

Harley Abrantes Moreira
Maria Lucia Abaurre Gnerre
Organizadores

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DIVERSIDADE CULTURAL

VOL. 1

 Editora
UFPB

HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DIVERSIDADE CULTURAL

VOL. 1





UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

Reitor Valdiney Veloso Gouveia
Vice-Reitora Liana Filgueira Albuquerque



EDITORA UFPB

Direção Natanael Antonio dos Santos
Gestão de Editoração Sâmella Arruda Araújo
Gestão de Sistemas Ana Gabriella Carvalho

Conselho Editorial

- Adailson Pereira de Souza (Ciências Agrárias)
- Eliana Vasconcelos da Silva Esrael (Linguística, Letras e Artes)
- Fabiana Sena da Silva (Interdisciplinar)
- Gisele Rocha Côrtes (Ciências Sociais Aplicadas)
- Ilda Antonieta Salata Toscano (Ciências Exatas e da Terra)
- Luana Rodrigues de Almeida (Ciências da Saúde)
- Maria de Lourdes Barreto Gomes (Engenharias)
- Maria Patrícia Lopes Goldfarb (Ciências Humanas)
- Maria Regina Vasconcelos Barbosa (Ciências Biológicas)

Editora filiada à:



Associação Brasileira
das Editoras Universitárias

Harley Abrantes Moreira
Maria Lucia Abaurre Gnerre
Organizadores

HISTÓRIA
DAS RELIGIÕES
E DIVERSIDADE
CULTURAL

Vol. 1

Editora UFPB
João Pessoa
2021

Direitos autorais 2021 – Editora UFPB.

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS À EDITORA UFPB.

É proibida a reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio.

A violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998) é crime estabelecido no artigo 184 do Código Penal.

O conteúdo e a revisão de texto/normalização desta publicação são de inteira responsabilidade do(s) autor(es).

Equipe de Design Editorial Editora UFPB

Diagramação do projeto gráfico e Capa Michele Holanda
Revisão Gráfica Alice Brito
Fotos do projeto gráfico Por pexels e unsplash com modificação

Catálogo na fonte:
Biblioteca Central da Universidade Federal da Paraíba

□ ∪ ∞ □ 2|21₁₀₀¹18 □ ¹₁₀₁₀500.5500 □ 18 □ □ 3 □ □ □ 3¹⁸ □ 2|21 □ 3¹⁰⁰500 ≡ 500 6|39¹₁₂ □
¹₁₀₀500 □ 500 .00 □ 3 □ 500 □ □ ¹₁₅₇₅₀183 □ ¹₁₀ □ □ □ 18 □ 18 □ □ ¹₁₂18¹₁₀500
□ 2|21 □ ¹₁₀₀183 □ 500 □ ∪ □ 18 □ □ 53¹₂₀₀ □ □

H ∪ ∞ 4|12¹ ≡ 3|2|21¹

□ □ □ ¹₁₂18¹₁₀500 □ 3 □ 3¹⁰⁰ □ 2|21 → ∪ ∪ □ OB →
↔ 500|18.00 □ ¹₁₀₀500 ≡ □ × ↔
□ □ 6|39¹₁₂3¹₁₀3¹₁₀₀500 □ 500 □ 3¹₁₀

□ □ OB □ = ∞ — ↗ ∩ ↗ ∩ = ∪ H ↗ ∪ = ∩ ↗ ∞

∪¹ □ 2|21¹₁₀₀18 □ ¹₁₀₁₀500.00¹ H¹ □ 2|21¹₁₀₀18 □ ¹₁₀₁₀500.5500 □ 18 □ □ 3 □
□ □ 3¹⁸ □ 2|21 □ 3¹⁰⁰500¹ ∪ ∪ □ 500 □ 18 □ 3⁵⁰⁰18 □ □ 3 □
□ □ 18 □ 4|12³ □ 3⁵₁₀₀ □ 5¹₁₀3¹₁₅₇₅₀ □¹ ∪¹ □

□ ↔ □ OB ∪ ∞ ∪ ∞ × □ ∪ ∪ ↗ ∪ ∞

Livro aprovado para publicação através do Edital N° 01/2020/Editora Universitária/UFPB – Programa de Publicação de E-books.

EDITORA UFPB Cidade Universitária, Campus I
Prédio da Editora Universitária, s/n
João Pessoa – PB
CEP 58.051-970
<http://www.editora.ufpb.br>
E-mail: editora@ufpb.br
Fone: (83) 3216.7147

Sumário

APRESENTAÇÃO..... 6

Harley Abrantes Moreira
Maria Lucia Abaurre Gnerre

Parte 1

RELIGIÕES DE MATRIZ AFROBRASILEIRAS E RELIGIÕES AFRODIASPÓRICAS..... 14

Corporeidades afro-brasileiras..... 15

Jorge Lúzio

O Candomblé No Banco Dos Réus..... 35

Josivaldo Pires de Oliveira

Islã e diversidade religiosa em África..... 62

Patricia Teixeira Santos

Entre “crocodilos familiares” e “maridos espirituais”..... 87

Harley Abrantes Moreira

Parte 2

**O HINDUÍSMO E SUAS APROPRIAÇÕES
NO BRASIL E NO OCIDENTE** 120

O Yoga dos subalternos 121
Maria Lucia Abaurre Gnerre

Os “desajustados” vão até Krishna 146
Leon Adan Gutierrez de Carvalho

Parte 3

**ESPIRITUALIDADES CRISTÃS, SUAS ABORDAGENS
E DESDOBRAMENTOS HISTÓRICOS** 178

Cristianização dos espaços, práticas
leigas, comportamentos monásticos
e expressões arquitetônicas 179
Luciano José Vianna

Quem dança, reza duas vezes 214
Júlia Rany Campos Uzun

Bezerra de Menezes e a sua Pérola Negra 232
Flávio Luan Freire Lemos
André Victor Cavalcanti Seal da Cunha

Apresentação

Essa obra foi concebida como sendo o primeiro volume de uma coleção que tem por tema diversas histórias culturais das religiões, nos mais variados períodos históricos e espaços geográficos. Permeando todos os capítulos, encontra-se, ainda que implícita, a afirmação da diversidade religiosa enquanto valor sociocultural. Presente enquanto preocupação social, esse traço contorna e modela a proposta de trabalho coletivo abraçada pelos autores, através de estudos acadêmicos que tomam por objeto as mais diferentes religiões, na expectativa de colocá-las em diálogo, visando tanto a construção do conhecimento histórico como a construção do conhecimento no campo das Ciências das Religiões.

Acredito que esse é o texto da orelha, correto? Sendo assim, seria desnecessário escrever APRESENTAÇÃO aqui. Uma vez que a apresentação, de fato, começa na página seguinte.

O objetivo geral da obra é agregar pesquisas com objetos de estudos diversos, contemplando-se diferentes religiões, nas mais variadas temporalidades. A sugestão de aporte teórico para todos os capítulos aponta a Escola Italiana de História das Religiões como um caminho crítico e problematizador para pesquisar e escrever histórias que respeitem as especificidades das experiências religiosas, sem empobrecer-las nem reduzi-las a epifenômenos de uma outra realidade tomada, a priori, como mais abrangente e determinante (BENATE, 2014, p.60).

Apesar dos diferentes objetos de pesquisa e das variadas temporalidades, todos os textos buscam compreender as religiões como manifestação histórica dos diferentes sujeitos que as vivenciaram como experiência concreta, isto é, social, cultural e historicamente situada e, ainda que, muitas vezes sejam formalizadas e legitimadas, os capítulos do livro preocupam-se, fundamentalmente, com suas recepções, suas apropriações ou não apropriações e seus desvios.

Portanto, seguindo essa rota teórica, os textos da obra, assentam-se no reconhecimento do conceito de religião enquanto construção histórica, universalista e eurocêntrica e são todos resultantes de pesquisas acadêmicas desenvolvidas tanto em Programas de Pós-graduação na área de História, como também no Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB. Esse alicerce crítico permite estudar as religiões enquanto ortopráticas, invenções culturais, de significados sociais e estruturas simbólicas, que atuaram como

mediadoras culturais, em diversas civilizações e contextos (GASBARRO, 2013, p.103).

Através dessas bases, esperamos promover debates que assinalem diferenças e semelhanças entre as religiões (MOREIRA, MOURA e SILVA, 2016, p.91), destacando suas mudanças e permanências no tempo e apontando a diversidade religiosa como um construto da história humana, bem como um valor a ser conquistado e preservado mediante o conhecimento histórico que pode assinalar temporalidades bastante dilatadas para que os traços de uma época sejam construídos.

Pensando justamente em assinalar semelhanças e diferenças entre sistemas religiosos, e ao mesmo tempo destacar possíveis diálogos entre os trabalhos aqui apresentados na forma

pautados por capítulos, nossa obra foi organizada em eixos temáticos pautado por macro-formações religiosas e às

abrangências. O primeiro destes eixos temáticos diz respeito às religiões de matriz afrobrasileira e religiões Afrodiaspóricas: seus referenciais simbólico-culturais, suas corporeidades, e toda gama de preconceitos que vem sofrendo ao longo de sua história. Nesse sentido, temos os quatro capítulos iniciais que tratam de temas interrelacionados a este grande eixo cultural e religioso. O primeiro é o capítulo intitulado “Corporeidades afrobrasileiras: notas sobre o corpo como território da memória e da ancestralidade em Cultura e Religião”, de Jorge Lúzio, que nos apresenta uma série de conceitos fundamentais para compreendermos estas corporeidades e suas abrangências, que, como nos mostra o autor,

reverberam até no distante Timor Leste. O segundo texto deste bloco se intitula “O candomblé no banco dos réus: uma história da repressão no interior da Bahia (Feira de Santana, 1940-1960)”, de Josivaldo Pires de Oliveira, e nos traz uma análise histórica precisa de processos e discursos sobre esta tradição no estado da Bahia, um de seus epicentros no Brasil.

Os capítulos subsequentes que compõe este bloco inicial abordam o continente originário dessas populações afrodiaspóricas americanas, através das análises de Patrícia Santos e as de Harley Moreira nos capítulos três e quatro. A primeira nos apresenta no capítulo “Islã e diversidade religiosa em África: reflexões sobre a experiência Mahdista no Sudão (1881-1898)” uma leitura do Islã que, além de uma religião, é pensado como experiência social fundamental para a compreensão da história de países africanos como o Sudão. **contestação** e 1914, vivenciou uma experiência de **constestação** à ordem colonial estruturada pelo poder sunita que então constituíase em coluna vertebral daquela sociedade, facilitando o enraizamento dessa religião que, segundo a autora, não é apenas exógena, mas pode ser encherjada como uma religião africana, dada sua interatividade com os cultos de linhagens ancestrais.

Se o livro nos convida a pensar o Islã como religião africana, o mesmo ocorre com o cristianismo que, em razão de suas adaptações variadas segundo as inúmeras culturas locais daquele continente, seria mais precisamente reconhecido no plural atualmente utilizado pelos pesquisadores que lhe estudam.

Um desses “cristianismos africanos” nos é apresentado por Harley Moreira no capítulo seguinte, denominado “Entre ‘crocodilos familiares’ e ‘maridos espirituais’: Missionarismo batista e ancestralidades africanas em Moçambique na década de 1980”. Neste texto se destacam as interculturalidades entre missionários brasileiros e autóctones moçambicanos da província de Sofala que, assim como todo o território de Moçambique, foi palco de um vertiginoso crescimento de igrejas batistas na década de 1980. Segundo o autor, a compreensão dessa expansão religiosa pode ser melhor **compreendida** se aproximarmos nossas lentes dos contatos históricos entre as cosmologias africanas e o cristianismo missionário que, ao penetrar nas realidades culturais dos grupos moçambicanos, fertilizava essas culturas locais que, por sua vez, fomentavam as ortopráticas que caracterizavam esse cristianismo em África.

substituir "compreendida" por "realizada"

Um segundo bloco de capítulos que compõe esta obra é **observa-se** por textos que tratam de questões relacionadas ao hinduísmo e suas apropriações no Brasil e no ocidente, como **observar** no quinto e no sexto capítulos consecutivamente. Nesse sentido, temos o texto “O Yoga dos subalternos: A prática nas ruas da Índia, entre o fim do século XIX e início do século XX, de Maria Lucia Abaurre Gnerre, onde a autora nos traz um **sequência** das representações do Yoga pelo olhar do colonizador britânico que se apossava da Índia neste período selecionado. Na **sequencia** temos o capítulo “Os desajustados vão até Krishna: juventude, imprensa e movimento Hare Krishna no Brasil do

final dos anos 1970”, de Leon Adan Gutierrez de Carvalho, que faz uma análise dos discursos da imprensa brasileira sobre o movimento Hare Krishna observando um choque cultural relevante entre padrões advindos de uma tradição hindu e os padrões vigentes numa sociedade predominantemente católica do Brasil da década de setenta.

Por fim, temos um terceiro bloco que trata de espiritualidades cristãs, suas abordagens e desdobramentos históricos. Neste bloco temos o capítulo sétimo, intitulado “Cristianização dos espaços, práticas leigas, comportamentos monásticos e expressões arquitetônicas: manifestações da espiritualidade no Ocidente medieval”, de Luciano Viana, no qual o autor busca esclarecer que, do século IV ao VIII d.C, a espiritualidade cristã, recorrentemente identificada como uma presença marcante no período medieval, não passava de um revestimento superficial, sem raízes penetradas nas culturas e sociedades de um mundo já considerado cristão. Apenas nos séculos seguintes é que, através dos gestos, das crenças, das práticas culturais ou das construções arquitetônicas, aquilo que fora superficial pode ser percebido como um preenchimento substancial do ocidente medieval.

Esse tipo de construção histórica em que as práticas religiosas participam dos processos de transformações culturais também pode ser notado no sul dos Estados Unidos onde, de acordo com Julia Uzun, a partir do final do século XIX, espaços étnico-raciais foram elaborados mediante o surgimento da cultura gospel, um conjunto de práticas culturais

com centralidade na musicalidade afroamericana que, nutrida pela ortodoxia das igrejas protestantes (especialmente as batistas), adquire um tom conservador e moralista atuante na segregação racial que modulava a convivência dos grupos sociais e, ainda hoje, pauta o racismo como um importante tema a ser enfrentado por sociedades como as sulistas norte americanas. Essa discussão pode ser vista no oitavo capítulo, “Quem dança, reza duas vezes – o desenvolvimento da cultura gospel no Deep South (1870-1930)”.

Por fim, num diálogo com uma sociedade marcadamente católica, temos toda uma série de problematizações oriundas do convívio e dos conflitos inter-raciais que também podem ser discutidas no âmbito do espiritismo kardecista brasileiro. Nesse sentido, temos o nono e último capítulo de Flávio Luan Freire Lemos e André Victor Cavalcanti Seal da Cunha, intitulado “Bezerra de Menezes e a sua Pérola Negra: Representações étnico-raciais na literatura Espírita (1880-1900)”. Nele somos levados a pensar as representações raciais a partir da literatura espírita de Bezerra de Menezes, intelectual que, em fins do século XIX, demonstrava que os recursos doutrinários de sua religião também poderiam ser utilizados para justificar e fomentar as relações sociais brasileiras, no período, influenciadas pela onda cientificista classificadora e racialmente hierarquizante quando se tratava de condicionar os africanos e os descendentes do processo de escravização no Brasil.

Somadas e observadas em perspectiva, todas essas pesquisas nos convidam a repensar as religiões como ações práticas ou soluções circunstanciais. A relevância dessa necessidade metodológica está em apontar para o respeito e a tolerância religiosa como valores possíveis e necessários porque, uma vez que estão em constante transformação, as religiões se assemelham e se nivelam no mesmo patamar das práticas culturais a que pertencem, merecendo, portanto, olhares que reconheçam a equidade entre elas e os possíveis méritos que possuam em seus papéis socioculturais.

Isso implica em, necessariamente, ver para além de seus dogmas e das doutrinas que lhes preservam e, assim, assinalar um traço possivelmente comum a todas (ainda que em diferentes níveis): a capacidade/necessidade de adaptação cultural. Apontar para esse aspecto historicamente instável das religiões, indica um caminho para aceitar a pluralidade de suas mutações e a diversidade como realidade histórica, inerente às suas manifestações internas e ao vasto mosaico que as diferentes tradições religiosas constituem. Sendo as religiões práticas culturais em constante elaboração, são todas elas históricas e, nesse sentido, não há razões para supor que qualquer uma delas seja essencialmente superior às outras.

Harley Abrantes Moreira (Prof. Dr. em História/UPE)

Maria Lucia Abaurre Gnerre (Profa. Dra. em Ciências das Religiões/UFPB)



PARTE 1

Religiões de matriz
afrobrasileiras
e religiões
afrodiaspóricas

cadastro.sassepe@irh.pe.gov.br

Corporeidades afro-brasileiras

notas sobre o corpo como território
da memória e da ancestralidade
em Cultura e Religião

Jorge Lúzia

Poderíamos substituir esse sistema de notas, atualmente ao final do livro, por outro ao final de cada página (ou, ao menos, de cada capítulo?)

1. Introdução

Corporeidade e Memória são repositórios de História e de Identidade, como dimensões que transitam entre a concretude e as subjetividades, entre a realidade e a consciência. No corpo a consciência se expande e conecta aspectos físicos e sutis. Uma consciência que se torna corporal, emocional, afetiva, ambiental, social, histórica e política na configuração das camadas e interfaces de uma mesma experiência: a percepção de si mesmo e do outro, no espaço e no tempo. Nenhum dos aspectos citados estão dissociados do existir e espera-se, durante a formação escolar, no convívio familiar e social, e no amadurecimento pessoal, o desenvolvimento e a integração destes fatores como componentes de uma totalidade, na construção identitária em busca do autoconhecimento, da cidadania e das interações sociais. Na realização desta tarefa, parte inerente aos processos educativos ao longo da vida, as vinculações de corpo e identidade, memória e história, exigem um trabalho permanente de reflexão histórica, no âmbito pessoal e coletivo.

Em se tratando da realidade brasileira, uma sociedade heterogênea, majoritariamente afrodescendente, em todas as suas complexidades² e profundamente desigual, o Conhecimento-Consciência assume um papel decisivo na superação dos desafios que tangenciam tais processos. Os saberes afrodiaspóricos³ vivenciados explicitamente através

da oralidade⁴ na contação de histórias, nas cantigas de roda, nos jogos e nas cantorias, nos repentes, nas batalhas literárias da cultura Hip-Hop, nas rodas de Capoeira e nas rodas de Samba, nos cânticos sagrados do Candomblé, entre outras tantas manifestações, estão impregnados de conhecimentos, por sua vez, centrados no corpo, multiplicam-se em evidências e experiências nos campos da Cultura e da Religião, na Memória das ancestralidades africanas como nos lembram os estudos pertinentes de Kabenguele Munanga⁵ e de Antonieta Antonacci⁶, que dão eco ao pensamento de um dos maiores teóricos do século XX, Franz Fanon (1925-1961), em suas análises e reflexões sobre as identidades negras e o combate ao racismo, uma força antagonica, na contramão da alteridade, em estratégias e discursos letais que encontram nos corpos negros os alvos para o subjugo e a subalternização, fomentados no passado colonial escravocrata.

Em sua obra Fanon⁷ discutiu sobre o funcionamento do racismo, desde o discurso racial de um racismo biológico que se amplia como racismo social, cultural, e, nos contextos brasileiros, como racismo religioso. Como exemplo podemos citar os processos de marginalização e vigilância policial⁸ em que se encontravam as casas e templos religiosos de Candomblé e Umbanda em períodos que antecederam as décadas de 1940 e 1950. Isso se estende às décadas seguintes, embora já tenha havido após aquele período uma certa abertura e tolerância aos cultos religiosos, muito em parte devido à presença de

artistas, intelectuais e pesquisadores por reconhecerem nas casas e templos espaços múltiplos de convivência e de preservação de práticas das ancestralidades africanas. Estas se **pelas** não somente pelas liturgias dos rituais, mas também **pels** sobrevivências linguísticas, históricas, antropológicas e sociológicas, enquanto laboratórios de complexos estudos com direto acesso à história da escravidão no Brasil e à história da diáspora africana nas Américas.

I – Na contramão da Alteridade, os racismos...

Nos recintos dos cultos⁹ de matrizes africanas estiveram, e persistem, sobrevivências e transmissão de conhecimentos em culinária e alimentação, música¹⁰ e canto, produções artesanais¹¹, técnicas de cultivo de plantas medicinais, e de um modo bastante consistente, a preservação das cosmogonias dos povos da África bantu e da África ocidental, através da memória e das narrativas sobre os seus ancestrais divinizados, nos saberes das suas cosmovisões. Ressalta-se, imperiosamente, um ethos e uma religiosidade sedimentada na sacralização das forças e fenômenos da Natureza, diretamente compreendidas como expressões do poder ancestral. Este ethos está concentrado na práxis religiosa, com extensão direta na vida social, cultural e política das comunidades de terreiro. Com as teses de autores como Franz Fanon, e as reflexões correlatas de pensadores como Aimé Césaire¹², é possível então compreender desde

os estigmas e chagas de ordem social, política e econômica em que foram colocados os descendentes dos escravizados, às situações de violência impostas aos adeptos dos cultos e às comunidades religiosas denominadas por seus próprios membros como “povo-de-santo”, uma alusão aos iniciados aos cultos dos ancestrais¹³, *Inquices / Orixás*, respectivamente, divindades dos cultos de origem Bantu ou Yorubá-Nagô, vistas em crimes de vandalismo e de destruição destes templos, em casos notoriamente observados pela imprensa.

Conforme os estudos de Sueli Carneiro, tais racismos se reverberaram nas inter-relações de ordem pública¹⁴, nas sociabilidades e, inclusive, na Escola. Nas décadas mais recentes, as hostilidades e situações de agressão – analisadas à luz do fundamentalismo religioso cristão, de um modo incisivo por setores ultraconservadores católicos e protestantes, e significativamente pelo crescimento das igrejas evangélicas neopentecostais, em discursos de clara perseguição religiosa aos cultos de matrizes africanas e religiosidades afro-brasileiras, e demais manifestações culturais associadas às africanidades e aos legados afro-brasileiros – são recorrentes em notas de repúdio. Ainda que se tenha conquistado uma legislação voltada para a inclusão curricular¹⁵ do Ensino de História da África e Cultura Afro-brasileira (10.639/03), além da Educação Indígena (11.645/08), em seus desafios de implementação nas redes de ensino, como observados por Nilma Lino Gomes¹⁶, paradoxalmente, estas leis refletem as tensões de uma

sociedade em crises constantes, em suas ambiguidades sociais e religiosas, a qual tem no racismo um vetor de manutenção de um discurso hegemônico de base colonial, e que sustentou a escravidão na perpetuação do racismo estrutural brasileiro, a produzir embates permanentes, além das situações de crimes e violências, no que Abdias do Nascimento descreveu como “genocídio negro” em seu trabalho antológico¹⁷ lançado em 1976, algo cada vez mais atual e visível, sobretudo nos grandes centros urbanos brasileiros.

Entretanto, se muitos embates travados produziram algumas conquistas¹⁸, como a legislação anteriormente citada, com propostas metodológicas de interdisciplinaridade e interculturalidade, os debates com a sociedade são cada vez mais amplos e transitam desde os movimentos sociais, coletivos e núcleos de educação¹⁹ e pesquisa, aos direitos humanos, setores jurídicos e esferas políticas. Outrossim, os estudos pós-coloniais²⁰, decoloniais e descoloniais, que amplificam os debates frente os engajamentos, as militâncias e o ativismo de movimentos²¹, de coletivos e de lideranças populares dos setores diretamente atingidos pelos discursos hegemônicos, se aprofundam as problematizações, é com a finalidade de reivindicar processos de tomada de consciência da sociedade brasileira, em relação ao seu passado colonial, entre rupturas e permanências. No patriarcado, nos discursos de conversão, na subalternização dos povos originários e dos afrodescendentes estão as causas e os efeitos, os impactos e as consequências

da contínua violência racial e social, através das distorções, dos equívocos e dos preconceitos, largamente se enxergam no cotidiano da contemporaneidade brasileira. Reavaliar e desenvolver as estratégias que possam reverter e superar as inquietudes e apreensões desta realidade implica no combativo enfrentamento dos racismos, para além dos espaços de lutas e de contestações, na articulação de propostas e ações efetivas, como diálogos incisivos sobre estes quadros. Como exemplo destas dialogias, destacamos o papel das corporeidades afro-brasileiras, como parte relevante deste debate, observado na esteira do extermínio de jovens negros, nas crises de violência e de segurança pública das grandes cidades, em seus corpos negros, desprezados e abatidos pelo Estado, em cuja historicidade estão as chagas da escravidão.

II- A afro-brasilidade no território do corpo

Nas comunidades quilombolas e nas delimitações das casas de cultos e nos terreiros, espaços de preservação das ancestralidades africanas, das religiosidades e de demais vertentes de saberes e de conhecimentos, estiveram presentes também significativas experiências de história, memória e identidade através do corpo. A Capoeira, a Dança e o Canto – como experiências difundidas na intimidade de núcleos afro-brasileiros, expressividades realizadas e compartilhadas na intenção do gesto, das habilidades do movimento, ao encontro

da coletividade, enquanto sociabilidade e manifestação identitária – organizaram-se na corporeidade, uma perspectiva fenomenológica e antropológica segundo Merleau Ponty²², ou seja, uma leitura do corpo como agente da Cultura, em suas expressões e interações, vivenciadas a partir da própria existência, em conectividade com o seu outro, em sua sociedade, como bem observou Marcel Mauss²³. Portanto, uma construção histórica e social, onde a memória, no território do corpo, toma-o na primazia de torná-lo instrumento poético e político. Poeticamente, como detentor de criações, de sensibilidades e de conhecimentos, e político na condição de ferramenta para ações, diálogos e afirmações. Georges Vigarello, ao tratar do corpo como arquivo, inferiu:

Por isso, existem, de fato, várias perspectivas para estudar as práticas e representações do corpo: há, por exemplo, a análise expressiva dos gestos; o que permite dizer que não há apenas uma única ciência do corpo e que aqueles que o estudam se situam sempre em diversos terrenos.²⁴

A corporeidade afro-brasileira nas representações da Literatura e das Artes, entre romantizações e estereotípias engendradas na cultura popular, se contrapõe à realidade violenta em que, historicamente, foram colocados os corpos negros. Numa terceira via há o corpo da Resistência, que se reafirma pela identidade, no ritmo e na Poesia, como muito bem escreveu Muniz Sodré²⁵ sobre o corpo negro na corporificação do Samba. Conforme este raciocínio, na Capoeira, no Maracatu

e no Maculelê, no Jongo, no Côco, no Batuque, no Funk e no Passinho, para citar algumas das manifestações artísticas e culturais herdadas ou desdobradas dos saberes afrodiaspóricos, compõem-se um mosaico peculiar de linguagens corporais que trazem em seus códigos manifestos de Sobrevivência. Todavia se reinventam na transposição de fronteiras sociais e estrangeiras, como manifestação da universalidade dos seus saberes, em caráter de promoção humana, corroborados nos princípios universais. Na Capoeira²⁶ estão incontáveis exemplos deste corpo uníssono e sem fronteiras, transcultural, veículo da negritude, ressignificado, sobrevivente, intercultural²⁷ em sua função educativa.

III – A corporeidade capoeirista na descolonização do Timor-Leste

Na perspectiva da memória e da corporeidade entre as histórias conectadas do mundo lusófono, observam-se diálogos, contributos e experiências de educadores brasileiros no ensino da prática de Capoeira²⁸, como ação social e educativa, entre crianças e adolescentes nos recentes processos de reconstrução do Timor Leste²⁹. Nota-se, nos intercâmbios e interfaces, releituras do passado colonial e uma práxis de consciência histórica viabilizada pela imersão na Cultura, como caminho de autonomia e descolonização. Nesse sentido decorreu a experiência de educadores capoeiristas da Escola Cultural Zungu

Capoeira, de São Paulo, em viagens de intercâmbio cultural a Dili, como parte de um projeto social no apoio de jovens timorenses.

Fundada na cidade de São Paulo, no dia 06 de dezembro de 2006, assumiu como missão:

“Devolver ao povo o que pertence ao povo – suas raízes, sua história e suas tradições, usando os recursos da capoeira e das manifestações culturais populares ligadas a ela para o desenvolvimento da cidadania e do cidadão.” (...) “Desde a sua fundação a Escola Cultural Zungu Capoeira viu-se no apoio e difusão do desenvolvimento da Capoeira como modalidade desportiva, cultural e social nos diversos setores e camadas da sociedade. Em 2007 constituiu-se legalmente como entidade da sociedade civil, um passo importante para o empreendimento de um plano de ação social concreto, cuja proposta é através dos atrativos da capoeira, estimular a inclusão social e valorizar a identidade física, cultural e histórica das comunidades locais onde atua.”³⁰

Embora tenha nascido na Bela Vista, bairro da região central de São Paulo, a Escola Cultural Zungu Capoeira atualmente está domiciliada na Rua Coronel Diogo, n. 837 – no bairro da Aclimação. Na Bela Vista, encontra-se também o Bixiga, um bairro com características afro-ítalo-nordestina, que, segundo a tradição popular, teve entre os seus primeiros moradores uma população afrodescendente que ali se concentrava para se esconder ou se proteger das hostilidades de uma sociedade que tentava conviver com a abolição da

escravatura, o que explica a possibilidade de terem havido quilombos naquelas vizinhanças. É deste cenário que nasceu o Zungu, cujo significado remete à uma casa humilde para habitação coletiva e amparo dos mais pobres.

Dos núcleos mais pobres da Bela Vista para os contextos de carência do Timor, a distância social foi menor que a geográfica. A história da Capoeira em Dili começou com um certo soldado brasileiro que pertencia às Missões de Paz organizadas pela ONU em parceria com as Forças Armadas Brasileiras, conhecido pelo codinome de “Jesus”, por volta de 2002, no Projeto MAC – Movimento de Adolescentes e Crianças Unidos. Uma das responsáveis pelo projeto, a voluntária americana Ruth Kimball, que já tinha treinado Capoeira com o Mestre Cacá, ainda antes da Escola Zungu, mediou o primeiro contato com os jovens em 2009, na cidade de Surabaya, na Indonésia, a qual sediava um encontro de capoeiristas da Ásia e que contou com a presença do grupo Zungu. Alguns destes jovens já vinham de um contato anterior com esta arte por meio de uma outra ex-aluna do Zungu, Liliane Vargas, em 2005, na Indonésia. Atualmente Liliane é professora de Capoeira na China. Em 2010, o Mestre Cacá, acompanhado de alguns dos seus instrutores, visitou então, pela primeira vez, o Timor Leste para realizar o “sonho” dos jovens timorenses: realizar o primeiro grande “batizado”, um rito que oficializa os jovens praticantes como iniciação ao Jogo da Capoeira.

IV – No corpo, uma Consciência Negra

Na mesma legislação da Lei 10.639/03 (ampliada pela 11.645/08, que inclui as matrizes indígenas) a qual determinou o ensino de História da África e da Cultura afro-brasileira, em todas as escolas, públicas e privadas, no ensino fundamental e no ensino médio, foi instituído o dia da Consciência Negra, para a data de 20 de novembro, que evoca o quilombola e líder da resistência negra Zumbi dos Palmares, em suas lutas contra a escravidão. As diretrizes curriculares propõem, portanto, além das disciplinas em História e Cultura, as temáticas, os saberes, os conhecimentos e as tradições afro-brasileiras como ferramentas pedagógicas transversais, a serem desdobradas nas demais disciplinas das humanidades, na Literatura, na Língua Portuguesa, na Filosofia, nas Ciências Sociais e mesmo na Educação Física.

Por outro lado, entre os desafios observados em busca da consolidação dos programas curriculares, está a carência de uma formação de educadores comprometidos com os objetivos dos novos paradigmas de ensino além das suas demandas, o que implica no aprofundamento das pesquisas e dos estudos sobre a História da África³¹ e suas múltiplas interfaces³², por exemplo o campo dos estudos afro-asiáticos, cujos fatos e experiências permeiam a própria História do Brasil, como o comércio indo-brasileiro nos séculos XVIII e XIX, numa integração econômica, política e cultural em função dos intercâmbios e da circulação

das mercadorias entre o Atlântico e o Índico. Outras temáticas, como a Diáspora Africana, ou os estudos sobre a Colonialidade do poder e do saber, nos levam a um território epistêmico que vai para além dos circuitos, das interações, impactos e interfaces nas diásporas e nos espaços lusófonos historicamente conectados, de acordo com Sanjay Subrahmanyam³³. Neste contexto, a experiência da Escola Cultural Zungu Capoeira no Timor notou-se perfeitamente inserida, por uma ancestralidade comum, através da língua portuguesa e nas aproximações culturais³⁴. Para além do mundo lusófono estas são realidades plurais, intercontinentais, no que podemos compreender como uma corporeidade afrodiaspórica, e portanto, global.

Desse modo, a história da Capoeira no Timor é muito mais um espelho que se volta para a afro-brasilidade, no sentido de que a experiência reflete a força da ancestralidade africana na sociedade brasileira. Diz, portanto, muito mais das africanidades no Brasil tão quanto como no Timor, ainda que os timorenses também conheçam o peso do racismo sobre a sua tez escura. Na experiência da presença afro-brasileira no Timor através das artes da Capoeira, para falarmos da sua musicalidade própria, do peculiar canto e das cantigas do jogo, a coreografia atávica da luta-dança, a sociabilidade que reconecta, para além das origens. A história recente da descolonização timorense evocou o passado colonial numa reflexão que se expandiu para novas e diversas expressões, corporeificadas. Culturalmente foram assimilados como processos de conscientização afetiva, social

e política, lançados por uma conscientização corporal que fomentou autonomia e emancipação, já que os gestos e as ações realizados em cada prática na roda de Capoeira permitiram a descoberta de novos caminhos e de novos sentidos de luta. As experiências culturais das relações Brasil e Timor Leste, no âmbito da Capoeira, se deixaram um legado de cooperação internacional, também se constituíram, na verdade, em exercícios de novas formas de diálogos, da solidariedade entre os povos, que se interagem por um mesmo aspecto identitário: corpos que se compreendem e se reconhecem num passado em comum, na Resistência e na superação da opressora hegemonia colonial, mantida na mentalidade de determinados segmentos. A Escola Cultural Zungu Capoeira, apesar das adversidades na preservação dos vínculos e no apoio aos capoeiristas timorenses, ainda os mantém como partes de um mesmo legado, de um mesmo corpo cultural, e político.

2. Considerações Finais

Entre os anos de 1979 e 2005, o pesquisador italiano Eugenio Barba conduziu experiências de laboratórios de criação artística teatral a partir dos estudos do corpo, num espectro de técnicas, conceitos e estéticas que se encontravam para o desenvolvimento de novas abordagens e estudos sobre a interpretação, a *performance*, aspectos técnicos das montagens, o movimento e a construção cênica entre investigações

interculturais e novos estudos em dramaturgia. Com destaque para o Conhecimento/Consciência e o papel da memória e das oralidades nas artes do corpo em diversas culturas, avançou sobre as tradições não-europeias que se expandiram, nestas metodologias, em novos conceitos e abordagens. Criador do Grupo Odin, fundado em 1964, que surgiu com a peculiaridade de integrar artistas de quatro continentes, numa pluralidade de conhecimentos e saberes organizados que resultaram no ISTA – International School of Theatre Antropology, sediado na Dinamarca, Barba formou atores, pesquisadores e dançarinos, em cujos trabalhos estão as práticas ancestrais de matrizes africanas. Das pesquisas do período citado, produziram-se novas investigações, publicadas no livro “A arte secreta do ator – um dicionário de antropologia teatral”³⁵, de autoria de Barba e Nicola Savarese. Neste universo, de uma corporeidade ancestral e universal, teve papel relevante o pesquisador Augusto Omolú (1963-2013)³⁶, homem negro, baiano, foi um dos fundadores da Escola de Dança da Fundação Cultural do Estado da Bahia, onde atuou como professor. Também foi coreógrafo do Balé Folclórico da Bahia, e tornou-se um expoente nestes estudos, onde acompanhou por muito tempo, enquanto colaborador, as pesquisas do Grupo Odin. As confluências ancestrais, culturais e artísticas do trabalho de Augusto Omolú com a Antropologia Teatral é uma das evidências da universalidade de conhecimentos presentes nas corporeidades afrodiaspóricas, conforme apresentado no relato sobre a Capoeira no Timor Leste.

Claro está que os legados dos saberes afrodiaspóricos não predominam somente nos campos da Cultura, da Religião e das Artes. Na Política, na Educação, no mundo do trabalho estão incontáveis experiências sobre a força e o papel de homens e mulheres, negros e negras, num amplo contingente afrodescendente que sustentou, e ainda se mantém, na base das classes populares brasileiras, e em alguns setores mais privilegiados nas classes médias. A dimensão política, social e econômica desta discussão nos leva para novas demandas, embora todas as pautas levantadas pelos movimentos negros nas últimas décadas permaneçam atuais e relevantes. Entre anseios e urgências, tão importante quanto as legislações de promoção e defesa da História da África e da Cultura Afro-brasileira, do Patrimônio Cultural e Artístico, das ações afirmativas de inclusão, das cotas raciais, das iniciativas e projetos pelos Direitos Humanos no combate ao racismo estrutural, observam-se as disputas de narrativas da branquitude e dos poderes hegemônicos, como contra-ataque aos avanços, ainda que lentos, das causas dos movimentos sociais e das populações afrodescendentes. Estar atentos às armadilhas da subalternização é repensar a garantia da aplicação das políticas públicas, e neste sentido redescobrir as epistemologias que ancoram as pautas e os debates, como visto nas corporeidades afro-brasileiras, é acessar mais do que subsídios, certamente é produzir novas ferramentas e novos instrumentos, novas

linguagens e novos olhares sobre nós mesmos, enquanto partes desta totalidade negra.

3. Referências

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARAUJO, Emanuel. **Arte, Adorno, Design e Tecnologia no tempo da escravidão**. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2013.

----- **Mestre Didi. Homenagem aos 90 anos**. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2009.

BÂ, Amadou. Hampaté. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, J. (org.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982. v. I. (p. 181-218).

BARBA, Eugênio. SAVARESE, Nicola. **A arte secreta do ator: Dicionário de Antropologia Teatral**. Campinas: Hucitec/Editora da Unicamp, 1995.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia**. Tradução: Maria Isaura de Queiroz. SP: Cia. das Letras, 2001.

CANDAU, Vera Maria **Interculturalidade e educação escolar. Reinventar a escola**. Petrópolis: Vozes, 2000.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro. 2011

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

----- **Os condenados da terra**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

GOMES, N. L. **Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos**. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa**. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____ **A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe**. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Nilma Lino. **Um olhar além das fronteiras: educação e relações raciais**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HERNANDEZ, Leila Leite. **O olhar imperial e a invenção da África**. In: **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

KRENAK, Ailton. **Antes o mundo não existia**. In: NOVAES, Adauto. (org). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 201-204.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ **O visível e o invisível**. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. São Paulo: Autêntica, 2004.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

OLIVEIRA, J. P. E.; LEAL, L. A. P. **Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil**. Salvador: EDUFBA, 2009.

_____ **O Urucungo de Cassange. Um ensaio sobre o arco musical no espaço Atlântico (Angola e Brasil).** Itabuna: Mondrongo, 2019.

PEREIRA, Amilcar Araujo (org.) **Ensino de História e Culturas Afro-brasileiras e e indígenas.** Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

PEREIRA, A. M. **Trajetória e perspectivas do movimento negro brasileiro.** São Paulo: Nandyala Africanidades e Educação, 2008.

