas da umbanda nesse período, que por meio das narrativas pretendemos desvendar um pouco os mistérios envoltos nesse processo de institucionalização da Umbanda em Irati/PR.

Como apoio as nossas indagações, utilizamos como suporte principal, os estudos de Norbert Elias: estabelecidos e outsiders, para compreendermos como se deu a construção de um discurso estigmatizante do nós (católicos) em contraponto a eles (vindos de fora – a Umbanda).

No que diz respeito a base metodológica, utilizamos a História Oral, para que possamos investigar os conflitos e tensões presentes em Irati/PR nos períodos de 1950 e 1960, pois a institucionalização do primeiro terreiro umbandista, se deu em 1956. Utilizamos de Portelli (1997) para pensarmos todas as entrevistas como narrativas da memória.

Os atuais conflitos instaurados na sociedade dentro do campo religioso, principalmente nas religiões de matriz africana, nos provoca a pensar, o quão é de extrema importância analisarmos esses conflitos causados pela intolerância religiosa tanto nos dias atuais como em outros períodos históricos. Sendo assim, nos propomos a trazer algumas ponderações que abarcam as narrativas, as construções das memórias e as representações que nossas fontes apresentam.

O surgimento da Umbanda em Irati/PR.

No que diz respeito a Irati, observamos pouquíssimos estudos relativos às religiões afro-brasileiras, fato esse que dificulta as tentativas de análise mais aprofundada sobre o surgimento e desenvolvimento da Umbanda em terras iratienses, quanto aponta para a situação periférica dessas religiões no quadro cultural e religioso do Estado.

Esse lugar periférico ocupado pelo Candomblé e pela Umbanda, certamente, está ligado a processos históricos de colonização, principalmente

por grupos descendentes de escravos que ocorreram em Irati e no Paraná como um todo e que acabaram por criar uma identidade religiosa predominantemente católica e bastante resistente à aproximação com o mundo simbólico afro-brasileiro.

Encontrando pouquíssimas pesquisas referente a Umbanda em Irati, uma série de indagações foram surgindo na pesquisa. Afinal, como a Umbanda veio parar em Irati? Quem eram as pessoas que integravam o grupo umbandista? Pertenciam a que classe social? Existiam outros terreiros umbandistas? Houve tensões e conflitos no estabelecimento dessa “nova” religião em território iratiense? Como esse grupo era visto pelos não umbandistas? Como os meios de comunicação da época atuaram em relação a essa nova presença religiosa na cidade? Como era organizada a tenda nos anos 1950? Essas são as principais problemáticas que pretendemos abordar ao longo desse trabalho.

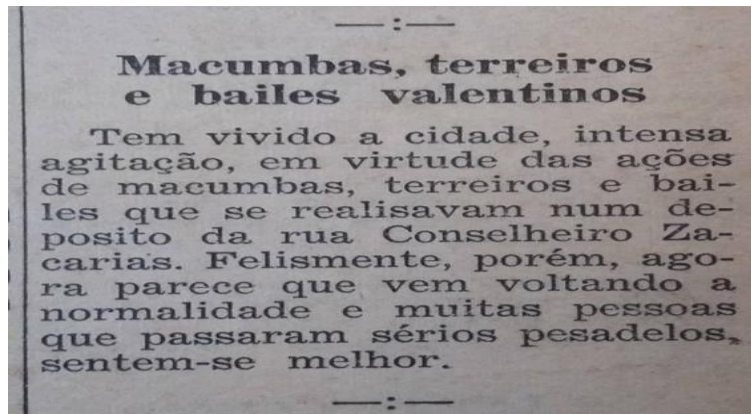
A primeira fonte que utilizamos para iniciar a discussão é a manchete jornalística, que embora pareça imparcial, existe sempre um peso ideológico, político partidário e até mesmo religioso na elaboração desses registros. Sendo assim, o veículo de comunicação nesse período tinha ainda mais forte influenciava na formação da opinião pública por fazer parte dos poucos meios do período.

(...)os meios de comunicação tradicionais (jornal, rádio, cinema, televisão) sempre foram propriedade privada de indivíduos e grupos, não podendo deixar de exprimir seus interesses particulares ou privados, ainda que isso sempre tenha imposto problemas e limitações à liberdade de expressão, que fundamenta a ideia de opinião pública. (CHAUI,2006, p. 13)

Bem como, todos os meios de comunicação, o jornal em questão tomou posição sobre os acontecimentos da década de 1950 e publicou a seguinte notícia:

FIGURA 1- Nota no Jornal Tribuna dos Municípios, nº 125, de 2 de fevereiro de 1957.

(Jornal impresso em Irati)



FONTE: Acervo do Jornal Folha de Irati

Partindo dessa manchete, iniciamos algumas reflexões a respeito de como era visto as práticas umbandistas em Irati. A análise do Jornal Tribuna dos Municípios suscitou elucubrações ao pensarmos que por mais que houvesse um espaço oficializada para tais práticas religiosas, havia muitos outros espaços, na maioria das vezes, residenciais, depósitos e porões, onde realizavam seus cultos em lugares mais discretos.

Podemos então constatar, que as práticas umbandistas, possuía um número de adeptos bastante significativo devido ao número de espaços destinados a essas práticas, para uma cidade que de acordo com Nascimento e Zanlorenzi (2007), era composta por cerca de 25,491 mil habitantes, dentre esses, cerca de 69% compunham a zona rural.

A nota jornalística acima, aponta que, o que eles praticavam fugia da “normalidade”, ou seja, o novo, o diferente, o que rompia com o padrão estabelecido, era visto como estranho, que perdia fiéis para essa prática religiosa nova na cidade. Uma série de significações nos remete essa manchete, pois ela vem com uma carga de criminalização aos costumes umbandistas, criando estigmas e estereótipos construídos aos valores de boa conduta, normativa do catolicismo.

Essa concorrência religiosa se dá em forma de tensão constante, pois em sua busca de convencimento a um determinado fiel, de que uma determinada instituição religiosa é portadora da melhor oferta, normalmente os meios utilizados para se conseguir isso, pode se dar através da violência simbólica, que consiste exatamente em desacreditar as outras religiões em concorrência.(OLIVEIRA, 2011, p.538)

Em contraponto ao discurso discriminatório, durante nossas buscas nos acervos jornalísticos de Irati entre 1956 e 1966, não encontramos mais nenhuma manchete referente a Umbanda, o silêncio na história. Uma de nossas hipóteses, referente a falta de informação dessa religião no período, nos faz pensar, que os jornais, através da não fala, objetivavam macular esses novos costumes que vinham compondo o cotidiano iratiense, pois, a curiosidade, poderia fazer aumentar os adeptos a Umbanda.

E é pensando então na complexidade do processo de inserção da Umbanda em Irati que acreditamos ser de extrema importância ouvir também os sujeitos que estiveram fazendo parte desse processo. No próximo tópico discutiremos as entrevistas realizadas com duas senhoras que puderam nos narrar suas histórias.

As narrativas sobre a Umbanda

A partir da concepção que todas as narrativas analisadas neste artigo, são pensadas dentro do seu lugar de fala, levando em conta que a memória é seletiva de acordo com Pollak (1992), nem tudo fica gravado, a memória sofre transformações de acordo com o momento em que ela é articulada.

Ao trabalharmos com história oral, somos levados a questionar o que entendemos por esse método e qual é o papel da memória no processo de entrevistas. Segundo Portelli,

[...] o realmente importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo na criação de significações. Assim a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico. (PORTELLI, 1997, p.33)

Para que pudéssemos analisar as falas das entrevistadas levamos em conta que os sujeitos históricos possuem suas subjetividades e seus discursos são e serão influenciados pelo grupo ao qual pertencem. Não nascemos e vivemos isoladamente e nossas crenças, costumes e ideias são marcadas por características de um imaginário comum.

Em particular, eu vejo a subjetividade como a base da agency, uma parte necessária do entendimento de como as pessoas (tentam) agir no mundo mesmo se agem sobre elas. Agency não é uma vontade natural ou originária; ela é moldada enquanto desejos e intenções específicas dentro de uma

matriz de subjetividade – de sentimentos, pensamentos e significados culturalmente constituídos. (ORTNER, 2007, P. 380)

Para manter a identidade de nossas entrevistadas em sigilo, utilizamos apenas a inicial de seus nomes. Foram analisadas as falas da Sra. M. de 78 anos e da Sra. C. de 72 anos. Ambas são médiuns e frequentam ainda os terreiros, no entanto no período, eram jovens, mas faziam parte da assistência.

Na década de 1930, a Umbanda, já estabelecida no Rio de Janeiro, se difundiu para outros estados. No caso de Irati, a Sra. C. nos narra a versão de sua mãe para que a umbanda viesse para Irati.

Pelo que a mãe conta, os primeiros trabalhos começaram acontecer aqui quando um senhor do Rio de Janeiro foi transferido do banco de lá, pra trabalhar aqui. E lá a Umbanda era muito forte nesse período, então foi ele que quando veio pra cá, que trouxe. (C.,2018).

Um bancário umbandista transferido do Rio de Janeiro, trouxe consigo o culto para a cidade. Podemos perceber então que a fundação da Umbanda em Irati, foi moldada aos ideais de segregação também da Umbanda “branca e pura” do século XX no Rio de Janeiro que para ser aceita socialmente se afastou de todas as práticas e resquícios africanos. Essa aproximação com os ideais kardecistas se apresenta também quando além das giras da Umbanda há um dia específico para trabalhos de mesa espíritas.

Através de uma de nossas entrevistadas pudemos constatar qual grupo predominava dentro da Umbanda. "Gente grande, gente grande, não era gentinha. Gente grande que eu digo era gente da grana, ainda existe, como lá dos Pretos Velhos, a família da presidência eram gente muito importante. Tudo gente importante." (M., 2018).

Constatamos na fala da Senhora C.(2018), que os integrantes da Umbanda na década de 1950, compunham uma classe mais abastada dentro desse território, que também faziam parte de clubes como Rotary e Casa da Amizade. No entanto de acordo com nossas observações e entrevistas, pudemos perceber que esse cenário passa por transformações, pois hoje as pessoas que compõe os terreiros, fazem parte das diferentes classes sociais.

A maioria das pessoas que começaram a frequentar a Umbanda vinham do catolicismo, Sra. M.(2018) em sua narrativa, conta que conheceu o seu marido no coral da Igreja. A mesma relatou também que realizavam trabalhos às

escondidas para padres e outras pessoas católicas, eles os procuravam em horários distintos do atendimento ao público. Muitos agiam dessa forma para manter sua identidade em sigilo, uma vez que seriam criminalizados por estarem indo atrás dos “macumbeiros”.

O estigma era claro, o novo, o diferente que fugia dos padrões da sociedade estabelecida católica gerou certo estranhamento, especialmente em função do desconhecimento de acordo com o que nos relata a entrevistada a Sra. M.(2018).

Verifica-se que, por meio do jornal, ocorre a difusão do que Elias(2000) descreve como fofoca - o dito maldoso. Tal discurso, além de julgar e condenar, buscava segregar católicos e umbandistas com vistas à prevalência do primeiro grupo (católicos), no caso, os estabelecidos.

Podemos compreender a prática umbandista em Irati como um importante objeto de estudo. A partir do momento que encontramos uma sociedade segregada, na qual um jornal ataca a prática religiosa umbandista de forma a mantê-la distante dos católicos. Os valores morais, moldados pelo catolicismo possibilita atribuir juízos de valor a determinadas práticas e comportamentos.

Esse culto que se consolidou por um longo tempo em Irati, viveu situações de preconceito perpetradas até mesmo pela polícia. “antes da promulgação da Constituição de 1988 os espaços designados para as sessões eram constantemente visitados pela polícia. Os policiais sempre portavam alguma denúncia anônima, ou iam a pretexto de averiguar o que lá ocorria. (KLUTIKOSKI,2015,p.12)

A questão principal desse artigo, foi situar o lugar da religião afro-brasileira na cidade de Irati e seu processo histórico nessa região. Sabe-se que a história das religiões de matriz africana desde o período colonial passa por estigmas que se mostram presentes até os dias atuais com os grandes índices de violência sofrida pelos praticantes tanto da Umbanda como do Candomblé. Sendo assim são os fenômenos religiosos que configuram uma relação intrínseca com o meio social, relações estas que acabam moldando ideias, valores e comportamentos de determinados grupos

Considerações Finais

É necessário, portanto, que existam cada vez mais espaços nos quais sejam discutidas e desconstruídas essas percepções estereotipadas e preconceituosas de grupos sociais vistos como marginais à sociedade. Pudemos compreender nesse estudo que a formação de um imaginário social marcado pela forte presença do catolicismo, que se sente ameaçado, contribui para macular a imagem da nova religião, a Umbanda, que chega à cidade. Assim, consideramos que todo o peso negativo atribuído à identidade umbandista é justificado pelo Igreja a partir de seu discurso dualista, rotulando as práticas afro-brasileiras de erradas, mesmo as desconhecendo.

A pesquisa revelou que certas mentalidades são cristalizadas e mesmo com o passar do tempo as mudanças são muito lentas. Os discursos preconceituosos e excludentes, sobrevivem e se reproduzem nas famílias, grupos religiosos e círculos sociais, quase sempre avessos a conhecer o outro e aceitá-lo como é.

Referências

CHAUI, Marilena. *Simulacro e poder*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2006.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

KLUTIKOSKI, Rita Piassi. *Imagens do religioso em Irati: centros de Umbanda. TCC, DEHIS, UNICENTRO*, Irati, 2015.

NASCIMENTO, Maria Isabel Moura; ZANLORENZI, Claudia Maria Petchak. Educação na década de 50 representada no jornal Tribuna dos Municípios- Irati-PR. *Revista UEPG (Ciências Humanas, Sociais Aplicadas)*, v.15, n. 02, 2007, p. 75 -86.

OLIVEIRA, Sandra Célia Coelho G. S. S. de . A prática da violência no campo religioso brasileiro. *Congresso de Teologia da PUC/PR*, 10, 2011, p. 531-542.

ORTNER, Sherry B. Subjetividade e crítica cultural. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, nº 28, jul/dez 2007, p.375-405

POLLAK, Michael. "Memória e identidade social". *Estudos Históricos*, vol. 5, nº 10, 1992. p. 200-212.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como gênero*. Projeto História. São Paulo, (22), jun/2001, p. 09-36.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. *Revista de Estudos da Religião (Rever)* 9/1: p. 77-96. 2009.

Entrevistas

C,C. *Entrevista*. Entrevista concedida a Jaqueline Kotlinski. Irati, 2018.

P, M. *Entrevista*. Entrevista concedida a Jaqueline Kotlinski. Irati, 2018.

Fonte

Jornal “Tribuna dos Municípios”, 1957.

Igrejas em células: novas possibilidades para o campo protestante.

Ricardo Alves Moreira Mazzeo⁸⁵⁹

Introdução

O protestantismo no Brasil caracteriza-se por uma complexidade impar. A proliferação de diversas denominações exemplifica não somente uma diversidade dogmática ou teológica, mas também uma diversidade nas práticas de culto e no contato com o mundo externo ao campo.

As primeiras denominações no Brasil chegaram no século XIX, de forma diversificada com a chegada de imigrantes europeus, primeiramente com alemães Luteranos, posteriormente com, Batistas, Metodistas, Presbiterianos. Posteriormente, em meados do século XX, formam-se as denominações Pentecostais, como Assembleia de Deus, Deus é Amor e Congregação Cristã do Brasil. A partir da década de 1970, viu-se o crescimento do movimento Neopentecostal, com igrejas como Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus e Renascer em Cristo (MENDONÇA, 2005, p. 52-65).

Em um sentido comum, diversos autores tende a ver a

⁸⁵⁹ Ricardo Alves Moreira Mazzeo, graduado em História pela Universidade Federal do estado do Rio de Janeiro –UNIRIO, bolsista CAPES, mestrando em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora sob orientação do profº Dr Arnaldo Huff Jr. CV lattes: <<http://lattes.cnpq.br/3019945113815235>>.

neopentecostalidade com processo q diferencia-se das igrejas protestantes tradicionais e pentecostais por valorizar aspectos da vida cotidiana, com saúde, sucesso profissional, bem estar, frente a preocupação por um futuro vindouro que caracteriza o pentecostalismo por exemplo.

A complexidade do campo, contudo, aponta que estas características por si só, sem a percepção das particularidades de cada caso, tendem a engessar a interpretação sobre o campo como um todo. A partir das décadas de 1980 e 1990 por exemplo pode ser observado o surgimento do movimento de igrejas em células. A interpretação tradicional coloca estes enquanto parte do subcampo neopentecostal, porém se observamos atentamente, primeiros adeptos dessas mecânicas no Brasil possuíam em suas origens ligações com segmento tradicional Batista.

Desta forma a caracterização deste processo não pode ser feita somente por uma angulação externa do observador. Nossa proposta de pesquisa coloca-se exatamente nesse caminho. Perceber a partir da observação interna como podem ser caracterizados esses novos movimentos, como as igrejas em células, a partir de uma perspectiva interna aos próprios agentes desse processo, os fiéis.

A ciência da religião caracteriza-se por valorizar a perspectiva do fiel, enquanto forma de entender como estes percebem sua relação com o sagrado. Nossa pesquisa caminha nesse sentido, como os adeptos do movimento de igrejas em células percebem-se frente ao restante do campo, como o discurso desses entende o meio protestante, e quais as diferenças nas práticas de culto que se dão em relação ao culto tradicional, pentecostal e mesmo o culto em igrejas neopentecostais.

O questionamento diante das igrejas em células dá-se a fim de perceber que características aproximam e afastam o experiência religiosa nas igrejas em células das experiências mais estudadas, como as igrejas adeptas da teologia da prosperidade. Nesse sentido, cabe-nos entender, se as igrejas em células são uma releitura da teologia da prosperidade ou num novo movimento, que até, em certos aspectos, disputa espaço com a teologia da prosperidade dentro do campo. Nossa pesquisa visa dar resposta a esses questionamentos, mais que isso, compreender como esses fenômenos se distinguem ou se encaixam dentro

do campo protestante como um todo.

O neopentecostalismo

No meio acadêmico existem diversos debates que tratam dos usos do termo neopentecostal. Este termo visa atender a complexa rede de novas denominações que se fizeram presente no campo protestante a partir das décadas de 1970, 1980 e 1990 entre elas o destaque para Universal do Reino de Deus, Internacional da Graça de Deus, Renascer para Cristo e Comunidade Sara Nossa Terra. Entre estes autores debate-se entre os usos dos termos, neopentecostal e pós-pentecostal. Dias elucida um pouco sobre este debate:

O termo neopentecostais, que adotaremos neste trabalho, é uma noção comum entre os estudiosos da religião e designa um conjunto de práticas religiosas que tendem a dialogar com a sociedade capitalista de consumo, atendendo as seguintes características: emotividade nos cultos, os dons do Espírito Santo, adesão à Teologia da Prosperidade, à Guerra Espiritual, com a influência de líderes carismáticos (...) Uma das principais críticas ao termo são de Paulo D. Siepierski, que propõe a designação de pós-pentecostalismo para esses novos movimentos religiosos de genealogia protestante (...) Siepierski defende o termo pós-pentecostal, sobretudo porque ele inicia suas reflexões a partir do princípio milenarista da volta de Cristo, baseado no livro bíblico de Apocalipse 20. Para ele o pentecostalismo clássico de origem americana baseou a sua mensagem e prática religiosa no pré-milenarismo e sua concepção da iminente volta de Cristo, o que produziu o afastamento do fiel dos prazeres mundanos e das questões sociais e políticas. Já o pós-milenarismo afirma que o retorno de Cristo será em futuro distante e imprevisível, o que na prática a relação do fiel com as transformações sociais se evidenciou com a inserção na política, a flexibilidade com os sinais externos de santidade e a acomodação à sociedade e aos seus valores. (DIAS, 2009, p. 15-16)⁸⁶⁰.

O ponto central que propomos não é debater os usos da terminologia, mas sim entender como estas igrejas, que a partir das décadas de 1970 passaram a ter destaque na mídia e ser objeto de estudo, tornarem-se exemplos das vivências, de um *habitus*, do campo protestante, tanto para o senso comum quanto para os estudos acadêmicos, e em que medida estes exemplos correspondem à realidade exposta no campo.

Em certa medida, os estudos sobre o neopentecostalismo dá centralidade ao fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus. Drance Elias, por exemplo, trata da relação entre neopentecostalismo e consumo. Nessa relação este autor mostra como as práticas de consumo se tornam práticas e relações de

⁸⁶⁰ Optaremos neste trabalho pelo uso no termo neopentecostalismo, usado por Caroline Dias e Ricardo Mariano.

pertencimento dentro do campo religioso.

Sousa, propõe entender este fenômeno a partir do discurso neoliberal e a centralidade da teologia da prosperidade que “é um elemento que as une e permite classificá-las em um mesmo conjunto. (...) promoveu uma redefinição do protestantismo brasileiro”. (SOUSA, 2011, p. 243). Para este é na teologia da prosperidade que se percebe um elemento unificador deste campo.

O estudo de Oneide Bobsin caminha em perceber o neopentecostalismo como um resultado da contemporaneidade. A relação se dá no imediatismo das relações sociais sob o qual nossa sociedade que leva a uma demanda por uma forma de religiosidade também imediatista, ligada mais à valores e ações em relação ao mundo que em relação ao mundo no as pessoas estão inseridas, que em uma esperança de uma vida vindoura, como no caso do pentecostalismo clássico.

Magali Cunha, ao estudar as relações entre religiosidade e mídia, aponta na direção da formação de uma “cultura gospel”, caracterizando uma troca do “eixo salvação-milagres-coleta de fundos pela ênfase na pregação da prosperidade econômico-financeira como benção de Deus” (CUNHA, 2013 p. 207). Cunha aponta que esta religiosidade midiática se traduziu em uma mudança na própria dinâmica de culto em algumas igrejas neopentecostais, que diferencia-se não somente das experiências tradicionais e pentecostais, mas também de experiências em igrejas do próprio campo como a Universal do Reino de Deus. (CUNHA, 2013 p. 207).

Ricardo Mariano, por sua vez, destaca o aspecto comportamental. Para este as igrejas neopentecostais são mais liberais em relação ao asceticismo e ao estereótipo das igrejas protestantes tradicionais.

Outro ponto em comum das análises é a forma de perceber no neopentecostalismo enquanto um fenômeno recente, que modificou a ação dos protestantes em relação ao ambiente exterior as igrejas, deixando o asceticismo tradicional e no não posicionamento, e passando a ter uma ação direta na sociedade. Outro sentido que podemos perceber é centralidade da teologia da prosperidade enquanto elemento de unidade no neopentecostalismo.

O neopentecostalismo, contudo não mostra-se como um movimento unificado. Ele se estrutura em diversas denominações menores que não são

unificadas sob um guarda-chuva eclesiástico. Minhas igrejas locais e regionais e de menor poder compartilham das práticas do neopentecostalismo. Em outro sentido igrejas tradicionais e pentecostais também aderem a elementos desse neopentecostalismo. A questão que propomos então é se essa mesma pluralidade de denominações não poderia corresponder a uma pluralidade de práticas e dogmas? Em que sentido podemos perceber que existem divisões dentro do próprio campo neopentecostal?

Devemos deixar evidente que, quando falamos de neopentecostalismo, a percepção, tanto no senso comum, quanto no meio acadêmico, é de dar destaque a ou fenômeno da Igreja Universal do Reino de Deus, ou de denominações que assemelham suas práticas a ela, como Mundial do Reino de Deus e Internacional da Graça de Deus. A razão disso aparenta ser o claro impacto midiático provocado por estas, em mídias como TV e Rádio. Desta forma a interpretação que se tem sobre o neopentecostalismo da evidencia a importância destas.

Contudo o fenômeno não corresponde somente a estas denominações, e em muitos casos, diversos grupos neopentecostais demonstram uma rejeição as práticas de Igrejas como a IURD, e também a própria IURD rejeita práticas de outras denominações. Isso fica evidente na busca internet por conteúdos de denominações neopentecostais que não concordam as práticas da IURD e buscam a apresentar afirmativas teológicas para justificar essa rejeição. A rejeição da entrada da IURD na Associação evangélica Brasileira também evidencia este quadro (CAMPOS). Por outro lado, declarações do próprio Edir Macedo, classificando alguns cantores gospel como endemoniados, traduzem que a rejeição seria de ambos os lados. Em uma análise sociológica bourdiana, esse cenário demonstraria a evidente disputa pelo controle e determinação do sagrado dentro do campo protestante, contudo limitar este fenômeno somente a este aspecto, de uma disputa por um elemento de discurso, resumiria nossa proposta a somente um quadro de toda uma exposição.

O cenário atual do neopentecostalismo demonstra como pluralidade de relações dentro do campo é de tamanha complexidade, que não pode ser vista a partir de somente uma angulação. Igrejas pentecostais e tradicionais flertam como o uso de elementos da teologia da propriedade. Músicas e pregações tem

amplo alcance nas diversas áreas do campo protestante. O diálogo entre os grupos é complexo e formam uma teia que não pode ser evidenciada somente pela divisão entre tradicionais, pentecostais e neopentecostais.

Neste sentido nosso objeto de pesquisa se insere exatamente nesse cenário. As Igrejas em Células, um movimento que teve sua chegada ao Brasil nos finais dos anos de 1990, caracterizam-se por ser um fenômeno que teve rápida expansão e adesão em diversos extratos do campo protestante, sejam eles tradicionais, pentecostais ou neopentecostais. A partir disso passaremos então a análise deste fenômeno em particular a fim de dar respostas aos questionamentos apresentados anteriormente.

As igrejas em células

As igrejas em células como já dissemos são um fenômeno recente. De certa forma, enquanto discurso, estas igrejas remontam a ideia do sacerdócio universal de Lutero, na qual aos leigos teria acesso e oportunidade de interpretação das escrituras. Outro discurso é de que os cultos nos lares, as células, buscariam remontar a igreja primitiva, antes da institucionalização da igreja católica nos séculos III e IV.

Origem dessas igrejas na atualidade enquanto movimento é um tanto controversa. Atribui-se ao trabalho do Pastor coreano Paul Yonggi Cho na década de 1970, porém o pastor argentino Juan Carlos Ortiz realizou trabalho de sucesso semelhante em trabalhos com células nos finais dos anos 1960 na Argentina. Apesar disso na América do sul a associa-se sucesso o movimento de igrejas em células ao pastor colombiano Cesar Castellanos, criador do movimento G12. No Brasil o movimento cresce com alguns discípulos de Castellanos, como Valnice Milhomens Coelho, Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo e René Terra Nova.

Em relação a sua estruturação e hierarquização, as Igrejas Celulares, em muitos aspectos, diferem-se das outras igrejas. Primeiramente, as igrejas são estruturadas em células, que seriam grupos familiares, que muitas vezes tendem a ampliar-se em torno das vizinhanças e de pessoas próximas, que se reúnem a fim de trocar experiências e ensinamentos sobre evangelho. As reuniões são organizadas na casa de um anfitrião e sob a supervisão de um líder. As igrejas

mantêm os grupos em reuniões semanais, contudo os tradicionais cultos são realizados nos finais de semana, fazendo a reunião das diversas células, em um local maior e mais estruturado (ORTIZ, 1980, p. 78-81).