SANTOS, Boaventura de S. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes** (p.31-83). In: SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. (orgs). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SOUZA, Julianna R. de. **A Dramaturgia da Dança dos Orixás: Entrevista com Augusto Omolú.** Revista Urdimento, v.1, n.24, p237-246, julho 2015.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **O Império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Económica.** Lisboa: Difel. Edição/ reimpressão: 1993.

_____ **Impérios em concorrência. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII.** Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais. 2012

TELLES, E. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica.** Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2003

UNESCO. **História Geral da África.** Brasília: UNESCO/Ministério da Educação, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi - **Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos.** São Paulo: Corrupio, 1987.

Legislação

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado, 1988.

BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 23 dez. 1996.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. Parâmetros curriculares nacionais: pluralidade cultural, orientação sexual. Brasília, DF: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 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. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 10 jan. 2003.

BRASIL. Parecer do Conselho Nacional de Educação/Conselho Pleno/DF No. 3, de 2004 (Relatora Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva).

BRASIL. Resolução No. 1, de 17 de junho de 2004, do CNE/MEC, que “institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana”.



O Candomblé No Banco Dos Réus

Uma história da repressão no interior da Bahia
(Feira de Santana, 1940-1960)

Josivaldo Pires de Oliveira³⁷

Depois de saborido café que nos vieram servir, deixamos o famoso **canzuar** da Lagoa da Tabua Imensa. Vínhamos do **candomblé**, onde a figura impressionante de “**Mãe Filha**”, no culto de **Nanan**, pontifica á frente dos **orishás** poderosos. RESENDE (1938)

1. Introdução

O texto da epígrafe acima, de autoria do escritor baiano de Feira de Santana, Aloísio Resende, registra a satisfação que ele e outros tinham em frequentar a casa de candomblé de Mãe Filha, conhecida lalorixá da Feira de Santana da primeira metade do século XX. Infelizmente, nem tudo neste período, para as comunidades de candomblé da cidade, poderia ser lembrado apenas pelo saboroso café e pela simpatia da dona da casa. Ao voltarem, por exemplo, da prestigiada festa, eles sabiam também que poderiam ser autuados pelas autoridades policiais locais por “baterem candomblé”, na suspeição de exercerem a prática do “curandeirismo”, considerado crime de saúde pública na legislação penal vigente. Pois, sob o manto da repressão ao “curandeirismo”, muitos dos candomblés feirenses conheceram o banco dos réus e seus membros sofreram diferentes formas de discriminação e constrangimento social, desde a apreensão policial à sentença penal. É um pouco dessa história que me ocupo em narrar aqui.

Na primeira parte do texto, discuto a repressão no âmbito das autuações policiais e judiciárias, a partir de fontes disponíveis no Centro de Documentação e Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Na seção subsequente, apresento alguns casos, os quais representam de forma emblemática as formas de violências sofridas pelas comunidades dos candomblés em Feira de Santana, maior cidade do interior da Bahia³⁸.

2.O arcabouço jurídico da repressão

Na capital baiana, da primeira metade do século XX, as práticas de repressão aos candomblés foram, razoavelmente, registradas pela imprensa local³⁹. Entretanto, raros foram os documentos judiciários identificados para o mesmo período. Entre estes documentos, vale destacar o processo movido contra o babalorixá Nelson José do Nascimento em 1939, do qual consta a seguinte denúncia:

O Promotor Público junto a este Juízo, no uso das atribuições que a lei lhe confere, vem perante V. Excia, denunciar Nelson José do Nascimento, maior, natural deste Estado, Auxiliar de Comércio, residente à Avenida Cedon, n. 3, pelo fato delituoso que passa a relatar. Do inquérito policial que a presente acompanha verifica-se que o denunciado, conhecido como curandeiro e pai-de-santo, praticava, na sua residência, (...) além da magia negra e mais sortilégios, a falsa

medicina, inculcando aos seus clientes a cura de moléstias curáveis e incuráveis afim de fascinar a credibilidade pública (BRAGA, 1995, p. 127).

Nelson foi enquadrado no artigo 157 do Código Penal vigente (1890), que punia a prática de “feitiçaria” e “falsa medicina”, entretanto o substitutivo deste código penal já estava em elaboração e seria decretado no ano subsequente á autuação de Nelson. Formada a culpa o delegado encaminhou o “Mandado de Busca e Apreensão” na residência do acusado orientando aos prepostos da polícia que apreendessem “todo e qualquer material de candomblé ou feitiçaria, podendo para isso tudo fazer o que achar conveniente para execução deste, inclusive arrombar portas e proceder da maneira que melhor e necessário se tornar” (BRAGA, 1995, p. 126). Estavam os agentes policiais, autorizados a lançar mão de toda e qualquer forma de violência, o que implicou no desrespeito aos objetos sagrados do culto afro-brasileiro encontrados na casa de Nelson. Segundo Júlio Braga na relação dos objetos apreendidos e identificados por Nelson como de sua propriedade, encontravam-se peças que “provavelmente compunham o ‘quarto do santo’ ou peji, área reservada de um terreiro ou mesmo de uma casa residencial onde se encontram instaladas as representações simbólicas das divindades, os ‘assentamentos’ e elementos diversos utilizados na prática religiosa”. (BRAGA, 1995, p. 129).

O caso do babalorixá Nelson José do Nascimento é ilustrativo de uma história de repressão policial às práticas de

candomblé na Bahia, que ao agenciar sua criminalização o caminho encontrado pelo poder judiciário foi o enquadramento de seus adeptos nos artigos que tratavam dos crimes contra a saúde pública, a saber: feitiçaria, falsa medicina, curandeirismo e outros.

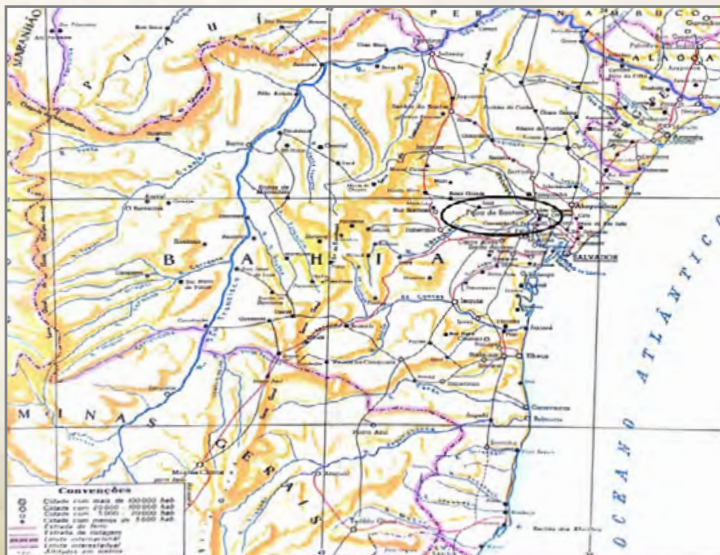
Seria precipitado afirmar que data de poucas décadas o uso de documentação policial para o estudo da repressão aos candomblés e saberes mágico-curativos no Brasil. Ainda nos anos 1940 e 1950, Roger Bastide já havia trabalhado com documentação semelhante para estudar a criminalização dos saberes de cura, no âmbito da perseguição policial à macumba no interior paulista. Bastide não deixou de ressaltar a novidade que era explorar este tipo de documentação naquela época:

O estudo que nos propomos escrever sobre a macumba paulista não pretende ser completo: para isso seriam necessários anos de pesquisas nos arquivos para se descobrirem as suas origens e viagens ao interior para se lhe analisarem as formas e variações. Todavia, parece-nos que é, pelo menos, um dos mais completos estudos que se escreveram, sobre o assunto, e apóia-se em documentos diversos e variados:

- 1 – publicações do Arquivo do Estado;
- 2 – coleções de velhos jornais paulistas;
- 3 – prontuários policiais;
- 4 – coleções de jornais da atualidade;
- 5 – enfim, um certo número de investigações pessoais ou feitas por antigos alunos nossos, a nosso pedido, seja na capital, seja em algumas cidades do interior (BASTIDE,1959, p. 250).

A partir de fontes variada incluindo fontes policiais, Bastide intencionou “fazer o mapa da distribuição da macumba, do curandeirismo e da feitiçaria”, mas não deixou de explicitar as dificuldades com a documentação: “isto é quase impossível, porque a ação da polícia só pode fazer-se sentir no interior das cidades e, em consequência, as estatísticas que temos não significa muito” (BASTIDE,1959, p. 250). Esta foi uma dificuldade que também tive com a documentação em Feira de Santana, mas assim como Bastide e outros que investiram neste tema posteriormente, foi possível revelar elementos importantes deste universo.

Imagem 1: Mapa da Bahia com a localização da Feira de Santana



Fonte: Extraído de BRASIL (s/d, p. 41).

A preocupação das autoridades policiais com os candomblés e, por conseguinte, os saberes mágico-curativos, denominados “curandeirismo”, em Feira de Santana intensificaram na primeira metade do século XX, o que é apontado por notas de jornais e referências na literatura local (OLIVEIRA, 2011). Entretanto, a documentação judiciária é pouco identificada nas primeiras décadas do século XX, mas um maior volume pode ser evidenciada nos anos 1940, o que me permitiu identificar um conjunto maior de processos criminais assim como outros registros que precisavam melhor as pistas para investigação sobre a repressão aos candomblés e suas práticas correlatas em Feira de Santana.⁴⁰

Outra curiosidade ainda no tocante aos registros das práticas de controle e repressão é a ausência de referência a estas manifestações nos Códigos de Posturas do município de Feira de Santana. O Código implementado pelo Decreto-Lei nº 1 de 29 de dezembro de 1937, o Art. 144º é o que mais se aproxima do controle dessas práticas:

Art. 144º - Aquelle que, nas ruas, praças, logradouros e lugares públicos proferir palavras obscenas ou for encontrado na prática de actos ofensivos a moral e aos bons costumes, incorrerá na multa de 10\$000, além de responsabilidade, em que incidir segundo a legislação vigente (PREFEITURA MUNICIPAL DE FEIRA DE SANTANA, 1937).

Práticas de atos ofensivos a moral e aos bons costumes, representa uma preocupação com a ordem pública que poderia, inclusive, implicar na repressão aos candomblés principalmente quanto aos batuques em festas de terreiro ou por conta dos ebós que geralmente eram encontrados nas vias públicas e que causava reclames por parte da imprensa. Quanto aos batuques de matrizes africanas, o Código de Posturas de 1967 foi mais explícito: “VII – Os batuques congados e outros divertimentos congêneres, sem licença das autoridades” (PREFEITURA MUNICIPAL DE FEIRA DE SANTANA, 1967).

Batuques congados é uma referência precisa às práticas simbólicas de origem africana que se manifestavam em Feira de Santana no período estudado. Mesmo com estas referências não encontrei nenhuma alusão às práticas de candomblés atuados segundo esta legislação municipal, por mais que o documento citasse a existência da licença policial para o exercício de práticas correlatas. Infelizmente, consultar os Códigos de Postura não facilitou o acesso a fontes sobre a realidade de Feira de Santana, no tocante à repressão dos candomblés.⁴¹ Identifiquei, no entanto, fontes de natureza judiciária que estão relacionadas ao enquadramento penal de crimes contra a saúde pública, como consta no Capítulo III, do Título VIII do Código Penal da República, de 1940:

Art. 284. Exercer o curandeirismo: I – prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II – usando

gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnóstico: Pena – detenção, de 6 (seis) meses a 2 (dois) anos. Parágrafo único. Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa”. (BRASIL, 1991).

O Código Penal identificava um conjunto de ações que caracterizava o crime de saúde pública, na categoria definida como “curandeirismo”: o uso de substância, o uso de gestos e palavras, caracterizando assim as práticas de rezas e benzeduras e a formulação de diagnósticos. Entretanto, a jurisprudência orientava que para que qualquer uma dessas formas justificasse o enquadramento penal seria necessário a prova da habitualidade prática entendida na linguagem da legislação penal como “exercer o curandeirismo”⁴².

A partir destes instrumentos legais, os adeptos das religiões afro-brasileiras, a exemplo dos candomblés, tornaram-se alvos das ações policiais sob o pretexto de reprimir os crimes contra a saúde pública. A documentação jurídica e judiciária, revela que a jurisprudência brasileira não poupou as práticas de cura que se manifestavam no universo das culturas africanas e afro-brasileiras, criando assim uma pauta na agenda policial para a repressão que, por conseguinte, criminalizava os candomblés. Para Feira de Santana, identifiquei entre 1940 e 1960, alguns processos criminais que apontavam esta criminalização dos candomblés ou outras manifestações dos cultos de matrizes africanas.

Quadro 1: Mapa dos processos criminais de autoria da Justiça feirense - Curandeirismo

Processo	Ano	local	Autuação
Queixa	1947-1948	Sede	<i>José Coelho</i> - foi acusado de realizar atendimentos médicos não autorizados no local denominado "Casa Estrela". O réu é identificado como praticante do "baixo-espiritismo". O processo foi arquivado por conta do falecimento do réu em 23 de abril de 1948.
Apelação	1947-1949	distrito de Maria Quitéria	<i>Francisco Ricardo Rodrigues</i> - Acusado de ter envenenado a vítima, incurso no artigo 129 (crime de lesões corporais).
Inquérito	1948-1948	Sede	<i>Maria Cândida</i> - foi autuada por conduzir uma menor com trajes "pitorescos e excêntricos, usados nas 'serimônias' dos candomblés, baixo-espiritismo, curandeirismo ou quejendas". A menor era sua neta e contava com sete anos de idade.

O Candomblé No Banco Dos Réus

Hábeas-corpus	1948	Sede	João Bispo da Silva - Acusado de envenenamento na Vila de Pacatú, atual município de Santa Bárbara. Identificada no Processo com região de Iará, Feira e Serrinha.
Hábeas-corpus	1949-1949	Sede	Iraíldes Ferreira dos Santos - Pedido de habeas-corpus. É acusada de exercer o curandeirismo. O documento cita uma licença, em nome da mesma, para bater candomblé.
Hábeas-corpus	1956-1956	Sede	<i>Maximiano Marques</i> - É acusado de trabalhar em candomblé e praticar o curandeirismo.
Sumário	1956-1959	distrito de Bonfim	<i>Maximiano Marques</i> - É acusado de trabalhar com candomblé e praticar o curandeirismo, extorquindo dinheiro das vítimas.
Hábeas-corpus	1965-1965	Sede	<i>Maximiano Marques</i> - Trata-se de um habeas-corpus preventivo, se referindo a uma acusação de feitiçaria e prática de candomblé.

Habeas-corpus	1960 -1960	Sede	<i>Ruth Elisabeth Palma - Acusada de “mãe-de-santo”. Consta no documento que a mesma era perseguida pela polícia à mando de pessoas influentes da comunidade, precisamente, da Rua que morava.</i>
---------------	------------	------	--

Fonte: Autos de Processos Criminais por crimes de Curandeirismo correspondentes ao período de 1947 – 1965. Disponíveis no Centro de Documentação e Pesquisa da Universidade Estadual de Feira de Santana-UEFS.

Dos nove processos criminais acima listados, seis citam diretamente as práticas afro-religiosas com o uso do termo “candomblé” e “mãe-de-santo” e outro cita de forma indireta com o termo “baixo-espiritismo”, o qual pode ser associado aos cultos afro-brasileiros. Os casos são bem distribuídos, podendo ser identificados na sede e em vários distritos do município, o que implica entender que havia certa dinâmica das práticas de candomblé e do exercício de saberes mágico-curativos na região de Feira de Santana deste período.

Ao consultar outras fontes, como notícias de jornais, poesia e literatura memorialista procurando cercar as fontes judiciárias, ficou evidente que a polícia não deu trégua para as práticas dos curadores e candomblés na Feira de Santana, no período aqui abordado. As fontes revelam que os delegados e promotores se utilizavam pejorativamente de termos como

“curandeiro”, “feiticeiro”, “praticante” ou “batedor de candomblé” para autuar judicialmente os acusados.⁴³

Em algumas situações o réu era indiciado apenas por bater candomblé sem a autorização do delegado de polícia. Entretanto, a maior parte dos casos era por estar exercendo ilicitamente cura ou prescrição médica, nestes as práticas afro-religiosas como candomblé eram consideradas situação de agravo, pois sempre havia a interrogação por parte da justiça se o acusado batia candomblé ou mantinha algum terreiro. Assim, as prisões não eram realizadas unicamente por bater candomblé, mas principalmente por exercerem os saberes de cura, identificados como “feitiçaria”, “magia negra” e “curandeirismo”.⁴⁴ Estes termos apareciam tanto na documentação judiciária quanto nas notícias de jornais que circulavam-na cidade no período aqui abordado. Estes termos eram recorrentes na documentação judiciária sobre Feira de Santana, na qual a autuação de homens e mulheres e os enquadramentos penais aos quais os mesmos eram submetidos sugeriam não apenas um preconceito racial, mas também a criminalização dos cultos das religiões de matrizes africanas. Em Feira de Santana, deste período, o candomblé fora conduzido ao banco dos réus!

3. Do curador à laô: faces da repressão

Em abril de 1948, o senhor João Bispo da Silva, conhecido como curador na vila de Pacatú, região de Feira de Santana, nas

mediações dos municípios de Serrinha e Irará, foi surpreendido por uma curiosa intimação do delegado de polícia da Comarca de Feira de Santana.

Alguns dias antes do ocorrido havia falecido nas dependências da casa do curador a senhora Agostinha Maria e Jesus, moradora do município de Irará. Quando o irmão da falecida fora providenciar o atestado de óbito da infeliz, foi solicitado o laudo do exame cadavérico com a identificação da *causa-mortis* para que tudo fosse feito dentro da lei. O exame foi realizado com certa precariedade técnica, com ausência de pessoal especializado, o que implicou sugerir que a morte da referida senhora seria conseqüência de um delito. Acusa-se então o curador João Bispo da Silva de ter causado a morte da referida senhora, possivelmente em “seções de curandeirismo”, já que a mesma estava em sua casa no momento que veio à óbito (CEDOC/UEFS. Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860).

Depois de intimado, o curador compareceu à delegacia para obter esclarecimentos quando foi recolhido ao cárcere da cadeia pública de Feira de Santana, sob a justificativa de que ficaria detido aos cuidados da Secretaria de Segurança Pública do Estado. Ou seja, não sabia o delegado quem de fato decretou a prisão do curador, mas havia recebido um telegrama que confirmava a denúncia junto à Secretaria de Segurança Pública, portanto, efetuou a prisão preventiva do acusado. O “radiotelegrama”, como o documento é intitulado, informava que o Secretário de Segurança havia se ausentado por conta de estar acompanhando

oficialmente uma comitiva em viagem pelo Nordeste, mas adiantou que confirmava a existência de “denúncia contra João Bispo da Silva, existentes [n]esta secretaria por práticas criminosas [de] curandeirismo, entretanto, só [o] titular poderá oferecer precisa resposta” (CEDOC/UEFS. Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860). Na interpretação do delegado, a Secretaria de Segurança Pública, estaria decretando a prisão preventiva do curador.

O advogado do acusado, entendendo que esta teria sido uma prisão precipitada e utilizando de seus argumentos de retórica jurídica, a qualificou como ilegal, já que não havia nenhuma prova concreta da *causa-mortis* da infeliz senhora. Entrou então com uma ordem de *habeas corpus* em favor do acusado, à qual o juiz acatou sem grandes problemas colocando em “saias justas” o delegado Durval Tavares, tendo que pôr em liberdade o suposto agente do “curandeirismo”. Em ofício respondendo a solicitação do juiz, o delegado afirmou que o mesmo havia sido detido por determinação da Secretaria de Segurança Pública do Estado, a qual passou a dirigir diretamente as averiguações, pelo fato de ter o caso ocorrido na confluência de três municípios: Feira, Serrinha e Irará. O delegado afirmou ainda que o interrogatório do acusado constatou a veracidade da culpa, mas entendia que o mesmo não foi autuado em flagrante, não podendo assim ter decretado sua prisão preventiva e o curador foi posto em liberdade imediatamente (CEDOC/UEFS. Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860). Neste documento insistia

o delegado que João Bispo, acusado de “curandeirismo” era culpado pela morte da infeliz senhora.

Este caso soma-se a outros que caracterizava o conflito entre as autoridades policiais e os curadores locais. Alguns destes fatos, a exemplo do narrado, não foi possível identificar a vinculação e até mesmo a associação que as autoridades repressoras faziam do crime de curandeirismo às práticas afro-religiosas. Entretanto, algumas delas foram possíveis, o que evidenciou que a perseguição policial a estes agentes das práticas mágico-curativas implicava, muitas vezes, na repressão aos cultos afro-brasileiros. Ainda no ano de 1948, o delegado Durval Tavares iria autuar outro caso acreditando ele tratar-se de “curandeirismo”, quando na verdade referia-se a uma questão relacionada ao culto afro-brasileiro. O caso que se segue ilustra de forma precisa a criminalização silenciosa que sofria o candomblé em Feira de Santana, por conta da repressão às práticas mágico-curativas neste espaço do interior baiano.

Era 17 de junho de 1948, quando, depois de um diagnóstico médico pouco convincente, a senhora Maria Cândida, já em desespero, resolveu entregar sua querida neta, a jovem Jardelina de apenas sete anos de idade, aos cuidados do “Pai Durval”, babalorixá de um candomblé local. Jardelina sentia frio e tremia o corpo, quando sua avó a levou ao Posto de Higiene local. A orientação médica era que a garota estava com “vermes” e que algumas “pílulas” resolveriam o problema, o que parece não ter acontecido, pois não apresentando sintomas de melhora,

Jardelina foi entregue aos cuidados de Durval Fróes da Mota. Ao chegar ao encontro do babalorixá, não demorou a que ele entendesse que a garota tinha “santo” e que precisava zelar (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119). Neste caso, Jardelina deveria acatar os cuidados do processo ritual de iniciação religiosa, tornando-se então laô do terreiro de Durval.⁴⁵

Como internada em um processo de iniciação Jardelina não podia se ausentar, sem maiores necessidades, do quarto do santo.⁴⁶ O que ocorria quando precisava ir à missa ou tomar benção de sua madrinha católica, identificada como “Mãe-pequena” do terreiro de Durval.⁴⁷ Em uma dessas eventualidades, Jardelina fora conduzida pela sua avó para tomar a benção de sua madrinha, quando passava à frente da delegacia, em trajes característicos da iniciação religiosa, foi o bastante para que o delegado Durval Tavares justificasse a prisão de uma laô, sob o discurso de se tratar de crime ou transgressão penal. Atente-se para a Portaria que instaurou o inquérito policial que envolveu uma criança de apenas sete anos de idade e sua avó Maria Cândida, datado de 28 de agosto de 1948:

Tendo surpreendido Maria Cândida às dez horas de hoje, quando conduzia pela mão a menor Jardelina Moreira de Oliveira, sua neta, em trajes pitorescos e excêntricos, usados nas “cerimônias” dos candomblés, baixo-espiritismo, curandeirismo ou quejendas e como, pelas declarações da menor, se depreende que no caso crime ou contravenção a apurar, determino que (...) seja instaurado o inquérito. Submeta-se a menor a exame de corpo

de delito na forma da lei prosseguindo-se em tudo como de direito ata o final (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119).

Observem-se os adjetivos “pitorescos” e “excêntricos”, os quais são utilizados pelo operador da justiça para descrever os trajes da jovem Jardelina. O autor do documento não mediu esforços para entender que se tratava de pessoas ligadas ao universo afro-religioso, o que parecia não ser tolerado pelo delegado, em especial, a exibição pública desses valores às portas de sua delegacia. O documento insinuava assim, que práticas de candomblé e “curandeirismo”, por exemplo, eram consideradas crimes ou ao menos alguma transgressão penal. Curiosamente, em nenhum momento da legislação penal brasileira, o culto afro-brasileiro é indicado como crime, restando à justiça o enquadramento dessas práticas nos artigos que tratam dos crimes contra a saúde pública, associando-os ao exercício de “curandeirismo”, “charlatanismo” ou “exercício ilegal da medicina”, práticas criminalizadas na peça legal. Este seria então um dos poucos caminhos que a justiça poderia trilhar para condenar os adeptos das religiões afro-brasileiras (BRAGA, 1995, p. 125).

Instaurado o inquérito, para apurar a suspeita do Delegado, foram arrolados as testemunhas, sendo a primeira a depor a senhora Margarida Ferreira dos Santos, a madrinha católica de Jardelina e Mãe Pequena do terreiro de Durval. Moradora da Rua Sales Barbosa, centro de Feira de Santana, Margarida se identificou como Católica, mesmo assumindo o posto de Mãe

Pequena de um terreiro de candomblé, o que não causa nenhum estranhamento, pois não apenas em Feira de Santana, era muito comum os adeptos do culto afro-religioso se identificarem como católicos, pois os mesmos tinham como tem ainda hoje o hábito de frequentar a missa. Outra questão interessante a ser destacada é que Margarida afirmou ser madrinha de Jardelina apenas de consideração, uma vez que ela “nem crismou, nem batizou a menina” (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119).

O depoimento de Margarida foi carregado de acusações contra a polícia, entre as mais sérias, o fato de terem, com a referida prisão, atrapalhado a grande festa que o terreiro estava organizando para a saída da Iaô Jardelina Moreira de Oliveira:

A menor estava paramentada para ser “Iaou” no “terreiro” de “pai” Durval e estava preparando-se para ser “filha de santo”; que a declarante é “Mãe Pequena” no terreiro de Durval mas que não “sentou em cadeira” e nem foi “confirmada” e é assim chamada porque ajuda o “terreiro” de Durval em alguma coisa; que a menor Jardelina para ser “Iaou” tinha que ficar uns três meses, não pegar em dinheiro, e outras coisas mais; que Jardelina só usa os colares e “balangandãs” em tempo de festa ou quando vai sair (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119).

Margarida esclareceu que é Mãe Pequena do terreiro pelo fato de desenvolver funções de auxílio, mas destacou que não foi “confirmada”. Existem duas possibilidades: ela pode ter negado sua confirmação para escapar de uma represália policial, fazendo

o delegado entender que ela não teria maiores vínculos com a religião, mas poderia também, as informações do documento, estarem correspondendo à realidade. Margarida de fato pode não ter sido confirmada no candomblé de Durval. Entretanto, ela não poupou precisões acerca do processo iniciático de Jardelina e sua participação enquanto Mãe Pequena do terreiro de Durval. O pai de santo também foi intimado a prestar depoimento, o que ocorreu no dia 2 de setembro daquele ano.

Durval Fróes da Mota tinha 35 anos de idade, cor “parda” e se declarava adepto do culto afro-brasileiro.⁴⁸ Não foi longo o testemunho de Durval, mas o suficiente para confirmar as declarações de Margarida, inclusive a que afirmava não ser ela “confirmada” na religião (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119). Durval não negou ter uma casa de candomblé, situada no local denominado Ponto Alegre, na Estrada das Boiadas, endereço próximo ao da residência de Jardelina. Entretanto, ele adiantou “que não vive do curandeirismo ou do candomblé” e que mantêm os custos do terreiro com a ajuda de sua mãe, sua esposa, dona Margarida Ferreira, a mãe pequena da casa assim como dona Milú, “equede” de seu terreiro de candomblé (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119). Outra fonte que Durval utilizava para manter o terreiro e portanto, custear seu trabalho de babalorixá, tinha origem nas consultas que o mesmo fazia em seu terreiro, como informa o relatório do Exame corpo de delito feito na iaô: “Informa que Durval de tal ia deitar em um quarto durante seis meses para fazer ‘santo’; que hoje ia tomar a benção ao povo afim de angariar dinheiro

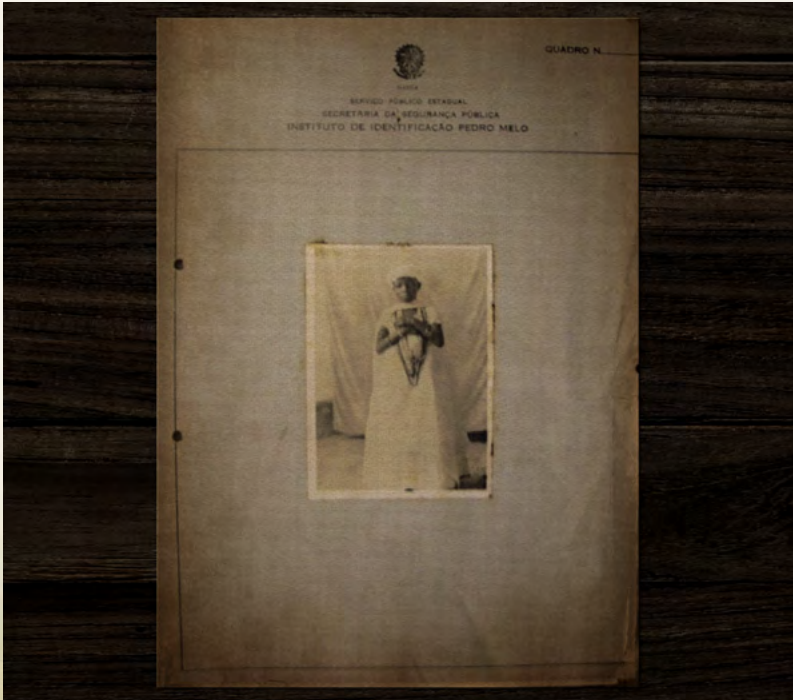
para passagem para Cachoeira, que ao passar pela Delegacia foi detido” (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119).

Muitos dos sacerdotes que mantinham candomblés em Feira de Santana, pareciam ter se iniciado em Cachoeira que nesta época já gozava do título de “cidade do candomblé” ou “cidade feitiço”, como quer Edmar Ferreira Santos em seu estudo sobre a repressão aos batuques e candomblés em Cachoeira (SANTOS, 2007). Este era o caso de Durval assim como também foi o caso de Maria Cândida, avó da laô Jardelina.

Maria Cândida foi intimada para prestar declarações no âmbito do inquérito policial instaurando averiguações em torno do caso que a mesma era acusada. Em suas declarações foi revelando, inclusive, o universo afro-religioso que a mesma fazia parte. Natural de Feira de Santana, cor preta, católica, e principal responsável pela jovem Jardelina, ela afirmou que “tem ido a Cachoeira, frequentando o ‘candomblé’ de ‘pai’ Domingos, que reside nos Currais Velhos daquela cidade”. Portanto, não fazia parte do terreiro de Durval. O fato dela ter levado Jardelina ao terreiro citado no processo pode estar relacionado a uma emergência de saúde, como consta em suas declarações. Maria Cândida declarou “que não vivia de feitiçarias cuidando apenas de sua Pensão [pequeno hotel] na Rua do Meio”. Ela confirmou as declarações da Mãe-pequena, em relação a festa da laô, interrompida por conta de sua prisão e o recolhimento de Jardelina, pois, “de fato estavam preparando uma festa bonita para a saída da ‘laou’ do ‘quarto do santo’,

sendo evitada a ‘solenidade’ pela polícia” (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119). Segundo as declarações da Maria Cândida, Jardelina só saía do quarto poucas vezes e em “trajes de festa”, para assistir a missa e tomar benção a sua madrinha, mãe pequena do terreiro. E foi justamente em trajes de festa que a laô foi surpreendida às portas da delegacia.

Imagem 2: Capa dos Autos de Exame de Corpo de Delito (Paciente: Jardelina Moreira de Oliveira) CEDOC/UEFS.



Fonte: Doc. 04, Caixa 102, Est. 2119).

Jardelina parecia estar com bastante medo, facilmente perceptível com o gesto dos braços cruzados sobre o tórax. E não seria para menos, pois se tratava de uma criança que presenciou sua avó ser recolhida pela polícia sem maiores esclarecimentos. Nos autos do exame de corpo de delito, Jardelina parece não entender muito bem o que estava acontecendo. Para ela, sua avó não havia cometido crime algum. Talvez não soubesse que pelo fato de ser adepta ao candomblé sua avó já estaria exposta à condição de suspeita de alguma transgressão penal.

É uma criança de aparência viva, fala procurando inocentar a sua projenitora que diz está presa e não ter culpa. As manchas que apresenta sobre a pele são devido a lesões de enfermidades anteriores. Não há sinais de violência física. E nada mais havendo digno de nota deram os peritos por encerrado o exame (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119).

Como se pode observar no Laudo do Exame de Corpo de Delito, Jardelina “fala procurando inocentar a sua progenitora que diz está presa e não ter culpa” (CEDOC/UEFS. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119). De fato Maria Cândida foi absolvida por falta de informações que comprovassem a acusação presente na denúncia: crime de curandeirismo. As declarações das testemunhas, anexas aos autos do processo, somadas ao resultado do exame de lesões corporais garantiram inocência a Maria Cândida. Entretanto, resta uma preocupação: quais as consequências de toda essa situação em relação à iniciação

religiosa da Iaô que teve sua festa interrompida pela ação policial? Infelizmente, essa informação não consta dos autos e nem poderia constar.⁴⁹

Além das consequências que Jardelina teve que enfrentar em sua vida espiritual, por conta da indesejada intervenção em seu processo de iaô, este caso e o do curador João Bispo ilustram o universo de repressão aos candomblés em Feira de Santana e, por conseguinte, em diferentes espaços da Bahia, na primeira metade do século XX. Por mais que as fontes que tive acesso fossem produzidas pelo punho das próprias autoridades policiais e judiciária, com um pouco de habilidade interpretativa e criatividade narrativa, consegui extrair alguns elementos importantes para o entendimento da intolerância religiosa, preconceito racial e outras formas de violência que foram responsáveis por levarem os candomblés ao banco dos réus em Feira de Santana.

4. Considerações finais

Por conta da repressão no universo dos candomblés em Feira de Santana, muitos adeptos tiveram seus templos religiosos estourados pela força policial e seus objetos sagrados apreendidos. De alguma forma, a documentação de justiça registrou essas experiências, mas suas marcas também não escaparam à memória daqueles que vivenciaram ou guardaram em suas lembranças diferentes versões das

práticas de repressão à sua religião. Na dificuldade de acessar essas memórias, a documentação produzida pelas instituições responsáveis pelas ações repressivas, a exemplo das instituições policiais e judiciárias, desafia o historiador no exercício primor do seu ofício: lembrar à sociedade daquilo que ela esqueceu, às vezes intencionalmente. A história de Feira de Santana não pode ser narrada sem o lamentável capítulo da repressão aos candomblés, sonegação do direito à liberdade de culto religioso das populações negras, o que constituía importante combustível para a constituição de uma mentalidade racista que infelizmente tem se perpetuado na sociedade atual. Mas os candomblés resistiram e se fazem presentes nos quatro cantos da maior cidade do interior da Bahia.

5. Referências

BARRETO, José de Jesus. *Candomblé da Bahia: resistência e identidade de um povo de fé*. Salvador: Solisluna, 2009.

BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BASTIDE, Roger. *Sociologia do folclore brasileiro*. São Paulo: ANHAMBI, 1959.

BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador: Edufba, 1995.

BRASIL. *Atlas histórico e geográfico brasileiro*. Brasília: MEC, s/d.

BRASIL. *Código penal*. São Paulo: Rideel, 1991.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 1988. Ver ainda LOPES, 2004, p. 333.

CARNEIRO, João Luiz. *Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

FRANCO, Alberto Silva (Org). *Código penal e sua interpretação jurisprudencial*. 6ª edição. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1997.

LOPES, Nei. *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana*. São Paulo: Selo Negro, 2004. MAIA, Clarissa Nunes. *Sambas, batuques, vozerias e farsas públicas: o controle social sobre os escravos em Pernambuco no século XIX (1850-1888)*. São Paulo: Annablume, 2008.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de Oliveira (Org.). *Aloísio Resende, poeta dos candomblés: histórias das populações negras em Feira de Santana, BA*. Feira de Santana: Semp Editora, 2011.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de Oliveira. A “magia e seus sortilégios”: curandeiros, candomblés e autuação judiciária em Feira de Santana no início dos novecentos. In: (Org.). NASCIMENTO, Jairo Carvalho, OLIVEIRA, Josivaldo Pires e GUERRA FILHO, Sérgio Armando Diniz (Orgs.). *Bahia: ensaios de história social e ensino de história*. Salvador: Eduneb, 2014.

OLIVEIRA, Maria Marta Fróes da Motta. *Memórias*. Feira de Santana, s/d.

RESENDE, Aloísio. Ela. In: *Folha do Norte*, 30/07/1938.

SANTOS, Edmar Ferreira. *O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia*. Salvador: Edufba, 2009.

SÃO PAULO, Fernando. *Linguagem médica popular no Brasil*. 2ª edição. Salvador: SILVA, 2005.

TACA, Fernando de. Candomblé: imagens do sagrado. In: *Campos – Revista de Antropologia Social*, UFPR, ano 3, 2003.

Fontes


PREFEITURA MUNICIPAL DE FEIRA DE SANTANA. Código de Postura Municipal de Feira de Santana (Decreto-Lei nº 1 de 29 de dezembro de de 1937). Arquivo Público Municipal de Feira de Santana.

PREFEITURA MUNICIPAL DE FEIRA DE SANTANA. Código de Postura Municipal de Feira de Santana (Lei nº 518 de 06 de janeiro 1967). Arquivo Público Municipal de Feira de Santana.

CEDOC/UEFS. *Habeas corpus em favor de João Bispo da Silva, 31 de maio de 1948*. Estante 04, Caixa 92, Doc. 1860.

CEDOC/UEFS. *Termo de Declaração da Ré Maria Cândida Inquérito Policial, Feira de Santana, 1948*. Doc. 04, Caixa 102, Estante 2119.

OLIVEIRA, Maria Marta Fróes da Motta. *Memórias*. Feira de Santana, s/d (mimeografado).



Islã e diversidade religiosa em África

reflexões sobre a experiência Mahdista no Sudão (1881-1898)

Patricia Teixeira Santos⁵⁰

1. Introdução

O Islã é uma religião e ao mesmo tempo uma experiência social que criou raízes profundas, se transformando com a interação e a diversidade cultural e religiosa dos povos africanos, ao longo dos seus caminhos pelo continente desde o século VII através da Etiópia e do norte da África, passando a partir do século XI para a área subsaariana.

Nestes tantos séculos de percursos e conversões de populações, linhagens e reinos, o Islã coexistiu com os cultos de ancestrais e recebeu dos mesmos importantes elementos que o tornaram também uma religião das sociedades com que teve contato.

Por outro lado, nessa trajetória de mais de mil anos em diferentes sociedades do continente africano, os sistemas religiosos coexistiram e haviam diversas formas de pertença ao Islã que foram exercidas: desde conversões propriamente ditas, significando a adesão plena a espiritualidade e formas culturais de convivência e associação, até poder ser considerado *islamizado*, ou seja aquele que adotava determinadas praticas e exterioridades da religião, mas que não havia propriamente transitado totalmente para o caminho espiritual do Islã.

Essas possibilidades de adesão e de interação deram um grande dinamismo à religião muçulmana no continente e produziram diversas formas de compreensão do caminho

espiritual e da interação disso com as dimensões sociais, econômicas e políticas.

Para fazermos esta reflexão é necessário aqui apresentarmos uma importante distinção: neste texto se fará uma análise de um fenômeno específico da experiência histórica de ser muçulmano, uma vez que o Islã enquanto religião e dinâmica social e cultural é por demais vasto para ser abarcado nessas poucas páginas. Além disso, esta religião tem um dinamismo contemporâneo que precisa ser melhor compreendido, para que não se cometa o equívoco de se analisar as histórias das sociedades muçulmanas e de suas relações com o passado, de forma anacrônica, ou seja, trazendo temas ou questões do tempo presente, para sociedades, cronologias e histórias totalmente distintas.

Neste sentido, parto da importante observação de Mircea Eliade de que quando estudamos os fenômenos religiosos, estamos pesquisando sobre as experiências sociais do sagrado, ou seja, como que a partir do ato de crer, pessoas e sociedades constroem suas interpretações da vida, no espaço e no tempo, e com isso se identificam e promovem ações de intervenção individuais e coletivas.

Assim, para Eliade, o sagrado das religiões não se questiona, porque pertence ao território do crer, e isso é uma operação íntima e que não é possível para nenhum campo científico poder mensurar ou entrar com critérios de julgamento da verdade. O que pode ser feito é justamente a análise e a

compreensão da experiência humana, a partir do ato da fé e do sentimento de pertença.

E por isso ser religioso é também uma experiência histórica que precisa ser compreendida levando em conta as suas dimensões no espaço e no tempo, além da construção social da memória individual e coletiva.

Diante da crítica contemporânea ao olhar etnocêntrico e a recomendação ao cuidado e rigor de se observar as experiências não europeias e não cristãs com o sagrado, Mircea Eliade fez um importante alerta contra o olhar hierarquizante e desqualificador das religiões não europeias, propondo através da reflexão da experiência do sagrado, o entendimento das realidades (aquilo que é da ação humana) e dos valores espirituais (o ato de crer e os processos de individuação e construção de identidade que disso decorrem).⁵¹

Ao enfatizar o valor da linguagem para a compreensão da realidade (ação) e do sagrado (a fé, o transcendente), Eliade contribuiu para uma reorientação de grande qualidade para o estudo do fenômeno religioso. A partir das considerações deste autor, podemos compreender, no caso das sociedades africanas, a importância do estudo das tradições orais para a produção de memória e realidades sociais.

As oralidades e os textos sagrados codificados marcaram as trajetórias das religiões monoteístas conhecidas e precisam ser consideradas nas análises dos processos históricos das mesmas.

Nas sociedades que iremos abordar a oralidade tem um papel chave de trazer uma memória do sagrado que é interiorizada, mas que tem a sua adaptabilidade histórica no processo de celebração oral da mesma, de transmissão e de mecanismos corporais e linguísticos de mobilização e engajamento para o sentir da sacralidade.

Sobre os mitos, forma oral em que se traz a memória do sagrado para a linguagem e a experiência da interpretação e da possibilidade da construção de ações humanas, no diz Jack Goody:

O mito é frequentemente considerado como a maior conquista da literatura oral. Ele certamente provou ser o gênero mais atraente para forasteiros e, ao mesmo tempo, o mais difícil de compreender, porque, embora lide com questões cosmológicas, ele é, de alguma forma, o mais localizado dos gêneros, aquele que é mais engastado na ação cultural (como quando é recitado em um contexto cerimonial).⁵²

A partir disso, aponto que para a compreensão das sociedades africanas que iremos ver neste texto, o sagrado e as suas possibilidades históricas de construção de experiências encontram na oralidade um grande campo de possibilidades e que coexistem com o acesso à escrita de suas lideranças, mas com forte importância para se conseguir caminhos de coexistência religiosa e de estabelecimentos de ações econômicas e políticas.

Neste artigo, as sociedades a serem analisadas são as que habitavam o norte da África, de modo especial o chamado antigo Sudão Egípcio, nos períodos de 1881 a 1914. Há uma compreensão ampla a partir da etimologia da palavra, que o Islã significa a submissão voluntária à vontade de Deus e isso passaria por uma série de compreensões coletivas e individuais de como se faz esse ato e a adesão às práticas religiosas e à interpretação das questões sociais, culturais e políticas.

A submissão aqui é compreendida como o ato de reconhecer que todos os seres (humanos, a natureza, os anjos e os *djins*-gênios- seres do Fogo) foram criados por Deus. Ele é o *incriado*, dele provém todas as formas de vida e de mundos (o físico e o extra físico). Há uma compreensão que se consolida no processo da expansão do Islã pela península arábica, África e Ásia e que continua tendo um profundo significado no mundo contemporâneo, de que antes de Muhammad, existiram outros profetas e textos sagrados que foram revelados a humanidade. No entanto, o Corão (*Al Quran* - que significa aquilo que deve ser lido) é o texto que vem para completar a revelação divina, lembrando a todos que somos muçulmanos em origem (na medida em que somos criaturas de Deus), mas que as escolhas históricas e culturais nos fazem seguir religiões diferentes (e escrevo isso lembrando um dito atribuído ao Profeta Muhammad justamente nesse sentido).⁵³

Esse princípio estabelece que o Islã pode coexistir com outras religiões e ter formas de aproximação diferenciadas,

se no campo dos costumes, essas outras religiões forem compreendidas como aquelas que foram reveladas, mas não se tornaram conhecidas.

Este fato contribuiu muito para que a expansão do Islã na África pudesse interagir com os cultos de linhagem de ancestrais e no processo do encontro entre povos, aspectos religiosos e culturais foram intercambiados, o que fez o Islã se enraizar e tornar-se também uma religião africana.

As comunidades muçulmanas a serem abordadas nesse artigo são de origem sunita. Sobre os sunitas e xiitas, a maior parte dos muçulmanos são Sunitas e em África, especialmente. O Xiismo é bem presente no Oriente Médio e na Ásia.

De acordo com Dominique e Janine Sourdel,

Os sunitas acreditavam então que as informações fornecidas pelo Corão e o exemplo de Muhammad em sua *Sunnah* (ditos, preceitos) poderiam ser esclarecidos e enriquecidos pelo consenso dos membros da comunidade ou, antes, de seus principais ulemás (doutores da Lei – observação da autora deste artigo) pertencentes neste caso, a cidade escolhida para esse fim. Medina, por exemplo, ou um outro lugar específico: a determinação das condições exigidas era, portanto, variável. Eles também acreditavam que as conclusões permitidas por esse consenso poderiam ser complementadas pelo raciocínio, ele próprio perseguido de várias maneiras, a mais importante das quais era o raciocínio por analogia ou *qiyas*. Assim nasceram as diferentes

escolas jurídicas que as principais ainda hoje são Malikismo, Hanafismo, Chafeismo e Hanbalismo, enquanto o Zahirismo desapareceu.⁵⁴

E a respeito do Xiismo, nos informam os mesmos autores:

Seus seguidores, que em particular se recusaram a admitir a legitimidade das dinastias dos califas omíadas e dos abássidas (que se formaram na expansão do Islã pelo norte da África e Península Ibérica, após a morte do Profeta Muhammad – nota da autora) (...) Suas opiniões divergentes sobre a própria escolha do imã, bem como a variedade de doutrinas filosófico-teológicas que eles elaboram sucessivamente os levou a se dividir ao longo do tempo em vários ramos correspondentes a diferentes opiniões políticas e doutrinárias, além de se oporem aos princípios do sunismo.⁵⁵

O período a ser analisado neste artigo, de 1881 a 1914, foi muito rico na história das sociedades africanas porque ficou conhecido como a “era das resistências anti-coloniais” e de fato muitas sociedades muçulmanas, no caso africano de base sunita, se sublevaram contra as intervenções colonialistas europeias. No entanto, é preciso compreender quais foram as bases de interpretação do contexto, os campos de negociação e conflito e as possibilidades de acomodações que irão se estabelecer.

Erroneamente diversos pesquisadores têm atribuído a esse período a origem do chamado “Islã político” que começa a se colocar no cenário internacional através da Revolução

Iraniana de 1979. O contexto das sociedades a serem analisadas neste artigo é muito diferenciado e as compreensões do mundo exterior também. Seria extremamente anacrônico trazer categorias construídas para compreender as sociedades dos últimos trinta anos do século XX, para se analisar as diversas organizações sociais africanas do período de 1881 a 1914, que estavam inseridas em uma globalidade política totalmente distinta e que tinham a aproximação com a Europa Industrial e organizada em Estados Nações ocorrendo pela primeira vez.

E no contexto específico deste artigo, o fenômeno religioso mais destacado e que será analisado aqui é o do Mahdismo, que surgiu em diversas sociedades do norte da África, das áreas subsaarianas e o noroeste africano, de modo especial o Sudão. Foi nesta chave que ocorreram a maior parte das revoltas organizadas por muçulmanos, no período de 1881, ano da eclosão do maior movimento islâmico de contestação à ordem colonial, que foi a *Mahdiyya* no Sudão até 1914, quando se estabelece uma acomodação do poder colonial com as reivindicações das elites muçulmanas na região.

2. Mahdi, o bem guiado- reflexões da experiência sudanesa (1881-1898)

A figura do Mahdi “o bem guiado” surge na dinâmica da expansão do Islã no norte da África e na Península Ibérica, ao longo dos séculos VII ao XI e será constantemente presente

em várias histórias das comunidades muçulmanas. Ele vem com uma resposta a uma quebra de ordem política e social que ameaçava a integridade dos crentes e das populações que eram protegidas nas entidades políticas governadas por muçulmanos.

Originalmente a vinda do Mahdi estava associada a escatologia do retorno de *Siedna Isa* (Jesus) que uniria a todos os crentes na luta contra a besta apocalíptica. No entanto, na dinâmica das relações dos estados muçulmanos com entidades políticas maiores, o Mahdi veio diversas vezes, através de vários indivíduos que interpretaram as mudanças de relações e de pactos baseados nos direitos costumeiros, como uma ameaça comunitária.

De acordo com Santos:

A figura do Mahdi, marcante na história do Islã é a do líder bem guiado que deveria restaurar a justiça quando houvesse uma quebra do equilíbrio que a sustenta. Ao longo da história da expansão do Islã na época medieval e no período do domínio otomano, o Mahdi foi incorporado aos discursos e a mística das tradições sunitas e xiitas, uma vez que segundo Garcia-Arenal, não há referências sobre tal figura “na hora primeira do Islã”, a saber, durante a existência do profeta. Com a propagação do sufismo, iniciada no medievo, esse ganhou dimensões messiânicas, mas não significou que fosse a exata tradução do messias cristão. Existem aspectos que podem ser percebidos ao longo dos diversos processos históricos de manifestação do Mahdi, como no

caso almôade e de Ibn Tumat e em outros, que apresentam pontos de interseção com o messias cristão, não permitindo, porém, que se possam igualar os papéis dos dois personagens. Em muitos relatos das experiências Mahdistas ao longo da história, Jesus Cristo é o Ibn Isa que viria após a missão do Mahdi para a parusia (escatologia) islâmica”.⁵⁶

Diversos movimentos Mahdistas eclodiram em África desde a primeira metade do século XIX. E anteriormente a Mahdiyya no Sudão (1881-1898) podemos citar o movimento liderado por Uthamn Fodio na atual Nigéria que lida com um contexto de aumento da demanda de mão de obra escravizada para o Brasil. Nesse processo, antigos acordos de proteção de populações não muçulmanas foram quebrados e isso gerou uma grande contestação política e religiosa, levando à reação de diversos muçulmanos que questionavam a escravidão e como a partir de lógicas de lucro e de rentabilidade econômica gerada por esta empresa, os vínculos comunitários eram sacrificados.

O período de governo e os conflitos movidos por Fodio foram registrados pelo seu filho Omar Bello. A idéia não era de que o líder já fosse o Mahdi, mas que estava preparando a chegada do mesmo. O aumento da escravização é justificado na obra de Bello como a necessidade que seu pai teve de combater a coexistência de práticas não muçulmanas e estender o domínio do califado de Sokoto, dinamizado por seu pai. Uma leitura a contrapelo nos mostra que as lutas de Fodio e o aumento dos

domínios vem justamente da quebra de acordos de proteção e de escravização dos protegidos, fato que não passou sem contestação de vozes que se preocupavam com a diluição dos vínculos comunitários em detrimento da dilaceração social causada pelo aumento da escravização.

Santos destaca as consequências do governo de Fodio nas relações de quebra de tolerância com povos aliados que não eram muçulmanos e com aqueles que eram considerados islamizados, ou seja, que podiam adotar as exterioridades da religião e se aproximarem da mesma de diferentes formas. Foi justamente essa margem de possibilidade de encontros e coexistências, baseadas na tolerância dos direitos costumeiros, que havia dado grande dinamismo à expansão do Islã. Contudo, isto foi combatido por Fodio, que não deixou de ter oponentes entre os muçulmanos que não aceitavam o fim do equilíbrio social em detrimento do aumento do acúmulo de riquezas com o tráfico.

Associando o califa o forte controle político e religioso, outro domínio fundamental era a educação dos costumes. Desde o período de vida de Fodio havia a preocupação com a educação dentro dos valores religiosos reformistas que desencorajassem a aproximação com as religiões tradicionais e que pudessem formar importantes quadros administrativos, religiosos e intelectuais para o califado em expansão. Era preciso garantir a unidade dos diversos emirados em torno de Sokoto e, no domínio privado, a

educação das famílias no respeito ao califa e a estrita observância do islã, a partir do seu ponto de vista do que seria a “espiritualidade qadiri”, desconsiderando outras formas ricas de pensar a mística e a relação com o mundo, presentes em outras confrarias regionalizadas da Qadiriyya.⁵⁷

Esse aspectos reformistas empreendidos por Bello tiveram que ser relativizados porque a aliança com os povos ligados aos sistemas das linhagens e cultos de ancestrais era basilar para a circulação de mercadorias, de alimentos e de alianças de proteção e equilíbrio político. No entanto, durante o período dessas reformas um grande contingente de pessoas escravizadas dessa região chega ao Brasil e ao Caribe. Na historia social brasileira, a trajetória dessas pessoas se torna marcadamente celebre na conhecida revolta dos Malês, em 1835, cuja a historiografia brasileira e nigeriana se referem com excelentes obras de referencias e pesquisas de grande alcance reflexivo.

Para este artigo, nos referir a este momento da formação do califado de Sokoto é apontar para o surgimento de uma série de outros movimentos semelhantes que ocorreram no norte da África e em áreas subsaarianas na mesma época.

O fato de terem que lidar com a globalidade de sociedades envolvidas com o tráfico atlântico na parte ocidental do continente e com as rotas de comércio e de escravizados para o vice reinado do Egito e para as áreas otomanas, na parte oriental, levou muitas lideranças muçulmanas a sentirem uma

série de inquietações e a buscarem reorientações religiosas, econômicas e políticas, que traziam novos significados aos tratados de tolerância e de proteção que permitiram ao Islã encontrar caminhos próprios em África e ser um importante vetor de expressão de resistências e de ações anti-coloniais, quando as ações das potências da Europa Ocidental se tornaram mais contundentes, a partir das décadas de 1870 até o fim dos anos 90 do século XIX.

A partir de 1880, com Muhammad Ahmad no Sudão, as ações foram direcionadas no sentido da proclamação da figura do Mahdi. A complexidade das relações políticas e as intervenções das potências europeias numa perspectiva intervencionista e colonial, colocaram o surgimento do Mahdi como uma figura central para se reorganizar os sistemas de alianças, se estabelecer controles de territórios e se elaborar novas interpretações de categorias religiosas, face à mudança não só das relações econômicas e políticas, com a entrada de novos “parceiros comerciais e administração estrangeira”, mas de uma compreensão do mundo e das suas dinâmicas geopolíticas.

Uma primeira compreensão da mudança das relações passou necessariamente pela repressão europeia às redes de tráfico de escravos internas da África. Se, de acordo com Thorton⁵⁸, era possível identificar as articulações entre europeus e africanos na construção do mundo atlântico, no qual a escravidão tinha um papel fundamental, sobretudo a partir do século XVII, na segunda metade do século XIX, a escravidão e o

tráfico passaram a ser vistos como ações que eram realizadas somente por africanos e passaram a ser consideradas uma “endemia moral do continente”.

De acordo com Frederick Cooper, a superação desse “mal” que era continuado por entidades políticas africanas e que não interessava mais à Europa Ocidental, era a mudança na própria relação econômica, social e política com o continente africano.

Para este autor:

Na década de 1890, a idéia de que a escravidão e colonialismo eram análogos fazia pouco sentido nos círculos interessados da Europa. Na verdade, os herdeiros da tradição anti-escravista argumentavam que a vigorosa intervenção das potências civilizadas na África era a única forma de impedir que os africanos se escravizassem uns aos outros. Mais tarde, o lobby contra a escravidão, especialmente na Inglaterra, permaneceu fiel à sua herança, continuando a criticar os governos europeus por não obedecerem a seu declarado objetivo de por fim à escravidão africana e por não evitarem, eles mesmos, o recrutamento de mão-de-obra sob coação. A crítica concentrou-se evitando, em geral, outras dimensões do domínio colonial. Tratava os africanos como vítimas em potencial, necessitados da proteção contra os excessos do zelo explorador ou os lapsos da implementação do princípio moral pelos europeus, agora retratados como fonte do possível bem quanto do possível mal.⁵⁹

Se preconizava o enquadramento do território e a ocupação efetiva, através de várias formas de compreensão administrativa, como áreas de influência, protetorados e colônias. A conquista efetiva da terra e das populações africanas era justificada pela introdução de códigos de leis que tornavam os donos das terras em indígenas em seus próprios territórios e os colocavam sob regime do trabalho forçado, como um meio para se realizar o aprendizado para o trabalho livre.

A colonização passa a ser efetivamente defendida como um meio de se concretizar o devir civilizatório da África, que seria tutorado pela exploração colonial europeia. E com isso, a reconfiguração da relação com as elites e seus acordos, tornou-se de fundamental importância. É nesta conjuntura de transformações de relações e de acirramento da subalternização da África, que eclode os movimentos Mahdistas em diversos espaços africanos, e de modo especial, o do Sudão, sob a liderança de Muhammad Ahmad, conhecido como Mahdiyya que durou de 1881 a 1898, com mudança de comando para o califa Abdulahi, por ocasião da morte do Mahdi, em 1885.

3. A Mahdiyya- ressignificação da experiência do sagrado na aurora do colonialismo.

O sufismo chega ao norte da África em torno dos séculos VIII e IX. Esta perspectiva de uma vivência mais mística da religião

muçulmana contribuiu poderosamente para a aproximação do Islã com os cultos de ancestrais. A possibilidade de através do caminho espiritual receber a *baraka* (a bem aventurança) e se cultuar o Mestre Sufi em vida e após a morte, foi fundamental para que a presença dos espíritos ancestrais pudessem continuar muito fortes, organizando os espaços das *tariqas* (as confrarias) sufi e trazendo noções novas para a vida espiritual individual e comunitária dos muçulmanos, dos islamizados e das comunidades circundantes.

Essas confrarias no Sudão possuíam importantes propriedades que eram conhecidas como *zeribas*. Nestas o mestre sufi e seus discípulos conviviam e desenvolviam atividades agrícolas e econômicas. A partir do século XI essas confrarias ajudaram a organizar importantes estruturas político administrativas e os líderes, além do papel religioso, passaram também a exercer o comando de importantes atividades econômicas e sociais.

As *zeribas* também se tornaram importantes entrepostos de venda de escravos para agricultura e tropas localmente, e também para o circuito do tráfico para o Egito e para o Império Otomano.

O Sudão era uma área de razias e de controle e exploração de território egípcio/otomano. Com o acúmulo de riqueza da exploração de escravos e da circulação de rotas transaarianas de comércio, o Egito tinha uma posição destacada em relação

às outras províncias otomanas, sendo um vice reinado poderoso, governado pela figura do *Quediva* (Vice Rei).

Circulavam pelas rotas do Sudão e do Egito, mercadores da antiga grande Síria, muçulmanos e cristãos. Para as populações do antigo Sudão Egípcio, cristãos eram os coptas e os da grande Síria.

Pela administração otomana, judeus e cristãos súditos do império podiam participar das atividades de comercio a longa distancia e estabelecer acordos com estruturas de poderes locais. No entanto, tinham que se abster do proselitismo religioso.

No entanto, havia espaços importantes de convívio, em que cristãos, muçulmanos e os que seguiam os cultos de linhagem se encontravam e estabeleciam momentos importantes de convívio e trocas espirituais e sociais, como por exemplo as celebrações a São Jorge. Esta figura atravessa o campo religioso e se tornou um símbolo de coragem e de proteção para as diversas religiões que coexistiam no Império Otomano.

No Egito quedival e no Sudão os ingleses perceberam que a figura de São Jorge tornou-se um meta-símbolo de contato e de produção de laços, uma vez que a imagem deste santo está na libra esterlina. E no inicio da intervenção inglesa e francesa no Egito, essas aproximações simbólicas foram muito importantes para se construir um campo de tradução dos sentidos.

As confrarias muçulmanas tinham a administração política do Sudão e nas relações com o Egito Quedival tinham

seus poderes referendados e um mercado importante e rentável de escravos.

Neste aspecto nessa história de relação de escravidão com o Egito e o Império Otomano, os alvos da escravização eram as meninas e os meninos. As meninas eram educadas para serem concubinas nos haréns dos grandes comerciantes e traficantes de escravos. Elas poderiam resultar em casamentos que fortaleceriam as redes de comércio e auxílio mútuo em tempos de conflito e dificuldades do mercado. Os meninos eram destinados para atividades distintas.

Uma parte deles era conduzida para serem escravos militares, educados desde os 7 anos, preferencialmente, na *bayt* (tenda) do seu senhor que os treinava e preparava para ser leal e estender suas políticas de domínio para outros territórios. Esses escravos soldados conhecidos por *mameluks* (coisa possuída) foram imortalizados nos relatos napoleônicos da tentativa francesa de conquista do Egito em 1807.

Uma outra parte dos meninos era castrada (com o corte do canal deferente sem emascular) e eram educados e preparados para serem os guardiões dos haréns. Eles tinham o papel importante de educarem as crianças que nasciam das relações das concubinas com os seus senhores e de as resguardar também, garantindo a descendência do seu senhor e com isso, possibilidades de casamentos e de alargamento de alianças familiares e comerciais.

Essas relações construídas nos laços do costume e também das leis otomanas, sofrem um abalo a partir da chamada Era do *Tanzimat* (Reformas). Esta constituiu-se numa ação do Egito quederal de buscar autonomia política do Império Otomano, estreitando relações e aberturas comerciais para ingleses e franceses.

A fundação da cidade de Khartum em 1824 já foi fruto dessa abertura e com ela a entrada da repressão britânica à rede de comércio e atividade traficante de escravos que existia na região e que abala profundamente as relações das confrarias sufis com o quederal.

Além das relações econômicas, a introdução dessas novas figuras nas relações de poder, de equilíbrio político e de representatividade junto ao Império Otomano fez com que as organizações político administrativas sudanesas e as confrarias sufi avaliassem que suas formas de vida e de organização de alianças se desmoronavam. Uma das fortes exigências da entrada dos novos parceiros econômicos da Europa Ocidental, foi que estes reforçaram as intervenções contra as populações que eram protegidas dessas entidades religiosas e políticas, colocando-as nas esferas do trabalho forçado e tendo seus territórios subordinados a administração anglo-egípcia que se colocava no período.

Além disso, a entrada de missionários católicos e protestantes trouxe um grande desequilíbrio nas relações que eram conhecidas com os antigos cristãos otomanos. Estes

novos cristãos vinham trazendo uma estrutura de reorganização espacial, de produção, de cobrança de tributos e de hierarquias de poder, na qual os muçulmanos outrora respeitados no seu culto, se tornaram os arqui-inimigos dos princípios de civilização e de progresso trazidos por esses agentes religiosos.

Diante dessa situação, os antigos estatutos de proteção e coexistência religiosa entram em colapso, contudo é muito interessante perceber na documentação produzida pelo Mahdi Muhammad Ahmad, que estes novos cristãos foram diferenciados dos antigos, e receberam a alcunha de *nazarenos*.

Ao contrário da historiografia anglo-francesa da primeira metade do século XX e da que se estrutura a partir dos conflitos em torno da criação do estado de Israel em 1948, as revoltas dessas confrarias e organizações políticas não tinham um caráter contra o ocidente, e tampouco de polarização racial contra os brancos, de modo especial.

Na pesquisa doutoral que realizei de 2001 a 2005 pude trabalhar com a documentação produzida pelo Instituto das Missões pela Nigrizia (atuais Missionárias e Missionários Combonianos do Coração de Jesus), com a cartas do Mahdi, publicadas pela Universidade de Khartum (cuja tradução para uso da pesquisa foi realizada por Abdubagi Sidahamd) e o Bayt Al Mal (O livro do tesouro do estado Mahdista) publicado pela Universidade de Bergen, através do grupo de pesquisa liderado pelo Professor Andres Bjorkelo. Ao longo do meu trabalho, percebi os esforços de tradução e compreensão do que eram

esses diferentes atores sociais que marcaram a história da Mahdiyya. E foi muito interessante perceber a larga recorrência e busca de termos para explicar quem eram aquelas pessoas da Europa Ocidental que adentravam o Sudão, a partir de Khartum.

Trago aqui um relato que considero primoroso de se construir no espaço do sagrado, a compreensão desse novo mundo que adentrava o Sudão e que já se percebia que essa chegada traria mudanças irreversíveis. O Mahdi Muhmmad Ahmad havia morrido em 1885, e o seu sucessor, o Califa Abdulahi continuava a fazer prelações públicas explicando o mundo exterior e os conflitos para os seus apoiadores, os missionários católicos do Instituto das Missões pela Nigrizia prisioneiros e alguns soldados ingleses também.

Ele fazia prelações diárias sobre as mudanças que ocorriam no mundo, as ameaças que a quebra de respeito aos acordos feitos com os egípcios por anos, trariam para todos, a entrada de pessoas novas que traziam uma estrutura de poder e de pertença a impérios distantes e de uma geografia ainda desconhecida.

E numa ocasião o Califa Abdulahi compartilhou publicamente um sonho para todos os seus apoiadores e para os seus prisioneiros. Segue o relato feito pelo Padre Joseph Ohrwalder, do Instituto das Missões pela Nigrizia, um dos principais interlocutores do Califa com os prisioneiros, por ter um bom domínio da língua árabe.

Segue o relato:

Depois de três dias (Abdulahi) reapareceu e contou da sua cátedra, na mesquita, que fora levado até o terceiro céu, onde havia visto o Mahdi, o profeta Elias e “Seidena Isa” (Jesus Cristo). Tendo saudado o Mahdi, este o apresentou aos outros dois profetas. Encontrou Elias bronzeado pelo sol, cheio de fogo e com as mãos ásperas. No entanto, as mãos de Seiedna Isa eram brancas e leves como lã. Os dois profetas estavam muito satisfeitos de terem conhecido o “chalifat al Mahdi”. Abdulahi mostrou descontentamento com o Mahdi, porque queria permanecer para sempre lá em cima, naquele belo Paraíso, e enviar um outro governante para o seu povo, já que ele estava cansado e não podia mais governar os numerosos súditos, já descontentes com ele. O Mahdi, porém, encorajou-o a perseverar, prometendo-lhe força para que ele conseguisse manter todos contentes. Estava, de resto, completamente satisfeito com o governo do califa. Iria apresenta-lo a Deus, que já havia expressado o desejo de conhecê-lo.⁶⁰

Esse esforço de construção de sentido e de inserção dos elementos externos na ordem Mahdista vem de uma reorientação e de uma percepção de que o Islã influenciado pela perspectiva do Wahbismo, deveria se reformar para buscar sua integridade e a sua preservação face o mundo que se transformava. Mas para se construir uma nova realidade de administração, domínio e interação com a diversidade religiosa, deveria buscar elementos

de consagração do sagrado, como o sonho no universo sufi, para tornar traduzível e próximo este outro que chegava de uma forma que se percebia que não seria efêmera.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com o fim do Estado Mahdista em 1898, em que as forças do califa e aliados foram derrotadas por uma grande coalizão britânica, na qual os Estados Unidos e o Canadá participaram pela primeira vez de uma guerra colonial em África, a administração colonial que se estabeleceu buscou através dos relatos e da interação com os missionários que foram prisioneiros, a assimilação das estruturas de hierarquia, exploração econômica e de poder dos Mahdistas, fazendo um governo de administração indireta na qual posteriormente o filho do califa que estava sob tutela dos missionários, tornou-se governador geral do Sudão, sucedendo o general Wingate que controlava o Sudão após o fim da Mahdiyya. No contexto da primeira guerra mundial (1914-1918) a herança administrativa Mahdista ainda era base para o controle do poder, coexistindo com a criação dos distritos territoriais.

A história da Mahdiyya tornou-se paradigmática para outros movimentos Mahdistas que se sucederam. E tão interessante quanto os atos de resistência, são também as ações de tradução e de hierarquização das diversidades, tema esse que precisa ser melhor explorado pela historiografia das

lutas anti-coloniais e para o estudo do Islã em África nos últimos anos do século XIX até o fim da Primeira Guerra Mundial.

5. Bibliografia

Obra de Referência

SOURDEL, Dominique et Janine. Dictionnaire historique de l'Islam. Paris: PUF, 1996

Geral

COOPER, Frederick. Condições análogas à escravidão: imperialismo e ideologia da mão-de-obra livre na África, in: COOPER, Frederick, HOLT, Thomas C. , SCOTT, Rebecca (org). Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ELIADE, Mircea. Mefistófeles e o andrógino. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOODY, Jack. O Mito, o Ritual e o Oral. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

SANTOS, Patricia Teixeira. Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: Editora UNIFESP, 2013

THORTHON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800). Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

The background features a faded image of a young child in a patterned shirt, holding a bowl. In the foreground, there are several bowls containing powders of various colors: a large white bowl with blue powder, a smaller white bowl with yellow powder, a small black bowl with blue powder, and a small white bowl with red powder. The overall scene is set against a light, textured background with faint floral patterns.

Entre “crocodilos familiares” e “maridos espirituais”

Missionarismo batista e ancestralidades
africanas em Moçambique na década de 1980.

Harley Abrantes Moreira ⁶¹

1. Introdução

Na igreja, agora, no momento de oração, fomos orientados a orar em dupla. Procurei uma jovem mãe, sentada sozinha, na última fila, com seu filho, um miúdo⁶² de um ano, chamado Júnior. Compartilhamos nossos motivos de oração: eu falei de minha gripe insistente e ela das mazelas de Júnior e de suas próprias. Orei primeiro. Em seguida, ela perguntou se deveria orar, ao que respondi que sim. No meio da oração eu, distraído, percebi que ela falava em outra língua. Terminando a oração, soube que a poliglota falara em massena (uma das línguas locais aqui de Sofala...comigo falam em português, com Deus, preferem as línguas maternas). Começamos a conversar. Perguntei quantos filhos tivera e, ao responder cinco, corrigiu dizendo que os três primeiros morreram. Curioso, procurei saber a causa. A resposta foi “ynhanga”, alguma coisa (naquele momento imaginei ser uma doença) que ela não conseguiu traduzir para o português, mas que, de acordo com suas informações, consistiria objetivamente em uma febre constante acompanhante da criança durante o seu crescimento. Perguntei se ela sabia o que era febre amarela, mas para ela febre não tem cor. “Feitiço” muito menos. Em suas palavras, a ynhanga seria uma “doença do sexo da mulher”. Terminamos a conversa olhando para Júnior... que se recupera do “resfriado” para ser jogador de futebol! 😊👉👈

O texto transcrito foi originalmente escrito como uma mensagem compartilhada em grupos de WhatsApp, em outubro de 2016, em Dondo, há trinta quilômetros da cidade da Beira, capital da província de Sofala, ao centro de Moçambique. Naquela ocasião, estava tentando conhecer a vida local e me aproximar de meus interlocutores, muitos dos quais seriam entrevistados, prestando valiosas colaborações com minha pesquisa de doutorado em História Cultural que se encontrava em andamento.

O episódio, na ocasião narrado à revelia das problematizações teóricas ou do rigor acadêmico inadequado para a informalidade da comunicação pessoal nos aplicativos, nos introduz nesse texto em que será discutida a interculturalidade resultante do encontro entre uma missionária brasileira e um grupo de moçambicanas (o) que, na década de 1980, auge da Guerra Civil que devastou o país (1976-1992), se convertia ao cristianismo batista que então se multiplicava por todo o território do jovem país. Nossos dois objetivos são: apontar as negociações culturais praticadas por esses sujeitos históricos que fizeram daquelas igrejas espaços de reelaboração de suas crenças e indicar a cultura religiosa que então inventavam como alternativa para seu tempo presente.

Para nossa construção narrativa, serão utilizadas fontes documentais oriundas de um processo que teve como fundamento os parâmetros da História Oral, além de trechos da Revista *O Campo é o Mundo*, um periódico mantido pela

Junta de Missões Mundiais (JMM), agência missionária ligada à Convenção Batista Brasileira. Através desses materiais, construiremos uma narrativa que problematiza determinada ideia de religião, a partir da noção de ortoprática, segundo a qual “a religião”⁶⁴ é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças (GASBARRO, 2006, p.71). Em nossa problematização, esse conceito dialogará com apontamentos de Valentim Mudimbe, para quem a influência exógena da religião cristã, em África, foi fundamental para a elaboração de uma gnose africana segundo a qual as lentes que interpretam o continente africano dependem de uma ordem epistemológica ocidental, marcada por um paradigma colonial presente na atividade missionária que, por sua vez, contribuiu relevantemente com a construção desse saber sobre o continente e seus habitantes (MUDIMBE, 2013, p. 9-11).

Assim é que pretendemos debilitar um etnocentrismo enraizado, tentando compreender as práticas de uma atividade missionária que se reinventava no solo moçambicano, modificando sua própria “religião”, em razão das compatibilidades simbólicas organizadas por brasileiros (a) e moçambicanos (o) que eram, originalmente, diferentes, mas que, com o passar dos anos, se fundiram em intrigantes combinações, fazendo daquele tipo de cristianismo uma proposta viável para muitos (a) habitantes da região central daquela ex-colônia portuguesa que,

durante a década de 1980, foi palco da multiplicação de igrejas que se desenvolviam na medula dos cristianismos africanos.

2. Os *backgrounds* brasileiro e moçambicano.

Os batistas em Moçambique têm se multiplicado, nas últimas décadas, graças ao protagonismo de sua liderança autóctone representada por pastores, missionários e missionárias das diversas províncias e das múltiplas etnias que compõe o mosaico cultural daquele país colonizado por portugueses até 1975. O *background* religioso desses sujeitos históricos também é variado, podendo apontar, especialmente, para o catolicismo português e para as cosmologias endógenas que não necessariamente seriam abandonadas em razão de um cristianismo que abraçavam.

Foi a partir da convivência com as crenças locais na presença e nos poderes dos espíritos e dos ancestrais que missionárias (os) brasileiras (os) vivenciaram seus choques culturais e experimentaram a reelaboração de um cristianismo enraizado, não apenas nas ortodoxias representantes de uma civilização ocidental, mas também nos conhecimentos e práticas cosmológicas desconhecidas e, por vezes, conflitantes com os conteúdos teológicos exportados pelas agências missionárias.

Em nossa perspectiva, as variadas religiões e cosmologias ali atuantes não necessariamente se eliminam, mas podem,

também, se retroalimentar através da mutualidade e da convivência dos sujeitos históricos expostos a condições e situações comuns. Essa constatação pode ser observada na década de 1980, quando a paulistana Noêmia Gabriel da Silva, uma aluna do Instituto Batista de Educadoras Cristãs (IBER), localizado no Rio de Janeiro, resolveu cruzar o atlântico para viver e atuar como missionária em Moçambique, país que, naquela ocasião, passava por uma violenta guerra civil, cujos efeitos se misturavam ao das catástrofes naturais e à fome que, então, simbolizava a miséria social que reforçava, no ocidente, os estereótipos que identificavam os países africanos.

O ano era 1983. Sensibilizada pelos apelos emocionais que chamavam a atenção de brasileiros para as vulnerabilidades africanas e dizendo-se identificada, na cor da pele e em seus conhecidos efeitos sociais prevaletentes em países racistas como o Brasil, Noêmia, nascida em família evangélica e de formação por ela classificada de “tradicional”, anunciou o que era conhecido em sua cultura religiosa como “chamado” divino para servir a Deus, como missionária, em Moçambique, para onde partiu passando a morar em Maputo, sua capital, até o início do ano seguinte. A formação teológica recebida no IBER, além de doutrinariamente tradicional, era comprometida com o “preparo de moças e esposas de pastores para o trabalho missionário”.⁶⁵

A trajetória da missionária, no Brasil, sempre esteve ligada às instituições denominacionais ligadas à Convenção Batista Brasileira (CBB), órgão máximo que, após as subdivisões

desse grupo religioso, advindas das transformações conhecidas como “reavivamento espiritual” ocorridas a partir da década de 1960, passou a administrar as atividades e instituições ligadas à ala mais antiga, que permanecia como guardiã das doutrinas e das confissões de fé mais tradicionais daquelas igrejas que, então, se dividiam.

No par de fontes documentais composto pelas transcrições das duas entrevistas oferecidas pela missionária é possível notar que o impacto da chegada em Maputo foi grande. A guerra civil, apesar de devastadora, não atingia todo o país de forma igualitária. No extremo sul, nas proximidades da fronteira com a África do Sul, onde fica a capital, os efeitos da guerra eram mais presentes que a própria, no entanto, para além de todas as dificuldades que se podem imaginar oriundas desse contexto, os maiores estranhamentos da brasileira se deram, não apenas por esse motivo, mas, sobretudo, por deparar-se com a complexa cultura religiosa local. A crença na existência de espíritos que, de muitas formas, interagiam constantemente com o mundo dos vivos era um traço bastante comum e capilarizado pelo corpo do território nacional, cujos membros eram as diversas etnias espalhadas nas onze províncias moçambicanas.

3. Nas zonas de contatos: choques e interculturalidades.

Muito embora não seja possível falar de uma única religião africana tradicional, pura ou original, estudos⁶⁶ apontam alguns traços comuns às diversas práticas religiosas espalhadas por diferentes pontos do continente. Esses apontamentos indicam a interação com os antepassados como uma característica importante, presente nas práticas culturais que caracterizam as cosmologias africanas. O papel desses ancestrais consistiria em agir como intermediários entre o divino e os membros das suas famílias. Dentro dessa mediação, assumem também a tarefa de abençoar, proteger ou castigar, podendo ainda participar de cerimônias e rituais. Os antepassados são respeitados e podem funcionar como linhas a costurar o tecido das extensas famílias africanas.

Além das pessoas que já morreram, mas continuam “vivas” e atuantes, as culturas cosmológicas africanas também preservam a crença nos espíritos. Diferentemente dos antepassados, os espíritos são, a rigor, seres mais abstratos. Notavelmente capazes de se transformar em qualquer coisa, sendo elas de natureza material como os objetos, humana ou até mesmo animal. Sua plasticidade lhes permite ainda fundir-se em outras substâncias ou elementos da natureza com formas imprecisas.

Embora os números frios, e não necessariamente precisos, das estatísticas⁶⁷ chamem a atenção para o crescimento da presença cristã e islâmica em diversas regiões africanas, por detrás da cortina dos algarismos é possível notar o vigor das crenças endógenas do continente. As culturas cosmológicas ao centro de Moçambique têm interagido com as religiões de maior crescimento em África, parecendo se renovar e se atualizar, em relações de entrelaçamento, bricolando tradições e modernidades. A expansão do cristianismo batista em Sofala, olhada de perto, indica que, mais que resíduos de um mundo antigo ou tribal, a crença na atividade dos “mortos” e no poder dos espíritos, na vida cotidiana, é presente, é moderna e se revigora na companhia de outras crenças que possam ser consideradas ocidentais.