Outro ponto de destaque das Igrejas em Células dá-se em relação a sua hierarquia. O argumento que sustenta essa hierarquia baseia-se nos relatos do evangelho que destacam que Jesus, dentre seus vários discípulos, possuía doze apóstolos, estes doze que posteriormente foram responsáveis pela estruturação e divulgação dos ensinamentos de Jesus. As igrejas celulares constroem uma hierarquia baseada neste parâmetro de doze discípulos. Um líder, denominado Apóstolo, Bispo ou Pastor é responsável pelo discipulado de doze indivíduos, destinando a estes ensinamentos, aconselhamento e apoio. Estes doze discípulos por sua vez devem ser responsáveis pelo discipulado de outros doze indivíduos, e assim conseqüentemente entre quase todos os membros da igreja. Outro aspecto importante desse processo é que em muitas igrejas existe uma divisão por gênero, ou seja, homens são responsáveis pelo ensino de outros homens e mulheres por outras mulheres. Tem relevância também relatar que conforme o crescimento do número de membros dessas igrejas elas podem subdividir-se, fazendo com que o líder original (apóstolo, bispo ou pastor) passe a ser também líder de outros pastores, que reproduzem o mesmo fenômeno em outra região ou cidade, mantendo o vínculo de subordinação entre as igrejas (ORTIZ, 1980, p. 57-66).

Além destes aspectos é importante relatar que essas igrejas fazem uso de mecânicas de redes, com grupos específicos para jovens, mulheres, homens e também o uso de retiros espirituais e congressos destinados a públicos específicos.

Igrejas em células e o neopentecostalismo

No campo protestante observa-se uma movimentação interessante em relação às células. Diversas denominações tradicionais e renovadas passaram a fazer uso das mecânicas das igrejas em células a fim de alcançar crescimento. Cabe aqui então a questão: a adesão ao movimento celular traz consigo a adesão arcabouço de pensamento neopentecostal sob o qual o movimento das igrejas em células esta inserido? A resposta a esta que estão pode ser alcançada

através do trabalho de Caroline Dias:

As comunidades que aderiram ao G12 reelaboraram a ascese tradicional dos protestantes de uma forma eficaz, tendo em vista que este modelo de Igreja se mostrou mais adaptado às demandas neoliberais do capitalismo, haja vista, a expansão dessas comunidades religiosas, que faz parte de um fenômeno nacional e latino americano (DIAS, 2009, p 17).

O que Dias (2009) propõe em seu trabalho de mestrado é que muitas congregações tradicionais aderiram ao movimento porque este se adapta melhor a contemporaneidade. O ponto então está em entender se o movimento celular é uma releitura do neopentecostalismo ou se este movimento tem características próprias. Nesta linha de raciocínio cabe-nos agora a separação entre o discurso religioso e as práticas aplicadas no movimento celular.

O discurso celular podemos extrair a estrutura de pensamento através da obra de Juan Carlos Ortiz , *O discípulo*, que nos traz uma visão sobre uma forma de ver mundo a partir da visão celular e de como funcionou a implementação deste trabalho com Ortiz, na Argentina. A célula para este é o elemento central de funcionamento do movimento, mais que a célula, aliada ao discipulado, substitui a necessidade do templo. Outros pontos que podemos destacar que neste pensamento pode ser percebida uma espécie de abnegação material, no sentido que o entendimento dos fieis seja que seus bens não são seus, mas sim de Deus, e Deus lhe deu a responsabilidade de administrá-los. Ortiz foca na ideia de maturidade do fiel em relação a Deus e não a dependência de mecânicas de troca. Podemos interpretar que a visão de Ortiz sobre o assunto é de certa forma romântica e que a aplicação desse pensamento dá-se de forma um tanto diferente.

Nas igrejas celulares, a célula e o discipulado são centrais como elementos de toda estrutura, assim como proposto por Ortiz, mas essas tem também a finalidade de formar inspiração a para que o indivíduo vá à igreja. O culto na igreja em si tem assim um caráter de celebração, com musica pop no meio gospel, dança, luzes. Assim diferente da visão de Ortiz, a igreja (templo) tem um finalidade específica de congregar os pequenos grupos. A abnegação material é outro ponto. As ideias da teologia da prosperidade estão inseridas em alguns aspectos, mas não em sua completude. A ideia de semear em relação às ofertas, a guerra espiritual, a emotividade, são parte do culto, mas não da mesma forma que no neopentecostalismo praticado pela IURD, muitos desses pontos,

como exorcismo e batalha espiritual, são feitos em retiros específicos e não em cultos públicos.

A ênfase central da do movimento não se dá nos aspectos mágicos de troca, mas sim na emotividade e no crescimento. Este último veementemente estimulado em toda organização. Assim, como a busca não se dá na troca, seguindo um sentido mágico, no qual a fiel oferta para receber algo em troca, ela se dá pela adesão, e nesta, uma busca por um capital simbólico carismático dentro do movimento. Mais que isso, deste processo percebe-se uma sistematização da disputa pela ascensão na hierarquia. O fiel leigo tem assim a oportunidade de ascensão na hierarquia e na participação sobre controle dos meios de acesso ao sagrado, todo leigo neste sistema torna-se um potencial sacerdote. Ressaltamos que estas preposições vem já de uma observação preliminar do campo, sob o qual o trabalho de campo trará respostas contundentes.

O ponto aqui está em perceber que o movimento trabalha com mecanismos da teologia da prosperidade e tem uma prática em muitos aspectos semelhantes as do neopentecostalismo (relacionado com exemplos da renascer para cristo e Sara nossa terra), mas seu discurso diverge bastante do meio neopentecostal. Estes veem-se como participantes da visão, mais do que de determinado grupo. Assim o sucesso do movimento junto a grupos protestantes tradicionais pode ser associado a esta percepção, de que fazem parte da visão, mais do que de uma denominação, seja ela batista, metodista ou presbiteriana. Em contrapartida este processo não ocorre sem o abandono de alguns elementos tradicionais ou de uma releitura destes. Dias nos mostra um pouco disso:

Estas comunidades neopentecostais se apropriaram de capitais simbólicos dos grupos protestantes históricos e de elementos pentecostais, reelaborando de uma forma eficaz novas práticas e representações religiosas, tais como as desenvolvidas pelo G12 e M12. Esta nova metodologia eclesiástica neopentecostal fez essa reinvenção das práticas protestantes tradicionais, isto é, a apropriação de capitais simbólicos conquistados pelos protestantes históricos desde a sua formação na Europa moderna, e estabelecimento na América Latina e Brasil, revestindo-a de uma roupagem mais adaptada à sociedade capitalista, uma releitura que chega à Teologia da Prosperidade, ou a busca da eficácia empresarial nas tarefas eclesiásticas (DIAS, 2009, p. 19).

A partir deste ponto de análise, podemos dissecar outro aspecto que não fica inserido na estruturação hierárquica. O fiel, leigo neste sistema tem relativa

autonomia. Relativa porque este tem a possibilidade de se inserir ou não dentro da mecânica e da disputa pelo capital simbólico, de aderir ou não (ressaltando que o estímulo a esta adesão é evidente no sistema). Ele pode permanecer vinculado a uma célula, ser participante da comunhão do grupo, porém não vincular-se diretamente a hierarquia, ser somente um agente passivo no processo. Neste ponto nossa análise caminha em outro sentido, e para isso, os instrumentos de análise de disputa pelo capital simbólico bourdianos não são suficientes para compreensão do fenômeno.

Reduzir a análise a uma percepção mercadológica, no qual as diversas denominações se inserem nem um mercado de oferta e procura por bens simbólicos de salvação, restringe o aspecto no qual a religião se faz formadora de sentido. Neste ponto a pluralidade não é só sinal de uma demanda, no qual a célula atende a um mercado consumidor de novas formas de religiosidade, mas também sinal de uma busca por sentido em novas formas de religiosidade que não correspondem ao modelo tradicional.

A célula, enquanto mecânica de culto no lar, dá a possibilidade do fiel exercer sua religiosidade sem a obrigatoriedade do vínculo institucional. O indivíduo tem a capacidade, ou possibilidade, de não ver na instituição o mecanismo de salvação, mas sim nas práticas e nos valores que defende. Como já dissemos a pouco, a autonomia do indivíduo aqui é ambígua, pois em certa medida este mantém vínculo com a instituição na medida em que recebe o ensino, os sacramentos, e tem a possibilidade de ascensão na hierarquia no quanto mais se vincula, contudo este pode manter-se ligado somente a célula e manter uma religiosidade independente da instituição. Ponto aqui é que o indivíduo não vê mais sentido no vínculo à instituição, mas nas práticas, na ligação com o próximo, em uma religiosidade não submissa em todos os aspectos ao pensamento institucional.

Nosso trabalho se insere então neste campo a fim atender estas questões. O caso do adepto, que se insere no sistema é disputa à ascensão na hierarquia. E o caso do leigo, que participa da célula sem manter vínculo institucional, que procura uma forma de religiosidade mais livre que a institucionalizada. Mais que isso compreender como se dá experiência religiosa da célula, como são absorvidos os ensinamentos por parte dos leigos e como as vivências da célula

implicam em uma nova forma de ser protestante.

Conclusão

Nossa proposta de trabalho se insere na possibilidade de entender uma das novas experiências religiosas dentro do protestantismo. A partir das igrejas em células podemos perceber que o campo protestante, além de diverso, possui várias disputas internas pela legitimidade do discurso sobre o sagrado. Grupos religiosos rejeitam os discursos dos outros, mas realizam práticas que tem aspectos semelhantes. Mais que isso, a célula é um elemento que se insere nos diversos subcampos do protestantismo, de forma que insere nesses diversos subcampos elementos característicos do neopentecostalismo e da teologia da prosperidade.

A experiência religiosa da célula pode ser ao mesmo tempo uma forma resistência à instituição e uma forma de inserção na hierarquia do meio celular. A busca de sentido em uma religiosidade diferenciada pode sinalizar para uma experiência que não esta reduzida ao espaço do templo, ou período do culto, do ritual, a experiência com sagrado pode se expandir para o cotidiano do fiel. O discípulo vive no seu dia a dia seu mundo religioso.

Referências

ALVES, Rubem Azevedo. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Ed. Paulinas 1984.

BOBSIN, Protestantismo e religiosidades contemporâneas. DIAS, Zwinglio Mota;

RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo. *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo, Fonte, 2013. p.189-202.

BOURDIEU, Pierre. *A Econômica de Trocas Simbólicas*. O Mercado de Bens Simbólicos - São Paulo. Perspectiva. 2011.

CASTELLANOS. César. *Sonha e Ganhará o Mundo*. Tradução Renata Marquez - São Paulo: Editora G12, 2006.

CUNHA, Magali do Nascimento. Religiosidade midiática e novos paradigmas de cristianismo e de culto em tempos de cultura gospel. DIAS, Zwinglio Mota; RODRIGUES, Elisa; PORTELLA, Rodrigo. *Protestantes, evangélicos e (neo)pentecostais: história, teologias, igrejas e perspectivas*. São Paulo, Fonte, 2013. p. 203-214.

DIAS, Caroline Luz e Silva. *Neopentecostalismo e “Visão Celular No Modelo Dos*

12^o: *Novas Formas De Ser Protestante No Brasil*. ANPUH – XXV Simpósio Nacional De História – Fortaleza, 2009.

LANZA, Fabio; DE MORAIS, Edson Elias; BRAUNE WIIK, Flávio. *Neopentecostalismo: uma interpretação a partir da Teoria da Prática* - Ciências Sociais Unisinos, vol. 51, núm. 2, maio-agosto, 2015, pp. 173-181, São Leopoldo, Brasil.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal* - Estudos Avançados 18 (52), 2004.

_____. Crescimento pentecostal no Brasil: fatores internos. *Revista de Estudos da Religião*, vol. 4, dezembro, 2008.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p. 48-67, setembro/novembro 2005.

MOURA PAEGLE, Eduardo Guilherme de. *A indústria cultural evangélica* - Anais do XXVI Simpósio Nacional de História, São Paulo, julho 2011.

ORTIZ, Juan Carlos. *O Discípulo (Disciple)*. Tradução de Myrian Talitha Lins, 6^a edição - Santa Catarina: Editora Betânia, 1980.

ROCHA, Alessandro; TEPEDINO, Ana Maria. Vindos desde as margens do mundo. Uma leitura do pentecostalismo a partir das teorias de marginalidade. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, Ano 43, Número 119, p. 37-53, Jan/Abr 2011. Disponível em:

<http://faje.edu.br/periodicos/index.php/perspectiva/article/view/1029/1450>

SILVA, Drance E. Mercado, sacrifício e consumo religioso. *Estudos Teológicos*, v. 50, p. 131-143, 2010.

SMART, Ninian. *Worldviews: crosscultural explorations of human beliefs*. 2^a Ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1995.

SOUSA, Bertone de Oliveira. *A Teologia da Prosperidade e a Redefinição do Protestantismo Brasileiro: uma abordagem à luz da Análise do Discurso* - Revista Brasileira de História das Religiões. Ano IV, n. 11, Setembro de 2011, p. 221-245.

_____. *Historiografia do Protestantismo no Brasil: Percursos e Perspectivas* - Revista Mosaico, v. 5, n. 2, p. 171-179 - jul./dez. 2012

O espiritismo atravessado pela política: um panorama das disposições políticas do movimento espírita brasileiro

Sinuê Neckel Miguel⁸⁶¹

Introdução

Este texto apresenta uma análise histórica da relação entre espiritismo e política no Brasil ao longo do século XX, destacando as flutuações ideológicas e a pluralidade de posições que compõe o movimento espírita brasileiro. Nosso objetivo é delinear como se formatou de um lado um discurso predominante de neutralidade política, funcional à adaptação conjuntural ao *status quo*, e de outro a contraposição de uma tradição intelectual minoritária de viés socialista, que pode ser entendida dentro de um arco mais amplo de um “espiritismo progressista”.

Este estudo justifica-se não apenas pela escassez de pesquisas sobre a questão política nos trabalhos sobre o espiritismo, mas também pela sua atualidade. Num momento em que candentes polêmicas na arena política brasileira têm gerado processos de acirramento de disputas de ideias, de narrativas e de projeto político em diversas instâncias da vida social – da família aos grupos religiosos – o movimento espírita não ficou indiferente.

O discurso da neutralidade

Sabemos que o espiritismo nasce e se desenvolve no bojo da afirmação moderna liberal de separação das esferas da religião e da política. A religião, assim, deve ser privatizada, restringida ao universo estrito do indivíduo – a consciência privada (BURITY, 2001). Se por um lado tal concepção assegura, em tese, a sustentação do Estado laico, por outro lado a religião é induzida a esvaziar-se de elementos ético-políticos mais concretos que permitam aos seus

⁸⁶¹ Mestre em História e doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP.
Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1057876824489797>
E-mail: sinueneo@gmail.com

adeptos uma tomada de posição coletiva ante as “questões mundanas” de seu tempo.

Aparentemente bem alinhados a esse modelo de secularização, frente ao mundo da política tradicionalmente os dirigentes do espiritismo reiteram a demarcação de uma linha limítrofe a qual o espiritismo não deve cruzar, sob pena de lhe desfigurar o verdadeiro propósito.

A história da conformação de um discurso de neutralidade política remonta à interdição da Sociedade Parisiense de Estudos Espíritos às discussões políticas, o primeiro dos “centros espíritas”, fundado por Allan Kardec em 1858. No seu regulamento, lê-se:

Art. 1º - A Sociedade tem por objetivo o estudo de todos os fenômenos relativos às manifestações espíritas e suas aplicações às ciências morais, físicas, históricas e psicológicas. São defesas nela as questões políticas, de controvérsia religiosa e de economia social. (KARDEC, 1996 [1861], p. 445)

Além da cautelosa postura de Kardec frente à política⁸⁶², estratégias discursivas contribuíram para a acomodação do espiritismo a um domínio religioso circunscrito, supostamente adequado à modernidade liberal. A política é normalmente entendida de modo restrito como política partidária e vista pejorativamente. Como tal, é interdita nas instituições espíritas. Mesmo quando pensada sob uma ótica mais positiva e abrangente, remetendo a definições clássicas (Aristóteles e Platão), a política não deve ser objeto de atuação direta do espiritismo, e sim reservada à atuação de cada cidadão individualmente. As instituições espíritas devem ser preservadas não apenas da política partidária (a tribuna espírita não deve ser jamais utilizada como palanque eleitoral), mas da própria discussão substantiva de temática política – sobretudo candentes questões sociais que podem revelar a problemática agonística da democracia. Isto pode se verificar, por exemplo, em textos sobre a temática política publicados na revista *Reformador*, órgão oficial da Federação Espírita Brasileira (FEB) (Reformador, set. 1937, p. 355-356; jul. 1958, p. 145-146; jul. 1970, p. 163-164).

⁸⁶² Kardec eventualmente registra suas concepções acerca de temáticas que podem ser consideradas político-econômicas, embora sem desenvolvê-las sistematicamente e atendo-se a comentários bastante gerais. É o caso, por exemplo, do texto “Desigualdade das riquezas”, no capítulo 16 de *O Evangelho segundo o Espiritismo*, texto, aliás, bastante revelador da faceta mais conservadora do pensamento de Kardec.

Para citarmos um texto recente, em *O espírita ante a política*, de 2012, o articulista Christiano Torchi repisa os argumentos tipicamente utilizados para demarcar a separação entre espiritismo e política (Reformador, mai. 2012, p. 163-165). Insiste na missão que caberia ao espiritismo, voltada para a reforma íntima dos indivíduos, para o adiantamento moral que, em última instância, seria o responsável pelo progresso da sociedade. Então, “progredindo moralmente, por influência do Espiritismo, a sociedade preparará, de forma natural, bons políticos e até estadistas para atuarem nas instituições públicas” (Reformador, mai. 2012, p. 164). *O consolador*, de Emmanuel, é citado:

(...) A missão da doutrina é consolar e instruir, em Jesus, para que todos mobilizem as suas possibilidades divinas no caminho da vida. Trocá-la por um lugar no banquete dos Estados é inverter o valor dos ensinamentos, porque todas as organizações humanas são passageiras em face da necessidade de renovação de todas as fórmulas do homem na lei do progresso universal, depreendendo-se daí que a verdadeira construção da felicidade geral só será efetiva com bases legítimas no espírito das criaturas. (XAVIER, 2011, Q. 60)

O deslize semântico da política para o Estado - sendo este reduzido a um *locus* de privilégio aos que nele se abrigam – cumpre a função discursiva de fixar duas imagens contrastantes: de um lado o espiritismo, a caridade, a doação, o desprendimento, o espiritual e o verdadeiro, de outro a política, o Estado, os interesses materiais, o transitório.

Podemos ler a separação operada entre religião e política nos termos da fixação da dicotomia entre sagrado e profano. A religião, pertencente por natureza ao domínio do sagrado, àquilo que é de fonte divina e espiritual, que revela a verdade e possui por isso perenidade, opõe-se à política como esfera da vida profana, onde impera o humano, o imperfeito, aquilo que é falível, material e passageiro.

Trata-se de uma grade de representações da religião e da política que bloqueia aproximações, contatos e misturas entre estes dois domínios. A religião (e/ou talvez, a “religiosidade” ou “espiritualidade”, nas suas formulações contemporâneas) entendida como pertencente rigorosa e exclusivamente ao domínio do sagrado deve proteger-se do mundo profano da política, sob pena de contaminar-se (daí as alusões frequentes entre autores espíritas à corrupção do cristianismo promovida pela Igreja Católica em sua ânsia por poder mundano). O espiritismo, evitando a solução fundamentalista do problema (o domínio do sagrado ao ponto de eliminar o profano), resguarda-se então à sua

missão evangelizadora dos indivíduos, incitando-lhes à reforma íntima e abstendo-se do debate político e da conseqüente militância em favor de causas concretas.

Assim, qualquer discussão mais específica de problemas sociais acaba sendo vetada, mantendo-se, por regra, a linha argumentativa de reduzir a solução para tais problemas a fórmulas genéricas como a reforma íntima dos indivíduos ou a evolução espiritual da humanidade. Um dos possíveis efeitos desse raciocínio é a naturalização das estruturas sociais, pois que se concebe em abstrato um mundo melhor, mais evoluído, apenas pela reposição do que temos hoje em termos de estruturas e instituições sociais com “novas peças individuais”, quer dizer, com espíritos mais evoluídos.

Ilustra bem esse ponto a série de textos de Angel Aguero publicados no *Reformador* sob o título “Inspirações”, entre 1923 e 1925. A essa época, parecemos ainda que havia mais espaço para a manifestação acerca de questões “mundanas”, daí eventualmente encontrarmos a publicação de opiniões de espíritas sobre problemas como comércio internacional, geopolítica e guerra, eventualmente com menções nominais aos grandes atores da política internacional⁸⁶³. É notável que ainda assim, geralmente o “mundano” acaba sendo “depurado” em favor daquilo que seria próprio do espiritismo, sua moral perene em favor de um indivíduo melhor. Em artigos como “A burocracia e o Espiritismo”, “A riqueza e a pobreza”, “O Espiritismo e o comércio” ou ainda “A diplomacia”, “O Espiritismo e as forças armadas”, “O Espiritismo e a magistratura”, repete-se a ideia de que o espiritismo contribui com essas “coisas

⁸⁶³ Compreender em maior detalhe como se desenvolve esse afastamento da política do âmbito do espiritismo é uma tarefa importante que se coloca para a pesquisa histórica. Temos a impressão de que a consolidação da ideia de um espiritismo apolítico se dá na década de 1950. Antes disso, circulavam concepções de interferência mais ou menos direta no mundo da política e do Estado. Por exemplo, em “O Espiritismo e a Política”, texto de 1917, Angel Aguero vislumbra um futuro no qual o Espiritismo contaria “com grande número de adeptos, dispostos a uma ação perseverante nos assuntos públicos e com uma organização apropriada (...)”, quando então os organismos espíritas, “providos de bem meditados programas e planos de reformas convenientemente graduados e factíveis”, poderão “apresentar-se como tais no palanque público a interessar a opinião, em favor de suas soluções e acudir aos comícios, com o propósito de conseguir representação legal, própria, nos corpos representativos, aos quais levarão o espírito de sua doutrina, para que inspire o labor dos legisladores e as resoluções e ações dos mandatários e autoridades de toda a classe e categoria” (*Reformador*, jun. 1917, p. 187). Em 1946, no I Congresso Espírita da Alta Paulista, em Marília – SP, discutiu-se a questão do envolvimento dos espíritas na vida político-partidária, tendo sido apresentada uma proposta de criação de um partido político espírita por alguns membros da FEESP. Após protestos e críticas, a proposta fora rejeitada pela plenária (RIZZINI, 2001, p. 54-55).

do mundo” fazendo dos homens seres melhores, mais honestos, mais fraternos, mais benevolentes, mais operosos, etc⁸⁶⁴. O mesmo se diz da política. Além da “marcha natural do progresso”, um mundo bom é assim, logicamente, o resultado do crescimento dos adeptos do espiritismo – o que lhe permite legitimamente encastelar-se na sua missão evangelizadora protegendo-se da contaminação política do mundo.

A acomodação ao *status quo*

Adicionalmente, a seletividade ideológica opera no corte daquilo que pode e do que não pode, excepcionalmente, ultrapassar a barreira da interdição política à ação coletiva organizada dos espíritas. Exemplo de possível exceção é a Campanha Em Defesa Da Vida, promovida pela FEB, na qual, além de outras bandeiras, milita-se contra o aborto e a eutanásia, constituindo-se também como uma forma de pressão política contra a legalização dessas práticas por parte do governo.

Do ponto de vista da conformação ideológica a partir do corte de classe social, o espiritismo tende a ser lido pelas lentes da classe média, que compõe o perfil majoritário dos seus adeptos. Assim, mesmo no plano mais abstrato das ideias, quando articulistas e oradores expressam-se quanto a questões sociais nos periódicos ou na tribuna espírita, posições políticas à esquerda tem grande dificuldade em serem aceitas como legítimas, enquanto posições conformistas ao *status quo* capitalista não costumam enfrentar resistência.

Por exemplo, em uma série de textos publicados sob o título “Grandes e pequenos problemas” nas páginas do *Reformador* entre 1926 e 1929, depois reunidos em livro publicado pela editora da FEB, Angel Aguarod aborda questões sociais “sob a ótica espírita”, valendo-se de fórmulas e raciocínios que aparecem recorrentemente entre espíritas, de modo mais ou menos explícito. As desigualdades sociais, por exemplo, seriam necessárias para a evolução dos

⁸⁶⁴ Podemos levantar a hipótese de que, mesmo quando algum autor, isoladamente, expressa opinião mais concreta sobre alguma questão “exterior” ao âmbito do espiritismo, normalmente não se produz engajamento coletivo dos espíritas em torno de tal questão. Angel Aguarod, por exemplo, reclama da obrigatoriedade do alistamento militar, mas não temos notícia de uma militância espírita organizada em torno desta causa, embora seja algo a ser devidamente examinado.

Espíritos até que o progresso moral da humanidade as tornasse prescindíveis. Seriam, portanto, resultado da “lei de causa e efeito”. Assim

É preciso haja pobres, porque os pobres são os que, em tempos passados, não havendo feito o uso devido das riquezas que lhes confiaram, forjaram para si a situação atual, de que ninguém os pode livrar, senão eles próprios, uma vez que tenham sofrido o caudal de consequências que seus atos anteriores geraram. (AGUAROD, 1976, p. 158)

A lógica fatalista ainda obriga os que hoje vivem na condição da pobreza a ela conformar-se, “para satisfazer a justiça divina” (Reformador, jul. 1924, p. 267-268). Riqueza e pobreza são naturalizadas, tidas como condições necessárias a qual todos os espíritos devem passar para nelas se exercitar. A formação material da riqueza e da pobreza, em termos de processo produtivo, é completamente abstraída (Reformador, jun. 1924, p. 247-249).

A justificação do *status quo* se dá também na ideia de que os governantes têm a permissão de Deus para o exercício do poder⁸⁶⁵. Durante a Ditadura Civil-Militar temos, em 1971, no Programa Pinga Fogo da TV-Tupi, uma manifestação de Chico Xavier nesse sentido, afirmando que o espiritismo “nos pede paciência para esperar os processos de evolução e as ações dos homens dignos que presidem os Governos”. Conclui excluindo o espiritismo da participação “no partidarismo de ordem política, para solucionar os problemas da vida material” (Pinga Fogo, jul, 1971). Emmanuel, em “Política Divina”, conclama os cristãos à prática do bem prescindindo da “política administrativa do mundo”, seguindo apenas a “política divina” exemplificada por Jesus. Para o espírito guia de Chico Xavier, a maioria dos administradores do mundo são “veneráveis prepostos da Sabedoria Imortal, amparando os potenciais econômicos, passageiros e perecíveis do mundo”, como que a dizer que o mundo já está sob a responsabilidade de bons administradores, o que escusa “os demais” a se envolver em política (Reformador, jun. 1985, p. 165).