Fenômenos como a possessão por espíritos ou a recorrente prática de consultar *tinyangas*⁶⁸, chamadas (o) de “curandeiras (o)” ou “feiticeiras (o)” em fontes documentais produzidas pela imprensa batista⁶⁹, não são práticas culturais realizadas apenas em localidades onde as variadas propostas de cristianismo não conseguiram penetrar. Diferentemente, os hábitos das populações que preservam as tradições locais ao cultivarem suas palhotas⁷⁰, ou consultarem seus intermediários para continuarem os vínculos com seus ancestrais, parecem se atualizar de forma dinâmica, impondo desafios às missões ocidentais, especialmente àqueles que convivem em determinadas regiões moçambicanas por longos períodos.

Ao chegar em Maputo, em 1983 e, logo em seguida, se transferir para o Dondo, no interior da província de Sofala, foi com essas populações que Noêmia Gabriel foi trabalhar. Em 1987, em texto publicado pela Revista *O Campo é O Mundo*, um periódico mantido pela Convenção Batista Brasileira (CBB) com intuito de incentivar os membros das igrejas a contribuir com a obra missionária, trazia um relato das atividades da missionária e dos casos que lhe eram apresentados pela cultura local onde as práticas e o envolvimento das populações com suas ancestralidades eram marcantes. Em trechos da matéria, o autor afirmava que:

Deus tem abençoado muito o trabalho de Noêmia, o que é comprovado por experiências tais como a de Rodrigues: “Rodrigues batizou-se em 1986, na época da páscoa, agora, em sua casa, é três o número de crentes, ele e duas irmãs. Sua mãe envolveu-se com feitiçaria, isso porque, na África, o médico é a última opção, pois a prioridade é o feiticeiro, o curandeiro, envolvendo a tradição, cultura e temor. Rodrigues ficou doente, sofrendo de úlcera crônica, seus familiares tentaram levá-lo ao feiticeiro, mas ele negou-se: “eu sou cristão, não posso.” Ao trazerem o remédio preparado pelo feiticeiro ele não quis e disse: “Jesus é quem me pode curar”. Com essa atitude, jogaram-no fora de casa, encontrei-o na garagem, caído e gemendo de dor, levei-o ao hospital algumas vezes com Raquel missionária e ele, pouco a pouco, foi melhorando. Sua mãe nos ameaçou: “irmã, cuide bem do meu filho,

pois ele está caindo, se ele morrer...” a igreja orou, providenciamos remédios e foram feitos os exames. Pouco a pouco Rodrigues foi se recuperando, ele venceu, pela fé, a tradição, a cultura e o medo. Ele creu e Deus, mais uma vez, foi fiel. (O CAMPO É O MUNDO, 1988, p.23)

O trecho narra as dificuldades familiares que Rodrigues, um jovem moçambicano, educado segundo os preceitos e as práticas de sua cosmologia local, passa a enfrentar depois que decide se converter ao cristianismo batista, cujos representantes, a princípio, se alinham a uma extensa tradição ocidental produtora de estereótipos e preconceitos contra um genérico continente africano⁷¹. Os mediadores africanos entre o mundo dos vivos e o dos mortos, a exemplo, recebem olhares e termos herdados das camadas discursivas construídas pelo colonialismo. De modo geral, *tyniangas* são chamados de “feiticeiros” desde relatos missionários que remontam a portugueses católicos do século XV. A distância e um certo desinteresse pela comunicação intercultural podem ser denotados no exemplo de Frei João dos Santos, que viajou à Sofala e produziu relatórios de sua experiência, classificando como “feitiçaria” as atividades exercidas pelos *tinyangas* e denominando de “diabos” os espíritos ancestrais com quem se relacionavam. (SANTANA, 2018, p.102)

Entre as missões protestantes, a partir do final do século XIX, experiências indicaram uma aproximação muito maior com as populações locais, com quem se comunicavam nas línguas maternas facilitando, assim, as articulações nacionalistas

das forças africanas de resistência ao colonialismo, o que lhes renderam a perseguição das autoridades coloniais católicas até à independência do país (1975)⁷².

Diferentemente dessas missões, cujo maior exemplo é, sem dúvida, a Missão Presbiteriana Suíça, o discurso oficial batista, tal qual apresentado por seus periódicos desde a década de 1960, se conecta à essa tradição ocidental que inferioriza as práticas culturais africanas. Em relatos missionários da década de 1960, publicados pela Revista *O Campo é o Mundo*, termos como “fetichismo”, “paganismo”, “imoralidades” e “feitiçarias” se apresentavam em testemunhos missionários, onde frequentavam o mesmo *hall* das práticas denominadas “satânicas” atribuídas aos povos africanos.⁷³

No trecho citado, as informações a respeito das atividades missionárias de Noêmia Gabriel foram escritas por um pastor, do sexo masculino, chamado André Alves Nogueira, cuja nacionalidade não conhecemos mas que, enquanto correspondente da imprensa oficial de seu grupo religioso, tratou de adequar sua mensagem aos padrões doutrinários e ao discurso alimentado pela tradição ortodoxa da denominação, tão bem articulada à produção do que Valentin Mudimbe considerou como um conjunto mais vasto de conhecimentos sobre os africanos, influenciados por religiões exógenas ao continente, deixando suas marcas na produção do que o congolês denominou de “gnose” africana⁷⁴, espécie de essencialismo

construído por um conjunto de ideias tendenciosas a afirmar certa originalidade africana.

No caso do discurso missionário “clássico” esse essencialismo é, sem dúvida, negativo posto que marcado pelos sinais do pecado e da perdição. Nesse discurso, a mãe de Rodrigues representa uma geração mais antiga e ainda ligada às suas tradições de “feitiçaria”. Dessa forma é que a revista da agência missionária contribuía com a formação dessa “gnose africana”, ancorada na concepção de que existe uma essência africana (imaculada ou pecaminosa) anterior à presença dos assédios coloniais ocidentais. No momento em que o periódico batista afirma que “na África, o médico é a última opção, pois a prioridade é o feiticeiro, o curandeiro”, é dentro desse campo discursivo ocidental e eurocêntrico que ela se comunica, reforçando estereótipos e padronizações inferiorizantes que tornam o campo missionário de Noêmia mais identificável e compreensível pelo público leitor da revista, composto fundamentalmente de cristãos batistas brasileiros.

Portanto, para os órgãos de comunicação de sua agência missionária, Noêmia Gabriel, enviada e mantida pela Junta de Missões Mundiais (JMM) da Convenção Batista Brasileira (CBB), estava em Moçambique desempenhando suas funções de combate às tradições locais, sobre as quais a revista tenta explicar aos seus leitores que tratam-se de crenças populares muito difundidas, amplamente disseminadas e enraizadas nas populações moçambicanas que, em casos de enfermidade, por

elas optavam em detrimento do conhecimento científico e dos procedimentos da Ciência Médica.

Maiores detalhes sobre a compreensão da missionária acerca dessas “crenças”, ou sobre a maneira como lidava com as mesmas em seu cotidiano, são ignorados pelo correspondente da revista. No entanto, a partir das fontes documentais oriundas das entrevistas realizadas com a paulistana, pode-se perceber que seu processo de inserção nas realidades moçambicanas foi forte, impactante e gerou transformações profundas em sua própria cosmovisão, suas ideias, práticas religiosas, suas atitudes e seus procedimentos adotados na rotina de trabalho.

Esses choques culturais, embora possam ser estudados e debatidos nos cursos de formação missionária oferecidos pelos seminários das instituições, não podem ser evitados ou antecipados pela educação formal dos (a) religiosos (a). Ainda que exista uma preparação para o enfrentamento das diferenças culturais, tratam-se de experiências existenciais que envolvem, para além de qualquer conhecimento antropológico, as vivências de cunho existencial, os conflitos teológicos experimentados em meio à solidão, à distância e ao isolamento que seguramente afetavam a vida dos (a) missionários (a) em suas camadas mais subjetivas.

4. Missionária brasileira e ancestralidades moçambicanas

Assim, nas transcrições documentais resultantes das entrevistas cedidas por Noêmia Cessito em 2016, é possível notar que a realidade de seu trabalho, ainda que fosse estudada com antecedência, só seria conhecida através de experiências para as quais nunca estaria suficientemente preparada. Os documentos transcritos, em diversos instantes, se configuram como relatórios sobre os numerosos casos sobrenaturais que o envolvimento com as populações locais da região de Sofala apresentou.

Para nenhum desses episódios a missionária estaria preparada, uma vez que jamais vivenciara situações semelhantes no Brasil. Em Moçambique, a importância dos espíritos dos mortos é real e se faz notar nas mais variadas situações cotidianas. O antropólogo Peter Fry, explica que, de modo geral, as crenças e práticas culturais em torno das ancestralidades africanas caracterizam-se pela busca, não só das razões espirituais para as aflições da vida, mas também pelas resoluções dos problemas que atingem as pessoas na esfera pública ou privada, em âmbitos pessoais, sociais, financeiros ou políticos. (FRY, 2000, p.69-74)

O papel dos ancestrais na vida de moçambicanos (a), portanto, é amplo e se articula com dificuldades das mais variadas naturezas. O funcionamento social desses sistemas é complexo. Compreendê-lo, passa pelo entendimento das funções

dos (a) médicos (a) sacerdotes (a), a quem as populações se dirigem na tentativa de controlar, se apoiar ou apaziguar os espíritos mediante sacrifícios constantes, acordos, e pagamento em dinheiro.

Os apontamentos do antropólogo, resultantes de sua pesquisa de campo realizada em fins do século XX na província de Manica, vizinha à Sofala, indica razões que podem ajudar a explicar a adesão de tantos moçambicanos, quase sempre jovens, ao projeto de “vida nova” proposto pela missionária batista. Apesar do fundamental papel de estruturação social que exercem, as cosmologias africanas podem, também, atuar em um sistema de pressões desvantajosas a essas pessoas que optavam por tal conversão religiosa.

Dessa forma, se por um lado o indivíduo envolvido com as ancestralidades adquire status de pertencimento a uma rede de relações familiares e sociais, por outro, o medo pode se destacar como um elemento constantemente presente, uma vez que a proteção, o apoio e o auxílio dos mortos cobra seu preço através de obrigações que, se não cumpridas, podem provocar a ira de seres espirituais causadores de mortes e doenças,⁷⁵ ou dívidas que precisarão de novos acordos com os (a) sacerdotes (a) para serem quitadas.

Entre esses acordos com espíritos ancestrais, um seguimento social, em especial, parece ter se apoiado na missionária brasileira em busca de resoluções alternativas para suas aflições: jovens do sexo feminino. Esse grupo encontrava-

se especialmente vulnerável em razão da existência de determinadas negociações realizadas por homens mais velhos, chefes de suas famílias, e espíritos ancestrais credores a quem acessavam mediante os *tinyanga*, sacerdotes encarregados da união matrimonial entre jovens⁷⁶ moçambicanas e homens já mortos e que, em suas condições de seres espirituais, poderiam movimentar as forças humanas para fazer prosperar aquele homem que, mediante remuneração financeira ao serviço prestado pelo sacerdote, entrega sua jovem (muitas vezes filha) para o desfrute sexual daqueles conhecidos e estudados como “maridos espirituais”.

Segundo Jonas Mahumane, antropólogo moçambicano que estudou o fenômeno em sua tese doutoral defendida na Universidade de Lisboa⁷⁷, a origem da iniciativa patriarcal em procurar um *nyanga* para a realização do ritual pode ser a confissão da jovem que, muitas vezes, procura o chefe de família para informar que foi assediada por um espírito enquanto dormia e, com ele, relacionou-se sexualmente. Essa confissão que pode ter suas causas ligadas a um conjunto de violências simbólicas praticadas por sujeitos do sexo masculino, justificaria a iniciativa desse homem, líder da família, que, em seguida, providencia o casamento da jovem com o espírito.

Ao avaliar as vantagens e desvantagens de pertencer a uma rede de relações envolvidas pelas ancestralidades africanas, Fry aponta para algumas conclusões críticas, destacando danos e prejuízos que pesam sob a maioria das

populações participantes de tal sistema, assumindo relações de forças desiguais. Para o autor, as dívidas e aflições

provocadas pelos espíritos dos antepassados sustentam uma ordem social de características patriarcais, onde os homens mais velhos das extensas famílias e os sacerdotes responsáveis pela mediação com o mundo dos mortos seriam os únicos beneficiados com esse sistema, desvantajoso para a maior parte dos demais participantes integrados nas cosmologias africanas (MOREIRA, 2019, p.228).

Em direção semelhante, Alcinda Manuel Honwana, antropóloga moçambicana, autora de *Espíritos Vivos, Tradições Modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique*, explica que, assim como no caso de Manica, província da região central pesquisada por Peter Fry, a influência dos espíritos e dos ancestrais no mundo dos vivos, é fundamental e estruturante, fazendo-se notar em várias outras regiões africanas, como no sul de Moçambique, onde realizara suas pesquisas. Para a autora, nessa região, os espíritos, os ancestrais, os humanos, a natureza e outras espécies animais compõem uma única realidade ontológica na qual interagem fazendo parte uns dos outros.⁷⁸

Ao penetrar em regiões onde esses aspectos culturais estão ainda mais presentes, missionárias (o) brasileiras (o) se envolvem, desenvolvendo amizades, trabalhos colaborativos e laços de afetividade com pessoas fortemente entrelaçadas

em relações com seus familiares, vivos e mortos, pertencentes a essa teia que mantém vivas e influentes as cosmologias africanas. O caso de Rodrigues é apenas um entre tantos outros de jovens que, na década de 1980, eram alcançados pelos trabalhos missionários batistas em Sofala e se viam confrontados pelas doutrinas da nova religião que abraçavam, à rejeitar suas heranças culturais, enfrentando, assim, consequências que poderiam significar a ruptura com seus próprios familiares. Algo que, em razão do papel estruturante das famílias estendidas africanas, poderia ser traumático e insuportável e, por isso, é legítimo perguntar: era isso que, de fato, acontecia? Ao se batizarem e tornarem-se membros das igrejas, essa juventude moçambicana, de fato, apagava seu passado e rompia com todos os seus laços ancestrais?

Por outro lado, a suspeita é igualmente válida se dirigida aos missionários (a) brasileiros (a), representantes oficiais das estruturas, instituições, teologias e doutrinas batistas. Ao experimentarem uma realidade de inserção profunda nos contextos moçambicanos locais se viam alcançados por essa extensa malha cultural, com a qual passavam a se integrar através de relações pessoais cotidianas que iam lhes distanciando das igrejas brasileiras que lhes enviavam, dos seminários de formação teológica que lhes preparavam e mesmo de suas próprias famílias e referências culturais mais sólidas. Com o passar dos anos, continuariam, esses (a) missionários

(a), a praticar o mesmo modelo de cristianismo que praticavam no Brasil e que deveriam difundir em Moçambique?

5. Maridos espirituais

São, obviamente, perguntas retóricas diante de uma rotina de trabalhos missionários intensamente marcada pelo envolvimento pessoal com os sujeitos históricos africanos e suas tradições. Um tipo de situação recorrente no trabalho da missionária consistia, justamente, em oferecer suporte às jovens que lhe procuravam para revelar que tinham se relacionado sexualmente com espíritos. Segundo o antropólogo Jonas Mahumane, a maioria dos casos consiste de mulheres que costumam sentir-se incomodadas depois de terem um relacionamento sexual com espíritos, à noite, enquanto sonham, relatando o fato aos homens mais velhos da família. Em seguida, esses chefes de família procuram um *nyanga* para realizar o casamento entre ambos: a mulher e o espírito (MAHUMANE, 2015, p.225).

Todavia, os motivos que levariam uma jovem a confessar ao chefe da família tal relação são variados. Existem, inclusive, os casos das mulheres casadas que preferem divulgar tal notícia para que sejam unidas maritalmente a um espírito e, assim, serem devolvidas por seus maridos (de quem, muitas vezes, sofrem violência doméstica) à sua família progenitora. Apesar dessas mulheres se utilizarem dos maridos espirituais

para reagir à essas tradições, tais casamentos costumam lhes desfavorecer e, por isso, esses indivíduos do sexo feminino podem, astuciosamente, dobrá-los a seu favor.

Ainda que se considere que os casamentos espirituais ocorrem sob condições diferentes, a variar segundo as diferentes culturas étnicas e regiões, a condição de vítima de culturas patriarcais que, sob essas mulheres, exercem diversos tipos de violência simbólica, é atenuada em outros estudos. Em outra tese doutoral em Antropologia, defendida em 2013 na Universidade de Lisboa, Julia Cavallo destaca que essas mulheres são sacrificadas por extensas correntes de ancestralidades. Segundo a pesquisadora, esse fato pode ser explicado na seguinte sequência de acontecimentos:

[primeiro] a geração dos avós da vítima em questão, ainda fortemente ligada à “tradição”, perpetrou um acto de feitiçaria com vista a enriquecer com facilidade. Segundo, a geração dos pais foi a primeira vítima da ganância dos progenitores, mas silenciou a presença do espírito por causa de uma certa vergonha e incapacidade de gerir o acordo espiritual. Tratando-se de uma geração mais cristianizada, e pertencente ao pós independência e às políticas anti-traditionalistas da Frelimo, de alguma forma quer hoje beneficiar do acordo estabelecido pelos familiares mais velhos, transferindo o espírito para a geração dos seus filhos, sem nada dizer e sem cumprir com as obrigações requeridas pelo espírito. Terceiro, a vítima não tem conhecimento algum sobre a sua condição de mulher de espírito, e acaba por

descobri-lo através do sofrimento recorrendo em seguida ao auxílio de especialistas religiosos. Resultado: há um desequilíbrio espiritual provocado pelo abandono de certas práticas tradicionais, que já não estão a ser seguidas correctamente, mas que, ao mesmo tempo, já não parecem gozar de legitimidade aos olhos das gerações mais novas, pois baseiam-se na ganância, na feitiçaria e na incapacidade dos progenitores de proporcionar bem estar aos filhos de forma honesta. (CAVALLO, 2013, p.189).

Conforme a autora, a “venda” de uma jovem a um marido espiritual, através dos serviços de um *nyanga*, normalmente é fruto de dívidas hereditárias. Um avô ou bisavô pode ter perpetrado esse ato com o intuito de enriquecer, pagando ao espírito com sua própria filha ou outra mulher da família. Porém, após enriquecer, teria que quitar o restante de sua dívida pagando-a ao *nyanga* envolvido. Uma vez que não conseguissem levantar os recursos necessários para completar o pagamento (oque é muito comum), esse espírito voltaria para cobrar oque lhe era devido, porém, se o autor do déficit já tivesse falecido, a conta teria que ser paga por seu filho, que, para tal, negociaria a filha (neta do primeiro devedor), constituindo uma cadeia de despesas e obrigações atávicas.

Nesses casos em que a filha é “vendida” em razão de uma dívida hereditária, o casamento ocorre não em razão da confissão da mulher que decide manipular as tradições para escapar de situações desvantajosas como maus casamentos (com maridos

vivos), mas em razão de uma dívida hereditária sobre a qual ela não tem o mínimo conhecimento e, portanto, é negociada sem saber. Por vezes, somente após relatar a experiência de terem se envolvido sexualmente com espíritos é que recebem a notícia do chefe da família, a quem cabe esclarecer que, na verdade, trata-se de um conhecido espírito credor de um ancestral da família de quem, a partir de então, ela seria esposa.

Segundo os relatos de Noêmia Cessito, esse tipo de situação costuma envolver cristãos das igrejas batistas, incluindo aqueles mais experientes e a liderança da própria igreja. Líderes e referências para os demais membros das igrejas também podem ser casadas/os com espíritos. Em um desses relatos, a missionária narra o seguinte episódio ocorrido dentro do período abrangido por nossa pesquisa e solucionado apenas a partir da intervenção da própria religiosa, acostumada a prestar esse tipo de “assessoria” espiritual, indicando que, se os *tyninga*, por um lado, são requisitados por grande parte da população para a prestação dos serviços espirituais, por outro, pastores e missionários são igualmente escalados pelas populações moçambicanas que decidem romper com suas correntes hereditárias de dívidas e obrigações.

Em um desses relatos, de um caso ocorrido na década de 1980, a missionária explica:

Conheci uma que era esposa do nosso moderador da igreja, ele acabou por deixá-la porque ele não tinha paz (e também ele se aproveitou disso).

Haam...conheci uma menina que ela não queria esse marido e conheci uma esposa de diácono, [...] ela tinha um marido espiritual e ela tinha relações com ele e quando ela se relacionava com o marido ela já não precisava mais do marido [o “vivo”]. Ficaram sete anos assim, mas esse diácono não abriu mão dela e ela queria engravidar e não engravidava, então um ano ela deu testemunho disso num acampamento [...] Ela gostava de estar com esse marido espiritual porque ele era melhor que o marido. Então, ela orou, repreendeu aquilo, queimou o quadro, voltou a se relacionar com o marido e ela disse assim:

- Eu vim aqui mostrar a prova da fidelidade de Deus: eu engravidei! Tá aqui meu bebê. Eu trouxe meu bebê pras mães orarem. Ela não conseguia engravidar porque ela não se relacionava com o marido físico, ela tinha aquele marido espiritual. Mas normalmente, os maridos quando sabem disso, levam a esposa de volta e entregam de volta pra família. E elas provocam mesmo (MOREIRA, 2019, p.369).

O relato da missionária prossegue explicando muitos outros casos de matrimônios espirituais envolvendo membros de sua igreja. São casos que parecem acompanhar os apontamentos da pesquisa antropológica de Jonas Mahumane ao indicar a existência de violências simbólicas no funcionamento desses mecanismos de controle, manipulados por homens mais velhos que, no ato de compra dos poderes dos espíritos em um médico tradicional, tentam acumular riqueza e prestígio

social, prometidas pelos espíritos ao receberem as jovens que se tornam vítimas oprimidas pelos pais e pelos seres sobrenaturais.

Essa situação de aflição espiritual e vulnerabilidade social é o que levava essa juventude a procurar o apoio da missionária que poderia resolver seus problemas através do cristianismo batista, atraente pelas promessas de libertação e pela sensação de proteção que o pertencimento a uma comunidade evangélica, por vezes chamada, afetuosamente, de “família batista”⁷⁹, poderia oferecer. Assim, situações envolvendo a presença dos ancestrais e a importância dos espíritos na vida dos membros das igrejas e das populações evangelizadas era um fator de atração e um elemento que fazia da missionária uma opção interessante para esses (a) moçambicanos (a) interessados, muitas vezes, em “driblar” prejuízos herdados por familiares que já se foram, muitos dos quais nem ao menos conheceram em vida.

6. Os espíritos e os animais

Variados episódios, portanto, envolvendo o ativismo da missionária contra os espíritos e os ancestrais abundam nas fontes documentais oriundas das entrevistas que nos cedeu e que foram, posteriormente, transcritas e publicadas. Esses eventos repletos de diálogos, convivências e até lutas corporais contra seres que não são de carne e osso poderiam ser dramáticos e abranger, não apenas seres humanos (vivos e

mortos), mas outras espécies do reino animal. Em uma dessas histórias, a brasileira conta:

Ó, duas curandeiras foram queimadas e trouxeram elas aqui pro Dondo. Foi muito triste, eu fui vê. Elas estavam em carne viva e ninguém cuidava delas. Por quê? Elas tinham um crocodilo e era um crocodilo familiar: morreu meu filho e o espírito do meu filho tá num crocodilo que é um crocodilo familiar. Esse crocodilo era pra pegar um homem chamado Manuel, pegou um menino chamado Manuel e as pessoas viram quando o crocodilo entrou na água, aí no Rio Púnguè, levando o menino. Aí começaram a ir atrás das duas porque o crocodilo era delas e queimaram elas. Queimaram com pneu. E quando elas vieram aqui pro hospital do Dondo, a gente trabalhava ali, aquilo cheirava mal e nós chegamos lá e nem pra falar com elas dava, não levaram para o hospital central e deixaram elas aí porque elas tinham matado o menino, o crocodilo pegou a pessoa errada. E ele pega! (MOREIRA, 2019, p.373).

Em relatos como esse, a missionária, que na data da entrevista, somava trinta e três anos vividos nos interior da província de Sofala, dos quais os vinte e seis mais recentes já casada com um moçambicano, com quem teve dois filhos e para a família de quem entrou, adquirindo seu sobrenome após ter passado por cerimônias tradicionais como o lobolo⁸⁰, demonstra integração completa com as cosmologias locais, com as quais se integra mediante a criação de novos papéis por ela representados.

Eventos envolvendo outras espécies animais nas relações entre humanos e espíritos são apontados em estudos antropológicos realizados na província de Tete, vizinha à Sofala, onde pessoas com notoriedade e reconhecimento social, ao falecerem, passam a habitar, através de seus espíritos, em animais imponentes como o leão⁸¹, ou espécies de presença marcante como as hienas. Ao sul de Moçambique, estudos antropológicos destacam o papel dos animais ao assumirem dívidas de vingança e, nesses casos, a cobra, o leão e o crocodilo são as espécies cooptadas pelas “parcerias” entre humanos e espíritos.

Situações envolvendo pessoas a serem evangelizadas, ou os próprios membros das igrejas, com maridos espirituais e espécies animais típicas das savanas fazem parte da rotina dos (a) missionários (a) que, talvez, decidissem reproduzir ali os conhecimentos doutrinários que professavam no Brasil, convencendo as populações locais da inexistência ou da inoperância de todos esses seres espirituais. Ainda que optassem pelo não enfrentamento das cosmologias africanas, poderia se cogitar que, em entrevistas cedidas a pesquisadores brasileiros, suas formações teológicas e seus dogmas institucionais se revelassem. No entanto, contrariamente, o que prevalece nos testemunhos cedidos é a fé e a completa integração da paulistana na cultura local onde está inserida.

Segundo os princípios doutrinários da instituição que lhe formou e do grupo religioso ao qual pertence, não há possibilidade de espíritos de pessoas já falecidas continuarem vagando sob

a terra nem, muito menos, influírem nos acontecimentos das histórias humanas. Os documentos doutrinários que oficialmente representam aquilo que acreditam os (a) missionários (a) ligados à Junta de Missões Mundiais (JMM) da Convenção Batista Brasileira (CBB), encontram-se embasados em extensas tradições de declarações de fé construídas e aprimoradas na história desse grupo religioso. Na mais recente delas, escrita em 1986, reafirmando princípios e fundamentos de documentações mais antigas, é possível atestar que não há espaço para as cosmologias africanas das quais a brasileira compartilha, ao menos quando o assunto diz respeito a vida após a morte:

Pela fé nos méritos do sacrifício substitutivo de Cristo na cruz, a morte do crente deixa de ser tragédia, pois ela o transporta para um estado de completa e constante felicidade na presença de Deus. A esse estado de felicidade as Escrituras chamam “dormir no Senhor”. Os incrédulos e impenitentes entram, a partir da morte, num estado de separação definitiva de Deus. Na Palavra de Deus encontramos claramente expressa a proibição divina da busca de contato com os mortos, bem como a negação da eficácia de atos religiosos com relação aos que já morreram (CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, 2019, p. 14).

Além da proibição, nega-se qualquer efetividade ou valência no envolvimento dos vivos com aqueles que já não estão entre nós. Todavia, o que os (a) missionários (a) enviados (a) parecem fazer é, justamente o oposto. Ademais,

o ativismo missionário contra os seres espirituais advindos das cosmologias africanas é, precisamente, o que pode lhes conferir maior interesse por parte das populações autóctones a quem desejam alcançar.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo alguns dados estatísticos, no início do século XX, apenas 14% da população mundial cristã estavam em áreas consideradas não ocidentais. Um número que, ao final do século, subiu para cerca de 60%.⁸² Dentre essas regiões, o continente com maior número de cristãos, no mundo, seria o africano. Por quê e como tantos grupos missionários conseguiram multiplicar de maneira tão abundante o número de seus adeptos é uma pergunta que as pesquisas precisam continuar fazendo. As respostas para esse questionamento seriam imprecisas se generalizadas e, por isso, é fundamental que cada um, desses tantos casos, sejam estudados em suas particularidades históricas.

O caso das igrejas batistas em Moçambique continua sendo intrigante, uma vez que se trata de uma proposta religiosa levada por portugueses, brancos e metropolitanos, em 1950 e que, nos vinte e cinco anos seguintes, pouco avançou numericamente. Porém, a partir da expulsão desses pioneiros, no ato da independência do jovem país (1975), quando era de se esperar que a religião implantada de forma exógena

fosse embora com os portugueses que a trouxeram, ocorreu, exatamente, o contrário: as igrejas desse grupo se multiplicaram e alcançaram todas as províncias do país.

Compreender as elaborações históricas de ortopráticas construídas nas singularidades de cada experiência missionária parece ser um caminho adequado para encontrar respostas que podem ser muito variadas. Nessas produções, os sujeitos históricos criam soluções alternativas para as inflexibilidades e presunções de propostas religiosas mais universalistas que, antes de serem avaliadas em suas teorias, necessitam ser pesquisadas com foco nos exercícios de suas práticas culturais e históricas.

Único lugar onde os sujeitos históricos podem, de fato, ser encontrados, nas ortopráticas compostas por missionários (a) brasileiros (a) e autóctones moçambicanos, pode-se enxergar os sistemas de adequações simbólicas ou soluções historicamente concretas. Para Nicola Gasbarro, “as civilizações tornam “compatíveis suas diferenças num sistema compartilhável e compartilhado, generalizam regras e produções simbólicas tidas como comuns e indiscutíveis. Não se trata de um sincretismo casual, mas de processos de relações e comparações de fato a serem analisadas historicamente (GASBARRO, 2006, p.70).

Talvez, dessa maneira, as atividades do cristianismo batista, em Moçambique, geradoras de um impactante crescimento numérico no pós Independência, poderão ser compreendidas como culturas vivas e dinâmicas, se modelando a partir das relações culturais e do ineditismo de cada situação histórica.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGNOLIN, A. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013.

_____. História das Religiões: Teoria e Método. In: **Reconhecendo o Sagrado**. São Paulo, Fonte Editorial, 2013.

ANDRADE, I. **“Tem um espírito que vive dentro dessa pele”: feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas, 2016.

MASSENZIO, M. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005.

OLIVA, Anderson Ribeiro. **Em Busca de um Diálogo Afrocentrado Acerca das Cosmologias Africanas**. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais. Janeiro - Junho de 2017, Vol.14, ano XIV, nº 1.

CAVALLO, Giulia. **Curar o passado: mulheres, espíritos e caminhos fechados nas igrejas zione em Maputo, Moçambique**. Tese de doutoramento em Antropologia na Universidade de Lisboa. Portugal, 2013.

DIAS, J. **Pensar em Deus em África: um Problema de Conceitos e Mudanças**. Sankofa, São Paulo, 4(8), 2011.

FRY, P. **O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique**. Mana, 6, 2000.

GASBARRO, N. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In MONTERO, P. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006.

_____, A Modernidade Ocidental e a generalização de “Religião” e “Civilização”: o agir comunicativo das missões. In: **Missão e Pregação**. (Ogs.) ALMEIDA, N; SILVA, E. São Paulo, ed. FAP-UNIFESP, 2014.

HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique.** Ed. Promédia, Maputo, 2002.

KALU, O. Chapter two - African christianity: an overview. In: **African Christianity: an african story.** Trenton, World Press, 2007.

MAHUMANE. Jonas Alberto. **“Marido Espiritual” Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique.** Tese de Doutorado em Antropologia da Religião e do Simbólico. Universidade de Lisboa, Lisboa, 2015.

MENESES, Ana Paula. O passado não morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique. In: **Repressão e Memória política no contexto ibero-brasileiro: Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal.** (Orgs.) BOAVENTURA, S.S; ABRÃO, P; SANTOS, C, M; TORELLY, M,D. Ministério da Justiça. Brasília e Coimbra, 2010.

MOREIRA, H. **Batistas Brasileiros em Moçambique: cultura, política e missionarismo no colonialismo tardio e no pós- independência** In: Missões, Religião e Cultura: Estudos de História entre os séculos XVIII, XIX e XX. MOREIRA, Harley Abrantes; MOURA, Carlos André Silva de & SILVA, Eliane Moura. (Orgs). Ed. Prisma,Curitiba-PR.-2017.

_____. **Missões Batistas em Angola e Moçambique no Período de Descolonização: apontamentos para uma discussão do discurso da revista O Campo é o Mundo.** Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VII, n° XIII, Julho/2014.

MOREIRA, Harley Abrantes. **“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992).** UNICAMP, Campinas, 2019.

MUDIMBE, V, Y. **A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento.** Ed. Pedagogo, Mangualde-Portugal, 2013 & Ed. Mulemba, Luanda-Angola, 2013.

PEW FORUM ON RELIGION & PUBLIC LIFE. **Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa,** Pew Research Center, Washington D.C, 2010.

SANTANA, J. **Mulheres africanas de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)**. Ed. Casa aberta, Itajaí, 2014.

_____. **Religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (c.1927-1988)**. Ed. UNICAMP, Campinas, 2018.

SANTOS, P. **Retratos da evangelização batista: as relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de saberes em Moçambique (1970-2010)**. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura, PUC, Rio de Janeiro, 2017.

SILVA, Tereza Cruz. **Igrejas Protestantes e Consciência política no Sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974)**. Maputo: Ed. Promédia, 2001.


Fontes documentais

CESSITO, Noêmia. **Entrevista II**. Beira (Moçambique), 20 de outubro de 2016. Programa de Pós Graduação em História, UNICAMP, 17 páginas. In: MOREIRA, Harley Abrantes. **“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)**. UNICAMP, Campinas, 2019.

CONVENÇÃO BATISTA BRASILEIRA, **Declaração doutrinária da Convenção Batista Brasileira**.

GEMUCI, Manoel. **Entrevista II**. Beira (Moçambique), 20 de outubro de 2016. Programa de Pós Graduação em História, UNICAMP, 17 páginas. In: MOREIRA, Harley Abrantes. **“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)**. UNICAMP, Campinas, 2019.

VITÓRIA PELA FÉ. **O Campo é o Mundo**, 1988, p.23.



PARTE 2

O hinduísmo e suas
apropriações no Brasil
e no ocidente

The background of the page features a faded image of a person in a yoga pose, with their hands in a prayer position. In the foreground, there are several small bowls containing powders of various colors: a large bowl of red powder on the left, a bowl of yellow powder in the center, and a bowl of blue powder on the right. The overall color palette is warm and earthy, with a soft, textured background.

O Yoga dos subalternos

A prática nas ruas da Índia, entre o fim do século XIX e início do séc. XX.

Maria Lucia Abaurre Gnerre⁸³

1. Introdução

Embora o Yoga seja uma disciplina, ou um sistema prático-filosófico (*darśana*), reconhecido pela ortodoxia bramânica hindu desde *Patañjali* (cerca de 200 a.C), há também uma série de tradições “desviantes” no âmbito deste vasto sistema, que desde a idade média não se enquadram nos molde do Yoga bramânico. Algumas escolas relacionadas ao tantrismo medieval (sobretudo os *Nathas*, que dão origem à famosa tradição do Hatha Yoga), passam a se vincular a segmentos sociais considerados marginais, e à partir disso temos uma série de desdobramentos da tradição do yoga que merecem um olhar mais atencioso por parte da história social. Podemos dizer que tais desdobramentos, entre o fim do século XIX e início do XX desaguam naquilo que chamamos de “Yoga subalterno”: uma prática difundida entre indivíduos das castas mais baixas que viviam nas pequenas aldeias, ou entre *Sadhus* mendicantes que praticavam nas ruas das grandes cidades em troca das mais variadas oferendas. Justamente esse tipo de prática, por suas características socioculturais, passa a ser considerada “degenerada” pelo olhar dos colonizadores britânicos que neste período dominavam a Índia, e faziam questão de registrar de diversas formas essa “degeneração” da cultura hindu como justificativa da sua própria subalternidade. Assim, vamos abordar neste capítulo alguns registros iconográficos e literários da época sobre este “yoga de rua”, bem como os textos contemporâneos de autores como Mark Singleton (2010) e David Gordon White

(1996) que tem dedicado um espaço valioso de suas pesquisas para a compreensão da importância destas práticas marginais dentro da vasta tradição do Yoga.

2. As apropriações do *Hatha Yoga*

Em sua famosa publicação “Yoga, imortalidade e liberdade”, o historiador das religiões Mircea Eliade afirma já nas páginas iniciais que, para conhecermos o cerne da tradição hindu, temos alguns conceitos chave que podem ser rastreados desde suas origens, que se perdem “nas brumas do tempo”. O conceito de Yoga é um destes elementos centrais em torno do qual todo o construto civilizacional hindu foi erigido, e que o autor define como “um conjunto de técnicas que permitem ao homem realizar o si mesmo, fundir a sua consciência egóica, individual, com a mente universal” (ELIADE, 1996, p. 20). Justamente por sua centralidade na tradição hindu, há também uma grande diversidade das tradições do yoga na Índia, tão vasta quanto a própria diversidade agregada ao conceito de hinduísmo. Tal termo, utilizado para definir um vasto conjunto de tradições religiosas que se desenvolvem no subcontinente indiano e adjacências, é por sua vez uma criação a posteriori, cunhado pelos próprios britânicos em seu processo de chegada à Índia como nos lembra Gavin Flood (2014, pp.26). Segundo o autor, originalmente o termo remetia a geografia persa do século XVI, na qual *Al Hind* (os Hindus)

eram os povos que viviam a leste do rio Indo. É essencialmente um termo que se origina para designar as populações não muçulmanas e que viviam naquela região. Foram os Britânicos, que no fim do século XVIII já lançavam suas bases na região, os responsáveis pela propagação do termo “hind”, que na forma de *Hindoo* que se expande no vocabulário colonialista britânico para todos os indivíduos do subcontinente indiano que não fossem muçulmanos, sikhs, jainistas ou cristãos. Num processo histórico muito interessante que ocorre nas décadas seguintes, o próprio conceito de hinduísmo – da forma como foi cunhado pelos colonizadores, passa a ser utilizado pelos próprios indianos para se auto identificar, cultural e religiosamente, e passa a se constituir como parte central de um complexo processo de construção de sua identidade nacional. Tal processo, em meados do século XX, iria culminar em sua libertação do julgo colonial britânico.

Assim, o conceito de hinduísmo é um conceito que, embora tenha sido historicamente apropriado pelos próprios indianos, não deixa de se remeter a um olhar ocidental sobre esta vasta e diversificada tradição religiosa que se desenvolve no subcontinente indiano e em outras regiões “indianizadas” (como Nepal, Tibete, Bali e outras regiões do sudeste asiático). Já o conceito de *sanatana-dharma* (a religião eterna)⁸⁴. por sua vez, é aquele sob o qual os próprios praticantes deste sistema religioso vêm se auto reconhecendo ao longo de mais de três milênios. E, no cerne desta tradição, temos um conjunto de

práticas e sistemas filosóficos diversificados que variaram ao longo do tempo, e que se agregam ao conceito de “Yoga”.

Na primeira parte deste capítulo vamos discorrer brevemente sobre a história de tais práticas, e, de forma mais profunda, vamos analisar os desdobramento destas práticas ao longo do século XVIII, XIX e XX, quando temos um de seus capítulos mais relevantes: a difusão de um tipo de Yoga, denominada Hatha Yoga.

Justamente o Hatha Yoga, com seu universo de posturas e práticas que se baseiam na construção de um corpo “vigoroso” ou “corpo de diamante” (conceitos que também analisaremos de forma mais detalhada nas páginas seguintes) será foco de grande interesse pelos ocidentais, que tomam contato com a prática nas primeiras décadas do século XX, e em larga escala, à partir da década de 60, quando esta prática passa a ser incorporada na “nebulosa místico exotérica” da chamada “nova era”.

Ora, o aspecto mais curioso deste longo processo histórico, que remete a Índia do primeiro milênio antes de cristo e chega aos dias atuais, diz respeito às variações nas apropriações por diferentes grupos sociais da tradição do Yoga. Se o Yoga hoje passa por um iminente processo de “feminização” e “branqueamento” (que pode ser visto pelas capas de publicações da área, onde, sobretudo mulheres em sua maioria brancas e bonitas são representadas em posturas difíceis e vigorosas)⁸⁵, é importante dizer que tal processo está

vinculado a todo seu percurso de chegada ao ocidente, a sua identificação com os jovens da classe média que aderem a contracultura desde os anos 60.

No entanto, o cenário nas ruas da Índia, na virada do século XIX para o século XX era radicalmente oposto: O Hatha Yoga, por uma série de razões históricas, havia sido relegado a segunda plano dentro do que se considerava o verdadeiro “Hinduísmo”, sobretudo pelos próprios colonizadores britânicos. A prática estava cada vez mais associada a *sadhus* mendicantes, homens em sua grande maioria, que viviam em grupos pelas ruas das grandes cidades indianas, com seus potes de oferendas, realizando posturas ou prostrações físicas em troca de moedas. Alguns destes, não por acaso, são levados em circos para se exibirem nas cidades europeias, executando “truques” como deitar-se numa cama de espinhos. Assim, para estabelecermos alguns elementos centrais na compreensão dos modos através dos quais esta prática vem sendo compreendida e apropriada tanto por ocidentais quanto por hindus ao longo destes dois séculos, vamos fazer aqui uma breve introdução sobre a história do Hatha yoga, e seu processo de “degeneração” que curiosamente antecede um processo de “branqueamento” e “higienização” que coincide com sua chegada no ocidente.

3. Hatha Yoga: uma breve história

Para compreender as formas de yoga praticadas pelos grupos considerados subalternos da Índia na virada do século XIX para o XX, é importante compreender primeiro o próprio desenvolvimento histórico desta tradição e suas conexões com outro sistema prático-filosófico que tem suas origens na Índia antiga: O tantrismo. Justamente estas conexões serão decisivas para o desenvolvimento de tipos particulares de Hatha Yoga que se difundem pela população mais humilde, tanto nas pequenas vilas quanto nas ruas das grandes cidades indianas do período.

As origens mais remotas do termo Yoga remetem ao período dos Vedas e dos *Upaniṣad*⁸⁶, porém nos textos védicos (sobretudo no *Rig Veda*) apesar de tal termo já estar presente, ainda não poderia ser diretamente relacionado ao conjunto de práticas de transcendência que conhecemos hoje como sendo o Yoga. Em termos etimológicos, a palavra Yoga, deriva da raiz sânscrita *yuj* “ligar”, “atrelar”, “jungir”. No período védico, yoga teria significado literalmente o ato de jungir os bois: ou seja, cangar, manter juntos os animais (FONSECA, 2009, p.13). Esta antiga acepção literal, porém, está já relacionada com o significado metafórico que o termo adquire posteriormente já que o Yoga pode ser entendido como uma forma de “cangar” a mente, de controlar pensamentos, e de “jungir” o eu individual, egóico, ao ser em si, ao eu supremo (GNERRE, 2011, p. 223).

Desta forma, o propósito original do Yoga sempre esteve diretamente conectado à busca humana pela realização de sua própria realidade transcendente. É com este propósito que se instituem as diferentes disciplinas do Yoga, que variam de acordo com os períodos históricos, mas que sempre se destinam a essa busca central. Esta história do yoga, como sendo reconhecidamente uma disciplina de transcendência, se desdobra desde o período dos *Upaniṣad*, e encontra seu ápice no período chamado de Clássico pelos estudiosos desta tradição, quando o Yoga passa a ser reconhecido como sendo um dos seis *dharshanas*⁸⁷ da Índia.

O período do Yoga Clássico se inaugura quando *Patanjali*⁸⁸ produz uma compilação das técnicas de Yoga então existentes em seu texto *Yoga Sutra* (produzido por volta do século II a.C.). A partir deste período, o Yoga passa a ser reconhecido como sistema filosófico e constitui-se como um dos seis sistemas de filosofia indianos ortodoxos (ou seja, aceitos pelo Bramanismo, ao contrário do Jainismo e do Budismo). Diversos autores, apesar de enfatizarem a importância de *Patanjali* para inserção do Yoga na filosofia indiana, também chamam a atenção para o fato de que ele não é criador desta filosofia, nem inventor de suas técnicas. O próprio *Patanjali* afirma, no início do *Yoga Sutra*, que não fez mais que compilar e corrigir. Ou seja, confirma-se a origem anterior do yoga (GNERRE, 2011, p. 227).

Já entre as concepções de Yoga que se desenvolveram em períodos posteriores a *Patañjali*, muitas não seguiram por

caminhos dualistas inspirados pela clássica concepção do *Samkhya*⁸⁹. Para *Patañjali*, há uma distinção radical entre o espírito (*puruṣa*) e a natureza (*prakṛti*). A tradição posterior, e que representam diversos pontos de vista da tradição Yogue, não apresenta esta concepção dualista de forma predominante. Esta nova visão do Yoga, chamada de Pós-clássica pelos estudiosos ocidentais, pode ser vista em diferentes textos escritos em várias épocas e diversas regiões geográficas (FEUERSTEIN, 2006, p.322).

Esse conjunto de escolas e textos que constituiriam aquilo que veio a ser chamado de Yoga pós-clássico é profundamente diversificado e abrange seitas *shaiva* (seguidores do Deus Śiva), ao norte e sul da Índia, que produzem os Śiva *Sutras*, adoradores do Deus Viṣṇu, com sua visão vedântica de Deus como amor universal, o Yoga dos *Puranas* e outras escolas que surgem na Índia neste período que se inaugura por volta do século VII d.C.

No entanto, talvez a mais importante das escolas do Yoga pós-clássico, que abarca um período compreendido entre os séculos VII e XVII d.C., é o Hatha-Yoga. Trata-se de uma linha que representa as escolas ligadas à tradição do tantrismo que criam a noção de “cultivo do corpo adamantino”, e apresentam uma série de práticas para atingir tal fim, entre elas o conjunto de posturas que tanto fascinam os praticantes da atualidade. Assim, para compreendermos os princípios que regem esta modalidade de Yoga hoje mundialmente difundida, devemos começar pela análise do *tantra-yoga* medieval. O Tantra, enquanto sistema

prático e filosófico que se desenvolve paralelamente à tradição védica (Bramânica) mas que com ela está historicamente conectado, se estabelece enquanto referencial central para a questão do corpo nos textos clássicos do Hatha Yoga. Tais textos começam a ser escritos por volta do século XI e continuam sendo produzidos até o século XVIII. O termo Hatha significa “Forte” ou mesmo “violento”, e, segundo Eliade (2010, p.193), com base no texto clássico do **Gorakṣha Paddhati**, o termo também significaria a união do sol (ha) com a lua (tha), numa referência ao próprio princípio tântrico da união de Śiva e Śakti, a iluminação do corpo.

Gavin Flood (2006, p.9) afirma que a designação primária do termo tantra é a de um “tear” ou a “tessitura de um tear”, contando ainda com a implicação metafórica de um “sistema ou teia”. O termo deriva da raiz tan (que significa estender ou esticar) e pode estar relacionado também com *Tanu*, “o corpo”. Justamente com esse propósito de “estender” as experiências corpóreas humanas para esferas mais sutis - tomando o corpo não como inimigo, mas sim como aliado -, surgem as tradições práticas e textuais do tantra medieval, sobretudo a partir do século VII d.C.

No entanto, se o conjunto de práticas e conceitos que conhecemos como Tantra atinge sua “idade de ouro” e se desenvolve em grandes escolas na Índia medieval, ele se depara na sequência com um processo de declínio relacionado a alguns fatores. De acordo com White (1996, p.7), o tantrismo medieval hindu, da maneira como o conhecemos nas grandes escolas,

foi gradualmente desaparecendo, vítima de seus próprios excessos que foram basicamente de duas naturezas: primeiro, a sua “má reputação” entre seguidores de outras correntes do hinduísmo, sobretudo em virtude do seu conjunto de práticas que buscavam superar as dualidades entre o divino e o humano de diversas formas, sendo algumas notoriamente polêmicas⁹⁰. Em segundo lugar, há uma transformação em alguns segmentos do tantrismo, que em virtude de suas teorias complexas e elaboradas, vai se tornando cada vez mais uma doutrina de elite. Isso acontece, sobretudo entre os seguidores do grande mestre da Caxemira *Abhinavagupta* (c. 950 – 1016 d.C), que se transformam numa espécie de “elite mística”: seguidores de um caminho complicado, refinado, cerebralizado, e difícil de ser captado pelas pessoas comuns. O resultado disso, é que o povo das ruas não se reconhecia mais nesse tipo de corrente tântrica.

No entanto, dentro das linhagens do tantra medieval hindu, temos ainda a famosa escola dos *Nat Sidhas*, que se institucionaliza através de ordens sectárias. Boa parte dessas ordens ou “seitas” crescem e se desenvolvem fora dos círculos shivaistas mais ortodoxos da elite hindu. Justamente por isso, em função dos próprios anseios de seus devotos mais populares, a linhagem dos *Nath Sidhas*⁹¹ continuou a oferecer um caminho concreto e relativamente acessível de “empoderamento” no mundo. E este caminho de empoderamento passava justamente pela única ferramenta que muitos homens e mulheres das camadas inferiores da sociedade hindu medieval tinham a sua disposição: O corpo.

As técnicas alquímicas dos Sidhas eram voltadas para problemas concretos, como a transmutação do corpo humano mortal para um corpo perfeito, “lapidado”, e talvez até mesmo imortal. O famoso “corpo de diamante”, a meta suprema dos tantra-yogues. Assim, a questão central dos Sidhas era o domínio alquímico sobre as forças da natureza, incluindo-se aí o inexorável processo de envelhecimento e morte, a primeira causa de sofrimento humana enumerada com clareza desde o tempo do primeiro Buda, *Sidharta Gautama*. Justamente por desenvolver técnicas tântricas que previam este domínio sobre a decadência inexorável do corpo frente às forças do tempo, os mestres da linhagem dos *Nath Sidhas* foram também assessores de reis e membros de altas castas, treinando jovens príncipes para se tornarem reis fortes e poderosos no sentido tântrico.

Foi principalmente entre as populações mais simples dos vilarejos indianos (onde na verdade residia a maioria da população da Índia medieval), onde as técnicas dos *Nath Sidhas* foram difundidas, valorizadas e preservadas por mais tempo, configurando um verdadeiro repertório de “medicina da floresta”. Há muitos relatos de jovens vaqueiros ou pescadores que realizavam milagres após serem iniciados na linhagem dos *Nath Sidhas*. Tais histórias de homens simples que passam a dispor de domínios surpreendentes sobre as forças da natureza e da doença circulam até a contemporaneidade pelas vilas indianas (WHITE, 1996, p.8).

Assim, o sucesso desta linhagem tântrica entre as camadas populares se deu principalmente em função de seu caminho relativamente acessível, fundado no corpo como ferramenta central para sua própria alquimia transcendente. E no cerne de suas práticas corpóreas está justamente a tradição do Hatha Yoga. A tradição Hindu associa a criação do Hatha Yoga a dois grandes mestres da linhagem dos *Nath*: *Goraksha Nāta*⁹², e ao mestre deste, *Matsiendra Nāta*. Tais mestres teriam vivido em Bengala, por volta da primeira metade do século X d.C. No texto do *Tantra-Āloka* o grande mestre tântrico *Abhinavagupta* presta homenagem a *Matsiendra* como seu guru, o que significa que ele deveria ter vivido até a metade do século X d.C (FEUERSTEIN, 2006, p. 465).

Desta forma, o próprio *Matsyendra*, que é reconhecido como o primeiro grande mestre de toda a tradição do Hatha Yoga, era também um mestre pertencente à linhagem dos *Nath Sidhas*. Seu nome, no entanto, carrega ainda outra designação: *Matsiendra Nāta* é um termo que faz referência a uma “dupla maestria”, pois além de ser um mestre da linhagem tântrica do Yoga (um *Nāta*), ele era também “mestre dos peixes” ou um “mestre da pesca” (*Matsiendra*), numa possível alusão a sua profissão de pescador (FEUERSTEIN, 2006, p.465). A história mitológica diz que *Matsiendra* teria recebido os ensinamentos sobre a Hatha Yoga diretamente do senhor Śiva, quando estava na barriga de um peixe após ser engolido durante uma pescaria, e o Deus narrava as técnicas para sua consorte *Uma*, num recinto

especial no fundo do oceano. Só os peixes tinham acesso a este recinto, e *Matsiendra*, dentro da barriga do peixe, recebe os ensinamentos de Śiva, enquanto sua esposa havia adormecido. Śiva depois o reconhece como seu verdadeiro discípulo, e quando ele finalmente é cuspidor na superfície e sai da barriga do peixe, era já um mestre realizado (FEUERSTEIN, 2006, p. 466).

Assim, com um mestre pescador e outro vaqueiro (*Goraksha Nāta*), a tradição dos *Nath Sidhas* passa a difundir ensinamentos sobre a alquimia do corpo através das famosas posturas psicofísicas do Yoga (*asanas*). Justamente esse repertório de posturas, passa a ser difundido tanto na forma de textos clássicos acessíveis aos que eram instruídos na leitura como em ensinamentos de guru para discípulo, através de grupos sectários que não se enquadravam nos moldes dos cânones védicos da ortodoxia hindu. O primeiro texto conhecido da tradição do Hatha Yoga é o **Gorakṣa Śataka** (atribuído a *Gorakṣanātha*, aprox. séc. XIII d.C.) A ele se seguem o *Śiva-Samhitā* (aprox. séc. XV d.C.), o **Haṭhayoga-Pradīpikā** (aprox. séc. XV ou XVI d.C.) e por fim o **Gheraṇḍa Saṃhitā**, que teria sido produzido entre o século XVII e XVIII.

Algumas destas seitas derivadas dos *Naths*, que seguem esses ensinamentos dos textos do Hatha Yoga, além dos domínios sobre as posturas do corpo e outras artes relacionadas à alquimia do corpo sutil, faziam também práticas consideradas de “magia negra”, ou práticas relacionadas a infração de proibições alimentares, cobriam o corpo com cinzas humanas,

etc. Este tipo de prática está associada justamente a religiosidade popular na Índia, e isso se deve ao fato de estarmos tratando de grupos populares, em sua maioria mendicantes, que migravam de uma cidade ou vila para outra, vivendo de esmolas e pequenas recompensas em troca de ensinamentos ou demonstrações de poderes. Estes grupos, em sua maioria marginalizados dentro da própria sociedade hindu, se tornam herdeiros da tradição do Hatha Yoga na virada do século XIX para o XX, justamente quando a Índia também se torna um domínio britânico.

4. O yoga romantizado e o yoga dos miseráveis

No período compreendido entre a segunda metade do século XIX e início do XX, quando se estabelece o auge da dominação britânica na Índia, temos também o início do processo de chegada no ocidente da própria tradição do Yoga – seja através dos textos clássicos que passam a ser traduzidos do sânscrito para outras línguas, seja através de imagens (desenhos e fotografias de yogues) e também através dos próprios yogues, que, tendo sido educados em escolas e universidades inglesas, passam a dominar a língua do colonizador e migram para Europa e Estados Unidos. Assim, o conhecimento do Yoga chega ao “mundo ocidental” entre o fim do século XIX e início do XX como uma tradição viva e experiencial.

Nesta última parte de nosso capítulo vamos analisar justamente alguns destes registros visuais considerados da maior importância para a compreensão desse primeiro olhar ocidental sobre esta tradição. Mas, antes de analisarmos tais registros, é importante fazermos uma breve reflexão sobre o paradigma “orientalista” que guiava este olhar ocidental da época, sobre todas as tradições e culturas daquilo que se conhecia como “oriente”. Consideramos importante estabelecer uma breve análise do próprio conceito de Oriente, e como ele se constrói em contraposição ao conceito de Ocidente. Há importantes estudos acadêmicos sobre este tema, e, dentre eles, destaca-se a obra de Edward W. Said **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Nesta obra, de 1978, Said mostra que o “Oriente” não é apenas mais uma denominação geográfica entre outras (como os pontos cardeais do leste, oeste, norte ou sul).

Antes, o “oriente” pode ser considerado uma invenção cultural e política do próprio “Ocidente” que observa as várias civilizações que se desenvolveram a leste da Europa como um conjunto cultural marcado pelo exotismo e pela inferioridade. Há um processo histórico de formação de um imaginário social e cultural que concebe o oriente, como sendo o lugar do outro, da diferença, embora este imaginário do outro, muitas vezes seja fabricado a partir de ficções (e, por isso mesmo, o “diferente” se torna muitas vezes interessante e sedutor).

Ora, justamente com esse olhar britânico-orientalista temos as primeiras descrições da prática do Hatha Yoga nas

ruas da Índia. Os orientalistas, tanto britânicos como de outras nacionalidades, logo se interessam pelo sânscrito e pelos textos considerados clássicos como Vedas e Upanishads, representantes da alta religiosidade bramânica. Também o Yoga dos brâmanes, praticado nos gaths do ganges no sol nascente foi considerado por esse olhar orientalista como uma prática “superior”. Exemplo disso são as gravuras da Sra. Belnos (1832):

Imagem 3: Yogue em postura devocional.



Fonte: Gravura da Sra. Belnos, 1832⁹³

Acredita-se que as gravuras feitas pela Sra. Belnos, esposa do litografo francês J.J. Belnos, sejam o primeiro registro visual da prática de Yoga realizado por uma pessoa ocidental na Índia colonial. As séries de vinte e quatro placas gráficas foram cuidadosamente preparadas para publicação por seu marido. Os desenhos representam gestos e posturas diferentes realizadas durante cerimônias devocionais matinais⁹⁴. Há um claro paradigma do classicismo moldando às representações do Yogue, que pratica ao lado de ruínas, com um olhar devocional romântico que nos assinala sua sintonia interior com o próprio *Brahman*. Essas gravuras mostram um olhar orientalista romântico sobre a tradição do Yoga, fruto provavelmente do contato dos colonizadores britânicos com a prática dos próprios brâmanes que em muitos casos ocuparam postos na própria administração colonial.

No entanto, as representações das práticas dos grupos de yogues mendicantes, que seguiam linhagens de hatha yoga derivadas do tantrismo não se vinculam a este romantismo orientalista, mas sim a uma perspectiva que tende para o exótico e o bizarro. Exemplo disso é a impactante fotografia a seguir:

Imagem 4: Group of Yogis



Fonte: Fotografia de Colin Murray, 1880⁹⁵

Essa fotografia, intitulada “Group of yoguis”, do fotógrafo inglês Colin Murray, que esteve na Índia por volta de 1880, representa de forma incisiva o olhar britânico sobre os praticantes do Yoga. Na verdade, ela representa, sobretudo o olhar britânico sobre os praticantes do Hahta Yoga, que viviam nas ruas das já superpopulosas cidades indianas. Trata-se de uma representação radicalmente diversa daquela elaborada pela Sra. Belnos cerca de cinquenta anos antes, onde o Yoga

ainda era representado de forma romântica, como uma prática ativa, de conexão com o sagrado.

Note-se, que se trata de uma fotografia feita num estúdio, com um cenário de floresta ao fundo e um tapete imitando a grama. Certamente temos uma ambientação que visa reproduzir o ambiente “selvagem” onde os yoguis da época supostamente desenvolviam suas práticas. Os yogues, no entanto, não foram “produzidos” pelo fotógrafo: estão ornamentados com suas pinturas shivaistas tradicionais (caracterizadas pelos três riscos que representam o *Trishula*⁹⁶ do deus Śiva), seus potes de oferendas e água⁹⁷, seus japa-malas (colares de prece) com contas de *Rudrasa*⁹⁸, características também da tradição shivaista, suas vestes muito simples em algodão e seus cabelos formando “dread locks”, como os cabelos de Śiva, nos quais o próprio Ganges faz sua nascente de acordo com a tradição mitológica. Assim, temos aqui o retrato original de um grupo que poderia pertencer a uma das linhagens shivaistas que mencionamos anteriormente.

Toda essa ambientação e a própria seleção dos “modelos” que participariam da foto nos mostra a construção desse olhar orientalista sobre o Yoga: uma prática de mendicantes, de selvagens, que faziam posturas exóticas e outros “truques” em troca de esmolas. Uma prática degenerada, assim como a grande maioria do povo indiano segundo o olhar britânico, e que justamente por sua degeneração merecia sua condição de dominação e subalternidade. Nesse contexto do

fim do século XIX, há relatos de yogues que são levados em circos até a Europa, para se apresentarem como “faquires” e fazerem performances de posturas bizarras para olhares europeus (SINGLETON, 2010, p.36 - 39).

Na verdade, este período é também uma época de profundos paradoxos na história do Yoga. Se por um lado temos a chegada na Europa de Yogues (especialmente Hatha Yogues) acorrentados em circos, representados como aberrações, temos também a chegada do primeiro grande mestre no ocidente, *Swami Vivekanda*. Considerado como o principal discípulo de *Sri Ramakrishna*, grande místico indiano do século XIX, *Vivekananda* foi o primeiro indiano a integrar o prestigioso Parlamento das Religiões, que se reuniu em 1893 no *Art Institute of Chicago* (Instituto de Arte de Chicago). No dia da abertura deste evento histórico, *Vivekananda* fez a sua primeira palestra⁹⁹ sobre o Hinduísmo, tradição que representava, obtendo grande destaque e sucesso, e não sendo associado a nenhum tipo de prática aberrante (FEUERSTEIN, 2006, p.105). Em seu discurso, *Vivekananda* teria justamente procurado se distanciar da tradição do Hatha Yoga, mostrando uma prática espiritual que não “precisa” de posturas para mostrar seu verdadeiro significado.

De acordo com Mark Singleton (2010, p.35), as novas abordagens do Yoga em língua inglesa, desenvolvidas justamente neste período por *Vivekananda* e outros mestres que viriam na sequência, surgiram em um ambiente social no qual o clima das opiniões era de muita desconfiança com

relação ao yogue, especialmente do praticante de Hatha Yoga. Nesse contexto, os praticantes destas linhagens tendiam a ser identificados pelos seus críticos (seja indianos ou europeus) muito mais com magia negra, sexualidade pervertida e impureza alimentar do que com “yoga” em qualquer sentido convencional ou espiritual do termo. Estudiosos do período tendiam a admirar as práticas relacionadas aos aspectos racionais, filosóficos e contemplativos da Yoga enquanto condenavam o comportamento ofensivo das práticas ascéticas e estranhas, próprias destes grupos de yogues. Esta situação resultou na exclusão da Hatha Yoga dos estágios iniciais daquilo que o autor chama de “Yoga revival”: um movimento de renovação do Yoga que surge na própria Índia, mas que também reverbera no ocidente, concomitantemente com um processo de construção de uma identidade nacional para o subcontinente indiano, totalmente dominado pelos colonizadores britânicos.

Ao longo do século XX teremos uma série de desdobramentos da tradição do Yoga, tanto na Índia como no ocidente que permitem um “resgate” da tradição do Hatha Yoga enquanto prática “legítima” dentro do sistema do Yoga. Não vamos nos adentrar nestes desdobramentos que fogem do recorte temporal proposto para nosso capítulo, mas podemos dizer em linhas gerais que a vasta gama de posturas psicofísicas associadas a esta tradição passa a ser reinterpretada, tanto como prática que unifica aspectos físicos e espirituais, como

prática que reforça aspectos estritamente físicos tão valorizados em nossa sociedade contemporânea¹⁰⁰.

5. Considerações finais:

O que podemos observar nessas cenas selecionadas da tradição do Hatha Yoga, entre o fim do século XIX e início do século XX é um momento histórico no qual a prática que passa a ser estritamente relacionada a grupos sociais inferiores, degenerados e se torna símbolo da subalternidade e degeneração de todo um povo. A fotografia de Colin Murray é exemplar nesse sentido: ela sintetiza a degeneração dos yogues, retratados como mendicantes, sendo que entre eles, não por acaso, há um yogue afetado pelo nanismo, numa época em que padrões “politicamente corretos” não existiam, e os anões eram sistematicamente associados a aberrações circenses. Ou seja: Os grupos de Hatha Yogues eram vistos como circos de aberrações. E o fato de seus praticantes pertencerem em sua maioria a castas inferiores da sociedade indiana, sendo miseráveis *sadhus* que possuíam apenas suas tigelas, colaborava ainda mais para a formação desse olhar preconceituoso e estereotipado sobre toda uma tradição milenar.

Distanciando-se desse estereótipo, temos também entre o fim do século XIX e início do século XX um segundo momento da construção de um olhar ocidental sobre a tradição do Yoga, que se dá com a chegada de *Vivekananda* no Ocidente, e posteriormente

com a chegada posterior de outros grandes mestres de Yoga. Nesse contexto de construção de um olhar positivo e espiritual sobre a prática, o que se observa é uma espécie de “resgate” de uma prática de yoga que se distancia da prática de posturas. Esta primeira geração de yogues que chega ao ocidente, tendia a continuar reafirmando alguns destes estereótipos associados às práticas de posturas do Hatha Yoga. Na verdade, no contexto social predominantemente preconceituoso e colonialista da sociedade judaico-cristã ocidental daquele período, os discursos de mestres que desvinculavam o Hatha Yoga como peça chave da própria tradição do Yoga, pareciam imbuídos na própria construção de uma visão positiva da tradição como um todo, ainda que para isso fosse necessário a esta tradição, literalmente, perder parte de seu próprio corpo.

6. Referências bibliográficas:

ELIADE, M. **Yoga: imortalidade e liberdade**. São Paulo: Palas Athena, 2010.

FEUERSTEIN, G. **A Tradição do Yoga**. São Paulo: Pensamento, 2006.

SAID, E. **Orientalismo - O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

FLOOD, G. **The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion**. New York: I.B. Tauris & Co. Ltd., 2006.

FLOOD, G. **Uma introdução ao Hinduísmo**. Juiz de Fora: Ed. da UFJF, 2014.

FONSECA, C. A. (Tradução do sânscrito, prefácio e notas). **Bhagavadgita: Canção do Venerável**. São Paulo: Ed. Globo, 2009.

GNERRE, M. L. A. **Religiões Orientais: Uma introdução**. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2011.

WHITE, D. G. **The alchemical body: Siddha traditions in medieval Índia**. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre. "Gheranda Samhitā: corpo e libertação na tradição Do Hatha Yoga". **Revista Numem** (UFJF), v. 14, p. 219-246, 2011.

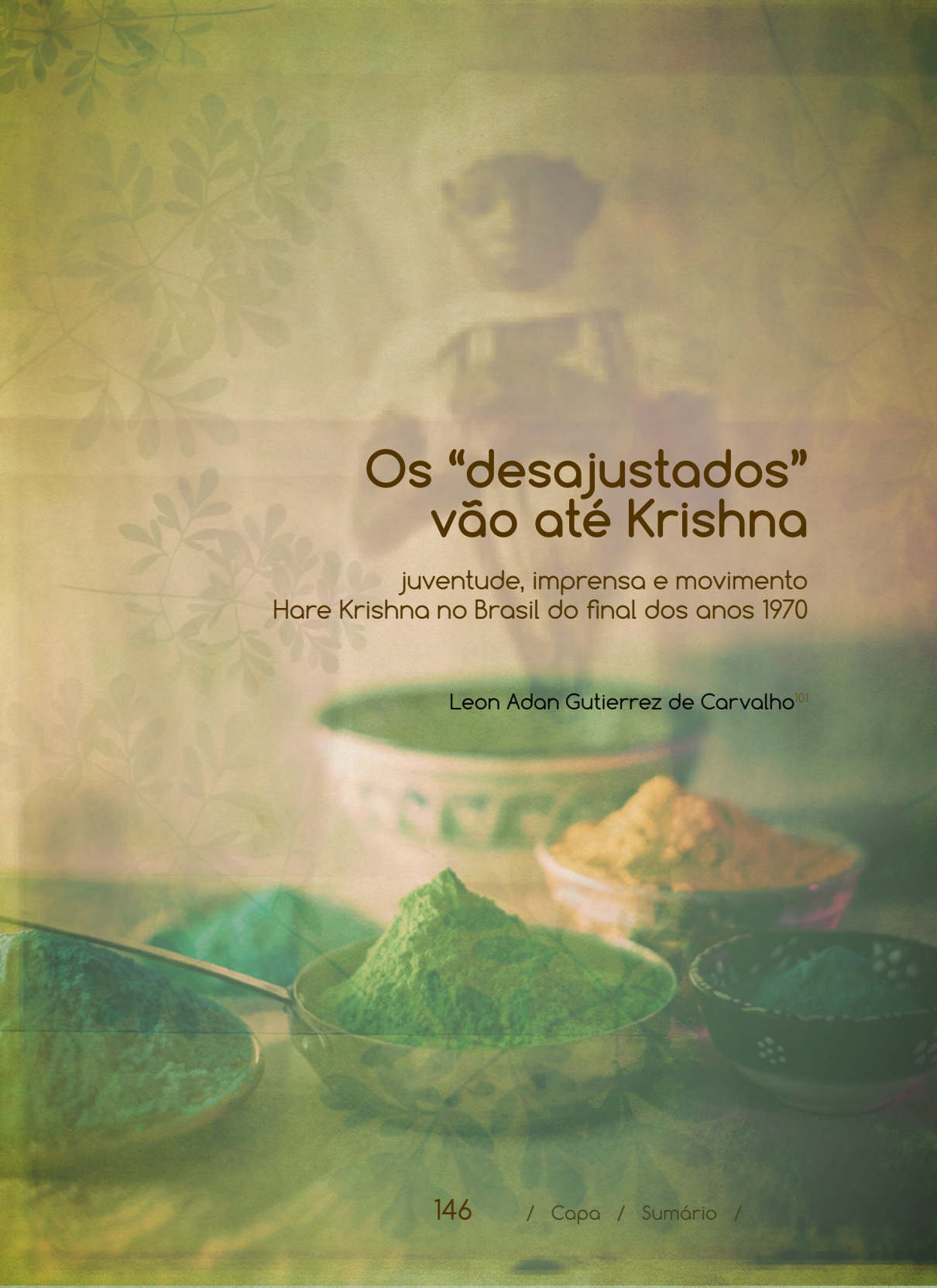
SINGLETON, M. **Yoga body: the origins of modern posture practice**. Nova York: Oxford University Press, 2010.

SANCHES, Raphael Lugo. **Curar o corpo, salvar a alma: as representações do yoga no Brasil**. Raphael Lugo Sanches. – Dissertação de Mestrado, Dourados, MS : UFGD, 2014.

SILVA, Prasannajit. **Colonial Self-Fashioning in British India, c. 1785-1845: Visualising Identity and Difference (Hardback)** Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, UK, 2018.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; BAEZ, Gustavo César Ojeda. Matsiendra Nata: O pescador do Yoga na mitologia Hindu e Tibetana. In: SAMPAIO, Dilaine Soares; SILVEIRA, Emerson José Sena (Org.). **Narrativas Míticas: Entre histórias e análise das religiões**. Petrópolis: Vozes, 2018.

GNERRE, Maria Lucia Abaurre e; BAEZ, Gustavo César Ojeda. O caminho interior delas: Yoga, gênero e transformação social no Brasil. In: **Revista Transversos**, v. 2, p. 115-137, 2019.



Os “desajustados” vão até Krishna

juventude, imprensa e movimento
Hare Krishna no Brasil do final dos anos 1970

Leon Adan Gutierrez de Carvalho¹⁰¹

1. Introdução

As décadas de 1970 e 1980 serviram de palco para um contexto de rápidas transformações no campo religioso brasileiro. O catolicismo romano foi gradativamente perdendo uma parcela significativa da sua hegemonia religiosa, cultural, política e a sua igreja observava, atordoada, a ascendência e fortalecimento das religiões de matriz africana, dos espiritismos, dos diversos “novos movimentos religiosos”, dos “sem religião” e, sobretudo, dos neo/pentecostalismos¹⁰².

Os espaços urbanos, principalmente, passaram a ser ocupados e modificados por aqueles que professavam novas teologias, práticas religiosas e maneiras de interpretar o mundo, a vida e as formas de organização social, muitas vezes tendo como contraponto a mesma sociedade a qual estavam inseridos e que buscavam se diferenciar. Ao se inserir no “texto” urbano com novos olhares, esses praticantes imprimiram marcas que deixaram a leitura do cosmos social mais plural e, conseqüentemente, mais tenso do que costumava ser, gerando operações de autolegitimação por parte das instituições sociais então estabelecidas e tentativas de desarticulação das demais.

Nesse sentido, a complexificação sociorreligiosa brasileira, auxiliada pela intensificação dos processos da modernidade, urbanização e globalização no país causou uma série de conflitos entre gerações em que os mais jovens representavam essas novas concepções – inclusive as religiosas. O período do Pós-

Guerra vivenciou uma “ascensão da juventude” enquanto grupo social capaz de buscar por questões próprias de seu interesse, bem como, a fazer parte das aspirações da indústria cultural e da sociedade de consumo que se solidificava no Brasil dos anos 1970. A grande quantidade de jovens da geração *baby boomer*¹⁰³, sua presença em movimentos políticos como o Maio de 1968, nas lutas contra regimes autoritários na América Latina e contra a Guerra do Vietnã e em movimentos culturais como a tropicália no Brasil são apenas alguns exemplos dessa “ascensão” do jovem nas questões da sociedade do mundo globalizado entre os anos 1960 e 1970¹⁰⁴.

A juventude brasileira entre as décadas de 1970 e 1980 era especialmente singular. Vivendo num contexto de grande repressão política e das liberdades individuais, justamente num período em que estas liberdades eram reivindicadas como solução dos problemas da modernidade pela juventude ocidental, os jovens brasileiros se viam diante de algumas poucas opções. Segundo Alfredo Sirkis (2008), a juventude brasileira, a partir do endurecimento da Ditadura Militar em 1968, adotou três tipos de posicionamentos distintos: um grande grupo teria endossado (ou “engolido”) a imposição política, social e cultural proposta pelo regime militar; um outro grupo decidiu-se pelo confronto direto, tendo como ação prática a luta armada, tendo em vista a supressão dos direitos políticos democráticos; e um terceiro grupo optou pelo viés da contracultura, buscando alternativas de expressão e organização social, cultural, política, além de espiritual.

Sobre essa “terceira via”, a da contracultura, Kaminski (2019, p. 20), comenta que ela:

[...] Acabou por designar de forma genérica uma série de movimentos, práticas sociais e expressões artísticas de contestação ao sistema. A arte de vanguarda, a liberdade sexual, a estética psicodélica, o abandono das religiões ocidentais em direção ao pensamento oriental, as vivências comunitárias e produções culturais alternativas, entre outras propostas e experiências que faziam parte do “espírito da época”, mesmo que às vezes contraditórias entre si, integram a chamada contracultura.

Esse movimento se manifestava como uma reação a toda a conjuntura das instituições da moderna sociedade de consumo que se encontrava, pelo menos desde meados dos anos 1960, em uma intensa crise ética e moral, causando reações por parte da juventude que passou a buscar outras fontes referenciais, inclusive extra-ocidentais:

Ao entrar em crise a civilização ocidental, ao se criticar as bases de seu pensamento, como o racionalismo e o cristianismo, procurou-se por respostas nesse “outro”. A cultura do Oriente se apresentou então como alternativa à cultura hegemônica do Ocidente. As filosofias, as religiosidades e as próprias práticas cotidianas oriundas do Leste, a exemplo da macrobiótica e da yoga, passaram a se popularizar no Oeste (ibidem, p. 24).

Assim, uma porção significativa da juventude ocidental e brasileira, sobretudo das camadas médias, passou a buscar outros referenciais culturais e religiosos passando a despertar a atenção - quando não, a reprovação – de pais, educadores, intelectuais, igrejas e da mídia, que buscavam “tatear” respostas e soluções para essas mudanças que naquele momento pareciam, para muitos, incompreensíveis. Essa situação parecia ainda mais agravante quando essa “busca” dos jovens se dirigia a elementos culturais e religiosos que se posicionavam fora do eixo judaico-cristão¹⁰⁵.

A mídia, sobretudo, passou a ter um grande interesse na questão da juventude. Esse interesse é facilmente percebido ao lermos as páginas de jornais e revistas entre os anos 1970 e 1980 e, tendo como grande aliada a publicidade, buscou até mesmo cooptar alguns dos ideais comuns entre a juventude para atingir esse potencial nicho de mercado (Cf. BIAGI, 2019). Mas não somente isso, a mídia percebeu rapidamente que essa nova juventude aspirava experienciar, entre outras questões, novas formas de religião e religiosidade, distanciando-se daquelas já disponíveis, fazendo com que o tema “religião” passasse a ser cada vez mais recorrente nas reportagens da imprensa sobre a juventude.

Teóricos que analisam a relação entre mídia e religião têm percebido um crescente interesse de uma em relação a outra e a intensificação de seus usos mútuos a partir da segunda metade do século XX. Segundo Stuart Hoover (2006),

a mídia estadunidense que, anteriormente adotava uma postura supostamente secularizada e mesmo evitava o tópico “religião” em seus programas e textos, passou a ter um crescente interesse sobre religião nos anos 1970, com o desenvolvimento do televangelismo¹⁰⁶ e com o advento da Revolução Iraniana (1979)¹⁰⁷, contrariando aqueles que acreditavam nas teses de “fim da religião” e da religião como aspecto restrito da vida privada na modernidade¹⁰⁸.

No entanto, apesar de considerarmos esse contexto, gostaríamos de abordar aqui um ponto não destacado pelo autor e que também foi importante para uma nova percepção da religião pela mídia: a ascensão dos chamados “novos movimentos religiosos”¹⁰⁹ no Ocidente. O tema das novas religiões ou “seitas” (como eram pejorativamente chamadas pela mídia) passou a ser uma constante na segunda metade dos anos 1970 no Brasil, trazendo a juventude como símbolo dessas novas aspirações religiosas. Estas eram, muitas vezes, completamente desconhecidas das gerações precedentes e da própria mídia, trazendo uma série de indagações, críticas e conflitos geracionais que a mídia soube utilizar com perspicácia para atrair a atenção de seus leitores e telespectadores.

No presente capítulo, analisaremos como um desses “novos” movimentos religiosos, conhecido como “Hare Krishna”, passou a ser símbolo dessa nova realidade do campo religioso brasileiro no final dos anos 1970 e como a imprensa, como um

dos carros-chefes da mídia, tratou o tema de maneira a evidenciar o conflito de gerações e o “desajustamento” da juventude.

2. Hare Krishna, juventude e imprensa no Brasil

Os primeiros membros do movimento Hare Krishna chegaram no Brasil em 1973 e no início de 1975 foi fundado o primeiro templo da Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna (ISKCON)¹¹⁰ do Brasil em São Paulo (CARVALHO, 2018a). Naquele momento, a ISKCON enquanto instituição religiosa, estava em plena expansão pelo mundo e se encontrava sob a liderança de seu fundador, o guru indiano Bhaktivedanta Swami Prabhupada (1896-1977)¹¹¹.

O Hare Krishna nos seus primeiros anos era, basicamente, um movimento de jovens¹¹². E, além disso, era, em sua maioria, formado por membros de classes sociais privilegiadas¹¹³. Esse fato pode ser explicado devido a uma série de características que se assemelham aos mesmos motivos pelos quais a contracultura também era um movimento da juventude. As críticas de Prabhupada à moderna sociedade de consumo, a preferência por um modo de “vida simples” em contato com a natureza e pela formação de comunidades autossustentáveis, além de um estilo de vida radicalmente oposto aquele do *American way of life*, eram pontos de convergência entre os dois movimentos contemporâneos. Por outro lado, uma moral

rígida e conservadora, a defesa de aspectos socioreligiosos de uma antiga tradição hindu e a disciplina comportamental exigida aos seus membros, colocavam contraditoriamente o Hare Krishna como antagônico ao estilo de vida caracterizado pelo lema “sexo, drogas e *Rock and Roll*”, localizando-o como uma saída para aqueles que não se encaixavam nas propostas da contracultura como um todo (CARVALHO, 2019a).