⁸⁶⁵ Trata-se de uma concepção que faz eco à leitura literal da Carta aos Romanos, capítulo 13, versículos 1 a 7, de onde se extrai a ideia de legitimidade das autoridades terrenas: “Todo homem esteja sujeito às autoridades superiores, pois não há autoridade que não proceda de Deus; e as autoridades que existem foram por ele instituídas. De modo que aquele que se opõe à autoridade, resiste à ordenação de Deus; e os que resistem trarão sobre si mesmos condenação” (Romanos: 13-1). Todavia, estudiosos como Richard Horsley insistem no caráter igualitário da tradição tribal judaica e do cristianismo primitivo. Assim, se Paulo de Tarso promove a universalização do igualitarismo, constituindo o cristianismo em ameaça anti-imperial frente ao domínio romano, a aludida passagem é compreendida como tática circunstancial de contenção à perseguição romana (HORSLEY, 2004).

Sob a figura mais emblemática do espiritismo brasileiro, a legitimação do poder político vigente na Ditadura Civil-Militar foi eloquentemente explícita. Chico Xavier declarou que “a posição atual do Brasil é das mais dignas e das mais encorajadoras para nós, porque a nossa democracia está guardada por forças que nos defendem contra a intromissão de quaisquer ideologias vinculadas à desagregação” (Pinga Fogo, dez, 1971). Assim, “precisamos honorificar a posição atual daqueles que atualmente nos governam, que vigiam sobre os nossos destinos”, “nós devemos pedir para que tenhamos a custódia das forças armadas até que nós possamos encontrar um caminho em que elas continuem nos auxiliando como sempre para que nós não venhamos a descambar para qualquer desfiladeiro da desordem” (Pinga Fogo, dez, 1971).

Podemos então dizer que o posicionamento político expressa-se também nas flutuações da identidade política dos espíritas, respondendo aos distintos contextos históricos. Se de um lado, em 1937, a FEB interditou expressamente a política partidária nas instituições espíritas, por outro lado, durante a Era Vargas houve uma inflexão do universalismo pacifista que caracterizava o movimento espírita para uma postura patriótica, que não apenas exaltava o civismo como forjava uma mitologia nacionalista e flertava com o autoritarismo (LEWGOY, 2004; SILVA, 2005; MIGUEL, 2009). As obras *Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho*, atribuída ao espírito Humberto de Campos e psicografada por Chico Xavier, e *A Grande síntese*, de Pietro Ubaldi, conjugam-se para forjar um imaginário político sintonizado com a ditadura varguista e a *nation building* brasileira.

A tradição socialista

A presença de uma tradição socialista entre os espíritas possui antecedentes europeus, encontra forte expressão na Argentina e no Brasil aparece como uma tradição minoritária.

É preciso lembrar que, de um lado, os socialistas utópicos eram frequentemente reencarnacionistas, como Pierre Leroux, Jean Reynaud e Charles Fourier, e, de outro, que entre os primeiros espíritas muitos eram socialistas utópicos. É o caso de Jean-Baptiste André Godin, espírita e deputado socialista de tendência fourierista eleito em 1871, que organizara um familistério

operário, para o qual Pierre-Gaëtan Leymarie, republicano sucessor de Kardec na condução da *Revue Spirite*, buscou apoio entre os espíritas (SHARP, 2006, p. 102-103; AUBRÉE e LAPLANTINE, 1990, p. 73-74).

Na Argentina, Cosme Mariño, Manuel Porteiro e Humberto Mariotti, todos presidentes da Confederacion Espiritista Argentina, expressaram posições socialistas, chegando, no caso de Porteiro, a pressionar o movimento espírita internacional por uma inflexão à esquerda (AIZPÚRUA, 1999; BUBELLO, 2016; MARIÑO, 1960; MARIOTTI, 1967; PORTEIRO, 1941 e 2002).

No Brasil, é possível encontrar expressões de um ideário socialista no próprio *mainstream* do movimento espírita. As vagas menções de Emmanuel a um “socialismo com Jesus” parecem bastante datadas e assemelham-se de certo modo ao tipo de socialismo esposado por Léon Denis.

Emmanuel diz que dentro

das vibrações antagônicas do fascismo e do bolchevismo, fórmulas transitórias de atividades políticas do Velho Mundo, todos os que falam em decadência do liberalismo estão errados. Os governos fortes da atualidade, tenham eles os rótulos de nacionalismo ou internacionalismo, não de voltar-se, do círculo de suas experiências, para as conquistas liberais do espírito humano, caminhando com essas conquistas na sua estrada evolutiva, progredindo e avançando para o socialismo cristão do porvir. (XAVIER, 1938, p. 108)

São textos das primeiras décadas do século XX, quando a ideia de socialismo comportava ainda referências bastante abstratas, gozando de um prestígio ainda não abalado com a fixação da referência ao “socialismo real” de matriz soviética, desqualificado mesmo entre a esquerda desde as denúncias dos crimes de Stalin. No seu conjunto, pode se dizer tratar-se mais de um esvaziamento de qualquer conteúdo de classe e revolucionário do socialismo, que diga respeito à estrutura social, à exploração do trabalho e ao modo de produção. Apelando para a harmonia do capital e do trabalho, para uma fraternidade universal onde todos preocupar-se-iam apenas em “servir”, Léon Denis e Emmanuel operam uma crítica de toda ação que implique em mobilização da luta de classes – greves, revoluções, imposição da igualdade “por decreto”. Emmanuel, em *O Consolador*, editado pela primeira vez em 1940, afirmou que:

Os regulamentos apaixonados, as greves, os decretos unilaterais, as ideologias revolucionárias, são cataplasmas inexpressivas, complicando a chaga da coletividade. O Socialismo é uma bela expressão de cultura

humana, enquanto não resvala para os polos do extremismo. (XAVIER, 2013, p. 43)

Léon Denis, por sua vez, criticara o socialismo por não incutir nos operários aspirações superiores, baseada em deveres, limitando-se a reivindicar direitos, que lhes melhoraram a condição material mas não os tornaram mais felizes.

No domínio da economia social, o que reinou até aqui foi a livre concorrência, isto é, a luta dos interesses, a rivalidade, o antagonismo. Greves sucederam-se a greves, às coalizões, às sabotagens; os sindicatos operários arremeteram-se contra os sindicatos patronais e os trustes, isto é, a força contra a força, e o resultado inevitável: o ódio! Ora, o ódio não pode fundar nada de fecundo, de duradouro. É ao coração do homem que se deve dirigir. (DENIS, 1982, p. 40)

Então, seria preciso dirigir-se ao “coração do homem”, moralizá-lo, incutindo no povo “o amor pelo trabalho e a confiança na vida” (DENIS, 1882, p. 40). Daí a importância do espiritismo para o socialismo.

De todo modo, pode-se entender a aproximação de alguns espíritas a um vago ideário socialista cristão a partir das áreas de afinidade eletiva ou correspondência estrutural entre o cristianismo e o socialismo⁸⁶⁶ (LÖWY, 2000, p. 116-117).

Desde os tempos da Primeira Velha, podemos identificar no espiritismo brasileiro a existência de uma condenação moral à sociedade materialista, que busca apenas o gozo, a opulência, que é indiferente à miséria e gera depravação nas grandes cidades⁸⁶⁷. Daí um leito comum no qual correram concepções de um socialismo como humanitarismo, como educação das massas, como caridade com os mais pobres. Esta sensibilidade caritativa mas também conciliatória com o elitismo liberal burguês, acaba por esvaziar o ideário

⁸⁶⁶ Michael Löwy enumerou seis exemplos possíveis de áreas de afinidade eletiva (Max Weber) ou correspondência estrutural (Lucien Goldmann) entre cristianismo e socialismo: 1) valores transindividuais; 2) pobres são vítimas de injustiça; 3) universalismo, humanidade como uma totalidade; 4) valorização da comunidade, da partilha comunitária de bens, criticando a alienação e a competição egoísta da vida social moderna; 5) crítica do capitalismo e das doutrinas do liberalismo econômico, em nome de algum bem comum considerado mais importante que os interesses individuais de proprietários privados e 6) esperança de um reino futuro de justiça e liberdade, paz e fraternidade entre toda a humanidade (LÖWY, 2000, p. 116-117). Cabe assinalar que entre os espíritas, não obstante a ênfase na caridade, há grande dificuldade no reconhecimento ontológico da injustiça, dada a premissa da perfeição da justiça divina e o recurso explicativo aos dispositivos da “lei de causa e efeito” (“karma”) e da reencarnação que, para muitos, explicariam toda a “suposta” injustiça sofrida no presente pela imputação de responsabilidade pretérita.

⁸⁶⁷ Veja-se, por exemplo, o texto “Fructos da doutrina materialista”, *Reformador*, 16 de outubro de 1917, p. 325-326.

socialista do seu conteúdo de classe, elidindo a exploração do trabalho. Em “Socialismo espírita”, de Luiz Dantas, se critica os espíritas que não percebem a extensão social do Espiritismo, que estaria nas obras de caridade: asilos, orfanatos e, sobretudo escolas, ensinando os valores do trabalho, da dignidade e da honra: “Ao Espiritismo cabe, sobretudo, o papel de educar as massas, de livrá-las do jugo da escravidão, da ignorância e do erro” (Reformador, set. 1936, p. 337-338).

Existem, todavia, manifestações mais críticas à propriedade de tipo capitalista. Já em Pedro de Camargo (Vinícius), encontramos no seu livro *Nas pegadas do mestre*, dois textos totalmente voltados ao tema do socialismo e com a referência a questão da propriedade, trazendo a defesa da comunidade de bens (VINÍCIUS, 1944). Este é o caso também da obra *O Reino*, de Herculano Pires, na qual o filósofo conclama os espíritas e os cristãos em geral a um grande movimento pela efetivação do Reino de Deus, o que passaria pela doação dos bens para instaurar a justiça social (PIRES, 1946). No caso de Herculano Pires, há inclusive o reconhecimento positivo de Marx no que se refere aos seus objetivos últimos, que seriam convergentes com os do Cristo:

Queria o Reino, a igualdade dos homens, a sociedade sem classes, sem governos, sem opressões, sem propriedades egoístas, sem riquezas famigeradas. Queria restabelecer o valor do trabalho contra o falso, o mentiroso e ímpio valor da moeda. (PIRES, 1967, p. 103-104)

Mesmo assim, estas expressões de simpatia ao socialismo entre personagens do *mainstream* espírita caracterizam-se principalmente por um conformismo gradualista, assentado numa oposição dos termos *reforma/paz/educação* contra *revolução/violência/política*. De certo modo, tal oposição estrutura-se sob a lógica da dicotomia sagrado/profano. De um lado o sagrado: a *verdadeira* transformação, perene e profunda, só pode ser espiritual, pela reforma íntima de cada indivíduo, o que se constitui num processo gradual de autoeducação. De outro o profano: o mundo da política é externo, superficial, efêmero e ilusório, por isso as revoluções estariam condenadas ao fracasso por não tocar no âmago espiritual dos indivíduos. Por rejeitar o profano, estas expressões de simpatia ao socialismo carecem de densidade política – o que, parece-nos, contribui para o pouco impacto verificado no seio do movimento espírita.

O Movimento Universitário Espírita

Por outro lado, há que se destacar a formulação mais engajada e consequente do ideário socialista no âmbito do espiritismo brasileiro, que se deu com o Movimento Universitário Espírita, liderado pelos jovens Armando de Oliveira Lima e Adalberto Paranhos entre os anos 1967 e 1974 no estado de São Paulo (MIGUEL, 2014).

O MUE foi obra de um grupo de jovens universitários espíritas que, a exemplo da teologia da libertação, ou, cristianismo da libertação, para usar a expressão de Michael Löwy (LÖWY, 2000), beberam do humanismo cristão e do humanismo marxista, bem como da tradição socialista espírita, apoiando-se em Herculano Pires e Humberto Mariotti, em Emmanuel Mounier e Eric Fromm.

Estes jovens, por meio de sua principal publicação, *A Fagulha*, e de sua atuação sobretudo no movimento espírita juvenil, insistiram na necessidade de que o movimento espírita de um lado resgatasse o aspecto científico e filosófico da doutrina espírita e, de outro, respondesse politicamente aos problemas sociais contemporâneos, colocando o espiritismo em diálogo crítico com as ciências e as correntes do pensamento que tivessem algo a dizer a respeito, como o marxismo.

O fato de ter querido provocar uma profunda transformação no caráter do movimento espírita brasileiro, fazendo-o inclinar-se para polêmicas questões políticas e sociais, em plena Ditadura Militar, colocou o MUE em rota de colisão com os dirigentes do movimento espírita e suas principais instituições, como a USE em São Paulo e a FEB em âmbito nacional, o que inviabilizou a continuidade da sua atuação.

O discurso dominante da neutralidade política, a marginalidade e debilidade em termos de afirmação política da tradição socialista espírita, o contexto pouco favorável da ditadura civil-militar à manifestação política de uma minoria religiosa e o perfil ideológico hegemônico dos espíritas enquanto pertencentes à classe média explicam o rechaço ao discurso politizado do MUE em torno do socialismo e da transformação do movimento espírita.

Por contraste, o MUE mostrou os limites da tradição intelectual espírita de viés socialista que se mantinha, ainda que discretamente, nas palavras de

figuras importantes do espiritismo brasileiro. O apelo para a ação política posto pelo MUE chocou-se ao gradualismo conformista dominante entre os espíritas de sensibilidade mais à esquerda. A via exclusiva da educação e da evolução do indivíduo, encerrada na dicotomia sagrado/profano, interditava problematizações politizadas sobre vias de reforma social, de “promoção social do homem”, de revolução integral, atingindo por igual a “esfera moral e a econômica” (A Fagulha, nº 12, nov-dez, 1970, p. 10-11).

Considerações finais

Na atualidade, marcada pela confluência de um discurso ultra-conservador no plano moral e de uma prática neoliberal no plano econômico, o autoritarismo de extrema-direita se afirma como solução política. São forjados assim, no plano do imaginário político, os novos/velhos inimigos da nação: os “esquerdistas”, os “petralhas”, que estariam corrompendo a juventude com a “ideologia de gênero” e saqueando o país por meio de um projeto de poder criminoso que almeja implantar o comunismo, ateu e anti-família.

Entre importante parcela dos espíritas, se vê uma adesão à retórica autoritária e à ideia de limpeza contra a corrupção – que assume uma conotação ampla, abrangendo toda a sorte de comportamentos considerados desviantes ou decaídos. Aproximam-se assim do fundamentalismo neopentecostal, denunciando a “implantação” da “ideologia de gênero”, o materialismo ateu esquerdista, corruptor da família, da autoridade, da sexualidade sadia etc. Nesse sentido, é altamente ilustrativa a fala de Divaldo Franco, o mais influente líder espírita da atualidade, proferida por ocasião de sua participação no 34º Congresso Espírita de Goiás, em fevereiro de 2018, registrada em vídeo e divulgada na internet.

Nesta fala Divaldo ataca a chamada “ideologia de gênero” como criação de Marx (atribuindo a ele a intenção de “escravizar um povo moralmente”, associando marxismo com corrupção e denunciando a “ideologia de gênero” como um plano para fazer as crianças crescerem sem qualquer princípio moral), vincula sua “implantação” no Brasil aos governos dos últimos dez anos (portanto, aos governos petistas) e elogia o juiz Sérgio Moro como “venerando”, referindo-se a ele como o presidente da “república de Curitiba”.

Um grupo de autointitulados “espíritas progressistas” redigiu uma nota crítica a esta fala, produzindo uma repercussão que envolveu comentário do colunista Rodrigo Constantino apoiando a fala de Divaldo, posicionamentos de espíritas em blogs e redes sociais (em apoio seja ao discurso de Divaldo, seja à nota crítica dos “espíritas progressistas”) e uma nota de Divaldo criticando seus críticos.

Para finalizar, pode-se então dizer que uma tendência espírita à direita encontra resistência entre os autodenominados “espíritas progressistas”, articulados sobretudo em redes sociais e em grupos paralelos à organização federativa estruturada em torno da FEB. A pedagoga anarquista Dora Incontri, responsável pela Associação Brasileira de Pedagogia Espírita e pela Universidade Livre Pampédia, é uma das principais referências entre os progressistas. Podemos referir ainda o grupo Espiritismo e Direitos Humanos, de São Paulo - SP, o jornal *Crítica Espírita*, de Vitória - ES, a Associação Espírita de Pesquisas em Ciências Humanas e Sociais (AEPHUS), sediada em Goiânia – GO e Coletivo de Estudos Espiritismo e Justiça Social.

Referências

- ARRIBAS, Célia da Graça. *No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira*. Tese (Doutorado em Sociologia) - USP, São Paulo, 2014. Orientação de José Reginaldo Prandi.
- AIZPÚRUA, Jon. *O pensamento vivo de Porteiro: homenagem ao fundador da sociologia espírita*. São Paulo: C. E. “José Barroso”, 1999.
- AUBRÉE, Marion e LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits: naissance, évolution et actualité du mouvement social spirite entre France et Brésil*. Paris: J. C. Lattès, 1990.
- BUBELLO, Juan Pablo. De “Jesús no es Dios” à “Jesús... es el verdadero fundador del socialismo”. *Ocultismo y política en el espiritismo kardecista argentino (1870-1930): liberalismo anti-clerical, socialismo anti-bolchevique, debates, cambios y límites*. *Melancolia*, nº 1, 2016.
- BURITY, Joanildo A. *Religião e política na fronteira: desinstitucionalização e deslocamento numa relação historicamente polêmica*. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, PUC-SP, nº 4, 2001.
- DENIS, Léon. *Socialismo e Espiritismo*. Matão: O Clarim, 1982.
- EDELMAN, Nicole. *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France (1785-1914)*. Paris: Albin Michael, 1995.
- _____. Spiritisme et politique. *Revue d'histoire du XIXe siècle*, nº 28, v. 1, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle e WILLAIME, Jean-Paul. *Sociologia e religião: abordagens clássicas*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009.

- HORSLEY, Richard. *Paulo e o Império: religião e poder na ordem imperial romana*. São Paulo: Paulus, 2004.
- HORTA, Gerard. *De la mística a les barricades*. Barcelona: Proa, 2001.
- _____. Catalan Spiritism and the paradoxes of modernity. "Ghosts of Modernity: Spiritism and History in Catalonia, Puerto Rico, and Cuba". *American Historical Association, 129th Annual Meeting*. New York, 2015.
- ISAIA, Artur Cesar. Espiritismo, conservadorismo e utopia. In: PINTO, Elisabete A; ALMEIDA, Ivan A. de (orgs.). *Religiões: tolerância e igualdade no espaço da diversidade*. São Paulo: Fala Preta, 2004.
- LEWGOY, Bernardo. *O grande mediador: Chico Xavier e a cultura brasileira*. Bauru: EDUSC, 2004.
- LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LÖWY, Michael e DIANTEILL, Erwan. Pierre (orgs.). *Sociologies et religions, approches dissidentes*. Paris: PUF, 2005.
- MARIÑO, Cosme. *Concepto Espiritista del Socialismo*. Buenos Aires: Editorial Victor Hugo, 1960.
- MARIOTTI, Humberto. *O homem e a sociedade numa nova civilização*. São Paulo: Edicel, 1967.
- MIGUEL, Sinuê. Espiritismo e política: o compasso dos espíritas com a conjuntura dos anos 1930-1940. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 10, n. 15, p. 39-70, 2009.
- _____. A questão política no Espiritismo: o sagrado e o profano em tensão. In: MOURA, Carlos André S. de; SILVA, Eliane Moura da; SANTOS, Mário R. dos; SILVA, Paulo Julião da (Orgs.). *Religião, Cultura e Política no Brasil: Perspectivas Históricas*. 10 ed. Campinas: Coleção Idéias. IFCH - UNICAMP, 2011.
- _____. *Movimento Universitário Espírita: religião e política no espiritismo brasileiro (1967-1974)*. São Paulo: Alameda, 2014.
- PIRES, José Herculano. *O reino*. São Paulo: LAKE, 1946.
- _____. *O reino*. São Paulo: EDICEL, 1967.
- PORTEIRO, Manuel. *Concepto Espírita de la Sociología*. Buenos Aires: Editorial Victor Hugo, 1941.
- _____. *Espiritismo Dialético*. São Paulo: C. E. "José Barroso", 2002.
- RIZZINI, Jorge. *J. Herculano Pires – o apóstolo de Kardec*. São Paulo: Paidéia, 2001.
- SHARP, Lynn L. *Secular spirituality: reincarnation and Spiritism in nineteenth-century France*. Lanham: Lexington Books, 2006.
- SILVA, Fábio Luiz da. *Espiritismo: história e poder (1938-1949)*. Londrina: Eduel, 2005.
- VINÍCIUS. (Pedro de Camargo). *Nas pegadas do mestre*. Rio de Janeiro: FEB, 1944.
- XAVIER, Francisco Cândido. (Espírito Emmanuel). *Emmanuel*. Rio de Janeiro: FEB, 1938.
- _____. (Espírito Emmanuel). *O Consolador*. Rio de Janeiro: FEB, 2013.

**GT 40. SOCIEDADE, PODER E RELIGIÃO – HISTÓRIA E
HISTORIOGRAFIA DO BRASIL CONTEMPORÂNEO**

**O Ocultamento Das Mulheres Protestantes Na Ditadura Civil-Militar Como
Forma De Colonialidade De Poder.**

Anna Gabriela De Arruda Felix Cerqueira Leite⁸⁶⁸

Introdução

Quando falamos de história e quando a lemos, sempre encontramos as histórias masculinas, com personagens homens, poucas vezes encontramos a história das mulheres e quais seus papéis em períodos importantes de nossa historiografia. O presente trabalho aborda a história das mulheres protestantes no período da ditadura civil-militar, e a quais são as possíveis razões desse ocultamento.

A ditadura civil-militar ocorreu no período de 1964 a 1985. Teve início no dia 31 de março de 1964, com o golpe de Estado por parte dos militares e de civis que não concordavam com o governo de João Goulart. Jango, como era conhecido o presidente, tinha propostas que desagradavam setores da alta sociedade, tais como de buscar maiores oportunidades para os trabalhadores. Suas propostas eram reformas de base, e dentre elas a reforma agrária. Essas propostas, e o comício feito por João Goulart na Central do Brasil, no Rio de Janeiro, em 13 de março de 1964, foram usados como pretexto para que o exército tomasse o poder, para não permitir que o Brasil se tornasse comunista, como acreditavam muitos.

Durante o regime militar, as pessoas não concordavam com ele, foram perseguidas, torturadas, exiladas e algumas mortas. Muitas organizações

⁸⁶⁸ Advogada, bacharelada em Teologia pela Faculdade de Teologia da Igreja Metodista, mestranda em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Participante do grupo de pesquisa Mandrágora/NETMAL. Orientadora: Sandra Duarte de Souza. Curriculum Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6854789048843637>.

clandestinas surgiram para lutar contra a ditadura, o que levou muitas pessoas a aderirem a essas organizações. Com relação as mulheres sabemos algumas coisas sobre a luta que elas vivenciaram nessas organizações e fora delas.

O ocultamento dessas mulheres tem relação com a nossa colonização, como fomos influenciados pelos conquistadores europeus, homens, brancos, e como o pensamento e o poder eurocêntrico teve efeito sobre nós, a colonialidade de poder que nos cerca todos os dias é fruto desse fazer ciência eurocentrado, como as mulheres são vistas até hoje, fruto desse pensamento eurocêntrico. Além disso, o que também contribuiu para o ocultamento das mulheres protestantes foi o protestantismo trazido para o Brasil pelos missionários norte-americanos. Essas igrejas que se formaram no país, são igrejas influenciadas pelo pietismo e pelo puritanismo, que geralmente são fundamentalistas, conservadoras, patriarcais. Para essas igrejas e para a sociedade como um todo, as mulheres deveriam ficar e casa cuidando dos filhos e do marido. As mulheres que lutaram contra esse período quebraram paradigmas e se posicionaram contra uma estrutura que as oprimia.

Por fim, apresentamos a história de 3 mulheres protestantes que lutaram em organizações clandestinas, pois acreditavam na democracia e num mundo melhor. Tais histórias aparecem majoritariamente no Relatório da Comissão Nacional da Verdade. Há uma escassa bibliografia sobre as mulheres nesse período, por isso necessário que ela seja resgatada.

Contexto Histórico

O golpe civil-militar que ocorreu no dia 31 de março de 1964, e que instituiu a ditadura militar no Brasil, que duraria cerca de 21 anos, terminando no ano de 1985. Desde a entrada de João Goulart no governo, primeiro como vice-presidente de Jânio Quadros e após como Presidente da República, o golpe vinha sendo planejado por civis e militares que estavam desgostosos com as decisões que vinham sendo tomadas pelo governo. Como nos mostra o relatório da Comissão Nacional da Verdade:

37. Em 1960, Jânio Quadros foi eleito presidente. Na época, a legislação eleitoral permitia chapas independentes para a Presidência e seu vice. Por essa razão, João Goulart, do PTB, foi reeleito. Alguns meses depois foi enviado pelo presidente, em missão comercial, à China. Ainda nesse país, em 24 de agosto de 1961, teve notícia de que Jânio renunciara. Em

conformidade com a Constituição Federal, João Goulart seria empossado como presidente. Não era o que militares e civis antigetulistas estavam dispostos a admitir. Iniciou-se, então, o episódio conhecido como a Campanha da Legalidade. A Campanha da Legalidade foi uma mobilização civil-militar defendendo a posse de João Goulart, contestada por grupamentos de adversários civis e militares. Em 25 de agosto, Leonel Brizola, governador do Rio Grande do Sul, lança um manifesto em apoio à posse de João Goulart. (2014, p. 93).

Nesse período, rádios, tvs e jornais noticiavam o descontentamento de políticos como os governados de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro com o governo de João Goulart. Criticavam abertamente as reformas de base propostas pelo governo de “Jango”. A elite conservadora a cada dia se posicionava contra o presidente. Além disso, a Igreja Católica, com a chegada do padre Patrick Payton, que pregava contra o comunismo e convocou as mulheres para uma marcha contra João Goulart, que ficou conhecida como “Marcha com Deus Pela Família e Pela Liberdade”. Como nos diz Maria Amélia de Almeida Teles:

A conspiração de direita passou a tomar a ofensiva com o apoio aberto dos governadores de São Paulo, Ademar de Barros, de Minas, Magalhães Pinto e Carlos Lacerda do Rio de Janeiro. Estes pregavam abertamente contra o governo legitimamente eleito, encabeçado por João Goulart, popularmente chamado de Jango. A imprensa escrita, a televisão e as emissoras de rádio repercutiam e facilitavam a formação de uma opinião pública conservadora, ao criticarem abertamente as reformas de base e o governo do Jango, com algumas exceções, como a rádio Mayrink Veiga, o Jornal Última Hora e alguns outros vinculados à esquerda de muito menor potencial de divulgação. No final de 1963 foi enviado ao Brasil o padre Patrick Peyton, que atuou junto a TV e pregava a ordem: “família que reza unida, permanece unida”, num claro apelo de mobilizar mulheres para a Marcha contra João Goulart e o comunismo. (TELES, 2014, p. 10).

O pretexto usado pelos militares para a tomada do poder foi o Comício da Central do Brasil no Rio de Janeiro, em 13 de março, onde o Presidente da República anunciou a reforma agrária e outras reformas de bases, o que gerou preocupações para empresários e latifundiários, que se mobilizaram, juntamente com a Igreja Católica e institutos financiados pelos Estados Unidos, como o IPES (Instituto de Pesquisa e Estudos Sociais) e o IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática), e usaram mulheres para participarem de marchas contra Jango, como já mencionado acima.