Como um movimento que se iniciava de maneiras próprias, com poucos recursos e trazendo uma teologia e cultura religiosa pouco conhecida no Ocidente, o movimento Hare Krishna impulsionado pela ISKCON adotou como tática de atuação a distribuição de livros e revistas com conteúdos religiosos de uma forma que possuía uma dupla vantagem: por um lado, fazia circular as ideias religiosas de Prabhupada e a teologia da tradição à qual ele estava vinculado; e, por outro, trazia um retorno financeiro à instituição, visto que os distribuidores de livros e revistas solicitavam “doações” em dinheiro em troca dessa literatura¹¹⁴.

Ao atrair os jovens com suas pregações, Prabhupada os incentivava a adotar um novo estilo de vida, uma nova concepção de mundo e a influenciar outros jovens a aderir a esse movimento. A vida missionária fazia parte da identidade de ser “devoto de Krishna” e logo, um movimento que se iniciou com alguns poucos jovens nova-iorquinos, passou a integrar um fenômeno transnacional que difundia literatura em diversas línguas, abria templos e centros de pregação pelo mundo e recrutava jovens

nos grandes centros urbanos. Os jovens convertidos passavam a morar nos templos e dedicar-se integralmente a aprender as “técnicas da vida espiritual” e a pregar, abdicando do conforto da casa dos pais e de outros possíveis afazeres como estudos e carreira profissional.

Antes mesmo de chegar ao Brasil, o movimento Hare Krishna já intrigava e emplacava algumas páginas de revistas e jornais nacionais. No entanto, como se tratava de uma “moda estrangeira”, algumas reportagens descreviam o movimento como o faziam com os jovens adeptos da contracultura, explorando “a extravagância dos hippies em fotos coloridas, para o espanto ou deleite dos leitores” (KAMINSKI, 2019, p. 26). A revista semanal *Manchete*, uma das mais populares no período, retratava o Hare Krishna, em 1972, como um grupo de “mendigos coloridos”:

Os cantores [de Hare Krishna], na sua grande maioria jovens, formam um pequeno e ascético grupo de mendigos, vestidos com roupas coloridas, irmãos espirituais dos que estão aparecendo em número cada vez maior nas ruas das grandes cidades dos Estados Unidos e da Europa (MENDES, 1972, p. 132).

Os aspectos exóticos dos novos movimentos religiosos eram rotineiramente exaltados pela imprensa de modo a evidenciar todas as diferenças desse “outro”, ao invés de elencar as similaridades com as crenças e culturas que já havia no seio de nossa cultura. Apesar disso, a manchete da matéria

acima revela que esse “outro exótico” também causava certa simpatia já que esse grupo estaria difundindo “a paz e o amor” pelo Ocidente, ainda que de forma estranha. Esse tom amistoso iria se modificar ao longo do tempo, à medida que as chamadas “seitas” passaram a ocupar um lugar de “problema social”, sobretudo para a juventude.

A partir de 1975, com o primeiro templo em São Paulo, o movimento iria conquistar diversos membros através de seu trabalho missionário nas ruas, despertando uma atenção crescente dos transeuntes dos centros urbanos e da imprensa. A jornalista Helô Machado já citava o Hare Krishna como parte da paisagem urbana da cidade:

Quem passa constantemente pelas ruas do centro da cidade já se acostumou a ver grupos de rapazes e moças, vestidos à maneira indiana, pregando uma doutrina de desapego às coisas materiais em meio a cânticos que constituíram a cena mais vibrante de “Hair”, o espetáculo musical de maior importância dos anos 60: o “Hare Krsna” (MACHADO, 1976).

Entendendo que alguns jovens passavam a negar a cultura herdada de suas famílias para vivenciar questões incompreendidas pelas gerações anteriores – como vestir-se “à maneira indiana” e exercitar o “desapego às coisas materiais” –, parte da mídia colocava o Hare Krishna como um tipo de “espiritualidade hippie”, como o fez também o filme *Hair*¹⁵.

No entanto, foi com a instalação do templo da ISKCON no Rio de Janeiro, em 1976, que o movimento Hare Krishna passou a atrair grande atenção da imprensa. A cidade, um grande centro econômico e ex-capital do país, aglomerava uma série de veículos de imprensa de importância nacional naquele período. Além de ter as maiores emissoras de televisão e rádio, o Rio era sede de periódicos entre os mais lidos do país, como os jornais *O Globo*, *Jornal do Brasil* e a revista *Manchete*. Dessa forma, quando o movimento Hare Krishna passou a atrair a juventude carioca, algumas polêmicas se formaram e foram fortemente exploradas por esses periódicos, sobretudo quando se tratava de adolescentes.

No final de 1976 e durante todo o ano de 1977, polêmicas envolvendo a conversão de jovens de famílias médias cariocas estiveram nas páginas da imprensa. Uma mãe aflita acusava o Hare Krishna de ter aliciado sua filha e tentava conseguir apoio da mídia e da opinião pública:

Escrevo esta carta na qualidade de mãe, que sofre angustiosamente tremendo drama familiar, objetivando alertar todos os pais, esclarecer todos os leitores desse conceituado jornal e suplicar às autoridades deste país providências enérgicas e cabíveis no sentido de reprimir o alastramento da nefasta “seita”, “culto”, “agrupamento”, “comunidade”, “religião” ou “princípio filosófico” denominada Hare Krishna (FERRARI, 1976)¹¹⁶.

Esta carta à redação do jornal evidenciava um drama familiar que iria repercutir por um ano na imprensa. Outros pontos dessa passagem nos chamam a atenção: a incompreensão sobre o que seria o movimento Hare Krishna (“seita”, “religião”, “culto”)¹¹⁷; e o clima de autoritarismo e violência estatal em que o Brasil estava mergulhado no período, tendo em vista o requerimento da mãe às “autoridades” para “reprimir” o movimento porque este teria convertido a sua filha de 17 anos.

O caso da família Ferrari esteve presente em dezenas de reportagens da imprensa e em programas de televisão. Durante o processo de conversão da adolescente, seus pais – que divergiam entre si quanto ao apoio à nova fé da menina – acabaram se divorciando. A filha passou a morar com o pai que considerava que ela deveria ter o direito de escolher sua opção religiosa (ainda que não visse o Hare Krishna com bons olhos) e a mãe optou por travar uma verdadeira guerra contra o movimento, buscando apoio da opinião pública, da mídia e do judiciário.

Com a repercussão dada pela mídia carioca sobre o caso, o Juizado de Menores do Rio de Janeiro, o Ministério da Justiça e alguns órgãos estaduais do Judiciário passaram a investigar a acusação de “aliciamento de menores” e “lavagem cerebral” por parte de membros do Hare Krishna. Órgãos de inteligência e repressão chegaram a propor a proibição do movimento Hare Krishna no Brasil, mas, sem precedentes jurídicos, legais ou

mesmo provas para confirmar as acusações feitas, os diversos processos foram arquivados¹¹⁸.

Aqui não nos interessa fazer um juízo sobre essas polêmicas ou sobre assuntos de ordem familiar. Cabe-nos uma investigação acerca de como a mídia procurou se utilizar dessas questões para tratar da relação entre religião, juventude e os “conflitos de gerações”.

Ainda sobre o caso da família Ferrari, uma matéria de *O Globo* descrevia a mãe da seguinte maneira: “Casada, seis filhos (cinco homens e uma mulher [...]), professora aposentada, defensora da família com Deus, dona N. declara-se estar disposta a dedicar todos os seus esforços para banir do país a Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna” (MÃE apela..., 1977). Ao descrever a mãe de acordo com os estereótipos ou arquétipos da “família tradicional” carioca (“defensora da família com Deus”), a reportagem não assinada buscava atrair a simpatia e sensibilização do grupo social que se via como “tradicionalista” para o lado da progenitora. Para evidenciar a dualidade do caso, a matéria destacava, mais a frente, uma fala da jovem que, neste momento já vivia em casa separada da mãe:

Minha mãe é possessiva. Ela me quer para ela, mas não compreende que desde o momento em que nascemos estamos morrendo. Ela disse que preferia me ver morta a me ver com Krishna. Eu tenho muita pena dela. Eu aceito sua religião, aceito todas as religiões e as respeito, mas ela não aceita a minha (ibidem).

Ao dramatizar questões da vida privada e dar publicidade a elas, os periódicos buscavam atingir a sensibilidade de seus leitores para o tema da diferença de concepções religiosas entre duas gerações, evidenciando o “desvio” dos mais jovens. E, mais do que isso: fica evidente para nós que, nesse momento histórico, as fronteiras entre privado e público, mídia e religião, já não eram tão bem delimitadas como se poderia crer em uma concepção de secularização da sociedade ocidental no século XX.

Apesar de haver muitas aproximações entre a mídia e as religiões, muitas vezes elas tomam sentidos diretamente opostos. Como diria Hoover (2014, p. 113), “enquanto os líderes religiosos ou seguidores desejam as boas obras de religião como notícia, a religião, ao em vez disso, faz notícia quando se parece com outras ‘matérias’ jornalísticas: quando se trata de política ou de escândalo”.

Na primeira metade de 1977, a entrada de menores de 21 anos de idade no templo da ISKCON no Rio sem autorização dos pais foi proibida pelo Juizado de Menores (o que não ocorria com as religiões “tradicionais”). Em uma entrevista, o líder do templo Ambhujaksha, queixava-se a *O Pasquim*, um periódico bastante popular entre a juventude “alternativa”:

Iza – Qual é a média de pessoas que te procuram?
AMBUJAKSHA – Agora é muito pouca porque estamos sob essa pressão jurídica que não permite a entrada de menores de 21 anos sem autorização por escrito. Nossas atividades

ficaram praticamente cortadas porque a maioria de pessoas que vem aqui são menores.

Ziraldo – Adolescentes inquietos, né? Isso aqui não serve como fuga para as pessoas em desajustamento com a sociedade?

AMBUJAKSHA – Algumas pessoas vêm por isso. Basicamente existem dois tipos de pessoas que nos procuram: aquele que sofre, e tenta fugir frustrado materialmente, e aquele que vem em busca de conhecimento (JAGUAR, 1977, p. 11).

A juventude parecia ser o grande público-alvo do movimento Hare Krishna em seus primeiros anos no Brasil. Os menores de 21 anos eram a maior parcela do público do templo do Rio e com a proibição, o líder religioso queixava-se de baixa frequência. O “desajustamento” dos jovens, comentado pelo jornalista e ilustrador Ziraldo, era algo recorrente no período e transcendia a questão religiosa. A discordância entre as gerações sobre os rumos que a juventude deveria tomar tinha se tornado uma questão social e não era um “problema” restrito ao movimento religioso que não deixava de admitir que abria suas portas para esses “desajustados”.

Algumas reportagens do período se posicionavam tendenciosamente a apontar como esses grupos religiosos seriam “perigosos”, como uma matéria não assinada da *Folha de São Paulo*: “A atividade desses jovens é perigosa para a sociedade? Muita gente acha que sim. Na Argentina a seita foi proibida recentemente e, no Rio, dona N. Ferrari está processando o Hare Krishna por aliciamento de menores [...]”

(KRISHNA..., 1977). As representações de “periculosidade” e “ameaça” que as “seitas” significariam para juventude estavam presentes em diversos periódicos e reportagens (cf. CARVALHO, 2018a, p. 151-159).

A questão do conflito de gerações e de como essas novas religiões “faziam a cabeça” da juventude era um recurso discursivo que visava a deslegitimação desses grupos tidos como “seitas”. Essa abordagem coloca a juventude como vítima de grupos religiosos “mal-intencionados” – como se os grupos religiosos consagrados fossem implicitamente “bem-intencionados”. Mas, de fato, como já nos referimos, a juventude do período buscava participar diretamente nas decisões tanto de suas próprias vidas, como da sociedade como um todo. Lucy Dias comenta sobre as angústias e aspirações dos jovens que escreviam cartas a *O Pasquim*:

Os missivistas [de *O Pasquim*] estavam interessados, acima de tudo, em decidir o que fazer de suas vidas: havia um sufocamento pelas regras estabelecidas e uma ansiosa necessidade de liberdade. As cartas eram confessionais ou, no máximo, tomadas de posição existencial. Naturalmente a maioria era de filhos e filhas que ansiavam por se libertar do jugo materno e paterno [...] (DIAS, p. 53).

Muitos jovens saíam de casa por estarem em conflito com os pais e, como a “onda” dos anos 1970 era sair por aí com uma mochila nas costas e muita vontade de experimentar

novas questões para além do círculo familiar¹¹⁹, alguns destes encontravam no Hare Krishna uma oportunidade de experimentar uma realidade social, cultural e religiosa radicalmente distinta daquela que advieram. Esse foi o caso do jovem filho da família Rodrigues que, saindo do Rio, foi parar em Salvador, onde teria se juntado aos devotos de Krishna e voltado para sua cidade onde foi morar no templo, ao invés da casa de seus pais¹²⁰. A sua mãe, após ter concedido sua permissão para isso, passou a repudiar o movimento devido às mudanças que o filho estaria passando: “Meu filho, quando saiu de casa, estava desajustado com a família e dei a chance dele ir para lá e melhorar, agora sinto que ele se transformou em um robô e quero interná-lo numa clínica para tratamento” (HARE..., 1977). Esta senhora, juntamente com algumas outras, chegaram a formar um pequeno grupo de mães que se uniram para combater coletivamente o movimento Hare Krishna no Brasil, considerando-o como “um cancro social que está destruindo várias famílias” (MÃE vai..., 1977).

A questão do “desajustamento” dos jovens em relação aos pais hoje não é nenhuma novidade, mas, naquele período ela aparecia como um novo problema a ser resolvido pela sociedade e as chamadas “seitas” representavam um bode expiatório ou judas a quem os pais poderiam malhar. O problema evidenciava que a instituição “família” passava por uma grande crise naquele momento e esse tema chamou a atenção de “especialistas” na imprensa:

Por que cada vez mais jovens, como M. e R., ambos com 17 anos de idade, trocam suas famílias, amigos, escola e diversão por uma seita religiosa como a Hare Krishna?

Para socióloga Moema Toscano, a adesão dos jovens a essas religiões ou seitas é causada principalmente pela grande variedade de opções à disposição da juventude.

-Na geração passada se herdava a religião [...]. Com a modernização da sociedade, houve uma quebra desse determinismo [...].

– A maioria dessas seitas propõe uma volta ao naturalismo. São, geralmente, anticonsumistas, o que provoca naturalmente uma reação hostil da sociedade. Para absorver o novo conjunto de crenças e valores, os seguidores dessas religiões sofrem um processo de “lavagem cerebral”, através de processos artificiais, e acabam por se alienar de toda a carga social recebida. Esse processo não é natural na medida em que não se pode “varrer” da cabeça todo o sistema de valores de uma sociedade (OS JOVENS..., 1977).

Posicionando-se criticamente contra a suposta tentativa das “seitas” de “lavagem cerebral”, a socióloga colocava os jovens como vítimas de “processos artificiais” que estas proporião, deixando a entender que o processo das religiões tradicionais ou “herdadas” seria “natural”. Diferente da socióloga, um psicólogo citado na mesma reportagem procurava evidenciar, para além da questão religiosa, a relação conflituosa entre pais e filhos, como cerne da questão:

O psicólogo Paulo Márcio acha que reações como as das mães de M. e R. são puramente emocionais.

- O enfoque não deve ser esse [o religioso]. Deve-se começar a se perguntar por que os jovens se ligam a essas seitas. O que as mães provocam com essas reações moralistas é uma maior mitificação desses movimentos, tornando-os frutos proibidos. Não quero discutir se esses movimentos são bons ou maus, porque aí também cairia numa discussão moralista. O que me preocupa como psicólogo é o fato de as instituições se negarem a pensar e discutir sobre o assunto objetivamente (ibidem).

Nessa concepção, o psicólogo acreditava que o ponto não girava em torno do tipo de opção religiosa adotado pelos jovens, mas, precedia esse momento: o “moralismo” dos pais desses jovens e a falta de discussão sobre esses valores em família, fazia com que a juventude escolhesse caminhos próprios para confrontar essas questões. Outros, como o jornalista José Carlos Oliveira (1977), afirmavam:

[...] levando em conta que tanto os jovens Krishna quanto os da TFP¹²¹ entregaram suas vidas a uma seita (os primeiros) e a uma causa política (os outros) – e que não são dois nem três jovens, mas são centenas, são milhares, devemos concluir que há alguma coisa doente neste país. O lar está doente. A sacrossanta família já não é tão sacrossanta assim. Paradoxalmente, os garotos que carregam estandartes vermelhos apregoam a defesa da tradição; os de rabo-de-

cavalo¹²², mais coerentes, renegam os vínculos familiares, consideram a propriedade desprezível e seguem uma tradição pouco convencional – ou, se preferem, exótica.

Ao inserir a adesão de jovens a um grupo político conservador, ao lado de um grupo religioso “pouco convencional” ou “exótico”, o jornalista buscava contrapor a ideia de que o problema seria as “seitas” em si, mas, encontrava-se na própria forma como as relações familiares estavam se dando ou como a família enquanto instituição social estaria se “dessacralizando”.

Um pai, proprietário de um conhecido restaurante paulista, reclamava dos modos que sua filha adquiriu após conhecer o movimento Hare Krishna, desleixando de sua aparência feminina:

Minha filha era saudável, inteligente, estudiosa e até me ajudava no restaurante. Depois que passou a conviver com os Hare Krishna ficou apática, largou os estudos, não fala mais comigo, não quer saber de nada. Virou um traste: não se cuida, não se penteia, não cuida das unhas. Deve ter levado uma boa lavagem cerebral no templo, ou, então, lhe deram alguma droga para ficar assim (SOARES, 1977).

Para o patriarca, a culpa para a mudança decadente de comportamento da filha seria da “lavagem cerebral” que o Hare Krishna a teria submetido. Essa questão nos faz refletir sobre como os pais de jovens de classe média no período acreditavam que os seus próprios filhos eram incapazes, vítimas de uma “lavagem cerebral”. Os jovens seriam como papéis em branco

a serem preenchidos por outrem. O ponto importante que queremos salientar é que essa suposta influência sobre os jovens não partia dos (ou somente dos) movimentos religiosos. Os próprios jovens eram também agentes das próprias mudanças que queriam ver acontecer e estas questões que partiam da juventude também influenciavam e transformavam a realidade à qual eles se inseriam. Já citamos aqui diversas transformações políticas, sociais, culturais e religiosas em que a juventude atuou de forma contrária as instituições estabelecidas da sociedade moderna. A busca por um ideal de simplicidade que se contrapunha ao consumismo das sociedades capitalistas era comum aos jovens que buscavam essas alternativas, incluindo os que se inseriam no Hare Krishna. Paulo Carmo (2001, p. 118), ressalta:

Um dos desdobramentos da contracultura da década de 60, ocorrido no Brasil dos 70, foi certa opção pela vida simples, à margem dos valores da sociedade de consumo. Muitos jovens desejavam sair de casa, ser livres, sem as cobranças paternas. Ter vida própria, enfim: levar uma vida modesta, contentar-se com pouco. Bastava o colchão em um canto do piso do quarto, o som ao lado, revistas e livros empilhados, almofadões em substituição ao sofá e geladeira quase sempre vazia.

Essa simplicidade difundida pela própria juventude parecia perturbar os brios de uma classe média brasileira que lutava para desfrutar dos frutos de uma sociedade de

consumo que se fortalecia no Brasil do “milagre econômico”. Essa questão de estética e de estilo de vida “simples” era uma das convergências entre a contracultura e o Hare Krishna e era fortemente reproduzida pelos seus membros no seio de ambos movimentos. Certamente, reportagens como a descrita a seguir, sobre uma comunidade rural Hare Krishna na região serrana do Rio, desagradava a esses pais que aspiravam dar um nível tido como satisfatório de conforto aos seus filhos:

Há um único banheiro na casa, e a descarga acaba numa fossa (não foi instalada rede de esgotos na área). Em nenhum compartimento do templo há mobília; nos dois quartos, nada se encontra além de algumas passadeiras no chão. Os devotos dormem ali sem qualquer cobertor, nas noites quase sempre frias da montanha (temperatura média de oito graus). Na cozinha há duas mesas de madeira, com pés improvisados de barras de ferro, e uma geladeira moderna, onde conservam principalmente o leite das crianças (POLÍCIA..., 1977).

Apesar de essa ser uma realidade para boa parte da população brasileira do período, o cenário descrito acima certamente desagradava aos pais das famílias mais abastadas do país, o que contribuía para o acirramento da questão sobre as doutrinas de “desapego” difundidas pelas novas religiões, como o Hare Krishna.

Contudo, não eram todos os pais que concordavam com as acusações feitas contra o Hare Krishna e as “seitas”. Em um

artigo intitulado “Pais versus Hare Krishna”, a *Folha de São Paulo* contrapunha as acusações feitas aos religiosos:

Os pais de M. A. C., no Rio, reagiram diferente: depois de ouvir a opinião de psicólogos e de várias pessoas amigas resolveram autorizar o filho, de 17 anos, a morar no templo que fica na Estrada Velha da Tijuca. “Eu prefiro vê-lo na seita do que na rua, diz D. H., sua mãe. É melhor lá, num lugar seguro, do que na selva das ruas, onde há tanto tóxico e prostituição (PAIS..., 1977).

O Hare Krishna nesse sentido seria um “mal” menor do que outros que afligiam diretamente a juventude numa situação de dualidade: é melhor estar na segurança de um templo (ainda que de uma “seita exótica”) do que na rua, lugar onde predominariam os tóxicos e a prostituição. Um leitor indignado se posicionava em defesa da liberdade religiosa:

As pessoas que vêm fazendo com que a seita Hare Krsna (sic) venha a ser expulsa do Brasil agem de maneira inconveniente em relação a uma religião como as outras. Temos várias religiões no Brasil e aceitamos todas. Por que não devemos dar crédito de confiança a mais uma? A seita Hare Krsna (sic) tem como as outras religiões seus meios de sobrevivência, tais como vender livros etc. e pedir contribuições para a manutenção de seus templos (NÓBREGA, 1977).

Os religiosos também não aceitaram passivamente os ataques sofridos através da mídia. Para combater as

representações que colocavam o movimento como “destruidores da família”, os líderes da ISKCON buscavam enfatizar uma, assim entendida, contribuição social que a instituição estaria oferecendo à sociedade:

Ambujaksha [...] contesta a afirmação de que o movimento tira os jovens dos seus lares. “Pelo contrário, devolvemos os jovens aos seus lares, e já recuperados. Depois de saírem do lar, muitos vêm para nós com os mais diversos vícios: aqui vivem ex-viciados em drogas, em álcool, ex-prostitutas, que se recuperaram no ato de servir a Deus” (MOVIMENTO..., 1977).

O ato de livrar os jovens das drogas e “devolvê-los já recuperados” às suas famílias era o argumento utilizado pelo movimento para convencer aos pais e à sociedade que o Hare Krishna era digno de confiança e que tinham um trabalho de relevância social para oferecer. Ao tocar no tema dos “tóxicos” – outra grande vertente de discussão e preocupação sobre a juventude do período – o presidente da ISKCON no Rio buscava também sensibilizar inclusive as famílias e pessoas de formação mais conservadora. Em outra reportagem, ele prometia até mesmo, “tirar” os jovens do “homossexualismo”:

As mães estão com medo de nós, mas esquecem que nós tiramos os filhos delas da prostituição, do vício, do tóxico e de homossexualismo. Aqui, nós recebemos pessoas de todas as idades, sendo que os menores de dezoito anos, para morar no nosso templo, tem de ter autorização do pai e

da mãe. Não aliciamos menores, como afirma [a jornalista] A. D. Apenas tentamos salvar os jovens. Os jovens e velhos que vêm viver conosco, em nossos templos, podem ser sujos, mentirosos, desajustados, e homossexuais, e é muito difícil recuperar essa gente e torná-la dignos cavalheiros e damas. Aqui, se aprende a não se intoxicar, não jogar, não fazer sexo ilicitamente, e não comer carne, peixe e ovo (JOVEM..., 1977)¹²³.

Colocando a homossexualidade como uma patologia (“homossexualismo”), junto de “outras”, como dependência de tóxicos e prostituição, além de falta de hábitos de higiene e a mentira, o líder da ISKCON prometia combater tudo o que considerava como “desajustamento” social nos jovens (e velhos) que chegavam aos seus cuidados no templo, devolvendo-os à sociedade de forma adequada à um nível de “cavalheiros” e “damas”.

Já o presidente da ISKCON no Brasil afirmava que, nesse sentido, o sucesso da instituição em reestabelecer os “desajustados” era de 95%, prometendo-lhes a substituição do gosto pelas drogas pelo “sabor mais elevado” da vida espiritual:

Sobre a filosofia da seita diz o monge: “Estamos querendo esclarecer a verdade de Hare Krishna e nosso movimento tem a finalidade de ajudar as pessoas, principalmente os jovens desajustados, os viciados em drogas, mas não só a eles, pois estão conosco também pessoas inteligentes, com personalidade definida, como médicos, dentistas, militares e professores”.

Quanto à presença de pessoas desajustadas na seita, ele disse que Hare Krishna tem sucesso em 95% dos casos de viciados em drogas. “Os que estão intoxicados” – afirmou – “abandonam o vício, que é a fuga dos seus desajustes na droga, que considero muito negativa, pois é autodeterminação”¹²⁴.

Ainda sobre o problema de viciados, disse o monge que a seita Hare Krishna apresenta alternativa positiva: “O viciado sabe que, para ficar aqui, tem que abandonar a droga e, em contrapartida, nós lhe oferecemos um sabor mais elevado” (PRESIDENTE..., 1977).

Representando dessa forma a juventude do período - que era público-alvo da ISKCON - como sinônimo de “desajustamento” social e, colocando-se como salvação dessa própria juventude, o movimento Hare Krishna buscava, além de combater as acusações que o afligiam na questão de “alienação” e “lavagem cerebral” de jovens, colocar-se também como uma solução para o tema do “conflito de gerações” em evidência no período. Na mesma reportagem acima, o líder religioso resumia a questão: “[...] pais não têm paciência para ver Hare Krishna salvar seus filhos” (ibidem).

3. Considerações finais

Considerando o exposto nesse capítulo, entendemos que os anos 1970 evidenciaram uma preocupação crescente da

sociedade sobre a juventude devido à ascensão desses como personagens atuantes das mudanças culturais, sociais, políticas e religiosas que o Brasil e o mundo passavam no período. Essa situação coincidiu com a mudança do próprio quadro religioso brasileiro que passou a contar com uma maior disponibilidade de vertentes religiosas que a juventude rapidamente passou a assimilar, deixando perplexos os que acreditavam numa continuidade de contextos anteriores.

Na segunda metade da década, o Hare Krishna, como um movimento religioso de (e que falava para) jovens, passou a simbolizar para a mídia esse novo quadro de incompreensões que acabou transformando questões da vida privada em questões de interesse público. O Hare Krishna, tido como uma “seita” que estaria aliciando a juventude e fazendo “lavagem cerebral” deveria ser combatida para que os jovens não abandonassem suas famílias e cumprissem devidamente com os papéis sociais esperados para estes. A ISKCON, então, passou a se defender e posicionar-se enquanto salvadora dessa juventude “desajustada” produzida pela sociedade de consumo. Enquanto a educação familiar e religiosa tradicional estaria levando os jovens brasileiros à uma insatisfação existencial e social que os influenciava a querer fugir de casa, usar tóxicos ou até se prostituir, o Hare Krishna, segundo seus próprios líderes, teria como papel o de auxiliar essa juventude a possuir hábitos e comportamentos exemplares, através da concepção religiosa Hare Krishna.

A “juventude”, enquanto categoria discursiva, passou a ser representada pela mídia e pelos pais atentos à manutenção das suas próprias tradições culturais familiares, como um grupo de pessoas indefesas, que não sabiam o que estavam fazendo. Os jovens seriam potenciais vítimas de indivíduos de fora do círculo familiar que propusessem transformações de cunho pessoal, cultural ou espiritual. Os culpados pelos “desvios” que ela vinha tomando se encontravam fora da instituição família, como as “seitas”. Por outro lado, para o Hare Krishna, a juventude “desviada”, destrutada por relações familiares conflituosas, pela oferta dos tóxicos e de sexualidade “ilícita”, representava a grande chance que o movimento tinha de mostrar que suas propostas de transformação espiritual eram válidas e eficazes, tornando esses “desajustados” em seres espiritualmente elevados.

O que nos parece, por fim, é que, como em todos os adventos de novos momentos e fatos históricos, as incompreensões se fazem presentes e as inquietações ou dúvidas colocadas pelas novas questões impulsionam setores da sociedade a buscarem por novas explicações ou a recorrerem a velhos “fantasmas”¹²⁵. Em nosso exemplo, o que essa juventude dos anos 1970 parecia bradar para as gerações anteriores e para seus pais, assemelha-se aos versos que Belchior escreveu no mesmo período: “Mas é você que ama o passado e que não vê que o novo sempre vem”¹²⁶.

4. Referências

BIAGI, Orivaldo Leme. A construção de discursos conservadores pela publicidade brasileira em relação à contracultura. KAMINSKI, Leon (Org.). **Contracultura no Brasil, anos 70**: circulação, espaços e sociabilidades. Curitiba: CRV, 2019, p. 43-65.

CARMO, Paulo Sérgio. **Culturas da rebeldia**: a juventude em questão. São Paulo: SENAC, 2001.

CARVALHO, Leon A. G. de. **Hare Krishna**: das origens do movimento à chegada e expansão no Brasil. São Paulo: Terceira Via, 2018a.

CARVALHO, Leon A. G. de. A “opção preferencial” de um jornal pernambucano pelo catolicismo romano nos anos 1980. **Relegens Thréskeia**, v. 07, n. 01, p. 01–19, 2018b. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/relegens/article/view/59644>>. Acesso em: 15/1/2019.

CARVALHO, Leon A. G. de. “Hippies” ou “Happies”? Interseções entre a contracultura e o movimento Hare Krishna no Brasil dos anos 1970. In: L. Kaminski (Org.); **Contracultura no Brasil, anos 70**: circulação, espaços e sociabilidades. p.195–214, 2019a. Curitiba, Brasil: Editora CRV.

CARVALHO, Leon. A. G. de. O movimento Hare Krishna: algo novo ou uma antiga “tradição”? **Diálogos**, v. 23, n. 1, p. 193–212, 2019b. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/viewFile/42922/pdf>>. Acesso em: 13/5/2019.

CUNHA, Magali do N. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. **E-compós**, v. 19, n. 1, p. 1–21, 2016. Disponível em: <<http://www.e-compos.org.br/e-compos/article/viewFile/1204/883>>. Acesso em: 12/5/2018.

DELEMEAU, Jean. **A História do medo no ocidente 1300-1800**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

GUERRIERO, Silas. **O movimento Hare Krishna no Brasil**: a comunidade religiosa de Nova Gokula, 1989. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais), São Paulo: PUC-SP.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos**: o quadro brasileiro. São Paulo: Paulinas, 2006.

HOOVER, Stewart. **Religion in the media age**. New York: Routledge, 2006.

HOOVER, Stewart. Dimensões emergentes do “religioso” na cultura midiática. In: E. M. Silva; H. Renders; L. S. Campos (Orgs.); **O estudo das religiões**: entre a história, a cultura e a comunicação. p.101–119, 2014. São Bernardo do Campo: Metodista.

JUDAH, S. **Hare Krishna and the counterculture**. New York: Wiley & Sons, 1974.

KAMINSKI, Leon. **A revolução das mochilas**: contracultura e viagens no Brasil ditatorial, 2018. Tese (Doutorado em História), Niterói: Universidade Federal Fluminense.

KAMINSKI, Leon. Mundo afora, Brasil adentro: a circulação cultural da contracultura e suas apropriações. In: KAMINSKI, Leon (Org.). **Contracultura no Brasil, anos 70**: circulação, espaços e sociabilidades. Curitiba: CRV, 2019, p. 19-41.

MARIZ, Cecília L. Secularização e dessecularização: comentários a um texto de Peter Berger. **Religião e Sociedade**, v. 21, n. 1, p. 25–39, 2000. Disponível em: <<http://periodicos.ufes.br/sinais/article/download/2886/2352>>. .

ROCHFORD JUNIOR, E. B. **Hare Krishna in America**. New Brunswick: Rutgers University Press, 1985.

SOUZA, Sara C. **“The Muslims in Our Midst”**: cristianismo, imprensa e islã nos Estados Unidos da América durante a Revolução Iraniana (1978-1981), 2018. Tese (Doutorado em História), Campinas: Universidade Estadual de Campinas.

Fontes

FERRARI, Nadyr do Valle. Hare Krishna. **O Globo**, Rio de Janeiro, 29 nov. 1976. O País, Cartas dos Leitores, p. 02.

FREAZA, Iza. Hare, Hare, Hare. **Pasquim**. Rio de Janeiro, 25-31 mar. 1977, p. 9.

HARE Krishna é acusado de criar idiota. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 25 jun. 1977. 1º Caderno, p. 06.

JAGUAR. Os hare-krishnas, os seguidores do deus brincalhão [entrevista com Ambujaksha]. **Pasquim**. Rio de Janeiro, 25-31 mar. 1977, p. 8-12.

JOVEM vai contar ao juiz sua vida na Hare Krsna. **O Globo**, Rio de Janeiro, 26 jun. 1977. Grande Rio, p. 11.

MACHADO, Helô. As novas missionárias. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 04 fev. 1976. Nova Mulher, p. 35.

MÃE apela ao Cardeal para filha retornar à religião. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 17 jan. 1977. 1º Caderno, p. 06.

MÃE de menor depõe hoje no Juizado sobre Hare Krsna. **O Globo**, Rio de Janeiro, 28 jun. 1977. Estado do Rio, p. 11.

MÃE vai pedir a juiz para processar monge da seita Hare Krsna. **O Globo**, Rio de Janeiro, 27 jun. 1977. Grande Rio, 2º Clichê, p. 13.

MENDES, Lucas. Hare Krishna: cinco mil anos de paz e amor. **Manchete**, Rio de Janeiro, 30 set. 1972. Mini reportagens, p. 132-134.

MOVIMENTO Hare Krishna vai pedir proteção policial para o seu templo na Tijuca. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 jun. 1977. 1º Caderno, p. 30.

NÓBREGA, Gláucio A. Hare Krsna. **O Globo**, Rio de Janeiro, 14 fev. 1977. O País, Cartas dos leitores, p. 02.

OLIVEIRA, José Carlos. Pais e filhos. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 06 fev. 1977. Caderno B, p. 05.

OS JOVENS procuram uma saída. **O Globo**, Rio de Janeiro, 03 jul. 1977. Jornal da Família, Debate, Religião, p. 02.

PAIS versus Hare Krishna. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 04 abr. 1977. Folha Ilustrada, p. 30.

POLÍCIA busca em seitas de Salvador moça sumida. **O Globo**, Rio de Janeiro, 19 jan. 1977. Grande Rio, p. 16.

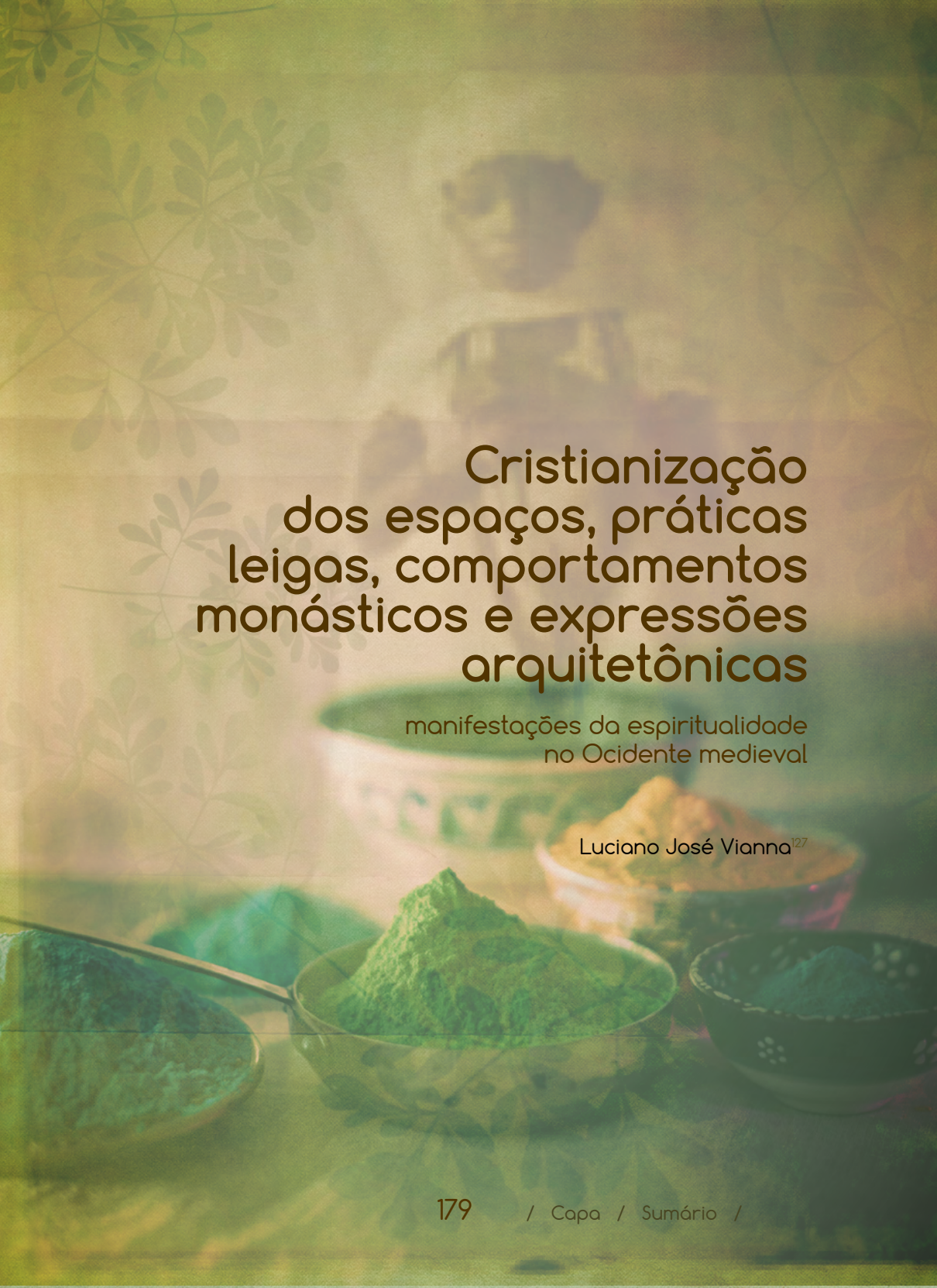
PRESIDENTE da Hare Krishna proíbe menores de 21 anos de residirem no seu templo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 01 jul. 1977. 1º Caderno, Cidade, p. 13.

SOARES, Dirceu. São Paulo: o último caso. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 04 abr. 1977. Folha Ilustrada, p. 30.



PARTE 3

espiritualidades cristãs,
suas abordagens
e desdobramentos
históricos



Cristianização dos espaços, práticas leigas, comportamentos monásticos e expressões arquitetônicas

manifestações da espiritualidade
no Ocidente medieval

Luciano José Vianna¹²⁷

1. Introdução

No final do século IV, o cristianismo tornou-se a religião oficial do Império Romano (ARRANZ GUZMÁN, 2005, p. 9-10). Dois documentos conhecidos deste período, o Édito de Milão e o Édito de Tessalônica, representam, respectivamente, o estabelecimento da liberdade de culto cristão, em 313, e o estabelecimento do cristianismo como religião oficial do estado, em 380 (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 27-29). Nos primeiros séculos do cristianismo foram elaborados, gradativamente, os seus dogmas nos primeiros concílios da Igreja, muitos dos quais ainda eram realizados em um contexto oriental (BAUMGARTNER, 2015, p. 93-94). No século VIII, a partir da cada vez mais nítida separação entre Oriente e Ocidente (BALARD e DUCELLIER, 2002, p. 119-128; BALARD, 2002, p. 129-138), o cristianismo, no âmbito ocidental, era considerado apenas um “verniz” em termos sociais (VAUCHEZ, 1995, p. 23), mas que já apresentava uma complexidade em termos organizacionais, com a presença de personagens como anjos (FAURE, 2002, p. 69-81), santos (LE GOFF, 2007, p. 31-32) e uma cada vez maior multiplicação das relíquias (GAJANO, 2002, p. 451-453), as quais não somente tiveram um amplo alcance popular (GARCÍA DE CORTÁZAR, 2012, p. 95), mas também, devido a sua influência e alcance social, alteraram características arquitetônicas dos espaços/construções sagradas do começo do cristianismo (ERLANDE-BRANDENBURG, 2002, p. 179). Gradativamente, foram surgindo os especialistas da religião e distinguindo-se

socialmente (IOGNA-PRAT, 2002, p. 306), os quais não eram muito bem preparados intelectualmente, principalmente no contexto carolíngio (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, doc. 53, p. 71), fazendo-se, portanto, a necessidade de os mesmos passarem por diversas preparações para ministrarem o ofício sagrado (GARCÍA TURZA, 2005, p. 286-288). Depois de séculos de existência, mesmo apresentando uma complexidade em termos de formação, por um lado, surgiram propostas contrárias e vinculadas a um contexto herético (ZERNER, 2009) e, por outro, permaneceram a existência de outras visões que ainda mantinham um vínculo com o mundo antigo (HILLGARTH, 2004; LE GOFF, 2007, p. 20-21).

Este é um breve resumo no qual são destacados alguns aspectos do desenvolvimento do cristianismo no Ocidente medieval. E durante este desenvolvimento, encontramos expressões registradas em textos, imagens e manifestações arquitetônicas, as quais, hoje, estão disponíveis e servem para que historiadores e historiadoras possam se aproximar melhor a esta época com o objetivo de compreender o comportamento de homens e mulheres que viveram séculos atrás e deixaram impressos nos mesmos suas formas de compreender o mundo a partir da perspectiva religiosa.

Em termos de consolidação historiográfica, ou seja, como campo de atuação de historiadores e historiadoras, a história das religiões e religiosidades faz parte das possibilidades de escrita da história e está consolidada como uma disciplina “dotada de

objeto e metodologia próprios” (HERMANN, 2011, p. 315). Nas palavras de Antonio Paulo Benatte:

Religião pode ser compreendida como um sistema mais ou menos aberto de crenças e práticas transmitidas historicamente (tradições) e que orientam comportamentos, ações e relações de indivíduos e coletividades; ela compõe estilos de vida, modos de pensar, sentir e agir, de conceber a vida, o mundo, a morte e o além. De um ponto de vista historiográfico, mais importante que um conceito “científico” ou filosófico de religião é a percepção dos modos diversos como diferentes sujeitos concebem o religioso e o vivenciam como uma experiência concreta, isto é, social, cultural e historicamente situada (BENATTE, 2014, p. 65).

Complementando esta ideia, recuperamos as palavras de Eliane Moura Silva:

Estudar a história das religiões significa identificar conjuntos de ideias, crenças, comportamentos, literatura, arte e instituições que hoje chamamos de religiosos, ao longo de determinado período de tempo. (...). Atualmente, os estudos sobre Religião e religiosidade valorizam os fenômenos religiosos de forma diversificada. Há o reconhecimento de que as questões religiosas permeiam a vida cotidiana como religiosidade popular, em formas de espiritualidade que fornecem elementos para construção de identidades, de memórias coletivas, de experiências místicas e correntes culturais (...). (SILVA, 2016, p. 208; 214).

No fragmento de Silva, vemos, portanto, as possibilidades de se trabalhar com história das religiões e a diversidade de campos de pesquisa, dentre eles, as formas de espiritualidade, as quais serão nosso foco em relação ao período medieval.

É correto afirmar que distintas expressões da espiritualidade surgiram no espaço e no tempo em diferentes sociedades. Em relação ao período que denominamos como medieval, identificamos diversas formas de expressões do que denominamos como espiritualidade. Entretanto, é necessário problematizar este termo, uma vez que o mesmo não existia, tal como o entendemos, no contexto medieval.

Segundo André Vauchez:

Na verdade, a espiritualidade é um conceito moderno, utilizado somente a partir do século XIX. Para a maioria dos autores, ele exprime a dimensão religiosa da vida interior e implica em uma ciência da ascese, que conduz, pela mística, à instauração de relações pessoais com Deus. Quando essa experiência, depois de receber uma formulação sistemática, passa de um mestre a seus discípulos, por meio de ensino ou de textos sagrados, fala-se de correntes espirituais ou escolas de espiritualidade. Assim, distinguem-se tradicionalmente as espiritualidades franciscana, inaciana, etc... (VAUCHEZ, 1995, p. 7).

Neste texto, nosso objetivo é apresentar as principais expressões da espiritualidade no Medievo através da perspectiva textual, visual e arquitetônica, com foco nos âmbitos leigo e

monástico. Neste sentido, nossa proposta de escrita no presente capítulo se resume ao seguinte esquema: em um primeiro momento, voltaremos nossa atenção para a cristianização dos espaços nos primeiros séculos do cristianismo; em seguida, abordaremos a perspectiva leiga em relação a algumas práticas e ações; posteriormente, observaremos os comportamentos monásticos, principalmente relacionados ao personagem diabo e, por fim, analisaremos a perspectiva arquitetônica românica e suas possíveis relações com o desenvolvimento da espiritualidade no Ocidente medieval.

2.A cristianização dos espaços sociais

(...) [no século VIII] a religião oficial ainda era apenas, em muitos casos, um verniz que recobria superficialmente elementos heterogêneos qualificados de 'superstições' pelos clérigos. Não que o paganismo antigo ou germânico tivesse sobrevivido como um corpo de doutrinas coerente, o que aliás ele nunca fora. Mas toda uma rede de instituições e de práticas, das quais algumas deveriam ser muito antigas, constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenvolvia à margem do culto cristão. (VAUCHEZ, 1995, p. 23).

Quatro séculos depois dos éditos de Milão e Tessalônica, a realidade contextual da religiosidade no Ocidente medieval era diversa. Como definido por Vauchez, o contexto religioso do cristianismo classificava-se como um "verniz", algo superficial,

principalmente em relação aos aspectos sociais e de práticas do cristianismo, uma vez que práticas heréticas e pagãs existiam concomitantemente.

Por exemplo, Isidoro de Sevilha, na obra *Etimologias*, identificou diversos movimentos heréticos no contexto do século VII na Península Ibérica, local de escrita de sua obra (ISIDORO DE SEVILLA, 2009, p. 683-693). De fato, a consolidação da Igreja ocorreu gradativamente e com o surgimento de graves conflitos que produziram cismas e movimentos heréticos (POTESTÀ e VIAN, 2013, p. 85). É o que Vauchez denomina como “rede de instituições e de práticas” que “constituíam a trama de uma vida religiosa que se desenvolvia à margem do culto cristão” (1995, p. 23), bem exemplificada nas palavras de São Cesário de Arles (470-542), o qual, em seu tempo, indicou a presença de comportamentos não associados ao contexto inicial do cristianismo, como podemos ver no fragmento abaixo:

III. (...) Vede, irmãos, como quem recorre à Igreja em sua doença obtém a saúde do corpo e a remissão dos pecados. Se é possível, pois, encontrar este duplo benefício na Igreja, por que há infelizes que se empenham em causar mal a si mesmos, procurando os mais variados sortilégios: recorrendo a encantadores, a feitiçarias em fontes e árvores, amuletos, charlatães, videntes e adivinhos? (...) V. E ainda que eu creia que, com a ajuda de Deus e graças a vossos esforços, erradicados estão daqui aqueles desgraçados costumes herdados do paganismo, no entanto, se ainda souberdes de alguém que pratique

repreendi-o severamente para que se arrependa de ter cometido sacrilégio. E, se conhecerdes quem ainda lança clamores à lua nova, exortai-o e mostrai-lhe quão grande é este pecado de ousar confiar-se à proteção da lua - que, simplesmente, por ordem de Deus, esconde-se de tempos em tempos - por meio de seus gritos e imprecações sacrílegas. E se virdes alguém dirigir votos junto a fontes ou a árvores e ir procurar, como já dissemos, charlatães, videntes e adivinhos, pendurar no próprio pescoço - ou no de outros - amuletos diabólicos, talismãs, ervas ou âmbar, repreendi-o duramente, dizendo que quem cometer estes males perderá a consagração do Batismo. (SÃO CESÁRIO DE ARLES, 470-542).

Se observarmos as acusações de São Cesário de Arles, identificaremos uma série de práticas não condizentes com o cristianismo e que faziam parte do âmbito do paganismo, demonstrando, assim, um considerável contato com os espaços sociais nos quais o cristianismo se fazia presente. De acordo com Henri Lefebvre, “cualquier espacio social puede devenir objeto de un análisis formal, de un análisis estructural y, por último, de un análisis funcional” (LEFEBVRE, 2013, p. 198) e, portanto, esta perspectiva também pode ser aplicada para a compreensão do desenvolvimento da espiritualidade leiga no Ocidente medieval através de alguns exemplos. Estes espaços sociais foram, gradativamente, sendo moldados pelo cristianismo dos primeiros séculos em diversas ações, como, por exemplo, a cristianização do espaço citadino com a remodelação do espaço

urbano, a construção de palácios episcopais, da *cathedra*, ou seja, a igreja do bispo – momento em que este termo ainda tinha somente um significado espacial (o qual, posteriormente, com o passar dos séculos, obterá um significado arquitetônico, catedral) (ERLANDE-BRANDENBURG, 2002, p. 173-184) – e da pia batismal, assim como, muitas vezes adaptando edifícios já existentes, e que eram utilizados em uma perspectiva pagã ou civil, para o culto cristão (IZQUIERDO BENITO, 2008, p. 136). Entretanto, tal adaptação não ocorreu somente no contexto urbano, mas também no rural, se bem que mais tardio em alguns locais (SILVA, 2001, p. 46), onde a cristianização dos espaços sociais não foi feita somente com a elaboração de novas construções, mas também com a remodelação de espaços de culto pagão (GARCÍA DE CORTÁZAR, 2012, p. 91).

Neste contexto, compreende-se as palavras de São Cesário de Arles contra as diversas práticas destacadas no fragmento acima, uma vez que os espaços sociais estavam sendo, aos poucos, cristianizados pela Igreja. O mesmo podemos observar em relação às palavras de São Martinho de Braga (520-579) no fragmento abaixo:

Ao santíssimo e por mim muito amado irmão em Cristo, Bispo Polêmico, Bispo Martinho. Recebi a carta de vossa santa caridade, na qual você me escreve que, para o castigo dos rústicos que ainda vivendo na superstição primitiva dos pagãos adoram os demônios em vez de Deus, devo-lhe enviar um certo trabalho, um tanto

breve, a respeito da origem dos ídolos e de suas abominações. Mas, como é necessário oferecer-lhe uma breve descrição das coisas desde o início do mundo de modo a satisfazer suas vontades, fui obrigado a tocar a vasta floresta de tempos e atos do passado em um curto compêndio e temperar o alimento para os rústicos com a fala rústica. Então, com a ajuda de Deus, assim deve ter início seu sermão (...). Agora, o que é que pode ser lamentavelmente dito do erro tolo pelo qual [os rústicos] observam os “dias” das mariposas e dos camundongos e um cristão (se é que pode ser chamado assim) que venera ratos e mariposas em vez de Deus? Pois o pão ou o tecido não é guardado em um baú ou em uma caixa, assim de modo algum eles [os diabos] o pouparão por causa de banquetes especiais a eles ofertados. Mas homens miseráveis fazem predições do futuro inutilmente, como se estando, no início do ano, alimentado e feliz de todas as maneiras, assim será por todo o ano. Todas essas observâncias de pagãos são engendradas por artifício dos demônios (...). (HILLGARTH, 2004, p. 71-78).

O fato de que as palavras de São Martinho de Braga sejam enfáticas, afirma a permanência de práticas pagãs no contexto rural, as quais permaneceram durante séculos, como vimos com Isidoro de Sevilha anteriormente. De fato, gradativamente, muitos aspectos da vida foram sendo cristianizados, como, por exemplo, o calendário – como os dias dos santos – os ritos sociais – como o casamento – e o espaços do além – como o mundo

dos mortos. Entre os séculos IV e VIII, portanto, o cristianismo ocupou diversos espaços sociais de forma gradativa, de maneira que, ainda no século VIII, o Ocidente medieval ainda era recoberto por um verniz cristão, ou seja, não estava implementado na mentalidade social e convivia com outras perspectivas, como o paganismo e os movimentos heréticos.

3. A espiritualidade leiga: entre práticas e ações

Para o homem comum, leigo e que não tinha contato com a leitura e a escrita, ou seja, a população em geral no Ocidente medieval, um caminho para entrar em contato com o sobrenatural era através dos gestos:

O homem entrava em relação com o sobrenatural através de fórmulas e principalmente através de gestos, pelos quais se expressavam os seus estados de alma. Na própria liturgia, multiplicavam-se nessa época os sinais rituais. Alguns exteriorizavam simplesmente o sentido das palavras pronunciadas, como fazia o padre ao bater no peito (...). Mas outros elementos dessa simbólica gestual mostram uma preocupação de comunicação direta com Deus, como a abertura dos braços durante a leitura (...) ou dos muitos sinais-da-cruz e beijos no altar que escandem as fases principais da missa. (VAUCHEZ, 1995, p. 27).

Em uma sociedade cuja maioria da população era iletrada, ou seja, não tinha o domínio da leitura e da escrita, os gestos faziam parte do cotidiano, e não somente no âmbito religioso. Por exemplo, o ato que criava o laço entre um senhor e um vassalo, denominado homenagem, era feito através do gesto do vassalo em colocar suas mãos juntas dentro das mãos do senhor (BLOCH, 2001, p. 160-161). O mesmo se pode dizer em relação às manifestações da espiritualidade medieval, principalmente a leiga. De acordo com Le Goff, citando a Jean-Claude Schmitt, “falar dos gestos é, em primeiro lugar, falar do corpo” (LE GOFF, 2014, p. 146). A espiritualidade leiga, portanto, isenta de ter contato com o contexto literário, manifestava-se através das expressões corporais, com os gestos.

Uma forma de aproximação leiga com a espiritualidade foi representada pela ação de vestir o hábito nos últimos momentos de vida. Morrer com esta vestimenta garantiria, portanto, para o indivíduo, sua salvação. Recusando o poder, o sexo e o dinheiro, ou seja, aspectos que representavam o seu *status* social, os leigos poderiam aceder ao caminho da salvação, ou seja, através de uma conversão total, como podemos ver nas palavras de Vauchez:

O fato de morrer com o hábito garantia, efetivamente, uma participação plena e integral nos sufrágios, preces e méritos dos religiosos, com a única condição de renunciar ao casamento e despojar-se das honras e dos bens. Para um leigo, o caminho da salvação passava pela tríplice

recusa do poder, do sexo e do dinheiro, o que é a própria negação do seu estado. Mas o espírito medieval, tendente às oposições contrastadas, só admitia a conversão total. Era apenas através de uma renúncia absoluta que o cristão podia esperar tornar-se agradável a Deus (VAUCHEZ, 1995, p. 39).

O *Livro dos Feitos*, composto no final do século XIII, é uma obra que apresenta os principais feitos de armas do rei Jaime I de Aragão (1208-1276). Nesta obra, o rei Jaime I é representado vestindo o hábito da ordem cisterciense no final de sua vida e tornando-se monge da mesma: “Assim, vestimos o hábito de Cister e nos fizemos monge daquela ordem” (LIVRO DOS FEITOS, 2010, cap. 565). Houve, portanto, uma mudança de condição social como aspecto necessário para que ocorresse a salvação, pois, com a mudança, conferiu-se a renúncia a um estado de vida anterior, ainda em vida. Neste sentido, havia, portanto, uma forma de manifestação leiga em relação ao contexto espiritual, no qual os leigos agiam de forma independente, a partir de suas ações, para garantir o que compreendiam como sua salvação.

Outra forma de manifestação da espiritualidade leiga foi através da peregrinação. De acordo com Michel Sot:

O deslocamento de pessoas a lugares em que possam entrar em contato com o sagrado é uma prática comum nas culturas de todos os tempos: a peregrinação é um fenômeno quase universal na antropologia religiosa, podendo ser definida por quatro características essenciais. Supõe

uma viagem, uma caminhada, isto é, uma prova física do espaço. A provação do espaço faz com que o peregrino seja um estrangeiro por onde passe. Ele é estrangeiro aos olhos dos outros, mas também estrangeiro em relação ao que era antes de se colocar a caminho. A peregrinação é uma prova espiritual. A caminhada tem um fim específico, que confere sentido complementar à prova física e espiritual da viagem. Ao fim da jornada, o peregrino encontra o sobrenatural num lugar preciso, participando ritualmente de uma realidade diferente da profana. Enfim, a peregrinação é um tempo privilegiado: tempo de festa e celebração (SOT, 2002, p. 353).

Recuperando o documento que analisamos anteriormente, o *Livro dos Feitos*, observamos também esta forma de manifestação da espiritualidade leiga no momento da conquista da cidade de Maiorca no final do ano de 1229 pelo rei Jaime I. Neste contexto, conhecido como Reconquista, trata-se de uma peregrinação armada (BARTHELÉMY, 2010, p. 329), na qual esta cidade foi tomada em um confronto entre os exércitos cristãos e muçulmanos. Após reunir exércitos das localidades do Principado da Catalunha e do Reino de Aragão, Jaime I realizou a travessia até a ilha de Maiorca para tentar conquista-la frente ao poderio muçulmano. Depois de aproximadamente quatro meses de sítio contra a cidade, a mesma foi tomada e conquistada no dia 31 de dezembro de 1229. A seguir, destacamos um fragmento da obra referente aos momentos anteriores na manhã do dia da conquista:

Quando chegou o alvorecer, foi decidido que ouviríamos as missas e receberíamos o corpo de Jesus Cristo. Ouidas as missas e recebido o corpo de Jesus Cristo, dissemos para todos se armarem, cada um com as armas que deveriam portar. Então todos saímos diante da vila, na praça que estava entre nós e eles. Isso ocorreu na hora em que já clareava o dia. Nós nos aproximamos dos homens a pé e dos que estavam diante dos cavaleiros e dissemos:

- Avante, barões, começais a ir em nome de Nosso Senhor Deus!

Contudo, mesmo com essas palavras ninguém se moveu, apesar de todos terem ouvido. Quando vimos que eles não se moviam, veio-nos um grande pensamento, já que eles não cumpriam nossa ordem. Voltamo-nos para a Mãe de Deus e dissemos:

- Mãe de Deus, nós viemos aqui para que o sacrifício de Vosso Filho seja celebrado. Assim, rogo que eu não receba esta afronta, nem aqueles que servem a mim em nome de Vós e de Vosso caro Filho.

E outra vez gritamos:

- Avante, barões, em nome de Deus! De que duvidais?

Dissemos isso três vezes. Com isso, os nossos se moveram. Ao ver que todos se moviam, cavaleiros e serventes, e que se aproximavam do fosso onde fora feita a passagem, toda a hoste começou a gritar a uma só voz:

- Santa Maria! Santa Maria!

Estas palavras não saíam da boca, pois sempre as pronunciavam novamente. E assim, quanto mais as diziam, mais levantavam a voz, de forma que disseram isso trinta vezes ou mais.

Quando os cavaleiros armados começaram a entrar, cessou a voz. Após ser feita a passagem onde deviam entrar os cavalos armados, entraram cerca de quinhentos homens a pé. Em seguida, o rei de Maiorca veio à passagem com todas as gentes dos sarracenos da cidade. Eles cercaram de tal maneira os que estavam a pé e que entraram que, se não seguissem os cavalos armados, todos estariam mortos. E, segundo o que os sarracenos nos contaram, diziam que viram entrar primeiro em um cavalo um cavaleiro branco com armas brancas. Isso deve ser nossa crença que fosse São Jorge, porque encontramos em histórias que em outras batalhas tanto cristãos quanto sarracenos o têm visto muitas vezes." (LIVRO DOS FEITOS, 2010, cap. 84).

Há uma série de características que precisam ser ressaltadas para se compreender as práticas e comportamentos leigos no período, principalmente em relação ao simbolismo que as mesmas representavam. Deste fragmento, destacamos três aspectos referentes às práticas leigas em torno à espiritualidade leiga medieval. Em primeiro lugar, observamos que antes da batalha para a conquista da cidade de Maiorca houve uma preparação espiritual com a participação dos exércitos em uma missa, a qual fora realizada no alvorecer. Destacando o aspecto simbólico do fragmento, a luz do dia simbolizava um novo tempo:

a vitória sobre os muçulmanos, um feixe de luz que iluminava o contexto de trevas presente até aquele momento, aspecto que também aparece em outras narrativas de outras batalhas (DUBY, 1993, p. 165). Ao escutarem o evangelho e tomarem a eucaristia, os combatentes do rei Jaime I participaram dos ritos da Igreja (SCHMITT, 2002, p. 415-430) e receberam a única relíquia legítima de Cristo (SCHMITT, 2002, p. 301-317). Assim, com a presença de Cristo, estavam, então, preparados e confiavam que estavam protegidos espiritualmente pelo poder divino, pois haviam participado do rito essencial do cristianismo: as reproduções dos gestos e das palavras de Jesus na partilha do pão e do vinho (SCHMITT, 2002, p. 415-430). A partir de então, cada integrante do exército do rei Jaime I confiava que estava unido a um corpo superior, místico (LE GOFF, 2005, p. 129).

Em segundo lugar, destacamos a presença de Santa Maria, tanto em um momento no qual preces são dirigidas a mesma para que o exército começasse a se mover, quanto em um momento posterior servindo como uma espécie de unificação de todo o exército pronunciando seu nome a uma só voz. O culto a Santa Maria foi considerável no Ocidente medieval, a ponto de Jacques Le Goff afirmar que a mesma era quase a quarta pessoa da trindade (LE GOFF, 2007, p. 99) e ser representada nas imagens da época lutando diretamente contra os inimigos do cristianismo (*A Virgem Maria e o Diabo*, c. 1240, British Library, Inglaterra, Ms. 49999, fol. 40v). Na narrativa do *Livro dos Feitos*, após essa oração, o rei novamente

repreendeu-os incitando-os a avançarem. Depois de três vezes, eles obedeceram. Ao se voltar para os céus, Jaime solicitou ajuda e recebeu: conseguiu deslocar suas tropas para a tomada de Maiorca. Com a ajuda de Santa Maria o rei movimentou suas tropas para a conquista da ilha.

Por fim, em terceiro lugar, destacamos a presença de São Jorge, um santo militar (DEMURGER, 2002, p. 162), na narrativa do *Livro dos Feitos*. Devemos destacar a presença de São Jorge em diversos documentos literários produzidos no território da Coroa de Aragão, tais como, *Livro dos Feitos*, *Crónica de San Juan de la Peña*, *Ordinacions de la Casa i Cort*, *Crônica de Ramon Muntaner*, entre outras, deixando claro que a sua presença se efetivou no contexto literário. Ademais, ainda em relação ao território da Coroa de Aragão, vale destacar que São Jorge foi estabelecido como patrono do Reino de Aragão em 1096, do Reino de Valência em 1343, do Reino de Maiorca em 1407 e do Principado da Catalunha em 1456 (VIANNA, 2015, p. 142-157). Em relação ao fragmento destacado acima, percebemos que a aparição do santo é interpretada como um incentivo, a uma incitação de coragem para que os cavaleiros cristãos passassem rapidamente pelas muralhas da cidade. Além disso, observamos que esta visão, de acordo com o fragmento, já era conhecida e havia ocorrido outras vezes, pois em narrativas de outras batalhas relatadas em outras fontes sua aparição havia se realizado.

4. Espiritualidade monástica: as manifestações do diabo

Uma vez apresentada alguns aspectos das práticas leigas em relação à espiritualidade no Medievo, trataremos agora de alguns aspectos dos comportamentos monásticos em relação à espiritualidade, inicialmente com destaque para a presença do diabo no cotidiano monástico.

Segundo Crodegango de Metz, que escreveu este fragmento no século VIII:

A aparição do diabo, efetivamente, dá-se também entre os clérigos; portanto se uma pessoa vai visitá-los, homem ou mulher, velho ou jovem, desconhecido ou inclusive conhecido, façam primeiro uma reza para invocar o nome do Senhor, já que, se é uma transformação do diabo, com a oração possa ser afugentado. Se os demônios suscitam nas suas mentes pensamentos de orgulho e de vaidade, não os aceitem, mas humilhem-se diante de Deus e desprezem a arrogância ilícita que se lhes apresenta. (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, doc. 127, p. 146-147).

Um dos personagens mais importantes do contexto cristão medieval é o diabo, uma vez que o mesmo é uma espécie de “catalisador” (entre muitas outras) do cenário religioso medieval. Por exemplo, se analisarmos a evolução das suas representações visuais, observaremos que as mesmas refletem os contextos religiosos do Medievo, desde sua representação

como anjo (MUCHEMBLED, 2001. p. 26-27), imagem a partir da qual compreendemos a forma como se entendia a sua figura no século VI, em um momento em que o cristianismo ainda estava em formação, até a sua representação como senhor feudal, imagem a partir da qual compreendemos que muitos personagens se colocavam ao seu serviço, muitos dos quais religiosos, como São Teófilo (*Teófilo e o Diabo*, c. 1195, Musée Conde, Chantilly, França, Ms. 9, fol. 35v-36r). Neste texto, observaremos brevemente sua relação com o mundo monástico, e como o mesmo foi utilizado neste contexto para fortalecer a proposta de vida e de mentalidade monástica no Medievo, fazendo o mesmo ser compreendido como um personagem “necessário” ao desenvolvimento da vida monástica.

Personagem constantemente presente na vida dos monges, o diabo servia como uma espécie de caminho para o fortalecimento da vida monástica, pois, através do mesmo, no fragmento acima com o exemplo da aparição, os monges deveriam realizar práticas, rituais e gestos que serviriam para afugentá-lo e, assim, reforçar a sua espiritualidade. Segundo Baschet, o homem medieval dispunha de práticas, gestos e ritos para se proteger do mesmo. A igreja, os sacramentos, o exorcismo, as fórmulas de benção, os objetos sagrados, os jejun, as preces e o sinal da cruz, este considerado um gesto infalível, servia para proteção contra este personagem (BASCHET, 2002, p. 326). Tais práticas de proteção não se limitaram somente ao contexto inicial do cristianismo, mas também em momentos

posteriores, como no século XIII, como podemos ver neste fragmento da *Legenda Áurea*, escrita por Jacoppo de Varazze, sobre a vida de São Francisco, neste caso, contra um bando de demônios:

Um dia estava em oração quando ouviu no telhado da casa bandos de demônios que corriam fazendo grande ruído. Ele saiu rapidamente, e fazendo o sinal da cruz sobre si, disse: 'Da parte do Deus onipotente, digo a vocês, demônios, que parem com o barulho. Façam com o meu corpo tudo que for permitido a vocês, pois estou disposto a suportar já que, não tendo maior inimigo que meu corpo, vocês me vingarão do meu adversário por mim.' Confusos, os demônios desvaneceram-se. (LEGENDA ÁUREA, 2003, p. 841).

Neste caso, o gesto feito pelo santo foi o sinal da cruz, tornando presente o principal símbolo do cristianismo e recuperando o seu significado perante as manifestações demoníacas. E não somente o sinal da cruz, mas também outros ritos eram feitos contra o principal inimigo do cristianismo, como as preces:

(...), o significado dessa liturgia ao mesmo tempo solene e exuberante só pode ser compreendido caso se considere a prece monástica como uma arma. O monge se servia dela primeiramente contra si mesmo, para combater as tentações e sobretudo a acedia, lassidão espiritual que ameaça precipuamente aqueles que aspiram à perfeição. Seguindo com virilidade o caminho

estreito da observância regular, ele podia entretanto evitar as armadilhas do 'inimigo eterno', isto é, o Demônio. Restava-lhe então travar o combate cotidiano, que consistia em arrancar, pela prece, o maior número de almas possível à danação e ao fogo eterno. (VAUCHEZ, 1995, p. 39)

É o que vemos, por exemplo, na vida de São Domingos na *Legenda Áurea*:

O bem-aventurado Domingos estava em Bolonha e os frades já tinham ido dormir, quando o diabo começou a atormentar um irmão converso. Ouvindo isso, o mestre dele, o frade Raniero de Lausanne, comunicou o fato a São Domingos, que fez com que ele fosse levado para a igreja e colocado diante do altar. Ele precisou ser arrastado por dez frades, e o bem-aventurado Domingos disse-lhe: 'Esconjuro, miserável, a que me diga porque atormenta esta criatura de Deus e por que e como entrou aqui'. Ele respondeu: 'Eu o atormento porque merece, pois ontem na cidade ele bebeu sem a autorização do prior e sem fazer o sinal da cruz. Nesse momento entrei nele sob o aspecto de mosquito, pois ele me bebeu junto com o vinho.' Averiguou-se que ele efetivamente havia bebido. Nesse meio tempo soou o primeiro sinal para as matinas, e ao ouvi-lo o diabo falou: 'Agora já não posso mais continuar aqui, pois os encapuzados estão se levantando. Assim, com sua oração, o beato Domingos obrigou-os a sair'. (LEGENDA ÁUREA, 2003, p. 620).

Entretanto, as manifestações da espiritualidade monástica no Medievo não ficaram somente impressas em textos e imagens, mas também ficaram refletidas em construções materiais. Estas construções, que resistiram ao tempo, estão presentes no mundo contemporâneo e são locais de visitas até os dias atuais, apresentam em suas materialidades aspectos que fazem referência ao contexto espiritual no Medievo. O contexto arquitetônico românico, por exemplo, foi um dos primeiros a se colocar diretamente a serviço da igreja (GARCIA-VILLOSLADA, 1958, p. 335). Neste item, portanto, abordaremos questões relativas ao contexto da arquitetura românica e suas relações com a espiritualidade monástica.

5.5. A arquitetura românica: uniformidade, divisão social e culto às reliquias

O românico é considerado o primeiro estilo arquitetônico elaborado no contexto do que conhecemos como Medievo, apresentando características comuns nas construções localizadas no território da cristandade. Suas origens estão vinculadas às reformas da vida religiosa entre os séculos X e XI, e o seu apogeu coincide com o contexto político feudal do século XII (GARCIA-VILLOSLADA, 1958, p. 335).

Nas palavras de Ricardo Garcia-Villoslada:

É o momento em que a cultura medieval, a mais típica, oculta até então sob a terra obscura e áspera dos séculos IX e X, começa a germinar e a verdejar. (...). O estilo ou arte românica, que, preenchendo todo o primeiro período da Idade Média, prolongou-se até princípios do século XIII, começou a formar-se com a queda do Império Romano, do qual logrou manter a uniformidade artística em todo o Ocidente (...). Não há dúvida que este forte sistema arquitetônico, muito tosco no início de sua formação, porém com grande magnitude e imponência posteriormente, dentro de sua beleza austera, é uma das mais bonitas criações do espírito cristão e representa o espírito unitário, forte, harmônico e profundamente religioso daqueles povos, unidos na comunhão de uma mesma *fé*, uma mesma *liturgia* e de uma mesma *arte* (a tradução do fragmento é minha) (GARCIA-VILLOSLADA, 1958, p. 335-337).

Resgatamos aqui as palavras de Garcia-Villoslada principalmente porque as mesmas apresentam a proposta espiritual do que foi a arquitetura românica, e também porque tais palavras apresentam o primeiro aspecto que destacamos do românico em sua relação com a espiritualidade medieval, ou seja, a sua uniformidade em todo o Ocidente medieval. Juntamente a isso, se recuperarmos a ideia de Vauchez de que o termo “cristandade” somente pode ser aplicado ao território do Ocidente medieval a partir do século VIII (VAUCHEZ, 1995, p. 11-12), compreenderemos que a elaboração das manifestações românicas obedece a um contexto religioso, manifestando,

assim, sua relação com a espiritualidade medieval, e expressa em suas características aspectos deste contexto.

Jacques Le Goff havia afirmado que a ideia de Deus no século IX é a de “Deus Pai. Um homem idoso, a um tempo diretor e protetor. É uma fonte de autoridade. É o Deus que convém a uma sociedade que se constitui lenta e dificilmente” (LE GOFF, 2007, p. 37-38), ou seja, um contexto no qual o cristianismo estava se consolidando inicialmente na sociedade. Neste sentido, a constituição lenta e inicial do cristianismo nos primeiros séculos do medievo reflete-se na proposta “unificada” da arquitetura românica, com suas construções em todo o Ocidente medieval de forma “homogeneizada”, em um contexto no qual o cristianismo ainda se constituía lentamente em termos sociais. Daí a ideia de que, neste contexto inicial, a ideia de Deus é a de um Deus Pai, e que muitas vezes foi representado por uma mão que saía dos céus e mantinha contato com o âmbito terrestre, como podemos ver em diversas imagens entre os séculos X e XIII (como, por exemplo: *O martírio de Santo Estevão*, século X, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 9448, fol. 10v; *A visão de Ezequiel*, século XI, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 12302, fol. 1v ; *O martírio de Santo Estevão*, século XII, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 18010, fol. 37v; e *A mão de Deus*, século XIII, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, NAF 16251, fol. 76r).

O segundo aspecto da relação das construções românicas com a espiritualidade medieval está vinculado à formação, também gradativa, do corpo social no Medievo, principalmente em relação aos clérigos e leigos. A definição desta consolidação social foi clara e gradativamente definida pela arquitetura românica, na qual, a ocupação do espaço social dentro do edifício deixava de forma clara a constituição destes grupos perante a sociedade, uma separação nítida entre clérigos e leigos (SCHMITT, 2002, p. 237-250), nos quais aqueles ocupavam lugares primordiais no espaço interno religioso, e estes apenas assistiam em separado. A organização interna dos edifícios religiosos românicos, portanto, auxiliaram na diferenciação e hierarquização entre clérigos e leigos em um contexto inicial do cristianismo no Ocidente medieval, no qual aqueles tornaram-se gradativamente o grupo especializado no contexto religioso. É certo que este processo foi se fortalecendo no decorrer dos séculos da Alta Idade Média e posteriormente na Baixa Idade Média, mas, em termos de constituição inicial de grupo, a divisão que encontramos internamente no espaço social religioso do românico apresenta este fortalecimento da identidade do grupo religioso.

Por fim, o terceiro aspecto que desejamos destacar em nosso texto referente à relação entre o românico e a espiritualidade medieval refere-se ao culto das relíquias. O culto das relíquias no Ocidente medieval foi intenso e foi principalmente um dos caminhos pelos quais os leigos manifestavam sua

presença (GAJANO, 2002, p. 451-453). Recuperando a definição de espaço social elaborada por Henri Lefebvre, “cualquier espacio social puede devenir objeto de un análisis formal, de un análisis estructural y, por último, de un análisis funcional” (LEFEBVRE, 2013, p. 198), analisar o espaço interior de um edifício românico a partir da perspectiva das relíquias torna-se um exercício não somente de volta ao passado, mas também de compreensão de mudanças de comportamentos sociais.

Por exemplo, o surgimento das relíquias no contexto do cristianismo obedece a um cenário desde os seus inícios (GARCÍA DE CORTÁZAR, 2004, p. 94). Entretanto, se observamos a presença das mesmas dentro do edifício religioso e se considerarmos a diferença entre as plantas dos primeiros edifícios ocupados para o culto cristão, por exemplo, as basílicas romanas, e os edifícios construídos já desde uma perspectiva cristã observaremos uma modificação no aspecto arquitetônico de então com a criação do chamado deambulatório ou girola, local no qual as relíquias sagradas passaram a ficar alocadas no edifício, ocupando, portanto, um local dentro deste espaço social e, portanto, influenciando cada vez mais um comportamento social (incluindo tanto clérigos quanto leigos) em relação ao culto das mesmas (ERLANDE-BRANDENBURG, 2002, p. 173-184) e que, gradativamente, fizeram parte das práticas relacionadas à religião principalmente entre as populações da época.

No início, o deambulatório era um corredor imaginado por Gregório Magno para que os

fiéis circulassem em torno das relíquias de São Pedro em Roma (c. 600); na catedral de Clermont (segunda metade do século X), este corredor foi aumentado com saliências destinadas a abrigar as relíquias. A partir do ano 1000, a colocação de um altar transforma-as em capelas (ERLANDE-BRANDENBURG, 2002, p. 179).

Podemos aqui fazer uma relação entre o desenvolvimento arquitetônico nos edifícios românicos e a espiritualidade em torno ao culto das relíquias. A circulação das mesmas nos territórios onde o cristianismo estava presente fez com que ocorresse uma alteração na constituição das construções religiosas com o surgimento do deambulatório ou girola; com o passar do tempo, o mesmo foi ampliado com espaços individuais para abrigar as relíquias, os chamados absidíolos; posteriormente, a preparação deste espaço com a introdução de altares nestes espaços destaca a individualidade das relíquias que estavam alocadas. Desta forma, se inicialmente os primeiros edifícios de culto do cristianismo eram comuns em uma perspectiva romana, a alteração do espaço, com o passar dos séculos, demonstra não somente uma reorganização e adaptação às propostas do cristianismo, mas também uma relação com o desenvolvimento da espiritualidade em torno das relíquias.

6. Considerações finais

É necessário afirmar que os aspectos apresentados nestas páginas somente são um resumo frente ao que pode ser investigado em relação à espiritualidade no contexto do Medievo. Muitas produções acadêmicas já dedicaram páginas e páginas às práticas e representações da espiritualidade medieval, com foco no contexto leigo e monástico, muitas das quais foram traduzidas para o público brasileiro. Entretanto, o fato de resgarmos tais perspectivas nestas páginas serve para que possamos repensá-las a partir de novas interpretações a partir de fontes, não somente textuais, como também visuais e arquitetônicas.

Em um primeiro momento, observamos a gradativa cristianização dos espaços sociais no Ocidente medieval realizada aproximadamente entre os séculos IV e VIII, a ponto de, ainda no século VIII, a presença do cristianismo neste território ser considerada um verniz, ou seja, algo superficial e que não estava implementado na mentalidade social do período. Gradativamente, o cristianismo ocupou espaços e passou a fazer parte da vida cotidiana das populações do Ocidente medieval em suas práticas sociais, como o casamento, o mundo dos mortos e o dia dos santos.

Em relação à espiritualidade leiga, observamos alguns exemplos de práticas e ações. Neste sentido, as ações realizadas pelos mesmos visavam um estabelecimento de contato pessoal

com o contexto divino. Os gestos eram o caminho pelo qual os leigos entravam em contato com o sobrenatural e através do qual manifestavam sua comunicação direta com o contexto divino. Por exemplo, as ações realizadas antes de uma batalha exemplificam o contexto da espiritualidade leiga na tentativa de obter uma aprovação do contexto divino antes da batalha, como vimos na preparação espiritual do exército cristão no dia da conquista da cidade de Maiorca em 1229, incluindo a presença de santos e santas.