As mulheres tiveram papel fundamental nessas marchas, sendo feitas contra os comunistas e a favor da família e dos bons costumes. A ideia que se tinha era de que os comunistas acabariam com as famílias e a religião, que para

eles isso não importava, propagando a ideia de que todos eram ateus e tornariam os que não eram em ateus também.

Com o início do regime militar logo as perseguições começaram. Inicialmente perseguindo aqueles que eram contrários ao golpe nas corporações do exército, marinha e aeronáutica, e após políticos e cidadãos que eram tidos como contrários ao governo militar e que eram considerados comunistas. Muitas dessas pessoas lutaram em organizações clandestinas que eram a favor da luta armada. As organizações começaram o planejamento e execução da luta armada entre os anos de 1967 e 1968, entretanto os militares intensificaram as perseguições, fazendo sequestros e torturando, esses acontecimentos culminaram na promulgação do Ato Institucional nº5 (AI – 5), que coibiu os direitos políticos e civis da sociedade brasileira, também acabou com o *Habes Corpus*, tudo feito em nome da segurança nacional e legitimado pela Lei de Segurança Nacional. Dentro dessas organizações clandestinas tanto de luta armada como não se encontra a presença de mulheres.

Segundo Ruth Ribeiro de Lima:

Dentre a população atingida pelos tribunais militares, segundo Arquidiocese de São Paulo (1988:10), 88% pertencem ao sexo masculino e 12,0% ao sexo feminino. Ridenti (1993:204-05) encontra um percentual ainda maior, pois, contabiliza 84,00% para os primeiros e 16,00% para as segundas. Levando em conta a militância na esquerda armada, a presença feminina sobe para 18,30%, significando um total de 660 militantes, distribuídas em praticamente quase todas as organizações. Destas, 399 pertenceram à esquerda armada urbana e 52 à esquerda rural sem armas. Quando se enumeram as vítimas de tortura, a participação feminina eleva-se para 20,70%, “indicando — segundo Reis Filho (1989: 167) — um papel crescente das mulheres entre os militantes mais combativos e/ou mais categorizados”. (LIMA, 2000, p. 206-207).

Entretanto essas mulheres encontraram resistência por parte de seus companheiros de organizações e também, de seus familiares, pois o papel da mulher nessa época era ser dona de casa e cuidar dos filhos. Sofriam preconceito de todos, por conta do machismo, que até hoje é evidente. Por conta desse preconceito pouco se sabe sobre a participação das mulheres nesse período do país, se sabe de algumas histórias. Quando se procura nos livros o que se tem são mais histórias dos homens que das mulheres. Esse ocultamento é devido a sociedade patriarcal e machista em que vivemos, e que para eles a mulher é secundária, não possui os mesmos valores que os homens.

De acordo com Ana Maria Colling:

A história da repressão durante a ditadura militar e assim como a oposição a ela é uma história masculina, assim como toda a história política, basta que olhemos a literatura existente sobre o período. As relações de gênero estão aí excluídas, apesar de sabermos que tantas mulheres, juntamente com os homens, lutaram pela redemocratização do país.

Ousar adentrar o espaço público, político, masculino, por excelência foi o que fizeram estas mulheres ao se engajarem nas diversas organizações clandestinas existentes no país durante a ditadura militar. (...) A mulher militante política nos partidos de oposição à ditadura militar cometia dois pecados aos olhos da repressão: de se insurgir contra a política golpista, fazendo-lhe oposição e de desconsiderar o lugar destinado à mulher, rompendo os padrões estabelecidos para os dois sexos. A repressão caracteriza a mulher militante como *Putá Comunista*. Ambas categorias desviantes dos padrões estabelecidos pela sociedade, que enclausura a mulher no mundo privado e doméstico. (COLLING, 2004 p. 6 - 7).

Muitas dessas mulheres guerrilheiras vinham de alguma instituição religiosa, seja ela católica ou protestante. Nos ateremos aqui às mulheres protestantes. Se existe pouca literatura sobre mulheres, no caso das mulheres protestantes se tem menos ainda, pois as igrejas a qual pertenciam também as perseguiram e muitas foram denunciadas por elas, o encobrimento dessas mulheres também é por conta das instituições religiosas serem machistas e patriarcais, afinal essa é uma das características que veio com o protestantismo de missão para o Brasil e contribuiu para esse ocultamento, como veremos a seguir.

Interessante notar que até o momento do golpe, as Igrejas Protestantes não haviam se manifestado sobre ele, pois tinham a ideia de separação entre Igreja e Estado e de que “evangélico não se mete em política”. Além disso, para eles as autoridades civis eram postas por Deus, por isso não podiam ser contestadas. Entretanto, após o golpe e o início da Ditadura Civil-Militar, as Igrejas Protestantes tomam a postura de cooperarem silenciosamente com os militares.

O Ocultamento Das Mulheres

Para entendermos o ocultamento das mulheres protestantes no período do regime militar, devemos entender o que é colonialidade de poder.

A Colonialidade de poder teve início com a descoberta das Américas e do nascimento do capitalismo colônia/moderno, e também, das colonizações feitas pelos europeus como um novo modelo de poder mundial. Segundo Aníbal Quijano:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira *id-entidade* da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder. Por um lado, a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa ideia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia. Nessas bases, conseqüentemente, foi classificada a população da América, e mais tarde do mundo, nesse novo padrão de poder. Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Para o autor, a raça exerce uma forma de colonialidade de poder, a construção de raça como conhecemos hoje, se deu após a conquista das Américas, com essa conquista surgiram novas “raças”, como índios, negros e mestiços. Além disso, os portugueses e espanhóis passaram a ser conhecidos como europeus adquirindo assim uma conotação racial e não mais de simplesmente especificar o local de onde vieram. Assim, essas raças foram hierarquizadas, cada uma correspondia a um papel e lugar social diferentes, conforme o padrão de dominação imposto. (QUIJANO, 2005, p. 117).

Além disso, o capitalismo também ajudou no processo de colonização e de colonialidade, pois todas as formas de controle do trabalho giravam em torno do capital e do mercado mundial. Como mostra Quijano:

Por outro lado, no processo de constituição histórica da América, todas as formas de controle e de exploração do trabalho e de controle da produção-apropriação-distribuição de produtos foram articuladas em torno da relação capital-salário (de agora em diante capital) e do mercado mundial. Incluíram-se a escravidão, a servidão, a pequena produção mercantil, a reciprocidade e o salário. Em tal contexto, cada uma dessas formas de controle do trabalho não era uma mera extensão de seus antecedentes históricos.

Todas eram históricas e sociologicamente novas. Em primeiro lugar, porque foram deliberadamente estabelecidas e organizadas para produzir mercadorias para o mercado mundial. Em segundo lugar, porque não existiam apenas de maneira simultânea no mesmo espaço/tempo, mas todas e cada uma articuladas com o capital e com seu mercado, e por esse meio entre si. Configuraram assim um novo padrão global de controle do trabalho, por sua vez um novo elemento fundamental de um novo padrão de poder, do qual eram conjunta e individualmente dependentes histórico-estruturalmente. Isto é, não apenas por seu lugar e função como partes subordinadas de uma totalidade, mas também porque sem perder suas respectivas características e sem prejuízo das descontinuidades de suas relações com a ordem conjunta e consigo mesmas, seu movimento histórico dependia desse momento em diante de seu pertencimento ao padrão global de poder. Em terceiro lugar, e como conseqüência, para preencher as novas funções cada uma delas desenvolveu novos traços e novas configurações histórico-estruturais. (QUIJANO, 2005, p. 118).

Assim, o capitalismo exerce grande influência na constituição da colonialidade de poder, pois determina uma divisão racial do trabalho. Cada raça recebeu tipos de trabalhos diferentes, como por exemplo os índios eram servos, os negros escravos. Além disso, também serviam para o controle de um grupo de dominados/as, surgindo uma nova forma de dominação/exploração, de maneira natural e associada.

Para Quijano outra coisa que contribuiu para a colonialidade foi o eurocentramento do capitalismo na Europa, com a conquista das Américas os europeus conseguiram se colocar no mercado mundial como dominadores pois possuíam mais ouro, prata e especiarias que vinham das colônias americanas, por fim essas dominações levaram a conquista de outros territórios, se tornando uma potência de dominadores.

Essa dominação levou a novo modos de produzir conhecimentos, que deveriam possuir um padrão mundial, sendo ele, eurocêntrico, capitalista e colonial/moderno. Esse tipo de conhecimento pode ser chamado de eurocentrismo, como bem explica Quijano:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo.

Eurocentrismo é, aqui, o nome de uma perspectiva de conhecimento cuja elaboração sistemática começou na Europa Ocidental antes de mediados do século XVII, ainda que algumas de suas raízes são sem dúvida mais velhas, ou mesmo antigas, e que nos séculos seguintes se tornou mundialmente hegemônica percorrendo o mesmo fluxo do domínio da Europa burguesa. Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América.

Não se trata, em conseqüência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo. No âmbito deste trabalho, proponho-me a discutir algumas de suas questões mais diretamente vinculadas com a experiência histórica da América Latina, mas que, obviamente, não se referem somente a ela. (QUIJANO, 2005, p. 126).

Deste modo, esse pensamento eurocentrado, ou o eurocentrismo, contribuiu para a maneira como as relações entre os sexos se dão, sendo o homem superior e a mulher inferior, da mesma forma a questão das raças, se for mulher de uma raça inferior, sofrerá mais do que uma mulher de raça igual a dos dominadores, ou seja, branca. Como bem saliente Quijano:

Esse novo e radical dualismo não afetou somente as relações raciais de dominação, mas também a mais antiga, as relações sexuais de dominação. Daí em diante, o lugar das mulheres, muito em especial o das mulheres das raças inferiores, ficou estereotipado junto com o resto dos corpos, e quanto mais inferiores fossem suas raças, mais perto da natureza ou diretamente, como no caso das escravas negras, dentro da natureza. É provável, ainda que a questão fique por indagar, que a idéia de gênero se tenha elaborado depois do novo e radical dualismo como parte da perspectiva cognitiva eurocentrista. (QUIJANO in SANTOS, 2005, p. 129).

E também:

- 1) Em todo o mundo colonial, as normas e os padrões formal-ideais de comportamento sexual dos gêneros e, conseqüentemente, os padrões de "cação 'racial': a liberdade sexual dos homens e a fidelidade das mulheres foi, em todo o mundo eurocentrado, a contrapartida do 'livre' – ou seja, não pago como na prostituição, a mais antiga na história – acesso sexual dos homens 'brancos' às mulheres 'negras' e 'índias', na América, 'negras', em África, e de outras 'cores' no resto do mundo submetido.
- 2) na Europa, por outro lado, foi a prostituição de mulheres a contrapartida do padrão de família burguesa.
- 3) A unidade e integração familiar, impostas como eixos do padrão da família burguesa do mundo eurocentrado foi a contrapartida da continuada desintegração das unidades de parentesco pais-filhos nas 'raças' não-'brancas', apropriáveis e distribuíveis não só como mercadorias, mas directamente como 'animais'. Em particular, entre os escravos 'negros, já que sobre eles essa forma de dominação foi mais explícita, imediata e prolongada.
- 4) A característica hipocrisia subjacente às normas e valores formal-ideais da família burguesa, não é, desde então, alheia à colonialidade do poder. (QUIJANO, 2009, p. 110-111).

Posto isso, podemos utilizar esse pensamento de colonialidade de poder com relação à chegada do protestantismo norte americano ao Brasil, pois, os Estados Unidos é atualmente uma potência mundial, que exerce influência em todo o mundo. Com a chegada dos protestantes norte-americanos, as igrejas fundadas no território brasileiro possuíam algumas características que contribuíram para o ocultamento das mulheres, como veremos.

O Protestantismo de missão se relaciona com as igrejas protestantes clássicas, sendo elas Batistas, Presbiterianas, Metodistas, Congregacionais e Episcopais. Essas igrejas chegaram ao Brasil no final do século XIX, predominantemente vindas das missões dos Estados Unidos. Seus missionários

tinham o propósito de evangelizar e converter os moradores do Brasil para o protestantismo, visto que para eles a Igreja Católica se situava como pagã e não tinha o poder de conversão esperado.

Antônio Gouveia Mendonça e Prócoro Velasques Filho nos dizem:

Na virada do século XIX, a expansão colonial do mundo anglo-saxão elevou o movimento missionário a escala mundial. Em 1910, a Conferência Missionária de Edimburgo forjou a ideia de um *corpus christianum* mundial e procurou centralizar os objetivos missionários nos povos considerados pagãos, como asiáticos e africanos. A conferência de Edimburgo chocou-se com a mentalidade missionária desenvolvida durante o século XIX, que incluía os povos católicos entre os pagãos. Portanto, a América Latina, inteiramente católica, tinha, para os conservadores, de estar dentro dos objetivos missionários. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 31).

Na Conferência de Edimburgo, a ideia que surgiu era a de cristianizar como método de colonização dos povos, que para eles, que não conheciam a Bíblia e desconheciam o “estilo de vida americano”, ou o “sonho americano”, que basicamente se constituía na junção de três elementos, sendo eles, patriotismo, racismo e protestantismo. (MENDONÇA; VELASQUES FILHO, 2002, p. 31). Assim, o povo latino-americano era visto, e ainda é como subalternos, que precisam ser colonizados para conhecerem a modernidade, a evolução das coisas e da sociedade.

As igrejas que se formaram no Brasil possuem as características de serem fundamentalistas, conservadoras, moralistas sendo muito influenciadas pelo puritanismo e pietismo vindo dos Estado Unidos e também da Inglaterra. O puritanismo nasceu de uma vontade de pessoas de reformarem a Igreja da Inglaterra de forma mais profunda, pois tiveram contato com as igrejas da reforma em Genebra, que haviam sido muito mais reformada que a Igreja da Inglaterra. Para esse grupo, a Igreja da Inglaterra deveria possuir uma disciplina mais severa contra clérigo e leigo que não possuíam uma conduta moral que fosse de acordo com o modelo genebriano. Os puritanos eram em sua teologia, calvinistas, e ávidos estudantes da Bíblia. Muitos participantes desse grupo emigraram para a América, onde influenciariam na construção da sociedade que eles esperavam (MENDONÇA, 1995, p. 40-41).

O pietismo teve seu início, dentro do luteranismo alemão, sendo uma reação a frieza espiritual da época, possui uma forte influencia emocional com relação da pessoa com o divino. Tem um forte tom dualista, dividido entre o Mundo e a vida de devoção, o mundo e seus prazeres deveriam ser evitados

para se chegar ao céu, através de uma vida devocional e de uma ética cristã rigorosa, adotando uma vida de santidade e evitando o mundo e seus prazeres. Esse dualismo levava a um individualismo extremo, assim, não havia muita preocupação com as injustiças e desigualdade sociais, pois estas coisas faziam parte do mundo. (SCHMIDT, 2016, p. 3-4).

Assim, nesse período de chegada do protestantismo e até hoje, as mulheres não possuem espaço para a fala, apesar de serem a maioria nessas igrejas. Quem manda é o homem, a mulher deve obedecer às decisões que são tomadas, e devem ser submissas.

No período da Ditadura Civil-Militar, os jovens que congregavam nessas igrejas foram muito influenciados pelo pensamento do pastor presbiteriano estadunidense Richard Shaull, também conhecido como “teólogo da revolução”, que possuía um pensamento teológico mais voltado para os problemas sociais e políticos vividos na América Latina, que possuía um pensamento progressista, era engajado em movimentos estudantis e de esquerda. (HUFF JÚNIOR, 2012, p. 57). Essa influência foi de extrema importância para que a mocidade das igrejas se engajassem na luta por justiça social.

Com o início da Ditadura Civil-Militar, muitos desses jovens começaram a envolver-se com grupos de resistência, como a Ação Popular (AP), que possuía muitos jovens católicos e estudantes, mas também muitos jovens das igrejas protestantes começaram sua militância nessa organização. As igrejas foram lugares de resistência, mas também de repressão. Muitos membros foram delatados por pastores, bispos e outros membros das igrejas.

Por conta de seu conservadorismo, moralismo e fundamentalismo, as igrejas viam o comunismo como um perigo, pois acreditavam que os comunistas eram ateus e acabariam com as igrejas. A comunidade jovem dessas igrejas que se interessavam pelo comunismo, por justiça social, começaram a ser vistos como ameaças tanto para as igrejas, como para o Estado. Assim, começaram a ser perseguidos também na igreja. Tais pessoas foram esquecidas das histórias de suas igrejas por conta de sua resistência e luta. Com relação as mulheres mais ainda, pois para as igrejas o papel da mulher era dentro de casa e não lutando contra o regime militar.

Assim, vemos que desde o início do protestantismo em solo brasileiro a mulher foi relegada a um papel subalterno, secundário, pois desde que fomos colonizados aprendemos a ser machistas e patriarcais e ver os homens como melhores que as mulheres e mais dignos de direitos. Não somente vemos isso nas igrejas, mas também em nossa sociedade como um todo.

A História Das Mulheres

Quando vamos pesquisar a história das mulheres protestantes no período de 1964 a 1985, encontramos uma grande dificuldade por conta dos poucos relatos existentes e por falta de bibliografia, assim resgataremos a história de três mulheres protestantes que lutaram contra a ditadura civil-militar.

Ana Maria Ramos Estevão, era membro da Igreja Metodista, foi integrante da Aliança de Libertação Nacional (ALN), sendo presa por três vezes, na primeira prisão foi torturada por um período de 15 dias. Suas prisões totalizam um período de 9 meses, foi julgada e absolvida. (CNV, 2014, p. 182-183).

Zenaide Machado de Oliveira, era membro da Igreja Presbiteriana Independente no Rio de Janeiro, estudava Ciências Sociais, começou a militar no Partido Comunista em 1964, entrando na clandestinidade em 1969, foi presa em 1971, no Rio de Janeiro, onde sofreu tortura física, psicológica e constrangimentos sexuais. Ficou presa até 1974 no presídio Talavera Bruce, sendo solta nesse ano. (CNV, 2014, p. 184-185).

Heleny Telles Ferreira Guariba, nasceu em Bebedouro/SP, em 13 de março de 1941, após a morte de seu pai, sua família mudou-se para São Paulo, era membro da Igreja Metodista Central, dava aulas na escola dominical e também era colaboradora da revista Cruz de Malta, órgão responsável pela comunicação com os jovens da igreja. Estudante de filosofia na Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas e Letras da Universidade de São Paulo, no prédio da Rua Maria Antônia.

De 1965 a 1967, morou na França, onde estudou teatro. Ao regressar ao Brasil trabalhou como dirigente de teatro na cidade de Santo André, tendo seu trabalho interrompido com a promulgação do AI-5. Foi militante da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), sendo presa a primeira vez em 1970, nesse período de encarceramento sofreu torturas, que a levaram a ter hemorragia,

sendo atendida e internada no Hospital Militar por 2 dias. Ficou presa no Dops e após no presídio Tiradentes, sendo solta em abril de 1971. Em julho do mesmo ano foi presa novamente, quando se preparava para deixar o país, tendo desaparecido. Segundo depoimento de Inês Etienne Romeu, Heleny foi levada para uma casa em Petrópolis, conhecida como “Casa da Morte”, onde foi torturada por 3 dias, acreditando-se que morreu em decorrência dessas torturas, tendo seu copo ocultado. (CNV, 2014, p. 188-189).

Com esses depoimentos, tentamos trazer a história de mulheres protestantes nesse período, porém acredita-se que se tenha mais mulheres que são desconhecidas. Essas mulheres tiveram suas histórias ocultada por muitos anos, por conta de seu sexo, simplesmente por serem mulheres e as pessoas acharem que suas histórias não eram importantes como a dos homens.

Conclusão

Com isso, percebemos que o período da ditadura civil-militar, foi um tempo de muita repressão política, por parte do Estado. Essa perseguição foi violenta, com torturas recorrentes, mortes e ocultamento de corpos para que não soubessem o que ocorria. Até hoje, familiares lutam para encontrar os desaparecidos políticos que o Estado ocultou. Foi também um período de muitas lutas por parte de camponeses, estudantes, intelectuais, índios, trabalhadores, mulheres, que não concordavam com o regime. Essas pessoas foram vítimas das atrocidades cometidas por órgãos de repressão, e também muitos tiveram que se exilar, sendo considerados inimigos do Estado brasileiro, por conta de sua luta por justiça.

Todas as pessoas que lutaram bravamente por uma democracia deveriam ser lembradas por seus atos, entretanto, com as mulheres não é o que ocorre, elas são excluídas da história constantemente, pois a história é escrita por homens, brancos, de classe média, alta, é uma ciência que é muito eurocêntrica, em que o conhecimento vindo da Europa, e o modo como se faz essa ciência é mais válido do que o do nosso país. O ocultamento das mulheres é uma forma de colonialidade de poder, de uma colonização machista, eurocêntrica, branca, que não consegue reconhecer o valor da mulher. Além disso, o ocultamento das mulheres protestantes também se deve ao modelo de protestantismo que

chegou ao Brasil no século XIX, um protestantismo pietista, fundamentalista, conservador, puritano, que foi introduzido com a chegada dos missionários norte-americanos.

A falta de reconhecimento do papel das mulheres em nossa história é um ciclo que vem desde seu descobrimento, nosso papel deve ser de quebra desse ciclo, a todo momento diminui o papel das mulheres, por conta do patriarcado, machismo que existe em nossa sociedade, e que nos foi ensinado. A trazer a história dessas mulheres estamos reconhecendo seus papéis e dando valor a pessoas que lutaram por uma democracia e que muitas morreram para a termos hoje. O reconhecimento delas demonstra que é possível uma história contada por subalternos.

Referências

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório. – Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, 2014. 976 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 1).

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Relatório. – Recurso eletrônico. – Brasília: CNV, 2014. 976 p. – (Relatório da Comissão Nacional da Verdade; v. 2).

COLLING, Ana Maria. As Mulheres e a Ditadura Militar no Brasil. História em Revista – revista do núcleo de documentação histórica. Vol. 10, 2004.

DIAS, Zwinglio Mota (Org.). Memórias ecumênicas protestantes: os protestantes e a ditadura: colaboração e resistência. Rio de Janeiro: Koinonia, 2014. 200 p. ISBN 9788599416099. Disponível em: <http://koinonia.org.br/wp-content/uploads/2015/02/koinonia_pdf_memorias-protestantes.pdf>. Acesso em: 3 jul. 2018.

LIMA, Ruth Ribeiro de. Mulher: brasileira e guerrilheira. Diálogos, DHI/UEM, vol. 4, pp. 203-217, 2000.

MENDONÇA, Antonio Gouvea. O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil. São Paulo: ASTE - Associação de Seminários Teológicos Evangélicos, 1995. 271 p.

MENDONCA, Antonio Gouvea; VELASQUES FILHO, Procoro. Introdução ao protestantismo no Brasil. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002. 279 p. Bibliografia. ISBN 85-15-00119-5.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_QUIJANO.pdf. Acesso em 03 de junho de 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENESES, Maria Paula (orgs). Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

SCHMITD, Daniel Augusto. Do Templo à Guerrilha: a trajetória de Heleny Guariba. 2016. Disponível em: http://www.simposio.abhr.org.br/resources/anais/6/1469150155_ARQUIVO_TextocompletoparaABHR2016.pdf. Acesso em 04 de junho de 2018.

TELES, Maria Amélia Almeida. O protagonismo das mulheres na luta contra a Ditadura Militar. RIDH. Bauru, vol. 2 no. 2, pp. 9-18, junho 2014.

O Apóstolo - análise sobre o jornal da Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro de Florianópolis (1929- 1959).

Dandara de Oliveira⁸⁶⁹

Introdução

O âmago deste artigo é *O Apóstolo*, jornal da *Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro* que circulou com regularidade entre julho de 1929 e dezembro de 1959. Sua regularidade se destacava, em um momento no qual a principal característica de grande parte da imprensa catarinense era a efemeridade. Publicado quinzenalmente,⁸⁷⁰ contendo quatro páginas,⁸⁷¹ impresso em escalas de cinza. Seu acervo público, e praticamente completo, está disponível na Biblioteca Pública de Santa Catarina e na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.

Aqui se pretende analisar, a partir da metodologia elaborada por Tania Regina de Luca (2010), o jornal em sua materialidade. Quem escreve? Quem financia? Essas interrogações são o sustentáculo para a compreensão das motivações do jornal e, conseqüentemente, dos espaços de atuação dos seus colaboradores.

Modernidade e Igreja Católica

O Apóstolo se insere em um projeto mais amplo da Igreja Católica que tinha como objetivo o combate da laicização da sociedade. Nas páginas d' *O Apóstolo*, alguns pontos eram repetidamente discutidos: a educação laica, a

⁸⁶⁹ Esse artigo é uma versão resumida da discussão realizada no primeiro capítulo da dissertação em andamento no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Catarina, com orientação do Professor doutor Adriano Luiz Duarte. A autora possui licenciatura e bacharelado em História pela mesma universidade (2016) e bacharelado em Comunicação Social, com habilitação em Publicidade e Propaganda, pelo Centro Universitário Estácio de Sá (2010). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0702676029198236>

⁸⁷⁰ As primeiras 20 edições, ou seja, entre julho de 1929 e maio de 1931, a periodicidade era mensal. A partir de então, passou a quinzenal, sendo geralmente uma impressão no dia primeiro e outra no dia quinze de cada mês.

⁸⁷¹ Nas seis primeiras edições há variações de páginas: alguns jornais com seis e outros com oito. Mas a partir da sétima edição, o jornal passa a ter quatro páginas, existindo poucas edições especiais que fogem desse padrão.

mulher no mercado de trabalho, o divórcio, o comunismo. Todos eram encarados como inimigos da fé católica e deveriam ser combatidos, com o propósito superior de manter uma sociedade cristã baseada na caridade e nos preceitos bíblicos. Esses impasses estavam interligados e condensavam o questionamento sistemático à estrutura de poder da Igreja Católica:

Desde a época da Revolução Francesa e da Revolução Industrial, desenvolvia-se, nas sociedades ocidentais, um processo de afastamento da religião e de perda da autoridade da Igreja, que se deparou com o processo de laicização dos Estados, marcado pela separação entre os poderes políticos e religiosos e pela perda da sua autoridade em muitos aspectos da vida temporal [RODEGHERO, 1998, p. 136].

As consequências da Revolução Industrial e a expansão do capitalismo não alteravam apenas as formas de interpretar o mundo. Era, sobretudo, uma mudança nas condições materiais no modo de vida dos sujeitos. Neste sentido, o Vaticano atuou em duas frentes: o combate à modernização da sociedade, e a necessidade de se modernizar para continuar como um alicerce moral do corpo social. O exercício entre permanência dos valores (conteúdo) e modernização das práticas (forma) atinge todas as vertentes. Foi nesse processo de modernização da própria religião que desponta o espaço de atuação para os leigos. Um exemplo desse modelo são as congregações marianas.

Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro

A origem histórica das congregações marianas está vinculada a Companhia de Jesus. Em 1563, no Colégio Romano, o padre jesuíta Jean Leunis organizou uma associação que tinha como propósito a vida cristã, baseada em um conjunto de leis intitulada Regra de Vida, e o trabalho apostólico através da devoção a Virgem Maria. No Brasil, a primeira congregação mariana foi fundada em 1583 no Colégio Jesuíta da Bahia, mas foi somente na última década do século XIX que as congregações começaram a extrapolar os muros dos colégios jesuítas. Em 1894 foi fundada em Porto Alegre uma congregação para homens formados em curso superior, e em 1897, na cidade de São Paulo, a primeira congregação para jovens que não eram alunos dos jesuítas. Portanto, sem perder o vínculo com a Companhia de Jesus, esse foi um passo fundamental para a organização dos católicos leigos.

É significativo observar que essas iniciativas ocorreram no momento em que a Igreja perdeu parte da influência sobre o âmbito político, devido à separação entre o poder secular e religioso promulgada pela Constituição de 1891. Essa ruptura gerou consequências facilmente observáveis, como o estabelecimento do registro civil de nascimento, casamento e morte ou a instituição da administração pública nos cemitérios. Entretanto, há também a criação de uma brecha para a atuação da Igreja Católica no Brasil.

Durante o padroado régio, a estrutura eclesiástica estava amarrada à organização política. Nesse modelo de organização, o clero brasileiro seria equivalente a funcionários públicos, sendo o Estado responsável por suprir as necessidades financeiras e logísticas de toda a estrutura da Igreja (CAVALCANTI, 2002, p. 187). A proclamação da República, neste contexto, foi encarada de forma ambígua, pois se por um lado consistiu em um momento de oportunidade para o clero brasileiro, que estando fora da estrutura do Estado logrou independência para se reorganizar. Por outro, foi combatida devido às consequências da ruptura entre Estado e Igreja:

O Decreto nº 119-A, do Governo Provisório, de 17 de janeiro de 1890, que abolira o padroado, estabeleceu no Brasil um regime de separação entre a Igreja e Estado, que parecia uma afronta à maioria católica da população. Ele dava lugar a um estado não-confessional, em que o nome Deus era riscado dos atos públicos, o catolicismo nivelado às seitas protestantes minoritárias no mesmo regime de liberdade religiosa. (FAUSTO, 2006, p. 351).

Nesta perspectiva, a oportunidade vislumbrada pela Igreja Católica com o fim do padroado não deve ser interpretada como uma aproximação entre clero e República. A Igreja foi uma instituição antirrepublicana e se opôs ao rompimento entre as esferas de poder secular e religioso. Apesar disso, a Primeira República foi marcada por um movimento de fortalecimento da Igreja Católica no Brasil e aumento exponencial da participação dos leigos.

Participação neste contexto não significava autonomia e não era toda e qualquer atuação leiga que foi incentivada. A estrutura hierárquica do catolicismo combateu, neste mesmo período, todo e qualquer modelo interpretativo que defendesse a autonomia dos católicos frente ao clero. A Igreja Católica sabia que sua força estava concentrada em sua base popular, partindo da exata noção de que poucas instituições no início do século XX tinham capilaridade similar da Igreja entre as classes subalternas.

A capilaridade do catolicismo dentro da sociedade brasileira gerava um espaço de coesão, onde todos estavam unidos por um denominador comum, a Igreja Católica. Dentro dessa estrutura reconheciam o seu lugar e o lugar ocupado pelos demais membros na sociedade. É através desse espaço de sociabilidade que a Igreja tentou controlar a inserção dos trabalhadores católicos no espaço político, principalmente a partir do fim do Estado Novo, quando essas camadas historicamente excluídas do processo político, passaram a reivindicar representatividade política.

O objetivo da Igreja, principalmente, a partir da década de 1920 foi construir mecanismo de controle da atuação desses católicos. O desdobramento era a manutenção da sua sólida base popular, evitando perder apoio para outras instituições que também estavam disputando o direito de poder falar/representar esses indivíduos. O voto de um católico devia ser antes de tudo um voto que reforçasse o projeto político da Igreja. A ampliação da participação política, que inseriu no processo grupos até então marginalizados, deveria ser tutelada pela hierarquia eclesiástica, pois antes de cidadãos, os brasileiros eram católicos.

Nessa encruzilhada, as congregações marianas ganham força no projeto político do clero nacional, pois apesar de ser um espaço para leigos, sempre houve a tutela do clero que controlava as práticas religiosas e a atuação dos congregados. Dentro desse contexto que a *Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro* foi fundada em 1918⁸⁷², seus congregados eram senhores da capital que provinham da elite urbana, geralmente profissionais liberais, e eram responsáveis pela produção e distribuição de *O Apóstolo*.

O Apóstolo – Órgão da Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro.

Entre a fundação da *Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro* e a inauguração de *O Apóstolo* passam-se mais de dez anos. Fundado em julho de 1929, no primeiro momento o jornal estava vinculado ao Apostolado de Oração, foi somente a partir da décima oitava edição, em março de 1931, que ele se tornou o meio de comunicação oficial das congregações. Desde o início, apesar de ser administrado por dois grupos de católicos leigos (congregação

⁸⁷² Vida Mariana. *O Apóstolo*, Florianópolis, 8 out. 1933. p. 4.

mariana e apostolado da oração), *O Apóstolo* esteve associado à estrutura da arquidiocese florianopolitana. Essa característica deve ser considerada como fator preponderante para sua longa existência e regularidade.

O laço entre a estrutura clerical e a elite florianopolitana através da *Congregação Nossa Senhora do Desterro* explica, também, como uma folha católica, sem venda avulsa⁸⁷³, conseguiu ser publicada durante 30 anos. O seu advento vinculado a duas tradicionais instituições – a hierarquia eclesiástica, através da arquidiocese, e a Companhia de Jesus, por intermédio do Colégio Catarinense – consistia em um diferencial. É difícil imaginar que um jornal com essas características (sem anunciantes e venda avulsa) conseguiria manter-se por tão longo período caso não contasse com o suporte dessas instituições.

Esse vínculo era formalizado através da figura do Censor Arquidiocesano. Com o controle da *Congregação Mariana Nossa Senhora do Desterro* o jornal passa a trazer um selo, no canto superior direito da capa, com a seguinte informação: “PUBLICAÇÃO MENSAL. Com aprov. Ecclesiastica⁸⁷⁴”. Essa relação era encarnada em duas figuras centrais: o arcebispo dom Joaquim Domingues de Oliveira e o padre jesuíta Emilio Dűfner, censor do jornal e diretor da Federação das Congregações Marianas do Estado de Santa Catarina.

Dom Joaquim Domingues de Oliveira nasceu em Vila Nova de Gaia, diocese do Porto, Portugal, a 04 de dezembro de 1878. Ainda jovem, veio para o Brasil com sua família. Completou seus estudos na cidade de São Paulo e foi ordenado em dezembro de 1901. Nos primeiros anos atuou como professor no Seminário Diocesano e capelão de São João Batista, em São Paulo. Entre 1905 e 1907 esteve em Roma estudando Direito canônico e civil onde obteve o título de doutor (PIAZZA, 1977, p. 160 – 161).

Foi nomeado como bispo de Santa Catarina em 1914, sendo o segundo a assumir este posto. Sua atuação à frente da diocese, e depois da arquidiocese, correspondeu a todo o período aqui analisado, pois dom Joaquim Domingues de Oliveira ficou em Florianópolis até a sua morte em maio de 1967. Acompanhar

873 Somente a título de comparação, o jornal *O Estado*, que era diário (seis edições por semana) e com oito páginas, possuía venda avulsa e anunciante, cobrava, em 1947, Cr\$ 0,50 por edição e Cr\$ 80,00 por uma assinatura anual para a capital, contra uma assinatura igualmente anual de Cr\$ 7,00 de *O Apóstolo*.

874 **O Apóstolo**, Florianópolis, mar. 1931. p. 1.

sua trajetória biográfica durante esses anos é uma forma de compreender como ocorreu a relação entre política e religião na capital catarinense, já que o arcebispo sempre manteve uma atuação constante nos círculos sociais da elite e imprensa florianopolitana. Essa relação pode ser observada nas páginas de *O Apóstolo*, que tinha na figura do padre jesuíta Emilio Dűfner o elo que conectava os anseios de Dom Joaquim e a redação do jornal.

Emilio Dűfner nasceu na Suíça em 1887. Aos vinte anos ingressou na Companhia de Jesus. Veio para o Brasil em 1912 e durante essa primeira passagem esteve em algumas instituições, inclusive como professor no Colégio Catarinense. Em 1922 retornou à Europa para concluir os estudos em teologia na Holanda. Quando voltou ao Brasil, foi diretor entre 1931 e 1935 do Colégio Catarinense. Até a sua morte, em 1952, foi atuante à frente de *O Apóstolo*.

O vínculo entre clérigos e a imprensa, assim como o fomento de jornais católicos consistiu em um traço do projeto político da Santa Sé durante a primeira metade do século XX e que foi seguido à risca no Brasil. A boa imprensa, como ficou conhecida, tinha o papel de evangelizar e combater os inimigos da família católica:

“Si o Apostolo S. Paulo vivesse em nossos dias, far-se-ia jornalista”. [...] O povo acredita piamente na letra de forma, tudo o que o jornal disser adquire foros de sagrado [...] Daqui se vê quão urgentemente necessária é a imprensa catholica em nossos dias. Necessidade que compromete pessoalmente todo o catholico diante de Deus e da Pátria. [...] Si os ateus, os socialistas e comunistas que não espera recompensas eternas e celestiais pelo seu proselitismo sectário costumam escrever gratuitamente em prol da sua causa, por que, então, não poderão fazê-lo os catholicos que têm a promessa infalível das recompensas infinitas anunciadas por Nosso Senhor Jesus Christo? [...] Auxiliemos, pois a Imprensa Catholica. Hoje é tempo ainda de prepararmos a reação; talvez amanhã seja muito tarde.⁸⁷⁵

Para além do ato de fé, colaborar com a imprensa católica era uma forma de defesa dos valores característicos da nação brasileira. Havia um único projeto, englobando pátria, igreja e sociedade. A narrativa era alicerçada a partir da construção do inimigo comum, associado ao medo do desconhecido que tinha como objetivo destruir os pilares da sociedade ocidental cristã e que também estaria atuando no Brasil. A arma para lutar contra? Um jornal católico com muitos eleitores!

⁸⁷⁵ Auxiliemos a imprensa catholica. *O Apóstolo*, Florianópolis, 15 fev. 1937. p. 1.

Marianos da Terra Catarinense! Sêde apóstolos da Boa Imprensa, do bom livro. Guerra sem trégua à literatura anti-cristã que está em franca oposição aos costumes do povo brasileiro cristão. Si vemos o caos deste mundo desventurado, lembramo-nos então de que é obra também da má imprensa.

876

Em Santa Catarina, a partir dos anos 1940, *O Apóstolo* era o único jornal católico. Isso, porém, não deve ser interpretado como um isolamento do periódico. Havia um grande número de republicação, e é possível observar que havia canais de troca e comunicação com outros jornais. Ainda assim, *O Apóstolo* possuía características próprias, em suas páginas não havia muito espaço para notícias sobre os acontecimentos do cotidiano, nem seções tradicionais como sobre esporte, casos policiais e fatos políticos. A maior parte dos textos publicados eram artigos de opinião, poucas notícias referentes ao mundo católico e algumas colunas fixas que variavam. *Do querido Acre! e Pelas terras catarinense - conhecer para amar!* eram publicadas na maioria da edições, assim como o *Boletim Catequético*, *Vida Mariana* e *O Mundo em Revista*. Essa última consistia em pequenas notas sobre as principais notícias publicadas em outros jornais da capital.

Parte considerável dos textos não era assinada. A escolha por não assinar artigos de opinião contribuía para que os textos fossem compreendidos como posicionamento oficial da arquidiocese florianopolitana. Desta maneira, acentua-se o entendimento de que *O Apóstolo* era o porta-voz do poder eclesiástico em Santa Catarina, apesar de ser oficialmente um jornal produzido por católicos leigos:

Considerando que o jornal católico *O Apóstolo*, durante a década de 1950 era o único representante da imprensa católica em Santa Catarina, a voz da oficialidade católica em terras catarinenses, pode-se dizer que dentro da sociedade católica, este periódico desempenhava importante papel como instrumento de divulgação, não apenas de fé, mas também de representações de família, de normas de conduta feminina e masculina, por exemplo. (RIBAS, 2009, p. 181).

O Apóstolo divulgava um conjunto de princípios que deveriam guiar os católicos em todos os segmentos de sua vida, seja na atividade pública ou na esfera privada. Um segundo fator que favorecia as publicações anônimas era a não vinculação dos textos a um indivíduo, assim o jornal não cairia em descrédito

⁸⁷⁶ **O Apóstolo**, Florianópolis, 1º set. 1945. p. 3

caso um dos colaboradores praticasse conduta indesejada ou imoral frente aos princípios defendidos em suas páginas.

Entre as colunas que traziam a identificação do autor havia dois grupos: as que continham pseudônimos e aquelas assinadas por figuras de destaque da sociedade catarinense, ou mesmo nacionais. As colunas assinadas ganham destaque porque, geralmente, as assinaturas ali contidas carregavam a força da popularidade ou do prestígio do emissor. Assim, quando um alto representante do clero era o responsável intelectual de um artigo, havia o interesse de reforçar essa origem, como é o caso do Cardeal Sebastião Leme:

Um convite do Cardeal D. Leme a respeito de Anchieta. [...] Brasileiros, quem quer que sejais, se nos corações vos resta ainda uma centelha de patriotismo e de fé, pedi instantemente a Deus que Anchieta seja laureado com esta nova e suprema gloria, para que sua virtude, ornada desta coroa celestial, brilhe com novo fulgor aos olhos do povo, e constituído êle pela autoridade da Igreja, Padroeiro da Nação Brasileira, lá do céu, proteja, consolide e defenda aquela fé que semeou com a palavra, regou com os seus suores e fecundou com as sua orações [...] †Sebastião, Cardeal Arcebispo.⁸⁷⁷

A assinatura do Cardeal Sebastião Leme conferia ao projeto de beatificação do padre jesuíta José de Anchieta um status diferenciado. Ele concedeu a campanha o capital simbólico que estava associado a sua figura. O mesmo ocorreu com outras figuras de destaque no âmbito do catolicismo nacional: Alceu Amoroso Lima, Perilo Gomes e padre Leonel Franca, todos membros do Centro Dom Vital .

Conclusão

Considerando as características d'*O Apóstolo* e da imprensa catarinense do período, é possível perceber que o jornal se apresentava como porta-voz e em alguma medida ele realmente o era. Isso porque não havia outro periódico católico que rivalizasse, mas principalmente devido ao seu vínculo com a arquidiocese de Florianópolis e, conseqüentemente, com o arcebispo dom Joaquim. Mas, o papel de porta voz era reconhecido pelos demais veículos? Pela população? Ou mesmo por seus leitores?

A recepção do jornal é uma barreira difícil de transpor durante a pesquisa. Os jornais, geralmente, estão arquivados em espaços alheios, que nada tem a

⁸⁷⁷ **O Apóstolo**, Florianópolis, 19 mar. 1934. p. 3.

ver com o público leitor de suas colunas. Além disso, O Apóstolo não possuía um espaço dedicado à correspondência dos leitores, sendo possível publicar apenas graças alcançadas, casamentos, batizados e falecimentos. Neste sentido, a partir das fontes disponíveis se torna impossível afirmar como os leitores percebiam o posicionamento do jornal e sua relação com a hierarquia católica.

Havia dois movimentos observáveis entre os colaboradores do jornal: o fortalecimento de redes de sociabilidade dentro da elite, como uma forma de mediar esses grupos. E, por outro lado, a construção de espaços que objetivavam a tutela entre a elite florianopolitana e as classes populares. Nesse jogo, os membros da *Congregação Nossa Senhora do Desterro* buscavam fortalecer as redes dentro da elite e construir os espaços para auxílio e dependência frente às outras classes. E esse não era um traço exclusivo da forma como a hierarquia eclesiástica atuava, mas sim o modelo como o Estado enxergava os cidadãos.

[...] um dos pontos de convergência entre pensadores católicos e pensadores políticos de Estado seria a idéia de que a sociedade brasileira estaria vivendo uma grave crise, conseqüência da fraqueza institucional do Estado, abraçado pelo liberalismo, e por uma massa inerte e ignorante que deveria ser tutelada. Como solução tinham em comum a centralização do poder, o necessário afastamento do liberalismo, a defesa da ordem através de um Estado forte, corporativista e paternalista, possibilitando, assim, a construção de uma identidade nacional.

Era um projeto de nação que englobava a igreja, pátria e sociedade. Todos tinham uma função pré-determinada a cumprir. Nesse sentido, a missão d'O Apóstolo era reforçar o papel de cada indivíduo para que nenhum católico almejasse ocupar um lugar diferente do que era seu por direito, na visão da hierarquia eclesiástica.

Referências

BESEN, José Artulino. *Dom Joaquim Domingues de Oliveira: traços biográficos*. Florianópolis: IOESC – Imprensa oficial do Estado de Santa Catarina, 1979.

CAVALCANTI, Robinson. *Cristianismo e política: teoria bíblica e prática histórica*. Viçosa: Ultimato, 2002.

FAUSTO, Bóris. (Org.). *História Geral da Civilização Brasileira: O Brasil Republicano - sociedade e instituições (1989-1930)*. 8º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

LUCA, Tania Regina de. História dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla B. (Org.). *Fontes Históricas*. São Paulo: Contexto, 2010, p. 111-154.

MAINWARING, S. *Igreja Católica e Política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira: 1890 – 1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NICOLAU, Jairo. *Eleições no Brasil: do Império aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

PIAZZA, Walter F. *A Igreja em Santa Catarina: notas para sua história*. Florianópolis: IOESC – Imprensa oficial do Estado de Santa Catarina, 1977.

_____. (Org.). *Dicionário político catarinense*. Florianópolis: Edição da Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina, 1985.

RENGEL, Simone Aparecida. “*Proletários de todos os países, uni-vos em Cristo*”: trabalhadores católicos e Círculo Operário de Florianópolis. 2009. 174f. Dissertação (Mestrado em História Cultural), Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Orientação de Adriano Luiz Duarte.

RIBAS, Ana Claudia. *A boa imprensa e a Sagrada Família: sexualidade, casamento e moral nos discursos da imprensa católica em Florianópolis (1929-1959)*. 2009. 239 f. Dissertação (Mestrado em História do Tempo Presente) – Universidade do Estado de Santa Catarina, Florianópolis, 2009. Orientação de Gláucia de Oliveira Assis.

RODEGHERO, Carla Simone. *O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e igreja católica no Rio Grande do Sul (1945 – 1964)*. Passo Fundo: Ediupf, 1998, p. 136.

SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.

Um novo agente religioso: a chegada de Luiz Pintos Bastos durante o processo de reestruturação da Igreja Católica em Caetité-Bahia (1908-1925).

Fabiano Nascimento Santos⁸⁷⁸

Introdução

O recorte temporal de 1889 a 1930 da História do Brasil é conhecida como a Primeira República Brasileira. Período marcado por permanências e mudanças que impactaram os campos político, socioeconômico, religioso e cultural brasileiro. Um desses impactos foi a separação entre Igreja Católica e Estado durante esse período, que minou o monopólio religioso do catolicismo, fazendo com que a Igreja Católica empreendesse uma série de reformas internas e externas. Portanto, nesse artigo serão analisados alguns elementos da atuação de Luiz Pinto Bastos enquanto líder religioso na responsabilidade de inculcar nos fiéis alto sertanejos um catolicismo de cunho romanizado, como pretendia a alta hierarquia católica baiana e brasileira em seu projeto reformador.

Em Caetité, cidade importante para o interior baiano, majoritariamente católica, celeiro de intelectuais e políticos com destaque no cenário sociopolítico baiano, amargava desde os primeiros anos do século XX, curtas passagens de padres na direção da paróquia, o que dificultava a ação do clero baiano na cidade e região. E sendo uma cidade de destaque para a região do alto sertão da Bahia⁸⁷⁹, a ausência de um agente religioso que conduzisse a reforma da Igreja Católica, tornava-se um empecilho para a consecução do projeto reformador no interior baiano. Nesta perspectiva, a ida de Luiz Pintos Bastos, recém ordenado

⁸⁷⁸ Mestrando em História pela Universidade Estadual de Feira de Santana – UEFS, pelo programa de Pós-Graduação em História. Orientando pelo Prof^o. Dr. Aldo José Morais Silva e Coorientado pela Prof^a. Dra. Elizete da Silva. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa da Bahia FAPESB. Membro do Centro de Pesquisas da Religião CPR/UEFS, coordenado pela Prof^a. Dra. Elizete da Silva. Curriculum lattes: <http://lattes.cnpq.br/5355716078229008> E-mail: fbibahia07@gmail.com

⁸⁷⁹ Segundo a historiadora Maria de Fátima Novais Pires [...] constitui-se historicamente com a criação de gado vacum, os denominados “currais da Bahia”, na extensão do São Francisco ao rio das Velhas e, posteriormente, com a Mineração, na Chapada Diamantina. As fazendas de criar se expandiram pelo sertão desde o século XVII e a exportação do gado da zona do São Francisco para a Capital se fazia através do planalto baiano (PIRES, 2009, p. 104).

Padre na capital baiana, e imbuído pelas determinações da Sé Romana, ocupou à cadeira vacante da paróquia de Caetité, com a missão de conduzir o projeto reformador da Igreja Católica na região.

À luz das ferramentas metodológicas de (BOURDIEU, 2007), utilizaremos o conceito de agente religioso, e de como esses agentes utilizaram do monopólio dos bens de salvação, como o pesquisador convencionou chamar, para imprimir nos fiéis católicos práticas sacramentais em detrimento das devocionais. Para Bourdieu, os diversos campos da sociedade é uma estruturação de poderes que estão em constante conflitos. E, em se tratando do campo religioso, a posição que Padres, bispos e arcebispos ocupa, é determinante para traçarem estratégias para se manterem dominantes e impedir a entrada de outras confissões religiosas que ameacem sua posição dentro desse campo.

O Padre Luiz Pinto Bastos nomeado à cadeira vacante da Paróquia de Caetité

Em 15 de novembro de 1889, foi instalado no Brasil o regime republicano, que por sua vez, trouxe o fim do padroado régio e suas prerrogativas, e o campo religioso brasileiro experimentou o fim do monopólio católico. Desse modo, a Igreja Católica viu-se obrigada a reagir para assegurar sua presença nos assuntos religiosos e político-institucional das cidades. Uma de suas reações foi a formação e posse de vigários afinados com as novas recomendações da alta hierarquia católica de reestruturar o catolicismo brasileiro conforme as diretrizes do Vaticano. Essa ação da Igreja Católica, o devia-se à debilidade em que se encontrava o clero brasileiro. Como analisa Azzi (1977, p. 61), “A proclamação da República a 15 de novembro de 1889 encontrou o episcopado brasileiro bastante debilitado. Diversos bispos estavam idosos e doentes. Eram todos de mentalidade conservadora, e alguns declaradamente monarquistas”. Portanto sua preocupação nas primeiras décadas republicanas foi reorganizar sua vida interna, sobretudo a formação clerical de jovens padres. “Dessa maneira, a Igreja esperava ter sacerdotes bem preparados em educação formal, disciplina e moral, tornando-os comprometidos com a Santa Sé (COUTO, 2017, p. 210). Para Barros (1985), a formação da alta hierarquia eclesiástica católica levou em

consideração à origem familiar e social, tendo em vistas o enfretamento dos ideais republicanos e viabilizar sólidas alianças com setores oligárquicos.

De acordo com Santos (2016, p. 76), “Para a Igreja, essa era uma estratégia fundamental [...], a instituição eclesiástica nunca pretendeu perder sua influência na vida política e na sociedade brasileira. Buscar homens capazes de dialogar com os campos político e religioso era vital para a sua sobrevivência.

Nascido na fazenda Parateca em 17 de novembro de 1883, em Carinhanha⁸⁸⁰, Luiz Pinto Bastos era filho do Coronel Cynésio Joaquim Bastos e D. Maria Inácia Ferreira Bastos. Seu pai foi coronel, proprietário de grandes áreas de terra e criador de animais. Tais condições viabilizaram uma boa educação para seus filhos, alcançando posições de destaque dentro da sociedade. Além de Luiz Pinto Bastos que seguiu a carreira sacerdotal, alguns dos seus irmãos e irmã seguiram a carreira médica, odontológica, farmacêutica e comercial.⁸⁸¹

Segundo Sampaio (1998, p. 50), na Bahia, esses coronéis eram “grandes proprietários, agricultores ou criadores de gado, comerciantes, doutores e aristocratas do Império [...]”. Comandavam e formavam a base estrutural da política republicana, principalmente pelo interior, e com isso detinham grande poderes.

Por ser um jovem aristocrata, é possível inferir que sua educação no ambiente familiar também lhe conferiu conhecimentos concernentes a outras áreas, e o preparou para ingressar no ano de 1897, no Seminário de Santa Tereza, Salvador. E como bem apontou (GRAMSCI, 1984), analisando o ensino católico e as diferenças entre os indivíduos que pertencem às classes distintas no acesso a esse ensino, devido aos conhecimentos que detinham antes mesmo de ingressarem nos seminários, afirma que:

[...] o jovem aristocrata recebe sem esforço educacional, do seu próprio ambiente familiar, uma série de atitudes e qualidades que são de primeira ordem para a carreira eclesiástica: a tranquila segurança da própria dignidade e autoridade, e a arte de tratar e governar os outros (GRAMSCI, 1984, p. 306).

⁸⁸⁰ Localizada na região sudoeste da Bahia e distante 788 km da capital baiana, Salvador.

⁸⁸¹ “A partir do primogênito, Jerônimo Joaquim Bastos, proprietário rural; Clóvis Joaquim Bastos, fazendeiro, comerciante; João Evangelista Bastos, médico [...], Francisco Joaquim Bastos, cirurgião-dentista; Homero Pinto Bastos, fazendeiro e farmacêutico; Antônio Joaquim Bastos e Bias Bastos fazendeiros, lavradores [...] e Angélica, a qual casou-se com um comerciante”. (CASTRO, 2015, p. 4).

Obtendo esses traços, Luiz Pinto Bastos foi ordenado padre na capital baiana em 1906, em 1907 ocupou a Paróquia de Palmas de Monte Alto⁸⁸² e, em 1908, foi nomeado pároco de Caetité, tomando posse solenemente no início daquele mesmo ano. Os eventos que ocasionaram a ida e permanência do Padre Bastos estiveram envoltos por interesses políticos, tanto por parte de Deocleciano Pires Teixeira, político local, como do Arcebispo Primaz do Brasil, D. Jeronimo Thomé da Silva.

Deocleciano Teixeira além de político local foi médico, fazendeiro, comerciante e negociador, transitou entre os dois regimes político, e assim como outros no alto sertão da Bahia, controlava e manipulava o poder local. Por ser uma liderança de destaque na cidade e por possuir vínculos sociais e políticos com outras lideranças da região, participou ativamente da política na Primeira República, traçando estratégias para administrar os reveses políticos que se intensificavam no território baiano (AGUIAR, 2011). O “Velho Chefe”, como foi apelidado, passava por um forçado ostracismo político, as animosidades da política estadual que se refletia em um plano mais localizado, fazendo com que o grupo político do coronel Cazuzinha⁸⁸³ controlasse a chefia local por 24 anos.

Imerso em uma sociedade majoritariamente católica, e precisando mobilizar uma grande quantidade de pessoas, aliou-se ao Padre Bastos, o que representava a possibilidade de alcançar grande público e obter uma maior representatividade junto a outros setores da sociedade. Ao que tudo indica foi o principal interlocutor para a ida do padre:

[...] Achando-se vaga a paróquia, [Deocleciano] **buliu com os pauzinhos junto ao palácio do Arcebispo** e fez vir de Carinhonha um sobrinho de José Olegário [...] o façanhudo Padre Luiz Pinto Bastos [...] colocando-o na paróquia (LIMA, 1920, *apud* AGUIAR, 2011, p. 137) (grifos da autora).

Deocleciano Teixeira, ambicionava voltar à direção da Intendência de Caetité e orquestrar os processos eleitorais da região, não se furtando de uma interlocução com o arcebispo D. Jeronimo Thomé da Silva, para levar de Monte

⁸⁸² Localizada da região sudoeste do Estado da Bahia, fica 83 km da cidade de Caetité.

⁸⁸³ Como nos informa Santos (1997, p. 224), o coronel Cazuzinha, tinha por nome José Antônio Rodrigues Lima, irmão do primeiro governador eleito por voto na Bahia Dr. Joaquim Manoel Rodrigues Lima. Cazuzinha e seu grupo político governou por longo anos a intendência municipal de Caetité durante a Primeira República, sendo nesse período apoiador do grupo político de José Joaquim Seabra, a quem Deocleciano Pires Teixeira foi opositor.

Alto para Caetité o Padre Bastos, como um aliado político com potencial, em um contexto de tensões e conflitos na política baiana.

Caetité, situada no alto sertão baiano, se destacava entre as outras cidades da região. De economia voltada para setor agropecuário de subsistência e exportador, estava situada em uma região de entroncamento que a ligava internamente às cidades de Minas Gerais, São Paulo, Rio de Janeiro e região sul do país. Para Pires (2009), esse intercâmbio comercial possibilitou o acúmulo de grandes fortunas por parte da oligarquia local e regional. Por sua localização privilegiada, Caetité também se destacava por possuir uma Agência dos Correios (1832), Telegrafo (1896), Tipografia (1897), Escola Normal do interior baiano (1898), Escola Americana (1910); fundado por Henry Jonh MacCall, vinculada à missão presbiteriana *Central Brazil Mission* e o Colégio São Luiz Gonzaga (1912); fundado pela Companhia de Jesus, instituição essa que teve a intervenção direta de Luiz Pinto Bastos em sua fundação, além da ida do Jesuítas para a região.

Nesse contexto de arranjos políticos traçados pelo político local, o Arcebispo D. Jerônimo Thomé da Silva, um dos principais agentes religiosos na Bahia, em seu processo de reforma, ao que tudo indica, desempenhou papel determinante na ida do recém-formado Padre para assumir a direção da paróquia de Caetité, pois para o Arcebispo era preciso agentes religiosos para firmar “boas relações com a elite católica baiana, não só da capital, mas também do interior, buscando a colaboração das famílias influentes nas esferas dos poderes locais e regionais” (COUTO, 2016, p. 90), para manter os privilégios e influências da Igreja Católica junto ao governo, além de obter apoio para empreender as reformas desejadas.

É provável que o Arcebispo tivesse conhecimento das relações de poder, intrigas, disputas e alianças entre os principais líderes oligárquicos do alto sertão da Bahia, que provavelmente conheceu e relacionou durante suas efêmeras visitas à região. Em 1906, em uma carta de Anísia, direcionada a sua prima Celsina (filha de Deocleciano Teixeira) relata que ficou sabendo “que foi realmente uma festa boa a recepção do S[enho]r Arcebispo em Caetité”⁸⁸⁴.

⁸⁸⁴ ANÍSIA, Carta para Celsina. Monte Alto 30 de Agosto de 1906. APMC. Série: Celsina Spínola Teixeira, Sub-Série: correspondências usuais, caixa 01, letra A-I, maço 01 C.S.T. 1.6.13. n. 742.

As visitas pastorais do Arcebispo, tiveram a finalidade de reconhecer o espaço geográfico, seus fieis, o clero local, a estrutura das Igrejas, bem como a difusão do catolicismo romanizado. Além disso, podemos entrever, que a visita à cidade de Caetité, foi a oportunidade de conhecer, estreitar e manter boas relações com a elite católica local, lhe assegurando um importante apoio. Além de conhecer os aspectos socioeconômicos, políticos e religiosos da cidade.

Em 1907, o Arcebispo fez uma nova visita a região alto sertaneja, dessa vez em Palmas de Monte Alto, como descreve Anísia:

Três Irmãos, 27 de julho de 1907

Cimcim

[...] Estive em Monte Alto na recepção do S[enho]r Arcebispo. Esteve muito boa [...]. Fui visitar com as meninas o Arcebispo e ele pagou a nossa visita.

Fui com o P[adr]e Luiz e a família e ele nos apresentou. [...]⁸⁸⁵

O referido Padre é Luiz Pinto Bastos, que como vimos, após ordenado Padre, assumiu a paróquia de Palmas de Monte Alto em 1907. É provável que o Arcebispo e o Padre conversaram sobre inúmero assuntos, de caráter religioso, social e político. Porém, ainda não é possível saber se Pinto Bastos interveio para si próprio junto ao Arcebispo, mas é possível que tenha conversado sobre sua possibilidade de assumir a cadeira vacante de uma paróquia importante da Bahia, diante de um período de reestruturação administrativa. E mantendo relações sociais e políticas com membros da elite católica local e regional, representava a busca de apoio político e econômico, além da tentativa de difusão do catolicismo romano e clerical. De acordo com Santos (1997, p. 323), Bastos foi um indivíduo de “personalidade forte, [que] foi amado e combatido, mas nunca se omitia; era amigo de seus amigos, enérgico e autoritário”.

D. Jerônimo, enquanto um sacerdote de visão, engajado na reestruturação da Igreja Católica e precisando de jovens sacerdotes capacitados e comprometidos com a Santa Sé, aliou os seus interesses aos de Deocleciano Pires Teixeira, lhe garantindo apoio para a reestruturação interna da Igreja Católica no alto sertão.

A atuação religiosa de Luiz Pinto Bastos pelas páginas do *A Penna*

⁸⁸⁵ ANÍSIA, Carta para Celsina. Três Irmãos, 27 de Julho de 1907. APMC. Série: Celsina Spínola Teixeira, Sub-Série: correspondências usuais, caixa 01, letra A-I, maço 01 C.S.T. 1.6.15. n. 743.

Luiz Pinto Bastos assumiu a paróquia de Caetité em 1908, o novo pároco estabeleceu boas relações com a elite local, buscando apoio para colocar em prática as determinações da alta hierarquia católica, bem como de fortalecimento de suas pretensões políticas. Até os anos de 1925, podemos observar o quanto não descuidou de suas funções sacerdotais e de correligionário político. Porém, nos limites deste artigo analisaremos somente alguns elementos de sua atuação religiosa, sendo até cogitado a ocupar a cadeira de bispo anos mais tarde.

Para analisar e compreender as ações do Padre Bastos recorreremos a notas, crônicas, textos dentre outros gêneros veiculados no jornal *A Penna*. O jornal circulou pela primeira vez em 1897, resultado da articulação de João Gumes⁸⁸⁶ junto à Intendência Municipal, controlada pelas elites locais, que segundo (AGUIAR, 2011, p. 127), estavam “interessadas na existência de um veículo de comunicação que as favorecesse”, principalmente na esfera política. Um grupo político de Deocleciano Teixeira, contribuiu de forma significativa para a instalação do jornal. Deocleciano Teixeira, tornou-se um dos maiores parceiros e amigo de Gumes, partilhando ideais progressistas e liberais. Em torno desse ideal, formou-se uma aliança de alcance de objetivos para ambos; para o redator e jornalista o “progresso”, a “civilidade” e “modernidade” do sertão por meio do seu periódico e, para o político local, propaganda política para si e para seus correligionários (PIRES, 2011).

Redator do Jornal *A Penna*, periódico que também o pertencia. Tratava sobre várias temáticas relacionada a região alto sertaneja, questões de ordem econômica, social, religiosa, política, educacional e cultural, mas também tratava de assuntos relacionados ao âmbito estadual, nacional e internacional. Segundo (REIS, 2010, p. 157), o jornal teve uma significativa circulação e aceitação, por possuir reconhecimento e legitimidade junto à população, devido a João Gumes, em toda sua trajetória possuir vínculos aos campos literário e escrito, sendo visto

⁸⁸⁶ Sobre João Gumes (1858-1930), atuou como romancista, redator, jornalista, tradutor, mestre-escola, dramaturgo, arquiteto, pintor dentre outras funções. João Gumes não deixou sua terra natal para estudar nas principais instituições do Brasil, a exemplo da Faculdade de Medicina da Bahia e de Direito do Recife, por sua família dispor de poucos recursos financeiros. Mas, mesmo não frequentando essas instituições, conseguiu acumular conhecimento através das instâncias familiar, escolar, bem como religiosa e dos cargos que ocupou em Caetité e região circunvizinha (escrivão, coletor estadual e federal, secretário e tesoureiro), contribuindo para sua formação letrada e de distinção na região alto sertaneja (REIS, 2010).

como um homem de letras e dotado de um capital de autoridade que o fazia ser escutado, respeitado e reconhecido.

E a imprensa enquanto uma força ativa de seu meio, influenciando opiniões e atitudes, denunciando qualquer postura que comprometessem as regras e a ordem da sociedade, o *A Penna* esteve na “articulação, divulgação e disseminação de projetos, ideias e valores, comportamentos, etc.” (CRUZ; PEIXOTO, 2007, p. 259).

De publicação quinzenal, o jornal circulou até 1942, tendo algumas interrupções, principalmente, por questões financeiras. Exaltava em suas páginas as qualidades e potencialidades do sertão, bem como denunciava suas dificuldades, atrasos e descaso das autoridades públicas com o sertanejo. Durante o período que circulou, defendia o progresso, civilidade e modernidade do alto sertão nas áreas urbanas e rurais, utilizando de vários gêneros de escrita, como crônicas, romances, poesia, textos jornalísticos, documentos oficiais, entre outros.

A imprensa de Gumes nos apresentam fortes indícios de como o Padre trabalhava para a disseminação do catolicismo romanizado na região. Pinto Bastos utilizou-se muito bem do periódico a favor da Igreja Católica. Sua atuação e vínculo com o jornal local, influenciou na dinâmica da instituição pela cidade e região, revelando as obrigações traçadas pela alta hierarquia católica baiana e a Sé Romana ao Padre.

De cunho doutrinária, social, econômica, propagandista dentre outros aspectos, o jornal favoreceu uma amplitude de suas ações, principalmente no meio elitizado da sociedade. Reconhecia a importância do jornal e de seu redator; “Acuso o recebimento, bem redigido jornalzinho que obedece a sua inteligente orientação [...] A imprensa será sempre o fator dinâmico do progresso real e fecundo. ” E diz ser um apoiador dessa iniciativa “e por isso mesmo, merece o apoio franco e sincero dos que se interessam pelo bem das coletividades”⁸⁸⁷

João Gumes, por sua vez, publicando uma conferência feita pelo Padre, inicia a publicação assegurando a imparcialidade de sua imprensa em relação a quaisquer doutrinas religiosas. Daí faz lembrar que não “está em nosso

⁸⁸⁷ A PENNA. *A Penna*. Caetité, n. 11, 9 de jan. de 1912, p. 2.

programa advogar este ou aquele princípio escolástico ou doutrinário”. E afirma que a publicação é somente para que eles possam “apreciar [as] belíssimas peças literárias que põem em relevo os altos dotes intelectuais do distinto S[enho]r Conego Luiz Pinto Bastos”. E finaliza dizendo “a quem muito admiramos como orador e cujas qualidades pessoais tornam digno da estima e consideração”⁸⁸⁸.

É certo, porém, que esses elogios mútuos entre o Padre e do redator, eram estratégicas para o fortalecimento do grupo político da qual faziam parte. O jornal, vinculado aos interesses de Deocleciano Teixeira, foi uma força ativa imprescindível para circulação entre as elites da região. E ao noticiar artigos, crônicas, poemas, conferências dentre outros escritos de aliados políticos, enaltecia e propagava a imagem desses sujeitos.

A referida conferência trata sobre a Confissão, um dos pilares sacramentais do catolicismo e um dos principais pontos trabalhados pela instituição católica com o objetivo de inculcar no fiel uma obediência à doutrina católica, imprimindo aos fieis novos parâmetros romanos.

Em sua conferência justificava a importância da confissão junto a outros sacramentos e sustenta ser a Igreja Católica a única detentora das revelações divinas que podem oportunizar ao indivíduo respostas para suas questões fundamentais. Questionando a Filosofia e a Ciência pela sua incapacidade de respostas. E arremata dizendo: “Mas, à luz irradiante da fé, dissipam-se às sombras do mistério”⁸⁸⁹.

Percebe-se a sua preocupação em reafirmar que somente a Igreja Católica é capaz de explicar a realidade humana, principalmente por ser um período em que o racionalismo e cientificismo estavam ganhando força e questionando as verdades defendidas pelo catolicismo. Considerando o contexto em questão, a Igreja Católica condenava todo e qualquer pensamento que fosse contra a sua doutrina, o que se tornou uma constante no início do período republicano. Assim, o “homem tão fraco, sujeito a tantas fragilidades”, só podia ser salvo a partir do momento que seguisse os exemplos de Jesus, revelando

⁸⁸⁸ PALESTRA. Sobre Confissão. *A Penna*. Caetité, n. 41, 1 de ago. de 1913, p. 5.

⁸⁸⁹ PALESTRA. Sobre Confissão. *A Penna*. Caetité, n. 41, 1 de ago. de 1913, p. 5.

que para todo mal há uma solução, e neste caso ela se assenta na fé católica, nos ensinamentos de Cristo.

O Padre enfatizava ainda a transformação pessoal e espiritual do homem a partir da prática sacramental em suas vidas. Utiliza-se de exemplos para incutir um sentimento de reflexão sobre a importância da confissão, e sobre os males que pode acomete-lo se negligenciarem tal prática católica, fazendo com que busquem sua salvação pela prática sacramental. Desse modo, a valorização que o Padre Bastos atribui aos sacramentos, principalmente à confissão, revela sua posição de tonar o fiel obediente à doutrina, ser um praticante dos sacramentos e da liturgia, ressaltando a importância “desse sacramento salutar” tornar-se uma prática comum na vida dos fiéis.

Ainda segundo o Cônego a administração dos sacramentos era atividade conduzida e centralizada pelos sacerdotes, os quais foram escolhidos e abençoados para essa missão, enfatizando que; “os Apóstolos e os seus sucessores que são os Padres, torna-os árbitros da nossa reconciliação com Deus”⁸⁹⁰.

Ao conferir tal ênfase à figura do vigário, Pinto Bastos obviamente pretende reforçar o poder sacerdotal nas funções de administrador, intermediador e reconciliador entre os pecadores e Deus, sua centralidade na vida da comunidade e sua inquestionabilidade pelos fiéis. O bom católico seria então aquele que participasse e praticasse cotidianamente os sacramentos e obedecendo aos legítimos ministros.

No processo de reestruturação do catolicismo na Bahia, bem como no Brasil, o sacerdote a frente da paróquia tem um poder maior de decisão em suas ações institucionais e espirituais. Para Rigolo Filho “[...] isso contribuiu para que, ao longo do tempo, se criasse um senso de unidade pastoral que tornava cada uma das singulares paróquias, uma fiel célula eclesial, onde qualquer pessoa pudesse ver a Igreja Católica Apostólica Romana (RIGOLO FILHO, 2006, p. 79).

Nesta perspectiva, o Padre demonstrando fidelidade e comprometimento com o projeto da Sé Romana, revelando-se como um modelo de dirigente afinado às pretensões do Vaticano, direcionava e intervia sobre as atividades religiosas da cidade. Padre Bastos também começou a intervir sobre nas

⁸⁹⁰ PALESTRA. Sobre Confissão. A Penna. Caetité, n. 41, 1 de ago. de 1913, p. 5.

festividades religiosas, na festa em comemoração ao mês de Maria: “Com uma grande concorrência foi celebrada a missa solene pela manhã, às 10 horas com eloquentíssima prática do R[e]v[erendíssimo]mo Vigário Conego Luiz Bastos”⁸⁹¹; festas em homenagem a santos; “Ao Evangelho orou, como sempre empolgando o auditório com o seu dizer castiço e fulgurante, o R[e]v[erendíssimo]mo S[enho]r Conego Luiz Bastos”⁸⁹²; ao Sagrado Coração de Jesus e da padroeira da Cidade, Nossa Senhora Santana: “Após as novenas que foram brilhantemente cantadas com acompanhamento de harmonia executado pelo Rev[erendíssimo] Conego Luiz Bastos [...]”⁸⁹³.

Além da tentativa de intervir nas vivências religiosas dos fieis, o Padre Bastos atuou fortemente para a ida dos missionários jesuítas para Caetité e região circunvizinha. Segundo o livro “100 anos de Fé e Missão nas terras sagradas do alto sertão – Bahia” organizado por diversos pesquisadores para comemorar o centenário da diocese, a ida dos jesuítas “deveu-se ao pedido do Vigário Mons. Bastos que estava preocupado com a implantação de um colégio católico” (GUIMARÃES; SILVA; MATOS, 2013, p. 86). Havia também por parte de Pintos Bastos, a preocupação com os espíritas e com os protestantes presbiterianos na cidade. Estes últimos com um educandário protestante em funcionamento desde os anos de 1910.

Há de se considerar também que os missionários Jesuítas eram vistos como arautos da boa educação e civilidade, perseguida pela elite local, que desejava extirpar hábitos, costumes e comportamentos que não fossem adequados para os novos ares da modernidade. Gumes, em seu periódico noticiava as idas e vindas dos jesuítas e do pároco em suas missões. Por áreas longínquas, esses missionários realizam comunhões, batismos e casamentos, além dos sermões e procissões, na qual havia uma “concorrência extraordinária do povo a ponto de não poder a procissão deslocar-se no acanhado arraial [...]”⁸⁹⁴. As missões eram momentos ímpares para os fieis, pois recebiam dos missionários os sacramentos da Igreja Católica, que por sua vez, avivam e confirmavam a fé dos fieis, além de vigiar e controlar suas práticas.

⁸⁹¹ MÊS, Mariano. *A Penna*. Caetité, n. 12, 7 de jun. de 1912, p. 2.

⁸⁹² FESTA, de São João. *A Penna*. Caetité, n. 12, 7 de Jun. de 1912, p. 6.

⁸⁹³ FESTA, da Padroeira. *A Penna*. Caetité, n. 13, 21 de jun. de 1912, p. 4.

⁸⁹⁴ DIVERSAS. *A Penna*. Caetité, n. 18, 6 de set. de 1912, p. 3.

O referido pároco também interviu fortemente na criação da diocese, visando o fortalecimento do catolicismo na região. Durante o período de sua reforma, a Igreja Católica apostou na criação de paróquias e dioceses com vistas a se fortalecer frente ao regime republicano que minou seu monopólio religioso. Segundo Azzi (2008, p. 17), a fundação de dioceses foi utilizada como “[...] instrumentos necessários para garantir uma presença mais efetiva da instituição católica na sociedade brasileira”.

Na seção que publicava sobre falecimentos, casamentos, pessoas que deixavam a cidade ou a ela chegavam e notícias referentes a diversas cidades e região, Gumes descreve a chegada de Pinto Bastos da capital sergipana, Aracaju, e noticia a recepção feita pelos fieis ao Padre, enaltecendo o bom relacionamento do mesmo com a elite local: “A 26 [dezembro] foi promovida uma vistosa manifestação ao ilustre sacerdote, dirigindo-se à sua residência muitas pessoas da melhor sociedade e grande número de populares [...]”.

As fontes pesquisadas não esclarecem qual assunto o Vigário foi tratar em Aracaju, mas sendo o primeiro bispo diocesano do Estado e atuando naquele momento como Vigário Forâneo⁸⁹⁵ e já tendo sido anunciado como bispo da cidade de Caetité, é provável que o Padre Luiz tenha ido tratar dos mais diversos assuntos relacionados a região alto sertaneja, sejam eles de ordem espiritual ou temporal, além das ações que estavam sendo empregadas e quais outras deveriam ser aplicadas e/ou aprofundadas na cidade e região circunvizinha.

À frente da paróquia e de suas principais realizações, mesmo após a chegada do primeiro bispo, seguiu como um importante agente religioso na empreitada católica. Foi um dos principais colaboradores do bispo diocesano e, por vezes, assumiu a diocese durante as longas viagens de D. Manoel Raymundo de Mello. Por esses motivos, foi visto e pretendido por seus aliados políticos para assumir a diocese em 1925, quando da renúncia de D. Raymundo de Mello à cadeira do bispado.

Confidencial

Caetité, 20 de Junho de 1925

Rogociano. Ha motivo para acreditar-se que o nosso Conego Luis Pinto Bastos foi indicado para o Bispado da Barra, conforme noticiarão os Jornais.

[...]

⁸⁹⁵ Nomeado pelo Bispo, para coordenar os trabalhos de uma Forania (conjunto de paróquias), acompanhando os trabalhos pastorais realizados em cada paróquia.

Penso que Cônego Bastos será eleito Vigário Capitular desta Diocese. Assim sendo, procura, com urgência, o nosso ilustre am[ig]o Dr. Miguel Calmon, dê-lhe estas notícias pedindo-lhe, em nome da população de Caetité e de toda esta Diocese para conjuntamente com o ministro do Exterior, Dr. Felix Pacheco, impunha-se com o Exmo. Sr. Nuncio apostólico no sentido do mesmo indicar ao Papa o nome do nosso bom Conego Bastos para Bispo de Caetité.

Tal nomeação seria de grande vantagem para a Religião e para a Sociedade, pois o Conego Bastos é muito conhecido, acatado e estimado em toda esta Diocese onde foi sempre o braço direito de D. Manoel Raymundo, fazendo visitas pastorais por ordem e em dº Bispo e depois é conhecida a dedicação do nosso Conego à Igreja Católica a sua e esclarecida inteligência. [...].

Instituiu na Paroquia de Caetité, da qual é Vigário, as Irmandades “Pia União das Almas; a da Sociedade de S. Vicente de Santo à do Apostolado das Orações, à Pia União das Filhas de Maria e etc.

Apresente ao Dr. Miguel Calmon os meus protestos de alta estima e admiração.

Abraça-lhe

Seu irmão am[ig]o⁸⁹⁶.

Miguel Calmon, a quem Deocleciano pede que seu irmão urgentemente procure, responde ao “Velho Chefe” que intercedeu “com muito interesse, junto ao Ministro do Exterior e ao Nuncio Apostólico, em favor do justo prêmio aos desvelados serviços à religião, que consagram, na simpatia dos seus paroquianos, o Conego Luiz Pinto Bastos”⁸⁹⁷.

O tom secreto que a carta denota, traduz a importância que o vigário foi ganhando durante os anos à frente da paróquia, e de como isso foi importante para a Igreja Católica na sua pretensão de avivar uma nova sensibilidade religiosa. A missiva deixa claro toda a articulação política empreendida por Deocleciano Teixeira junto às autoridades do Estado indicando o Cônego para assumir o bispado de Caetité, dando continuidade a suas atividades sacerdotais e políticas. E, mesmo Deocleciano enfatizando as características que o destacaram como sacerdote nas suas lutas diárias, o real objetivo do mesmo era o aproveitamento político que poderia usufruir, caso o padre viesse assumir a posição de bispo. Para (AGUIAR, 2011, p. 142), “Tais peculiaridades, comuns ao sacerdócio, toma[vam] outras proporções quando se considera sua atividade política, [que] facilmente poderiam ser aproveitadas para benefício partidário”.

⁸⁹⁶ DEOCLECIANO. Carta para Rogociano, 20 de jun. de 1925. APMC. Fundo: Acervo Particular da Família Spinola Teixeira, série: Rogociano Pires Teixeira, sub-série: correspondências usuais, caixa 01, letra A-E, maço 01 e 02, nº 1193.

⁸⁹⁷ MIGUEL CALMON, Carta para Deocleciano. 3 de ago. de 1925. APMC. Fundo: Acervo particular da família de Deocleciano Pires Teixeira, série: Deocleciano Pires Teixeira, sub-série: correspondências usuais, letra L a Z, nº. 136.

Percebe-se por ambas missivas que as questões políticas se sobressaíram em relação às questões religiosas. Entretanto, podemos inferir que os anos de experiência à frente da paróquia e atuando como braço direito do primeiro bispo diocesano, D. Raimundo de Mello, lhe proporcionou acúmulo de experiência e o capacitou para ser pretendido à cadeira vacante de bispo de Caetité. Além disso, suas ações afinadas com a reforma da Igreja Católica e a tentativa de desenvolver um catolicismo na região mais próximo das diretrizes papais, enrobustecia seu currículo e fortalecia seu nome.

Após ser cogitado pelos seus correligionários políticos para assumir o bispado de Caetité, Pinto Bastos intensificou a organização de solenidades religiosas visando fortificar as práticas eucarísticas entre a população, o que poderia lhe possibilitar maior visibilidade ao novo arcebispo D. Augusto Álvaro da Silva e aumentar suas chances.

Através da imprensa local, publicou uma nota anunciando o Tríduo Eucarístico ao final do ano corrente (1925), como o objetivo de “afervorar os fiéis católicos na devoção a Eucaristia; incentivá-los à prática da comunhão frequente; e atrair sobre a diocese as bênçãos do divino Jesus”⁸⁹⁸. Qualificando a festa em outra nota substancial como: “[...] forte, intensa, entusiástica, [e que] resultará [em] um acontecimento verdadeiramente notável: o maior, o mais extraordinário dentre os registrado na história do povo católico de Caetité”⁸⁹⁹.

Enviou para as paróquias uma Carta Circular falando da importância da solenidade e do cronograma que deveria ser seguido. Além da tentativa de imprimir a prática constante dos sacramentos na população tão recomendada pelo vaticano, percebe-se pela carta do vigário celebrações pautadas em missas, vigílias, constante adoração ao Santíssimo Sacramento e administração da comunhão à assembleia geral, assim como, procissões com a exposição do “Jesus-Eucarístico”, que deveriam ser acompanhadas pelos fiéis com respeito e contrição. Segundo Oliveira (1985), essa foi uma ação que implicava a regulação das festividades pautadas em um ideário católico romano em detrimento a antigas práticas festivas que rememorassem ao catolicismo luso-brasileiro.

⁸⁹⁸ TRÍDUO, Eucarístico. *A Penna*, Caetité, n. 354, 8 de out. de 1925, p. 4.

⁸⁹⁹ FESTAS, Eucarísticas. *A Penna*, Caetité, n. 355, 22 de out. de 1925, p. 4

Todo processo de promover e realizar a festa, ficou centralizado nas mãos dos párocos. A preocupação do Padre foi lembra-los que todo fervor da festa deveria ser para Cristo, visando “afervorar os fiéis católicos na devoção a Eucaristia; incentivá-los à prática da comunhão frequente”⁹⁰⁰. Assim, o aspecto da devoção sacramental deveria ser sempre estimulado entre os católicos, na tentativa de evitar práticas desviantes que não fosse condizente com a festa.

Assegurando que suas exigências fossem cumpridas, o agora Vigário Capitular⁹⁰¹ Luiz Bastos, pediu para que cada paroquiano sob suas ordens, relatasse sobre como ocorreu a festa, pedindo para que mandasse “notícia concisa das mesmas, para ser publicada no Boletim diocesano que em breve, surgirá entre nós”⁹⁰². Parece-nos que a estratégia do Vigário foi de dar visibilidade por toda região e para a alta hierarquia católica baiana dos atos promovidos em prol na santificação dos fiéis centrada na prática sacramental.

Neste cenário, as orientações colocadas pelo prelado estavam afinadas com as propostas de reforma da Igreja Católica durante as três primeiras décadas do século XX. É possível então que o Vigário tenha procurado reunir em torno de si as principais características para apresentar-se como candidato à cadeira vacante de bispo, mostrando-se capacitado a assumir as funções desempenhadas por tal cargo. Entre tais atributos estavam a organização da filarmônica Lira Caetiteense, a organização de associações religiosas, a articulação para a ida dos jesuítas com o Colégio São Luiz Gonzaga para o município, além de ter intensificado a evangelização dos fiéis com a ênfase na realização de missões religiosas, o incentivo à promoção, pelos párocos, dos exercícios sacramentais durante as festas religiosas e missas, e um esforço para aumentar a frequência dos fiéis aos sacramentos. Tais seriam os motivos pelos quais, creditavam ao vigário, detinha reais possibilidades de ser elevado a bispo de Caetité.

⁹⁰⁰ TRÍDUO, Eucarístico. A Penna, Caetité, n. 354, 8 de out. de 1925, p. 4.

⁹⁰¹ Atualmente é denominado como Vigário Geral, aquele que tem o poder executivo da diocese. Auxilia o bispo nas decisões e responde pela diocese na ausência do mesmo. É o braço direito do bispo nos assuntos diocesanos.

⁹⁰² LUIZ BASTOS, Carta pastoral enviada aos párocos da diocese de Caetité. Acervo da Paróquia de Macaúbas, livro de tombo da paróquia de Macaúbas, p. 40.

Considerações finais

Para a Igreja Católica, que reformulava seu corpo sacerdotal de acordo com os padrões romanos e necessitava de clérigos capacitados para empreender o projeto de reforma da Igreja, a ida de Luiz Bastos representava um importante passo para a introdução do catolicismo romanizado no alto sertão baiano. Para a Igreja Católica, todos seus agentes religiosos envolvidos na reforma, tinham a responsabilidade e o dever de zelar pela doutrina católica. Assim, deveriam dedicar a atividade pastoral no esforço de inculcar nos fiéis o aspecto doutrinal e sacramental.

O Jornal *A Penna* tornou-se um arauto dos discursos do Padre Bastos, que pelos indícios apresentados, deseja implantar a verdadeira fé, mediante a publicação de palestras, conferências e realização de festas eucarísticas, mobilizando todos os párocos a estimularem os católicos a se dedicarem suas vidas com frequência aos sacramentos da comunhão, confissão e batismo. É perceptível também o controle de toda a preparação e execução das festas religiosas, intervindo e direcionando em suas principais partes.

Referências

- AGUIAR, Lielva Azevedo. *“Agora um pouco da política sertaneja”*: a trajetória da família Teixeira no alto sertão da Bahia (Caetité, 1885-1924). Dissertação (Mestrado em História Regional) – UNEB, Santo Antônio de Jesus – Bahia, 2011. Orientação de Raimundo Nonato Pereira Moreira.
- AZZI, Riolando. O início da restauração católica no Brasil – 1920-1930. In: Síntese, nº 10, p. 61-90, 1977. Disponível em: <<http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/viewFile/2398>>. Acesso em: 24 de abr. 2015.
- _____. Presença da igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano In: SOUZA, Rogério Luiz de; Otto Clarícia (Org.). *Faces do Catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p. 17-40.
- BARROS, Sergio Miceli Pessoa de. *A Elite Eclesiástica Brasileira (1890-1930)*. Tese (Doutorado em Livre Docência em Sociologia) – UNICAMP, Campinas, 1985.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CASTRO, Valdeiza Teixeira. *“Vocação irresistível de político”*: trajetória político-religiosa de Luiz Pinto Bastos no alto sertão da Bahia (1908-1945). Artigo de conclusão (Licenciatura em História) – UNEB, Caetité, 2015. Orientação de Lielva Azevedo Aguiar.

COUTO, Edilece Souza. O arcebispo reformador e os irmãos leigos: notas da biografia de Dom Jerônimo Tomé da Silva. In: *Revista Brasileira de História das Religiões*, IX (26), p. 85-100, 2016.

_____. O clero reformador e as associações leigas na Bahia (1893-1924). *Revista del CELSA* (20), p. 209-224, 2017.

CRUZ, Heloisa de Faria; PEIXOTO, Maria do Rosário da Cunha. Na oficina do historiador: conversas sobre história e imprensa. In: *Projeto História*, São Paulo, n. 35, p. 253-270, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o Estado Moderno*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 1984. (Parte V).

GUIMARÃES, Eudes Marciel Barros; SILVA, Pe. Arnaldo Josias da; MATOS, Fernanda de Oliveira. Notas sobre as congregações católicas. In: MARQUES, Zélia Malheiro; FERNANDES, Marinalva Nunes; PIRES Maria de Fátima Novaes. *100 anos de fé e missão nas terras sagradas do sertão- Bahia*. Caetité, ed. 1, p. 85-92, 2013.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Religião e dominação de classe*. Petrópolis: Vozes, 1985.

PIRES, Maria de Fátima Novaes. *Fios da vida: tráfico interprovincial e alforrias nos sertões de sima – Bahia (1860-1920)*. São Paulo: Annablume/ Fapesb, 2009.

_____. Hommes de Lettres na “corte do sertão”: João Gumes e a escrita social. In: *Veredas da História*, Ano VI, ed.2, p. 151-169, 2011.

REIS, Joseni Pereira Meira. *Instâncias formativas, modos e condições de participação nas culturas do escrito: o caso de João Gumes (Caetité-BA, 1897-1928)*. Dissertação (Mestrado) UFMG. Belo Horizonte, 2010. Orientação de Ana Maria de Oliveira Galvão.

RIGOLO FILHO, Pedro. *A Romanização como Cultura Religiosa: as práticas sociais e religiosas de D. João Batista Corrêa Nery, Bispo de Campinas, 1908 – 1920*. Dissertação (Mestrado) – UNICAMP. Campinas, 2006. Orientação de Eliane Moura da Silva.

SAMPAIO, Consuelo Novais. *Os partidos políticos da Bahia na Primeira República: uma política de acomodação*. Salvador: EDUFBA, 1998.

SANTOS, Helena Lima. *Caetité Pequena e Ilustre*. 2. ed. Tribuna do Sertão: Brumado, 1997.

SANTOS, Israel dos. *Igreja Católica: por um catolicismo romano (1890-1930)*. Salvador: EDUFBA, 2016.

Discursos Católicos pela Inquisição: Uma breve discussão das mídias cristãs no Brasil

Isa Maria Moreira Liz⁹⁰³

Introdução

Envolto em um pretexto de benefício comum e espelhado nas verdades católicas, o Santo Ofício manifestou-se em períodos distintos da História Medieval e Moderna, tentando apagar as raízes pagãs da religião cristã e a difusão de ideias que questionassem o poder regente. De forma ritualística, foi empregado um dos métodos mais atrozes contra os direitos humanos: a tortura, instrumento em prol da Verdade Real - dispondo os chamados hereges em um cenário de guerra contra suas crenças, muitas vezes recorrendo à autoacusação ou à busca de suas origens. Entre meados do século XIX até o início do século XX, por outro lado, foram publicadas diversas obras de História de caráter religioso que faziam a defesa da Inquisição, principalmente pela noção de bem comum à sociedade, entendendo-a quase como uma limpeza herética da Europa Ocidental. Essas obras, pode-se dizer, sofriam visivelmente de influência positivista, e buscavam, dado seu contexto político, reconstruir uma identidade católica que se estremecia com o advento de novas repúblicas no cenário mundial. Essa falsa contradição entre religião e Estado, pensando nos fundamentos positivistas, se desmancha a partir do momento que se percebe, em determinados países, sua utilização para a própria ideia de progresso.

Em um segundo momento, no entanto, as indagações dessas ideias se esvaem para uma nova corrente historiográfica, o revisionismo. Direta ou indireta, é nítida a influência da Igreja Católica na produção acadêmica e popular da literatura inquisitória justificando o imaginário contemporâneo da estrutura da Inquisição por argumentos facilmente refutáveis, conforme será abordado neste trabalho⁹⁰⁴. O que se percebe é que, a partir dessa influência de caráter

⁹⁰³ Acadêmica de História, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); pesquisadora bolsista/CNPq do Laboratório de Estudos de Gênero e História (LEGH); <http://lattes.cnpq.br/8211304677418640>; isamariamliz@gmail.com.

⁹⁰⁴ A breve discussão que me proponho aqui vem como Introdução do meu Trabalho de

defensivo e revisionista por parte da Igreja⁹⁰⁵, se produz um discurso de legitimação da Instituição religiosa da Inquisição; daí o embasamento da presente problemática: perceber como se estrutura e quais os primeiros elementos discursivos percebidos nesse discurso, como será abordado mais à frente. Para tal, serão utilizadas como fontes as páginas virtuais *Apologista Católicos* e *Portal Conservador*; e a revista virtual *O Fiel Católico*, a partir das matérias e menções em busca livre por *Inquisição*.

A escolha do tema se deu principalmente por dois porquês: 1) Pela importância do debate das influências católicas e/ou cristãs como um todo no sistema-mundo político e cultural desde a sua imposição até o tempo presente, dada também a ascensão midiática do conservadorismo nos últimos anos - reverberada na campanha do presidente eleito Jair Bolsonaro; 2) Pela atualidade da discussão, pensando as variações historiográficas a partir do século XVII, e acima de tudo, o envolvimento político pela abertura dos arquivos do Vaticano para novas pesquisas, e conseqüentemente, para rememoração do evento; ou seja, de interesse acadêmico e do público em geral.⁹⁰⁶

Primeiras discussões

É visível, no campo historiográfico, que o movimento iluminista se fez a partir de um discurso de repulsa ao Medievo, enquanto *Idade das Trevas*⁹⁰⁷ e abstenção de conhecimento, como faz o pesquisador Pedro Bettencourt, baseando-se no ideal que desvincula todo e qualquer desenvolvimento à religião, já que vê a fé atrelada somente à ignorância (BETTENCOURT apud LIZ, 2017, p. 55). Essa influência e a própria construção do imaginário medieval foi produzida pela historiografia iluminista, perpetuando tal ideia nos discursos de poder em uma tentativa de se colocar à frente dos *tempos passados*, e por se imaginar guiada pela razão. Nem mesmo a historiografia tradicional nega tais

Conclusão de Curso, o qual pretendo complementar a partir das problematizações trazidas.

⁹⁰⁵ Aqui, será tomada a ideia de Igreja enquanto Igreja Católica, ou seja, a partir da dissociação do que entendemos por Igreja Cristã, até o fim do século XV.

⁹⁰⁶ Evento como temática, e não como uma terceira categoria seguida de estrutura e conjuntura, como propõe Braudel (2009).

⁹⁰⁷ Sabe-se da efervescência cultural que foi o período medieval, e ainda, da importância da desnaturalização de conceitos negativistas a tal, mas será tomada essa ideia como subentendida, não discorrendo sobre.

questões, mas a própria escrita revisionista parece não se cansar de repetir esse discurso, agregado a alguns outros pontos, como será discorrido.

Na mais genérica das críticas, há um distanciamento estrutural da produção de saber acadêmica à realidade popular e às informações que ali circulam, e a respeito da substancialidade da história inquisitorial, parece ter caído nos descuidos dos(as) historiadores(as) que tendem a “distorcer os fatos para vender uma ideologia” (AZEVEDO, 2012, s/id.), ou ao menos assim crê o jornalista Reinaldo Azevedo, em sua *prezada* coluna na revista Veja, sempre em compromisso com sociedade. Este discurso, infelizmente, tem se propagado há algum tempo no campo midiático confrontando os dados menos recentes da historiografia referentes à Inquisição à uma dita *historiografia revisionista*, que parece, ao menos antes de ampla análise dos textos, tomar os documentos oficiais da Igreja Católica por inquestionavelmente verdadeiros, minimizando os efeitos do sistema inquisitorial a fim de produzir uma nova memória acerca da temática. Essa prática está vinculada à necessidade de novas pessoas fiéis ao círculo cristão, tendo em vista uma queda no número de católicos(as), nas últimas décadas, conforme debatido no VI Congresso de Teologia (FACASC, 2017).

Existem muitas lacunas e muitas citações desconexas nos argumentos atuais em detrimento da Inquisição pelas vozes da Igreja. Primeiramente, deve-se perceber em que contexto se dá esse revisionismo. Já haviam, como apontado anteriormente, obras no século XIX e início do XX que tratavam de defender a inquisição como faz Guiraud em *Ellogio dell’Inquisizione (1911)*, mas a partir de 1950, mais precisamente, uma corrente de pessoas pesquisadoras e/ou historiadoras como Bernard (1959) e Borromeo (1991) ganhou força. O crescimento dessa corrente pode ter sido produto da pressão católica para disseminar literatura e historiografia a respeito do tema, pensando já na abertura do Arquivo Secreto do Vaticano, como pode também ter desencadeado tal evento, ideia a qual só poderá ser desenvolvida a partir da pesquisa. O resultado dessa abertura pelo Ministério pelos Bens Culturais e Ambientais, já na década de 80, refletiu no Seminário Internacional acerca da Inquisição (Idem, 1991), com destaque ao historiador Borromeo, que comumente é citado nas páginas apologéticas católicas quando em defesa do discurso revisionista.

O discurso em análise

Voltando às falhas discursivas em análise, observa-se, primeiramente, uma referência constante e única à Inquisição Medieval, e nunca do período moderno, fazendo-se caber sempre a desconstrução da *obscuridade* da Idade Média, quase que invalidando o discurso revisionista, pois há uma interposição de elementos narrativos que se chocam: a questão de tomar por objeto a desnaturalização de um Medieval sem razão, ciência e humanismo, com a ideia de somar as Inquisições àquela medieval, como branda e tomada de justiça, que também não foi. Claro que sob uma análise estrutural, as inquisições ibéricas da Europa moderna, por questões políticas, trataram de eximir pessoas vinculadas a crenças pagãs de modo que não se percebe na Idade Média; mas não a torna, por esta questão, menos problemática e passível de críticas por se encontrar em um diferente contexto histórico ao nosso, com diferentes valores de moral, ética e direitos.

Outro ponto a ser percebido nesse discurso é que, nas muitas vezes que mencionam o Protestantismo, o fazem criticando-o por sua inquisição, e pelo fato da Igreja Católica levar a autoria de crimes⁹⁰⁸ que seriam pura e simplesmente de caráter protestante. Não será discutido aqui esse caráter, mas há de se questionar: o catolicismo, portanto, considera não ter nenhuma relação com as mortes, torturas e outras formas de violência durante o período moderno? É interessante essa questão, pois o próprio Vaticano teria reconhecido “os erros cometidos [pela Inquisição] a serviço da verdade por meio do uso de métodos (...)” (Folha de S. Paulo, 2004) não cristãos, desde 2000. Como se dá, então, a articulação dos discursos revisionistas em relação à declaração da Igreja? Até que ponto se divergem dessa? A partir disso, pode-se pensar um terceiro ponto, muito válido: a relação dos produtores e reprodutores do discurso revisionista com o próprio Catolicismo. Até o momento, mas passível à alteração da afirmação no decorrer da pesquisa, todas as pessoas que corroboram com o discurso revisionista têm relação direta com o Catolicismo, seja se autodeclarando católicas ou prestando serviço à Igreja através de determinadas

⁹⁰⁸ Justificando um possível anacronismo, é evidente que na época não eram considerados crimes, pois estavam sob jurisdição da Igreja.

congregações no meio eclesiástico. Ou seja, é de se problematizar essa relação, pois haveria, em tese, uma necessidade pessoal e coletiva de afirmar suas crenças para legitimar sua Instituição religiosa.

Um último elemento do discurso em discussão, e daí a possível influência positivista que se coloca em questão na pesquisa: os usos incessantes de *história verdadeira*, *razão*, *história real*, *verdade histórica*, *história enquanto verdade*, e ainda, a ideia de *civilidade*; todos, conceitos positivistas. Essa necessidade de se pautar pelo *verdadeiro* para suprir um imaginário conturbado da Inquisição se faz ainda nas idealizações de autores positivistas, e principalmente, na ideia de documento oficial, ou seja, os documentos inquisitoriais divulgados ou não pela Igreja Católica, e como fiéis à realidade a qual se referem. Ainda, a partir de Foucault (1996), é importante que se perceba a relação da ideia do discurso, rede de signos, imersão de outros discursos, e entrada em um sistema que reproduz os valores introduzidos como a estrutura base da circulação dessas ideologias; e daí a relevância da compreensão das relações dessas categorias ao desenvolvimento do discurso católico sobre a Inquisição como tentativa de legitimá-la, ou seja, de pensá-la dentro da 'possibilidade de verdade', estando 'no verdadeiro'.

Pode-se imaginar, portanto, que os números de tortura e mortes durante o período inquisitorial caem de milhões para algumas dezenas de pessoas violentadas. São variações muito altas para não serem questionadas pelo simples fato de estarem de acordo com os documentos inquisitoriais. Ora, é justamente por isso que se deve problematizar tais afirmações.

As discussões teóricas pensadas acerca dos pontos levantados, sintetizando o que já foi discorrido, e os quais serão devidamente desenvolvidos e analisados em meu TCC, têm algumas variações entre si. Pessoas historiadoras menos recentes, como os iluministas Cesare Beccaria (2009) e Pietro Verri (2010) massacraram os ideais da Inquisição e discorrem sobre a desumanidade proposta nos métodos de tortura como instrumento à verdade. Já sob influência positivista, Jean-Baptiste Guiraud (1911) afirma que não houve intolerância às ideias heréticas, ao menos na Inquisição Medieval, e que teria sido seguida uma política de disputa religiosa e sanções de ordem espiritual, simplesmente. Seu objetivo, como é evidente no título de sua obra, *Elogio*

dell'Inquisizione, é defender, ou ainda, elogiar a Inquisição. Mais à frente, durante o século XX até o presente, têm-se historiadores como Henry Kamen (2014), Agostino Borromeo (2003), Jean-Claude Depuis (1999), Christian Iturralde (2013) que confrontam o imaginário contemporâneo de terror da Inquisição enquanto produto católico; evidentemente, ideias revisionistas. Por outro lado, e ainda sob uma historiografia recente, mas italiana, Andrea Del Col (2014), Daniele Ponziani (2013), Michelle Zanette (2013) e Vincenzo Lavenia (2013), parecem, sob o primeiro olhar para o presente trabalho, não corresponderem com a tentativa de total desconstrução da Inquisição de caráter católico.

Considerações finais

O que se pretendia aqui, servindo como base para a análise central do Trabalho de Conclusão de Curso, era elucidar brevemente algumas indagações abertas a problematizações e que se colocam contraditoriamente em diferentes falas do discurso católico referente às Inquisições, pensando em uma discussão bibliográfica e historiográfica sobre o assunto. Fica possível, a partir dos apontamentos acima, perceber a importância do debate e da pesquisa de análise desse discurso, ou ainda, de conteúdo, como coloca Bardin (2004).

É válido, ainda, perceber como certos conceitos envolvidos do que é *verdadeiro* e *real* ainda fazem parte do senso comum, presente tanto em obras literárias como historiográficas, produto de todo um processo de criação de imaginário do movimento iluminista, percebido também no fim do século XIX com o positivismo, e agora, com o revisionismo histórico; daí novamente a importância da reflexão desses movimentos pautados pela *razão*. Essa importância se dá justamente quando se pensa a história pelo eixo *presente-passado-presente*, e a partir deste, pode-se traçar as influências diretas e indiretas dessa ascensão conservadora, que se entende muitas vezes por liberal, e que acaba por massificar, manipular censurar as informações a fim desse controle midiático.

Referências

Apologistas Católicos, São Paulo. Disponível em: <<http://www.apologistascaticos.com.br/index.php>>. Acesso em 31 maio 2018.

AZEVEDO, Reinaldo. “E os milhões mortos pela Inquisição?”, perguntam. E eu respondo. *Veja*, São Paulo, 2012. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/blog/reinaldo/e-os-milhoes-mortos-pela-santa-inquisicao-perguntam-e-eu-respondo/>>. Acesso em: 31 maio 2018.

BECCARIA, Cesare. *Dos delitos e das penas*. 4. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2009. 159 p.

BERNARD, José. *A Inquisição: história de uma Instituição controvertida*. Vozes em defesa da fé - Caderno 33, Petrópolis, s/n,p. 5-61, 1959. Disponível em: <<http://www.obrascaticas.com/livros/Apologetica/A%20INQUISICAO%20-%2033%20.pdf>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos Sobre a História*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009. 289p.

BORROMEO, Agostino (Org.). *Atti del L'inquisizione*. Atti del Simposio internazionale (Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998). Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2003. 786p.

COL, Andrea Del. Sulla scrittura dell'Inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo. *Giornale di Storia*, n. 16, p. 1-13, 2014. Disponível em: <<http://www.giornaledistoria.net/monografica/mestiere-di-storico/andrea-del-col-sulla-scrittura-de-linquisizione-italia-dal-xii-al-xxi-secolo-2/>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

DEPUIIS, Jean-Claude. Defense of the Inquisition. *The Angelus*, Kansas, s/n, p. 1-11, 1999. Disponível em: <http://archives.ssp.org/against_sound_bites/defense_of_the_inquisition.htm>. Acesso em: 06 abr. 2018.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 1996. 79p.

GUIRAUD, Jean-Baptiste. *Elogio dell'Inquisizione*. Milano: Diffusione Libreria Milano, 1911. 73p. Disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1866-1939,_Guiraud,_Jean,_Baptiste-Elogio_Dell'Inquisizione,_IT.pdf>. Acesso em: 06 abr. 2018.

ITURRALDE, Cristian. *A Inquisição: um tribunal de misericórdia*. Campinas: Ecclesiae, 2013. 524p.

KAMEN, Henry Arthur Francis. *The Spanish Inquisition*. Connecticut: Yale University Press, 2014. 409p.

LAVENIA, Vincenzo. Il tribunale innominato: Appunti sull'immaginario dell'inquisizione romana. In: ANCONA, Giuliana; VISINTIN, Dario (Orgs.). Omaggio ad Andrea Del Col. *Religione, scritture e storiografia*. Montereale Valcellina: Circolo Culturale Menocchio, 2013. p. 289-314. Disponível em: <<https://u-pad.unimc.it/retrieve/handle/11393/177220/2702/DelCol.pdf>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

LIZ, Isa Maria Moreira. Inquisição Moderna: Exposição pública através dos métodos de tortura. In: SILVEIRA, Aline Dias da; D'AJELLO, Luis Fernando Telles; BONALDO, Rodrigo Bragio (Orgs.). Anais do III Encontro do GT em História Antiga e Medieval ANPUH-SC. Florianópolis, UFSC, 2017. p.54-62. Disponível em: <https://docs.wixstatic.com/ugd/bf4151_1746cbe2d4454a47863f3aace06a28cf.pdf>. Acesso em: 30 maio 2018.

PONZIANI, Daniel. *L'archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede*:

Perfil storico e descrizione dei fondi documentari. Convegno Memoria fidei: Archivi ecclesiastici e Nuova Evangelizzazione, 2013, p. 1-11. Disponível em: <<http://www.memoriafidei.va/content/dam/memoriafidei/documenti/09%20Ponzi%20-%20ACDF%20-%20Testo%20per%20gli%20atti.pdf>>. Acesso em: 06 abr. 2014.

Portal Conservador, Recife. Disponível em: <<http://portalconservador.com/>>. Acesso em : 31 maio 2018.

S/autoria. João Paulo II pede desculpas pela Inquisição. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, jun. 2004. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/mundo/ult94u73742.shtml>>. Acesso em: 31 maio 2018.

VERRI, Pietro. *Observações sobre a tortura*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000. 130p.

Revista Teológica O Fiel Católico, São Paulo. Disponível em: <<http://www.ofielcatolico.com.br/>>. Acesso em: 31 maio 2018.

VI Congresso de Teologia: Reforma 500 Anos, protestantes e católicos ontem e hoje. Florianópolis, FACASC, 2017.

ZANETTE, Michele. *L'inquisizione e le fonti inquisitoriale*. Metodologia della ricerca storica, 2013, p. 1-16. Disponível em: <<https://michelezanette.files.wordpress.com/2013/03/inquisizione-e-le-fonti-inquisitoriali.pdf>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

Tensões e conflitos entre a Igreja Católica, Estado e sociedade no Maranhão da primeira metade do século XX através das páginas do jornal “Cruzeiro”⁹⁰⁹

Mirian Ribeiro Reis⁹¹⁰

1. Introdução

A proposta desta comunicação é caracterizar as especificidades da imprensa católica e da imprensa católica no Maranhão na primeira metade do século XX. Para tal, toma-se como objeto e fonte o jornal católico *Cruzeiro* um dos mais proeminentes jornais pertencentes à instituição no estado. A intenção

⁹⁰⁹ Trabalho apresentado no 3º Simpósio Internacional e XVI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões a ser realizado na Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis- Santa Catarina.

⁹¹⁰ Doutoranda em História pela Universidade Estadual Paulista, campus de Assis.

os aspectos discursivos emitidos por parte dos membros da Igreja Católica para a feitura e circulação do jornal. Defender as verdades da religião, e combater tudo aquilo que fosse considerado como deletério a organização social assentada nos valores religiosos segundo este pensamento, era obrigação do bom católico. O tom apologético desses discursos como veremos, permeava os assuntos abordados nas matérias e artigos do *Cruzeiro*, até meados do século passado. O tema da preservação dos valores católicos e da construção de uma identidade católica que abarcasse todos os âmbitos da vida pública e privada parece ter sido o objetivo maior do jornal.

2. Imprensa católica: contextualização

Segundo Riolando Azzi (2008), o que marca a história da imprensa católica no Brasil imperial, além deste status de último baluarte da instituição, era o seu caráter provinciano, aliado à extrema falta de recurso para a sua manutenção e conseqüentemente consolidação. Sendo assim:

Os periódicos católicos se multiplicaram nas diversas dioceses, durante o período imperial. Embora pouco deles tivessem duração superior a uma década, com freqüência o desaparecimento de um periódico católico dava lugar anos depois ao ressurgir de um novo jornal com características análogas (AZZI, 1982, p. 221).

Neste sentido, o que distinguia a imprensa confessional católica no Brasil imperial e mesmo no período republicano era a efemeridade das publicações, sendo que muitos desses periódicos não chegavam a completar um ano de existência, sendo comumente substituídos por outro jornal ou folhetos. No Brasil, a necessidade de criação de uma *boa imprensa* foi apontada pelo episcopado desde o período imperial e mais incisivamente no contexto do que ficou conhecido como a Questão religiosa envolvendo os bispos de Olinda e Pará em torno da questão da presença de maçons nas irmandades religiosas e os ataques da imprensa liberal a instituição, ou através mesmo de publicações de figuras importantes do Império.

Para compreender a evolução da imprensa católica no Brasil, é bastante elucidativa a periodização feita por Ismar Soares (1998), dividindo o processo em quatro etapas. A primeira correspondendo ao intervalo entre 1808 e 1870, compreendendo, portanto, a fase de submissão da Igreja ao padroado, seguida pelo movimento de romanização. Segundo Regina Soares (1998), a imprensa

regia católica publicava material eclesiástico como opúsculos, sermões e papéis de expedientes, “no início dessa fase, a Igreja ainda tutelada pelo Estado, tinha suas publicações restritas à folhas sazonais de pouca abrangência” (SOARES, 1998, p. 178). Foi a partir da década de 70, no contexto da *Questão Religiosa*, além do iminente fim do período monárquico, que os jornais católicos existentes no Império passaram a ter uma nova orientação. Seguindo as diretrizes de Leão XIII, no tocante a necessidade de criação e difusão da boa imprensa, os periódicos católicos foram vistos comumente como a arma mais eficaz para o combate ao liberalismo *ateu*, aos maçons e protestantes.

Segundo Márcia Helena Batista (2002), somente a partir da segunda metade do século, quando se inicia movimento romanizador do catolicismo brasileiro, surgiram jornais em várias províncias mais comprometidos com um conteúdo doutrinário. A necessidade de uma imprensa confessional tornava-se imperiosa, no contexto sócio-político e religioso do Império, os jornais católicos existentes e aqueles que foram criados tiveram grandes dificuldades de se consolidar. Segundo Lustosa *apud* Silveira (2011, p. em sua fase inicial (1830-1870), os jornais católicos, pequenos e limitados, tinham não somente um raio de ação muito reduzido como ainda duravam pouco.

3. “A boa imprensa”: o jornal *Cruzeiro* no contexto da imprensa cristã

Um dos aspectos mais identificáveis no conjunto dos discursos sobre a necessidade de uma imprensa católica e na imprensa católica nas primeiras décadas do século XX é seu caráter apologético. O objetivo e missão principal do periódico católico nesta conjuntura seria defender a Igreja e conclamar os católicos a fazerem a defesa da religião. Em 1943, no jornal *Cruzeiro*, produzido pela Igreja Católica no Maranhão a partir da década de 1930 e com circulação até meados da década de 60⁹¹¹, um articulista traçava um panorama do que considerava a situação do catolicismo na sociedade brasileira

⁹¹¹ Fundado em 1933, o jornal nasceu como um projeto da Igreja Católica caxiense, cuja finalidade era criar um órgão oficial onde pudesse divulgar sua doutrina e ensinamentos em Caxias. Teve como fundadores, os clérigos Joaquim de Jesus Dourado, natural de Codó, mas que colaborava regularmente na redação do periódico e Gilberto Barbosa, tendo entre seus diretores o professor Leôncio Magno e Vicente Celestino, ambos naturais de Caxias (COUTINHO, 2005).

Vede o espetáculo doloroso de inação, dispersão e covardia de sua fé de inúmeros católicos em nossa pátria. O censo de 1940 acusou 95% como sendo católica. Pois essa maioria absoluta-esses que por inúmeros títulos poderiam ser realmente donos da situação são atangidos para o matadouro de sua fé por uma minoria organizada e ousada.

Exagero? Percorrei a imprensa diária, ouvi os programas radiofônicos, assisti as peças teatrais brasileiras... e constatai como nossos valores humanos são apreciados. Um exemplo? Como em geral esses veículos de propaganda consideram o Matrimônio. Exaltam sua santidade, a fidelidade conjugal?... (Jornal *Cruzeiro*, 8 de nov. de 1943, p. 5).

Percebemos pelo artigo, que mesmo depois de mais de duas décadas da emissão da Carta pastoral de Dom Sebastião Leme, a carta pastoral do então Arcebispo de Olinda- exortando os católicos a saírem do indiferentismo religioso e fazerem valer seus direitos de maioria no conjunto da nação, o discurso católico ainda é um discurso que aponta para necessidade de defesa da Igreja e do catolicismo em uma sociedade considerada a beira em franco processo de laicização e do agnosticismo.

Neste sentido, o teatro, o rádio e principalmente o cinema, foram muitas vezes considerados como aqueles que por aquilo que veiculava introduzia no seio da sociedade, os elementos deletérios por isso deviam serem evitados e muitas vezes combatidos. Segundo Azzi (2008, p. 168) o cinema era visto pelo pensamento católico como “ um eficaz propagador da moda e dos costumes imorais; um inimigo encarniçado do matrimônio cristão”.

De acordo com o pensamento católico todo o problema do catolicismo brasileiro, residia como vimos no indiferentismo religioso, na apatia dos católicos, que vendo o avanço das mais diversas formas de *heresia*, não se prontificava a combatê-la. Para outro articulista do *Cruzeiro*

Essa indiferença, esses despresos são gerados da ignorância, da orgia dos costumes, que só cobiçam os prazeres materiais as sensações fúteis e brutais dos cinemas, dos campos de Foot-ball, dos bacanais do carnaval, oriundos do paganismo que escraviza o mundo moderno.

O livro que instrue e educa para o bem, o jornal que combate os excessos do desregramento social, exaltando a nobreza da virtude e a disciplina do trabalho, não agrada a maioria dos leitores e é tido como retrogrado e antiquado (Jornal *Cruzeiro*, 15 de fevereiro de 1937, p. 2).

O avanço cada vez mais do *novo* e as transformações gerais decorrentes de sua incorporação à sociedade em seus mais diversos âmbitos foi por diversas vezes condenado pela Igreja, como se aquela desejasse ser uma barreira contra a avalanche dos tempos modernos. Para esse pensamento, era função da Igreja

como instituição forjadora e zeladora dos valores morais a serem seguido por toda a sociedade, veicular os conteúdos que servisse para edificação moral dos católicos bem como, condenar aquilo que por sua vez não se enquadrasse nestes modelos de condutas sociais, quer seja individual ou coletiva.

Neste sentido, para os periodistas do jornal, mesmo aqueles que não era párocos, defender as verdades da religião, e combater tudo aquilo que fosse considerado como deletério a organização social assentada nos valores religiosos era obrigação do bom católico, o tom apologético desses discursos como vemos, permeava os assuntos abordados nas matérias e artigos do *Cruzeiro*, até meados do século passado.

A defesa da Fé e da Moral- os tesouros que Jesus Cristo confiou a sua Igreja, está indissolivelmente ligado á própria vida cristã. Os católicos que assiste impassível aos avanços da *heresia* e da imoralidade já está contaminado pelo ar pestilencial do erro e do vício, já é vítima do neo paganismo moderno. Que vergonha, principalmente no Brasil, ver apagar-se nas mãos de tantos católicos a tocha sagrada da fé que os antepassados confiaram aos seus cuidados! (Jornal *Cruzeiro*, 12 de abril de 1937, p. 5).

A modernização dos costumes, os anseios pela conquista de direitos e os apelos à liberdade apontavam as dificuldades que o mundo católico enfrentaria ao ser levado à convivência com a diversidade. Se a *imoralidade* era atribuída às mudanças nos costumes tradicionais, as *heresias* eram todos aqueles pensamentos que de forma mais sistematizada, se opunha a doutrina da Igreja e o lugar de destaque dos princípios católicos como orientadores da coletividade. Era neste sentido, que em 1947, por ocasião do décimo primeiro aniversário do periódico um articulista dizia que o *Cruzeiro* tinha por “nobre ideal a instrução e educação moral e cívica”, (Jornal *Cruzeiro*, 30 de out. de 1943, p.2) mostrando bem o caráter pedagógico do jornal no contexto da emergência no âmbito político do um pensamento autoritário dos anos 30 e 40. Anos antes, em 1937, um articulista dizia que o jornal tinha por objetivo, “a defesa da liberdade e da moral social, sentinelas viva do bem coletivo” (Jornal *Cruzeiro*, 1 de junho de 1937, p. 3) era o *Cruzeiro* também o “veículo da instrução e educação, portador da notícia para todos, defensor abnegado das idéias, coordenador do progresso e da civilização” (Jornal *Cruzeiro*, 1 de junho de 1937, p. 3).

Assim sendo, o jornal católico deveria ser antes de tudo um *catecismo*, um manual comportamental, imbuído em cultivar no sujeito caxiense valores identificados com a religião e com a pátria. Neste sentido, estava em plena

consonância com os objetivos da restauração católica empreendida a partir dos anos 20, não deixando de encampar parte do ideário do estado varguista, principalmente aqueles calcados na disciplina, ordem e na exaltação do trabalho como construtor na nação.

A partir de 1930, a Igreja vislumbrava uma real possibilidade de aproximação com os novos blocos no poder, visto que ao menos discursivamente, se autorepresentava excluída das questões decisórias da vida política e social do país com o advento do regime republicano. A postura de Getúlio Vargas como defensor dos princípios religiosos católicos e como moralizador da gestão pública creditava-o na visão da Igreja a chefiar a tão pretendida regeneração republicana (ISAIA, 1998, p. 80).

Os tempos atuais estão bem definidos. Quem não é católico bom, é católico inimigo. A síntese moderna, não quer saber de Deus, da família, da religião, das boas obras. Os credos filosóficos ou não, culto e não cultos, semi-católicos fazem campanha cerrada, aberta ou simulada ao católico. Somente a Igreja é que repele e regeita a todos. Um só credo, um só mandamento, uma só fé, um só batismo, como um só Deus, um só Cristo. [...]

Os anti católicos vivem pois de braços dados com os ateus, sem virtudes, sem família, sem propriedade sem direito á vida. Os maus são destruidores da sociedade familiar pela derrocada dos bons costumes (Jornal *Cruzeiro*, 6 de de junho de 1946, p. 8).

A criação da L.E.C foi uma das ações mais significativas, contudo a Igreja continuou a forjar *estratégias* de atuação e de pressão juntos a elites políticas, a consolidação de uma imprensa católica, a organização de movimentos de massas, como os congressos eucarísticos, a criação de grupos formados pelo laicato como a Liga Feminina Católica e as inúmeras associações religiosas formadas por leigos, são exemplos dos mais notáveis da ação católica no sentido de restaurar o lugar pretensamente perdido da Igreja na sociedade. XX (MATOS, 1990; LUSTOSA, 1991; DIAS, 1998; AZZI, 2008).

Para outro articulista, todo o problema residia em que, vivenciando sua religião em âmbito privado, os católicos não se empenhavam em espriá-la para as demais esferas sociais.

É preciso confessar: não temos ainda no Brasil, do ponto de vista catholico, um só e único escopo do reinado social de Jesus Cristo.

[...]

Porque o Brasil pais quasi inteiramente catholico, em nada aproveita da salutar ação do catholicismo? Porque o Brasileiro, religioso individualmente, não vive socialmente a sua religião. Porque a religião se si dirige a consciência do brasileiro, não informa a sua vida social, publica e política. Porque o brasileiro, poe a religião no culto e nos atos puramente intimo, na sua alma. Não repara que a religião deve permanecer no exterior por todos

os poros do seu organismo moral, compenetrar toda a sua vida social, ensopar o exercício das suas funções publicas, embeber os seus conceitos e actos políticos.

Catholicos no recesso do lar, ao redor da mesa, na família e indiferentes, frouxos, tímidos, indisciplinados quando alguém poe a prova as nossas convicções religiosas (Jornal *Cruzeiro*, 15 de outubro de 1937, p. 4).

Outro ponto interessante a se observar é que de acordo com o pensamento católico dos anos 30 e 40, defender a religião significava a amar a pátria e professar o catolicismo. Neste sentido, era a demonstração maior de patriotismo na esteira de um pensamento que identifica nação e catolicismo. Segundo Azzi (1992). Para este pensamento, o conceito de pátria, estava veiculado a noção de Estado. Amar a pátria significava colocar-se a serviço do próprio Estado e seus governantes, o amor a pátria era manifestado pelo respeito as autoridades e os poderes constituídos.

Encontramos no *Cruzeiro*, artigos no qual civismo e catolicismo estão imbricalmente articulados. Para um articulista do *Cruzeiro*

Amor e respeito que se encarnam no cumprimento do dever, na disciplina dos costumes, no amor a família, na defesa da religião, na firmeza do caráter e na obediência aos superiores hierárquicos: pais e mestres, [...]

A esperança da Pátria está na sua mocidade, quando esta cultiva as virtudes morais e nos deveres cívicos, procurando imitar a vida daqueles que legaram exemplos de patriotismo (Jornal *Cruzeiro*, 12 de fevereiro de 1949, p. 5).

Percebemos nessas falas que civismo, patriotismo e catolicismo eram conceitos dos mais articulados pelos periodistas católicos caxienses a partir dos anos 30. Nos discursos veiculados pelo clero maranhense através do *Cruzeiro* no período aqui analisado, amar a pátria era professar o catolicismo, respeitar a autoridade familiar e os poderes constituídos.

Neste sentido, eram comuns aqueles artigos, no qual a tentativa parecia ser forjar a postura cívica do *homem* brasileiro e, por conseguinte do cidadão maranhense, principalmente quando essas expressões de patrióticas, eram tuteladas pela Igreja.

Caxias, cujas tradições de civismo são bem presentes nas paginas da nossa historia, comemorou com manifestações de jubilo e entusiasmo o “ Dia da Patria” data em que o povo brasileiro deve se manifestar o seu grau de patriotismo, os seus nobres sentimentos de amor e dedicação.

A data de nossa Independencia foi saudada á alvorada com salvas de foguetoes, sendo hasteada a bandeira nacional nos principais edifícios públicos e associações operarias.

Pela manhã, na igreja de S. Benecdito, houve missa no altar de Santa Therezinha, em acção de graças pela Patria celebrada pelo rvd. Padre Francisco Fechete.

[...]

A tarde na igreja de N.S. de Nazareth em trizidela, houve adoração a Jesus Eucharistia na qual comparecera diversas associações religiosas, alunos do Catecismo, "sociedades operarias", Nucleo Integralista e o povo. Em seguida, teve lugar solene procissão eucarística em honra do 2º Congresso Eucharístico Nacional de Bello Horizonte, terminando com a benção do SS. Sacramento (Jornal *Cruzeiro*, 12 de set. de 1936, p. 1).

Percebemos pelo artigo, que ao mesmo tempo em que a Igreja, apoiava os projetos que a partir dos anos, visavam a construção de uma sociedade disciplinada e homogeneizada, - mais especificamente o varguista e o integralista- em torno de ideias de nação e patriotismo, disciplina e ordem, elementos concernentes ao projeto de restauração católica se faziam também presentes, como a a procissão eucarística, e a exaltação ao Santíssimo Sacramento.

Segundo Riolando Azzi (2008), o projeto de *recristianização* da sociedade desenvolvido pela hierarquia católica tinha como de partida a ordenação familiar. Segundo Azzi (2008, p. 143) os padres repetiam, com frequência, que a salvação da sociedade, dependia da família, dentro de um modelo por eles idealizado. No *Cruzeiro*, no período aqui privilegiado, encontramos artigos, cuja temática girava em torno do suposto processo de desagregação familiar na sociedade brasileira e ao mesmo tempo conclamavam todos os católicos em prol da defesa da instituição.

Os governos da terra querem encampar tudo na sociedade moderna. Cada um deseja fazer o que melhor entende, sem atender a direito, justiça, lei, costume ou razão fundamental.

Para acabar com a família, pensa-se em liquidar com todas as famílias, implantando o amor livre, a prostituição, os filhos naturais ilegítimos. Na família não impera a consciência e dignidade religiosa. Lá se vai a família verdadeira Uma Santa, Indissolúvel, Fecunda, Honrada [...]

O mundo marcha para uma catástrofe social sem remédio. Qual o único CODIGO capaz de melhorar a consciência do homem? (Jornal *Cruzeiro*, 4 de mar. de 1948, p. 2).

Defendendo a manutenção de uma ordem familiar assentada em bases *tradicionais*, o discurso católico veiculado no jornal, apontava como elemento destruidor da família, as novas modelos de relacionamentos, a prostituição, o adultério e quase que como consequência os filhos nascidos fora do casamento. Neste sentido, era a modernidade tida mais uma vez o agente deletério do modelo familiar tradicional centrado, nos laços indissolúveis em torno na figura do pai provedor, da mãe rainha do lar e de filhos obedientes e disciplinados.

Ana Cláudia Ribas (2009), ao analisar as representações sobre a família cristã nas páginas do jornal *Apóstolo*, aponta que apesar desses modelos serem construídos a partir dos preceitos católicos, eles não nascem exclusivamente dentro do discurso religioso. Para Ribas, família definida a partir do ambiente privado, e no universo feminino restritivo a este espaço em oposição ao público de quase exclusividade do homem, é fruto em partes da sociedade moderna e capitalista, que redefiniu não apenas as relações de classes, mas também as de gênero e que instaurou um novo modelo de *cultura* familiar, mais individualista, com apreço a privacidade e ao amor materno. (RIBAS, 2009 p. 80)

Neste sentido, a Igreja continuava a centrar seus discursos na representação tradicional da família monogâmica, nuclear e indissolúvel, e no papel de mulher como rainha do lar e orientadora dos filhos nos princípios da vida cristã

A mais importante e a mais fundamental de tôdas as insituições sociais é a familia. O catolicismo será no Brasil o que forem as famílias católicas brasileiras.

Sem a santificação da família os esforços de todos os padres seriam um insucesso

As famílias católicas santificadas, devem ser o SAL da terra, o LEVEDO que penetra a massa. A familia é o viveiro da cultura católica.

Os católicos, no Brasil, são numericamente a maioria, a imensa maioria; os inimigos, porem crescem, são astutos, apaixonados e não dormem. Cada familia católica deve ser uma Fortaleza de influencia Cristã.

Quando um exercito se vê atacado por forças hostis, aguerridas, todos os seus soldados se unem para dar golpes mais certos. Os soldados que devem lutar para que Cristo triunfe no Brasil são as famílias católicas (Jornal *Cruzeiro*, de 14 de set. de 1937, p. 3).

Percebemos pelo artigo reproduzido acima que a família *cristã* foi considerada pela hierarquia eclesiástica, o ponto nodal no projeto de restauração católica nas cinco primeiras décadas do século XX. Primeiro, por ser o lugar por excelência onde os ensinamentos católicos, seriam repassados às gerações futuras, segundo por se fazer segundo o artigo, o principal baluarte do catolicismo. Era a família católica brasileira, cimentada nos valores cristãos a responsável por fazer a defesa do catolicismo, contra as mudanças socioculturais, consideradas pela hierarquia católica de meados do século germe da desordem e da anarquia social.

Para a Igreja Católica, defender o modelo familiar tradicional era manter a própria ordem social, pois segundo o discurso católico todas e quaisquer as

mudanças nos modelos de relações sociais, quer seja para o bem ou para o mal começaria a partir do núcleo familiar.

Foi a partir deste pensamento, que o clero caxiense se posicionou veemente contra a possível criação de uma lei do divórcio na década de 40, projeto este que vinha sendo discutido entre os parlamentares no congresso e que mereceu um olhar atendo da hierarquia católica no estado, como relata um articulista do *Cruzeiro*.

A questão do divórcio tem sido por demais debatida em nosso país. Ultimamente, fundada em resultados dos debates do Congresso Jurídico Nacional, diversos advogados dirigiram-se, por telegrama, ao Sr. Presidente da República, solicitando fosse adotado no Brasil o divórcio aos mesmos casos que atualmente autorizam o desquite. A respeito da matéria, o exmo. Sr. bispo do Maranhão, Dom Carlos Carmelo, como representante católico deste Estado, telegrafou ao Presidente Vargas protestando contra a deliberação do Congresso (Jornal *Cruzeiro*, 4 de dezembro de 1943, p. 1).

Apresentando apenas um discurso onde a tônica girava entre a condenação e a ameaça, parte do clericalismo maranhense não observara que esses novos modelos familiares e de relacionamentos, era engendrado em parte pela progressiva urbanização e industrialização da sociedade brasileira a partir dos anos 30 e a necessidade de um novo papel para mulher, que além de dona de casa deveria a partir de agora apresentar-se também como força de trabalho. Diante da real possibilidade da aprovação de uma lei que permitiria a dissolução jurídica do casamento, o episcopado brasileiro movimentou-se no sentido de usar da sua influência e autoridade no sentido de qual tal projeto não fosse aprovado, em 1943, um articulista dizia que o natural seria que o tal projeto fosse rejeitado pelo governo.

Afinal, um chefe de estado mesmo mediocritamente honesto, não teria para os partidários da desgraça da família, que é o mesmo que dizer-para os advogados da ruptura do vínculo conjugal, resposta diferente de que lhe deu o Dr. Getulio Vargas, apoiado na irrepondível argumentação, breve mas esmagadora do dr. Marcondes Filho (Jornal *Cruzeiro*, 4 de set. de 1943, p. 1).

A modernização dos costumes, os anseios pela conquista de direitos e os apelos à liberdade apontavam as dificuldades que o mundo católico enfrentaria ao ser levado à convivência com a diversidade. Se a *imoralidade* era atribuída às mudanças nos costumes tradicionais, as *heresias* eram todos aqueles pensamentos que de forma mais sistematizada, se opunha a doutrina da Igreja e o lugar de destaque dos princípios católicos como orientadores da coletividade.

O que a Igreja teimava em não reconhecer, era que mesmo não oficialmente, casamentos eram desfeitos cotidianamente, bem como novos grupamentos familiares eram formados todos os dias, uma parte significativa destes, sem o aval da lei ou da religião. Rejeitada por Getúlio Vargas, a lei do divórcio esperaria mais de 30 anos para ser proposta novamente, sendo aprovada no país na década de 1970.

Neste sentido, se os tempos eram de rompimento dos laços, de contestação da ordem quer seja na esfera do estado ou família, uma imprensa construtora dos bons costumes, edificadora dos princípios cristãos, fazia-se extremamente necessária, na medida em que adentraria os lares cotidianamente, *doutrinaria* pedagogicamente os sujeitos nos princípios do catolicismo e da manutenção da ordem, contribuindo de maneira decisiva para o *bom* cidadão e principalmente o *bom* fiel. Foi neste sentido e neste contexto que podemos falar de um discurso anticomunista católico, no conjunto daquilo que ficou conhecido como imaginário anticomunista na primeira metade do século XX.

Ao pesquisar sobre o imaginário anticomunista católico no conjunto daquilo que ficou conhecido como imaginário anticomunista brasileiro, Carla Simone Rodeghero (2003), ressalta que o imaginário anticomunista católico expressava-se por meio da utilização intensa de elementos simbólicos, formulando definições que se apropriavam, na maioria das vezes, de expressões com sentido conotativo. “Falava-se no demônio vermelho, nas crueldades diabólicas do comunismo, na maldade satânica, na propaganda verdadeiramente diabólica, etc” (RODGHERO, 2003, p. 33).

No Maranhão, o discurso anticomunista tomou conta não apenas da imprensa católica, mas dos diversos jornais *laicos* existentes em São Luís e nas demais cidades do interior do estado. Segundo Ariel Tavares Pereira (2010) na capital, boa parte da imprensa periódica dedicava-se ao combate ao comunismo e em cidades do interior, muitas vezes era imprensa católica a responsável pelos discursos mais inflamados contra o *perigo vermelho*.

Em Caxias, o combate ao comunismo pelo menos no período aqui analisado coube exclusivamente ao jornal católico *Cruzeiro* haja vista que no jornal *Voz do Povo* e no *Singular*, talvez pela curta existência desses periódicos,

não encontramos nenhum artigo referente à presença e ação de comunistas na cidade. No *Cruzeiro*, o comunismo era condenado e combatido como idéias desordenadoras da sociedade, como destruidores família, da religião e por conseguinte, como inimigo da Igreja.

Nunca será demais insistir sobre as desgraças que envolve a calamidade marxista: os profissionais da desordem perversamente bradaram um dia “Le crericalisme, voilà l’ennemi”, A nós, porém, os filhos da Igreja e que por todo direito pudemos gritar e fazemo-lo deveras: “o soviétismo, eis, o maior se não o único inimigo” (Jornal *Cruzeiro*, 4 de jul. de 1936, p. 1).

O comunismo era condenado veemente pelo pensamento e pelo discurso católico da época na medida em que era considerado como um agente desordenador da ordem natural criada por Deus. Neste sentido, para a Igreja Católica, o discurso comunista ameaçava a instituição, na medida em que segundo o pensamento católico pregava uma sociedade onde os valores morais cimentados no catolicismo como a propriedade, família, o casamento indissolúvel e a própria Igreja deveriam ser desconsiderados ou mesmo eliminados. Segundo Rodrigo Patto Sá Motta (2002, p. 21):

A representação do comunismo como inimigo absoluto não derivava apenas do medo que conquistasse as classes trabalhadoras. A questão central na ótica dos responsáveis católicos, no que não estavam desprovidos de razão, é que a nova doutrina questionava os fundamentos básicos das instituições religiosas. O comunismo não se restringia a um programa de revolução social e econômica. Ele se constituía numa filosofia, num sistema de crenças que concorria com a religião em termos de fornecer uma explicação para o mundo e uma escala de valores, ou seja, uma moral.

4. Considerações finais

Neste sentido, o que se percebe que na primeira metade do século XX, a necessidade de criação e consolidação de uma imprensa católica foi considerada de extrema importância pela oficialidade da Igreja Católica no Brasil, com intuito de atuar pedagogicamente e montar guarda contra os perigos do mundo moderno, não raro esta imprensa foi utilizada para veiculação de discursos a favor ou de combate de ideologias políticas. Esta era vista também como o último o baluarte de defesa do catolicismo em uma época considerada de indiferentismo para com as coisas e a causa do catolicismo e de ameaça à posição da Igreja como guia mestre na sociedade.

Referências

AZZI, Riolando. **A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira**. São Paulo: Editora Santuário, 2008.

_____. O Início da Restauração Católica no Brasil – 1920-1930. **Síntese**, São Paulo, v. 4, n.11, p. 73-101, 1977.

AZZI, Riolando. **O clero no Brasil**: uma trajetória de crises e reforma. Brasília: Editora Rumos, 1992.

Fonte documental

ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

Jornal Cruzeiro- Caxias MA, 1943, 1947, 1948.

LENHARO, Alcir. **A sacralização da política**. Campinas: Papyrus, 1986.

MATOS, Henrique Cristiano José. **Um estudo histórico sobre o catolicismo militante em Minas entre 1922 e 1936**. Belo Horizonte: Editora o Lutador, 1990.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o perigo vermelho**: o anticomunismo no Brasil (1917-1964). São Paulo: Perspectiva, FAPESP, 2002.

PEREIRA, Ariel Tavares. **Um espectro ronda a ilha**: o comunismo na imprensa de São Luís (1935-1937). 2010. 141 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais). Universidade Federal do Maranhão. São Luís, 2010.

RIBAS, Ana Cláudia. **A boa imprensa e a sagrada família**: Sexualidade, casamento e moral nos discursos da imprensa católica em Florianópolis (1929-1959). 2009. 250 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Estado de Santa Catarina. Florianópolis, 2009.

RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho**: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande de Sul (1945-1964) - 2ed. Passo Fundo: UFP, 2003.