Sobre a manifestação da espiritualidade no âmbito monástico, observamos a presença e função da figura do diabo e a sua importância para o fortalecimento desta proposta de vida monástica. Como um ser necessário para este contexto, o diabo foi um personagem importante em termos de fortalecimento da proposta de vida monacal, uma vez que o mesmo, em suas ações contrárias, servia para lembrar aos religiosos o seu lugar e *status* social. E o caminho para se proteger de tal personagem era a utilização dos gestos e das práticas rituais, como a oração e o sinal da cruz.

Por fim, em relação à arquitetura românica, uma das primeiras a se colocar a serviço diretamente da Igreja, a mesma apresenta em suas características aspectos voltados para a espiritualidade no Medievo, como, por exemplo, a uniformidade em sua materialidade quando sua presença é observada no território do Ocidente medieval, a representação da divisão entre clérigos e leigos refletida nas posições ocupadas dentro dos

edifícios religiosos românicos e o culto das relíquias, o qual, com a intensidade de sua realização, modificou o interior do edifício românico através de mudanças e comportamentos sociais.

7. Referências

Fontes textuais

A presença do Diabo. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média. Textos e Testemunhas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, documento 127, p. 146-147.

Édito de Milão. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média. Textos e Testemunhas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, documento 1, p. 27-28.

Édito de Tessalônica. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média. Textos e Testemunhas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, documento 2, p. 28-29.

Fundação de escolas monacais e catedralícias. In: PEDRERO-SÁNCHEZ, Maria Guadalupe. *História da Idade Média. Textos e Testemunhas*. São Paulo: Editora Unesp, 2000, documento 53, p. 71.

Isidoro de Sevilla. *Etimologías*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2004.

Legenda Áurea. Vidas de santos. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

Livro dos Feitos. O rei D. Jaime I, o Conquistador. São Paulo: IBFCRL, 2010.

São Martinho de Braga. Sobre o castigo dos rústicos. In: HILLGARTH, J. H. *Cristianismo e Paganismo*. 350-750. A conversão da Europa ocidental. São Paulo: Madras, 2004, p. 71-78.

Um sermão de S. Cesário de Arles (470-543). *Videtur*, 21. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur21/jeancesario.htm>. Acesso em: 02 jul. 2020.

Fontes visuais

A mão de Deus, século XIII, Bibliothèque nationale de France, Département des manuscrits, NAF 16251, fol. 76r.

A Virgem Maria e o Diabo, c. 1240, British Library, Inglaterra, Ms. 49999, fol. 40v.

A visão de Ezequiel, século XI, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 12302, fol. 1v.

O martírio de Santo Estevão, século X, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 9448, fol. 10v.

O martírio de Santo Estevão, século XII, Bibliothèque Nationale de France, Département des manuscrits, Latin 18010, fol. 37v.

Teófilo e o Diabo, c. 1195, Musée Conde, Chantilly, França, Ms. 9, fol. 35v-36r.

Bibliografia

ARRANZ GUZMÁN, Ana. Desintegración del Imperio romano. In: *Historia Universal*. Edad Media. Director: Vicente Ángel Álvarez Palenzuela. Barcelona: Ariel, 2005, p. 3-20.

AURELL, Jaume. *La escritura de la memoria*. De los positivismos a los postmodernismos. València: Publicacions de la Universitat de València, 2005.

BALARD, Michel. Bizâncio visto do Ocidente. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 129-138.

BALARD, Michel e DUCELLIER, Alain. Bizâncio e o Ocidente. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 119-128.

BARTHELÉMY, Dominique. *A cavalaria*. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 315-340.

BAUMGARTNER, Mirelle. *A Igreja no Ocidente*. Das origens às reformas no século XVI. Lisboa: Edições 70, 2015.

BENATTE, Antonio Paulo. A História Cultural das Religiões: contribuição a um debate historiográfico. In: ALMEIDA, Néri de Barros e SILVA, Eliane Moura da. (Orgs.). *Missão e Pregação: a comunicação religiosa entre a história da igreja e a história da religião*. São Paulo: Fap-Unifesp, 2014, p. 59-79.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 2001.

DEMURGER, Alain. *Os cavaleiros de Cristo: as ordens militares na Idade Média* (sécs. XI-XVI). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ERLANDE-BRANDENBURG, Alain. Catedral. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 173-184.

FAURE, Philippe. Anjos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 69-81.

GAJANO, Sofia Boesch. Santidade. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Edusc, 2002, p. 449-463.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel. *Historia religiosa del Occidente medieval* (años 313-1464). Madrid: Ediciones Akal, 2012.

GARCÍA TURZA, Javier. El Imperio carolingio. In: *Historia Universal*. Edad Media. Director: Vicente Ángel Álvarez Palenzuela. Barcelona: Ariel, 2005, p. 271-289.

GARCIA-VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de la Iglesia Católica II*. Edad Media (800-1303). La cristiandad en el mundo europeo y feudal. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, p. 335-347.

HILLGARTH, J. H. *Cristianismo e Paganismo*. 350-750. A conversão da Europa ocidental. São Paulo: Madras, 2004.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 2011, p. 315-336.

IOGNA-PRAT, Dominique. Ordem(ns). In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Edusc, 2002, p. 305-319.

IZQUIERDO BENITO, Ricardo. *La cultura material en la Edad Media: perspectivas desde la arqueología*. Granada: Universidad de Castilla-La Mancha, 2008.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

LE GOFF, Jaques. *O Deus da Idade Média*. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Uma história do corpo na Idade Média*. Jacques Le Goff e Nicolas Truong. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

LEFEBVRE, Henri. *La producción del espacio*. Madrid: Capitan Swing Libros, 2013.

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: Séculos XII-XX*. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

POTESTÀ, Gian Luca e VIAN, Giovanni. *História do cristianismo*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

- SCHMITT, Jean-Claude. Clérigos e leigos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 237-250.
- SCHMITT, Jean-Claude. Deus. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 1. São Paulo: Edusc, 2002, p. 301-317.
- SCHMITT, Jean-Claude. Ritos. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Edusc, 2002, p. 415-430.
- SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. A consolidação do Cristianismo hispano-visigodo em La Rioja. *Brathair*, vol. 1, num. 2, p. 42-61, 2001. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/672/594>
- SILVA, Eliane Moura da. Estudos de religião para um novo milênio. In: KARNAL, Leandro (Org.). *História na sala de aula: conceitos, práticas e propostas*. São Paulo: Contexto, 2016, p. 205-2015.
- SOT, Michel. Peregrinação. In: LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. V. 2. São Paulo: Edusc, 2002, p. 353-366.
- VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- VIANNA, Luciano J. Santidade, militarização e institucionalização textual de São Jorge nos territórios da Coroa de Aragão. *História Revista*, v. 20, p. 142-157, 2015.
- ZERNER, Monique. *Inventar a Heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.



Quem dança, reza duas vezes

o desenvolvimento da cultura gospel
no Deep South (1870-1930)

Júlia Rany Campos Uzun¹²⁸

1. Introdução

A ordem escravista configurou a sociedade norte-americana das antigas colônias do sul até a Guerra Civil (1861-1865), determinando assim o surgimento de uma nação dividida, em que os brancos segregaram as comunidades afro-americanas. Durante o século XIX, viu-se o desenvolvimento de um conjunto de elementos culturais afro-americanos ligados diretamente às comunidades religiosas protestantes e aos novos movimentos de reavivamento iniciados na década de 1870.

A delimitação dos espaços étnicos entre afro-americanos e brancos foi um importante elemento para construção das identidades norte-americanas do Oitocentos, principalmente nas regiões das Carolinas, da Virgínia, da Geórgia, do Mississippi, da Louisiana e de Maryland, graças à herança deixada pela segregação no período de escravidão vigente desde a colônia. Nesse sentido, o protestantismo afro-americano assumiu um papel de destaque no ramo dos Estudos Culturais, a partir do momento em que legitimou os discursos de igualdade entre as diferentes etnias. Neste contexto, o presente artigo vem sugerir a análise da gênese da cultura gospel no sul dos Estados Unidos buscando identificar como a música adquiriu papel determinante para o desenvolvimento do gospel afro-americano entre os anos de 1870 e 1930.

O objetivo do presente artigo é mapear, assim, a formação da cultura gospel no sul dos Estados Unidos, nas décadas finais

do século XIX, reconhecendo o papel da música no processo de estruturação de uma nova forma de expressão protestante, especialmente nas igrejas batistas. A ortodoxia protestante destas igrejas sulistas impôs um tom moralista e conservador, ainda durante o Oitocentos nesta região, delimitando os espaços étnicos dos diferentes grupos. (WILSON in HACKETT, 2003, p.76).

Nosso recorte espacial, conhecido como Deep South (em tradução livre, algo como o “Sul profundo”), é uma região que compreende uma categoria de subregiões geográficas e culturais localizadas ao sul dos Estados Unidos, que sofreram um processo de diferenciação das outras partes do país por sua dependência dos latifúndios do algodão e da mão-de-obra escravista no período que antecedeu à Guerra de Secessão. Até a chegada dos grandes contingentes imigratórios, na primeira metade do século XX, eram áreas povoadas principalmente por afro-americanos. Atualmente, compreendem os estados da Louisiana, Geórgia, Mississippi, Alabama, Carolina do Sul, parte do Arkansas e do Tennessee.

As questões aqui levantadas, sob as lentes da História Cultural, buscam auxiliar na construção de uma rede de conhecimentos que ultrapassem o saber histórico, pois que também tenham utilidade nos estudos multidisciplinares que se definam em certos aspectos na busca de relações com a construção do passado, o conhecimento do legado afro-americano nos Estados Unidos, as transformações sofridas

pelo protestantismo nesse país e a compreensão de como tais mudanças influenciaram novos olhares para o meio cultural.

Sob o aspecto da História das Religiões, este artigo compreende o protestantismo como um dispositivo de representação cultural de grande força e eficácia, sendo uma das dimensões de representação cultural do mundo do fiel – estando sujeito, dessa forma, a constantes transformações e apenas podendo ser definido dentro de um recorte tempo-especial determinado. Acreditamos que a identidade religiosa é responsável pelo estabelecimento de parâmetros culturais determinantes para as práticas cotidianas, as relações interpessoais, os lugares, as atitudes, as representações e as definições hierárquicas, o que nos lança ao desejo de desvendar a cultura gospel para tentar revelar as dinâmicas e estratégias de construção da identidade que constituíram os grupos sociais protestantes (SILVA, 2011).

2. A transformação dos protestantismos e o surgimento do gospel

No sul dos Estados Unidos, o fim da Guerra Civil marcou para as igrejas protestantes metodistas, batistas e presbiterianas o início de um movimento transformador baseado na apropriação de alguns elementos característicos dos cultos dos descendentes de africanos e seus descendentes que trabalhavam nas lavouras de algodão, em um grande esforço para

cristianizá-los. A utilização de instrumentos musicais começou a ser recorrente nas cerimônias religiosas e a combinação entre sons, movimento, emoção e interação da comunidade como o foco da manifestação da fé passou a ser cada vez mais central.

Este processo de apropriação deu origem na região do Deep South, a partir da década de 1870, ao que conhecemos como *cultura gospel*. O termo “gospel”, que significa “evangelho” (“a boa nova”) em inglês, se tornou o gênero musical oriundo das comunidades negras protestantes daquele período, que se utilizaram tanto da força rítmica e das letras dos *negro spirituals* quanto das canções religiosas populares do movimento *revival* (ou reavivamento) do século XIX para expressar sua nova forma de viver a fé. (CUNHA, 2007, p.27).

Escolhemos trabalhar com o conceito de *cultura gospel* por acreditarmos que este movimento foi muito mais complexo (e completo) do que o universo musical que o circundou, tornando-se parte de toda a cultura afro-americana que ressignificou séculos de tradições migratórias nos Estados Unidos. Tal cultura é parte de um legado preservado e transformado pelos descendentes dos escravos, ao mesmo tempo em que também teria penetrado no mundo branco, inclusive nas comunidades religiosas WASP (White, Anglo-Saxan and Protestant, uma categoria utilizada para determinar o estadunidense padrão). É, no entanto, um produto unicamente americano, ainda que seja difícil defini-lo. Nosso interesse específico pela música gospel se dá pela apresentação plural de significados que esta fonte

possibilita ao historiador, sendo ao mesmo tempo uma lição de história, um retrato da população e um sermão religioso, nas palavras das historiadoras Rose Blue e Corinne Naden (BLUE e NADEN, 2001, p.09).

Se a segregação étnica foi uma das forças delimitadoras da sociedade do Deep South, a comunidade religiosa foi o espaço em que esta questão esteve mais evidente: como as igrejas brancas aceitavam apenas a frequência dos próprios brancos, surgiram as comunidades protestantes exclusivas de afro-americanos, especialmente entre os batistas. Essa diferença refletiu-se na música, pois o conceito de música gospel vai denominar a música religiosa afro-americana, enquanto o termo “música cristã” é utilizado quando se fala de canções religiosas para audiências brancas (CUSIC, 2002, p.21)

Sabemos que a difusão das mensagens evangélicas pode ocorrer por uma série de formas distintas – seja através de sermões, de mensagens escritas, dos hinários tradicionais do protestantismo, mas principalmente ocorre no meio religioso através das gravações das canções, que reformulam e atualizam as mensagens protestantes, trazendo um novo significado aos dogmas, doutrinas, comportamentos morais e à relação do homem com sua espiritualidade (KARNAL e SILVA, 2003 v.05, p.12).

A produção de sentidos religiosos passa a ganhar corpo quando alcança uma grande multiplicidade de meios de comunicação para sua difusão, pois ultrapassa as barreiras do

universo de reservas e limitações ao qual se inscreve, passando a superar os limites intra e interculturais. Dessa forma, a música gospel deve ser compreendida como uma criação pertencente a um período histórico específico – o Deep South das décadas finais do Oitocentos – sendo assim regida por um suporte cultural determinado, que permitiu a intensificação da experiência que manteve com o divino e ajudou na manutenção da coesão entre os membros da comunidade religiosa. Como os protestantes não são afeitos às artes visuais (visto que desde a Reforma do século XVI há uma rígida proibição ao culto de imagens no universo protestante), desenvolveram o louvor cristão na forma de canto congregacional – a música aliada à palavra. Como disse Martinho Lutero,

Discordo desses ranzinzas que desprezam a música, porque ela é um dom divino. A música espanta o demônio e alegra as pessoas; elas, assim, esquecem toda a ira, impureza, arrogância e coisas semelhantes. Logo depois da teologia, dou à música o mais alto posto e as maiores honras... A experiência comprova que, depois da Palavra de Deus, apenas a música deve ser exaltada como senhora e preceptora dos sentimentos do coração humano (LUTERO, Martinho Apud KARNAL e SILVA, 2003 v.05, p.14).

O canto congregacional, com letras fáceis e refrões repetitivos, permitiu que fiéis com pouca alfabetização ou mesmo analfabetos pudessem decorar e compreender conceitos religiosos básicos para a prática protestante de uma forma

lúdica e emocional, intensificando a participação destes na vida religiosa. Dessa forma, os hinos permitiram a circulação de diferenças dogmáticas, teológicas e declarações de fé, reavivando o sentimento religioso (KARNAL e SILVA, 2003 v.05, p.19).

Parte das canções que os afro-americanos estavam acostumados a entoar nas lavouras de algodão foram assimiladas e transportadas para o ambiente religioso. Os *spirituals* ou *negro spirituals*¹²⁹ foram canções criadas pelos africanos escravizados que viviam nos Estados Unidos, como expressões da fé religiosa, contando sobre a dureza do trabalho escravo enquanto conjugavam muitos ideais cristãos – e a música foi a forma escolhida para compartilhar a experiência física, emocional e cotidiana desses homens. (SOUTHERN, 1971, p.117).

O reavivamento ou “movimento revival”, foi o grande responsável por expandir a cultura gospel para as diferentes comunidades religiosas. Podemos dividi-lo em dois momentos distintos: a primeira fase ocorreu no século XVIII, respondendo ao processo de secularização resultante do Iluminismo, tendo Jonathan Edwards como sua liderança principal. O segundo deles, já no Oitocentos, foi um movimento de caráter evangelista e urbano, tendo Dwight L. Moody como líder principal.

Neste segundo período, foram enfatizadas a necessidade da conversão imediata, a soberania de Deus sobre todas as coisas e a organização da vida em busca da salvação. As reuniões do movimento *revival* eram adensadas por pregações, orações e cânticos, que abriram espaço para manifestações

emocionais (muitas delas condenadas pelos líderes religiosos) – e as composições musicais acompanharam o tom popular e emocional destes cultos (VELASQUES FILHO in MENDONÇA e VELASQUES FILHO, 1990, p.86).

Se os *negro spirituals* foram mais inspirados na hinologia protestante tradicional, a nova música gospel tinha como alicerces a espontaneidade e a emoção trazidas pela segunda fase do reavivamento, apropriando-se das canções de pergunta-resposta (como se fosse um diálogo entre o pregador e a comunidade religiosa), muito comum nas igrejas afro-americanas. Sobre o conteúdo das canções gospel, podemos afirmar que

(...) enfatizava a obediência a Deus e o distanciamento do pecado com vistas à recompensa do Reino dos Céus. O amor a Deus também era celebrado nas canções. O recurso ao canto coral era utilizado, mas os cantores-solo também se destacavam. Nas origens, o forte tom religioso do gênero fazia com que os cantores e grupos raramente cantassem em locais não religiosos (CUNHA, 2007, p.28).

3. Reavivamento e desenvolvimento da música gospel

Podemos identificar três figuras centrais no desenvolvimento da cultura gospel do Deep South. A primeira

delas foi William Henry Sherwood, compositor de hinos e o primeiro afro-americano a divulgar, em meados de 1890, músicas que tinham como matriz evidente os *negro spirituals*. O ritmo, as melodias e a harmonia de suas canções foram responsáveis por compor as bases daquilo posteriormente seria chamado de música gospel. Ainda que tenha sido contratado pelo *National Baptist Convention Publishing Board* para modificar o hinário da instituição, ele foi obscurecido pelas outras duas figuras posteriores. (DARDEN, 2004, p.160).

A segunda dessas figuras foi o Reverendo Charles Albert Tindley, nascido em Maryland, em 1851, que se tornou muito mais conhecido que Sherwood. Filho de escravos e autodidata, sua origem rural permitiu seu acesso tanto aos *spirituals* como às músicas dos *camp-meetings*¹³⁰, tornando-se ministro de várias congregações, especialmente na *Bainbridge Street Methodist Episcopal* (que foi depois renomeada de *Tindley Temple*) (HEILBUT, 1997, p.25).

Ainda com os esforços do movimento *Holiness*, em 1920 a grande maioria dos afro-americanos continuava frequentando as igrejas batistas, estando as metodistas em um longínquo segundo lugar. (BOYER e YEARWOOD, 1995, p.91). Até Sherwood e Tindley, as igrejas batistas e metodistas geralmente cantavam *spirituals* e canções de *camp meetings* modificadas, com o hinário parecido com o das igrejas brancas. Essas músicas traziam sempre uma mensagem de salvação, um semelhante padrão de verso, de ritmo e coro (MOORE, 2002, p.68).

As canções criadas pelo Reverendo Tindley foram responsáveis por marcar um momento de transformação, em que os versos passaram a tratar de preocupações específicas dos cristãos afro-americanos, deixando de trazer revelações apenas para a busca pela salvação da alma. Temas como as aflições e bênçãos, a sublimidade e a alegria da vida após a morte e os sofrimentos mundanos do universo afro-americano passaram a ocupar as letras das músicas. Houve também uma mudança rítmica que permitiu maior improvisação, aproximando tais canções da tradição musical afro-americana (HEILBUT, 1997, p.28). Enquanto Sherwood foi importante por dar início à criação de canções baseadas nos *spirituals*, Tindley foi o responsável por aproximar tais músicas das necessidades e tradições afro-americanas.

A última das três figuras é Thomas Andrew Dorsey, compositor de sucesso que se tornou popularmente conhecido como o pai da música gospel. Nascido em 1899, na zona rural da Geórgia, Dorsey ganhou fama como pianista de blues, escrevendo sua primeira canção gospel apenas em 1921 ("*If I don't get there*"), após ouvir o Reverendo Tindley em uma convenção de músicos na Filadélfia. A partir de então, direcionou seus esforços apenas ao circuito religioso (BOYER e YEARWOOD, 1995, p.97).

De início, Thomas Dorsey encontrou grande rejeição por parte da comunidade religiosa devido à revolução rítmica que ele propunha. Aos poucos, tornou-se um dos maiores compositores que a música gospel conheceu e foi o criador

da Convenção Nacional de Corais Gospel, em 1932, que existe até os dias de hoje:

I always had rhythm in my bones. I like the solid beat. I like the long moaning, groaning tone. I like the rock. You know they rock and shout in the church. I like it. It's a thing people look for now. Don't let your singing group die, don't let the movement go out of the music. Black music calls for movement! It calls for feeling. Don't let it get away. (DORSEY Apud DARDEN, 2004, p.165)¹³¹.

Se Sherwood foi o iniciador e Tindley o “aproximador”, Dorsey foi o responsável por divulgar a música gospel para além dos muros das igrejas afro-americanas.

O desenvolvimento da cultura gospel permitiu o surgimento de uma nova forma de relacionamento entre as comunidades religiosas afro-americanas e a sociedade no Deep South, levando a um novo modo de viver dentro do protestantismo, resultando em uma “modernização de superfície”, ao que a música respondeu como principal elemento associativo (CUNHA, 2007, p.48). Podemos notar certa relativização da ética protestante discutida por Max Weber, que redimensionou “a santidade puritana de repressão do corpo e valorizou a expressão corporal tanto no culto quanto nos espaços de lazer e entretenimento criados para os evangélicos”¹³².

O desenvolvimento da cultura gospel, especialmente em sua vertente musical, teve sua trajetória intimamente ligada à formação da memória cultural afro-americana na região

do Deep South. A luta e a resistência empreendida por esses agentes foram redimensionadas em um persistente trabalho de resgate da memória e história de seus antepassados africanos, conjugando esses valores com a religião protestante que proferiam (SOUSA, 2012, p.22).

Mas como é possível afirmar que a música transformou as relações étnicas nas comunidades religiosas protestantes? É importante discutir como e até que ponto a música, com seu apelo rítmico e seus louvores, conseguiu transformar as barreiras da segregação socioespacial para instaurar novos modelos e patamares da convivência social nos Estados Unidos, no início do século XX.

The gospel song express theology. Not the theology of the academy or the university, nor formalistic theology or the theology of the seminary, but a theology of experience – the theology of a God Who sends the sunshine and the rain, the theology of a God Who is very much alive and active and Who has not forsaken those Who is very much oppressed and unemployed. It is a theology of imagination – it grew out of the fire shut up the bones, of words painted on the canvas of the mind. Fear is turned to hope in the sanctuaries and storefronts, allows the faithful to see the sunshine of His face – even through their tears. Even the words of an ex-slave trader became a song of liberation and an expression of God’s amazing grace. It is a theology of survival that allows a people to celebrate the ability to continue the journey in spite of the insidious tentacles of

racism and oppression and to sing, "It's another day's journey, and I'm glad about it!"¹³³.

A análise dos hinos protestantes produzidos nos Estados Unidos entre 1870 e 1930 se torna um rico objeto para discussão dos novos lugares sociais e étnicos dos grupos no Deep South, revelando a transformação dos anseios dos grupos afro-americanos, de seus desafios diários – relatados nos “diálogos” com o Senhor em cada canção – e suas estratégias de inserção em um universo segregacionista, no qual a escravidão acabara de ser legalmente extinta.

É importante, para tanto, pensar sobre as novas temáticas dos hinos gospel introduzidos nas comunidades religiosas afro-americanas. As canções religiosas compostas até 1930 tinham como temáticas principais a busca pela liberdade (seja terrena ou em outro mundo), o clamor pela ajuda de Jesus para o enfrentamento das dificuldades diárias e a aclamação de salmos ritmados e dançados, pois as igrejas afro-americanas do movimento Holiness seguiam a premissa de que *quando se dança, se reza duas vezes* (BATASTINI, 2001, p.80).

4. Considerações finais

O recorte histórico empreendido se refere aos anos de desenvolvimento e auge da cultura gospel nos Estados Unidos, a partir de um conjunto de manifestações artísticas centradas no movimento, na sonoridade e na emoção. Os hinários protestantes

das comunidades religiosas afro-americanas deste período tinham como figura central a imagem de Jesus, escolhido entre as instâncias do divino por ser aquele que conheceu os sofrimentos humanos, foi martirizado e poderia reconhecer as provações pelas quais os afro-americanos haviam passado tanto durante a escravidão quanto com o fim da Guerra Civil (MALONE, 2008, p.96).

O mapeamento desta nova forma de expressão protestante no sul dos Estados Unidos abre caminhos para uma série de novos questionamentos sobre o tema. Como as relações de gênero se transformaram com a nova forma de “ser protestante”? Como a organização familiar foi modificada a partir do movimento *Holiness*? Quais novos espaços foram oferecidos às mulheres? Que práticas foram ressignificadas? Como os músicos passaram a ser vistos a partir de então?

Há vários centros de investigação que podem auxiliar o pesquisador a encontrar respostas para esses questionamentos. Pertencente à Library of Congress, o American Folklife Center¹³⁴ possui a maior coleção de *negro spirituals* dos Estados Unidos, permitindo maior conhecimento sobre os temas das canções que inspiraram a música gospel. A Universidade do Sul da Califórnia possui o *Gospel Music History Archive*¹³⁵, permitindo o acesso virtual a diversas mídias sobre o desenvolvimento da música gospel. Já a Universidade do Mississippi possui um programa, capitaneado pelo professor Ted Ownby, ligado ao estudo das transformações ocorridas no sul do país no final do século XIX.

Este programa, que faz parte do Centro de Estudos de Cultura do Sul, elaborou a *Enciclopedia of Southern Culture*, que possui um volume específico para o tratamento das mudanças religiosas. O professor foi pioneiro ao estudar as transformações nas relações entre as famílias e os gêneros no sul com a cultura gospel, indicando como o conceito de masculinidade foi relativizado a partir de então¹³⁶. Estes e outros arquivos podem ajudar o pesquisador a encontrar pistas para responder a tantas questões abertas pelo mapeamento realizado por este texto, abrindo ainda mais o campo de análises sobre o desenvolvimento da cultura gospel nos Estados Unidos.

5. REFERÊNCIAS

AHLSTROM, Sydney E. *Theology in America: The major protestant voices from puritanism to neo-orthodoxy*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company Inc., 1967.

BATASTINI, Robert J.; HARRIS, Edward J. (ed.) *African American Heritage Hymnal: 575 hymns, spirituals and gospel songs*. Chicago: GIA Publications, 2001.

BLUE, Rose; NADEN, Corinne J. *The History of Gospel Music*. East Bridgewater: Chelsea House Publishers, 2001.

BOYER, Horace Clarence; YEARWOOD, Lloyd. *How Sweet the Sound: The Golden Age of Gospel*. Washington: Elliot & Clark Publishing, 1995.

CUNHA, Magali do Nascimento. *A Explosão Gospel: Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil*. Rio de Janeiro: Instituto Mysterium; Editora Mauad, 2007.

CUSIC, Don. *The Sound of Light: A history of Gospel and Christian Music*. Milwaukee: Hal Leonard Corporation, 2002.

DARDEN, Robert. *People Get Ready!: A new History of Gospel Music*. New York; London: Continuum, 2004.

HACKETT, David. G. (ed.) *Religion and American Culture*. New York; London, Routledge, 2003.

HEILBUT, Anthony. *The Gospel Sound: Good News and Bad Times*. New York: Limelight Editions, 1997.

JEFFREY, S.B.(ed.) *The History and origins of Gospel Music*. Baldwin City: Webster, 2011.

KARNAL, Leandro; SILVA, Eliane Moura. *O Ensino Religioso na Escola Pública do Estado de São Paulo*. 01. ed. São Paulo: CENP/SEE-SP, 2003. v. 05.

LEONARD, Karen I.; STEPICK, Alex; VASQUEZ, Manuel A., HOLDAWAY, Jennifer. *Immigrant Faiths: Transforming Religious Life in America*. New York: AltaMira Press, 2005.

MAUSS, Marcel. *Ensaios de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

MOORE, Allan (ed.) *The Cambridge Companion to Blues and Gospel Music*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

OWNBY, Ted. *Subduing Satan: religion, recreation and manhood in rural South, 1865-1920*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990.

SILVA, Eliane Moura da. "Entre religião, cultura e história: a escola italiana das religiões" in *Revista de C. Humanas, Viçosa*, v. 11, n. 2, p. 225-234, jul./dez. 2011.

SOUSA, Rafael Lopes de. *O movimento hip-hop: A anti-cordialidade da "República dos Manos" e a estética da violência*. São Paulo: Annablume, 2012.

SOUTHERN, Ellen. (ed.). *Readings in Black American Music*. New York: W. W. Norton & Company, 1971.

The background features a faded image of a young boy wearing a hat and a patterned shirt, standing in a field. In the foreground, there are several bowls containing powders of different colors: a large white bowl with green powder, a smaller white bowl with yellow powder, a small black bowl with blue powder, and a metal spoon with blue powder. The overall color palette is muted and earthy.

Bezerra de Menezes e a sua Pérola Negra

Representações étnico-raciais na
literatura Espírita (1880-1900)

Flávio Luan Freire Lemos¹³⁷

André Victor Cavalcanti Seal da Cunha¹³⁸

1. Introdução

Esse capítulo tem como proposta uma análise da narrativa do romance doutrinário *A Pérola Negra* em busca de compreender as representações construídas por Bezerra acerca dos escravizados. Dividimos nossas análises em três principais eixos: a partir das teorias raciais, da doutrina Kardecista e das práticas escravagistas da segunda metade do século XIX. Nossas problematizações giram em torno de desvendar as concepções de caráter cientificistas mobilizados para essas representações, como também os recursos doutrinários para justificar a condição dos africanos e descendentes do processo de escravização. Compreendendo assim, como e de que forma o nosso sujeito histórico contribuiu para a representação dos negros e negras na sociedade das últimas décadas do século XIX. Observando também sua posição enquanto intelectual espírita e propagador doutrinário por meio de seu romance.

Adolpho Bezerra de Menezes foi uma das primeiras lideranças do Espiritismo no Brasil. Suas contribuições situam-se, historicamente, nas últimas décadas do século XIX, principalmente após sua conversão pública em 1886. Cearense, formado em medicina na capital imperial brasileira, ali permaneceu após seus estudos e exerceu diversas atividades para além da medicina. Destacamos a sua carreira parlamentar em mandatos na câmara de vereadores do Rio de Janeiro.

Também foi deputado no parlamento imperial, projetando-se no debate público sobre diversas temáticas, como o abolicionismo.

Célia Arribas coloca-o em posição de destaque na conformação do Espiritismo no Brasil. Arribas situa-o enquanto “[...] um dos líderes e intelectuais mais importantes que trabalharam para a consolidação da doutrina espírita nos moldes ensejados pelo campo religioso então em formação” (2010, p.103), essencial na institucionalização por meio da fundação da Federação Espírita Brasileira – FEB, a qual assumiu, por exemplo, algumas das primeiras gestões da diretoria, inclusive, morreu titular do cargo, no ano de 1900.

Para além da sua atuação enquanto líder institucional, Bezerra atuou fortemente no principal canal de comunicação da FEB: o periódico *Reformador*. Exerceu o cargo de chefe da redação, orquestrando diversas atividades do jornal, tradução de estudos e obras europeias, notícias acerca da fundação dos grupos de estudos no império, como também as frentes de conflito com a Igreja Católica, com o Estado brasileiro (principalmente após a proclamação da república) e com outros grupos interpretacionistas dos escritos de Allan Kardec, como os cientificistas. Essas discussões são bem delineadas pelas pesquisadoras Célia Arribas (2010) e Adriana Gomes em seu trabalho dissertativo nomeado “Entre a fé e a polícia: o espiritismo no Rio de Janeiro (1890-1909)”.

Todavia, Bezerra de Menezes também foi um romancista nas páginas do *Reformador*, e essas obras ainda são pouco

exploradas na literatura acadêmica sobre a temática. Ao todo, foram sete romances publicados no jornal, no período entre as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, todos sob pseudônimo Max, porém não são de caráter mediúnico. O presente texto apresenta possibilidades de compreensão do sujeito histórico Bezerra de Menezes por meio da sua escrita romanesca, ao perceber a literatura enquanto um entrecruzamento do real e do imaginário – ou o que poderia vir a ser – dotado de um contexto social. Entendemos então que o literato não desenvolve sua narrativa do nada, partimos da premissa onde “[...] não se faz literatura sem contato com a sociedade, a cultura e a história” (BORGES, 2010, p. 103), configurando-se esses instrumentos culturais enquanto um testemunho histórico de um tempo. Assim sendo, seu romance, compreendido como fonte de pesquisa acadêmica, possibilita situa-lo como um sujeito participante de um tempo particular

A literatura, segundo Adriana Facina (2004, p. 25), é um meio de “expressar visões de mundo” de grupos sociais ao qual os escritores e escritoras estão inseridos, e por isso a necessidade da historização de sua escrita. Elemento metodológico do nosso trabalho, ao situar a escrita do Bezerra de Menezes em um tempo histórico, dialogando com trabalhos historiográficos sobre as questões étnico-raciais deste momento em questão, como os das pesquisadoras Giralda Seyferth (1996) e Lilia Schwartz (1993).

Especificamos nossas análises na captura e historicização das representações dos escravizados, brancos e ameríndios na obra *A Pérola Negra*, publicada no *Reformador* entre os anos de 1901 a 1905, publicado como livro em 2011 pela FEB, mantendo a originalidade da escrita e organização dos capítulos. Situamos a obra enquanto documento pela apropriação e mobilização de variados conceitos em voga no momento da escrita, como também na interpretação dos sujeitos e práticas dos personagens, utilizando-se da racialização como marca importante das representações desenvolvidas e dadas a ler. Entendemos as representações através das concepções teóricas do historiador Roger Chartier (1988), enquanto instrumento de conhecimento construído para captação de uma realidade, uma forma de marcar uma presença de algo ou alguém ausente, exercício feito corriqueiramente pelo literato.

Nosso trabalho apresenta-se em três tópicos, caracterizando, de modo geral, a maneira como interpretamos e organizamos os elementos intelectuais mobilizados por Bezerra de Menezes na concepção do romance. Ao mergulharmos em sua escrita romanesca, reabrimos as discussões proposta no trabalho dissertativo de Daniel Valle (2010), sobre a relação dos espíritas cariocas com o abolicionismo brasileiro, todavia, inovando com o uso da literatura enquanto fonte. Ademais, acessar essas representações produzidas por nosso romancista é, de certa maneira, compreender como se entendia a organização dos grupos sociais no âmbito da sociedade. Qual

lugar a *branquitude* se colocava, enquanto grupo étnico, mediante os demais que compunham a sociedade brasileira no fim do século XIX.

2. UMA NARRATIVA DE CONCEPÇÕES CIENTIFICISTAS

As discussões de caráter cientificista desembarcaram e ganharam circularidade no Brasil, principalmente, a partir do Segundo Reinado. Em razão do desejo de constituir, de fato, uma nação, fez-se necessária a discussão acerca da situação da sociedade, como pontua Giralda Seyferth:

A miscigenação se transformou em assunto privilegiado no discurso nacionalista brasileiro após 1850 – vista como mecanismo de formação da nação desde os tempos coloniais e base de uma futura raça histórica brasileira, de um *tipo* nacional, resultante de um processo seletivo direcionado para o branqueamento da população [...] (SEYFERTH, 1996, p. 43).

Tratava-se neste momento de contraposição às concepções raciológicas europeias que condenavam as nações latino-americanas pela sua mestiçagem, enfraquecedora das capacidades físicas e psíquicas. Neste âmbito, Lilia Schwarcz (1993), é perspicaz em sua pesquisa, na busca de compreender quais as rupturas e permanências sofridas pelas teorias raciais europeias no Brasil. Estas que teriam

saído do âmbito estritamente biológico para interpretações de natureza sociológica. Por exemplo, o darwinismo social foi aqui interpretado como:

[...] o suposto da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, sem que se problematizassem as implicações negativas da miscigenação. Das máximas do evolucionismo social sublinhou-se a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e “aperfeiçoamento”, obliterando-se a idéia de que a humanidade era una. Buscavam-se, portanto, em teorias formalmente excludentes, usos e decorrências inusitados e paralelos, transformando modelos de difícil aceitação local em teorias de sucesso (SCHWARCZ, 1993, p. 18).

Como homem de seu tempo, Bezerra de Menezes também utilizou dessas concepções raciais na construção de sua narrativa romanesca e na construção dos seus personagens. Discutindo, inclusive, a miscigenação, trazendo elementos para pensar e localizar os escravizados e sua descendência em uma propensa linha evolutiva da humanidade, característica bastante próxima do Darwinismo Social.

Ainda nas primeiras páginas, é possível detectar a construção de uma escala evolutiva:

Dir-se-ia que aquelas criaturas não percebiam as terríveis convulsões da Natureza, ou que não tinham sentimentos humanos, nem mesmo animais.

É que o homem, misto de matéria e espírito, é mais matéria ou mais espírito segundo sua posição na escala do progresso – o meio em que vive – a educação que recebeu – e as circunstâncias que atuam sobre ele.

Ao branco de certa ordem tudo favorece no sentido de desmaterializar-se.

Ao preto, especialmente se é escravo, tudo se opõe ao desenvolvimento do espírito, moral e intelectualmente.

Na casa onde nos achamos encontraremos exemplos de que há exceções a esta regra, de que há brancos que são puros animais, e há pretos que não se chafurdam no meio crapuloso de sua raça (MENEZES, 2011, p. 15-16).

Em uma clara alusão ao evolucionismo presente no Darwinismo Social, constituindo uma escala do progresso, Bezerra inclui o não absolutismo de uma superioridade branca. Afinal, apesar de uma suposta menor propensão ao desenvolvimento moral dos africanos, situando-os entre a animalidade e humanidade, um meio termo, acresce que também “há brancos que são puros animais”. Na construção dos personagens, Dona Tereza, a matriarca da família a qual a narrativa é centralizada, é a personificação desta exceção à regra, pela sua ignorância e maus tratos com os escravizados. Neste contexto, há uma abertura para interpretarmos uma crítica a crueldade da *branquitude* escravocrata, no questionamento de sua natureza humana mediante o seu sadismo para com os africanos.

Ainda na construção desta exceção à regra, apresenta-se a “pérola negra”, ou Honorina, uma das protagonistas da narrativa, esta que se destacava pelo desejo de “saber a razão da vil natureza do preto e conhecer a distinção prática do bem e do mal” (MENEZES, 2011, p. 28). Essa vontade de saber sobre si, é elencada como uma peculiaridade:

Mesmo é raro que tais sentimentos desabrochem em corações de lama, formados por uma educação viciosa, corrompida e asfixiante de todo estímulo de moral, de toda aspiração que não seja o gozo material!

Também por isso a mulher escrava não conhece o recato, e o pudor não bafeja a virgem criada na senzala.

Tendo sempre diante dos olhos exemplos corruptores, e na consciência o sentimento de sua degradação, as pobres crianças já têm a alma prostituída antes que o corpo lhes possa servir de instrumento aos instintos da matéria.

Raro, porém, aparece, no meio dessa horda de criaturas perdidas, um espírito refratário à danação da raça (MENEZES, 2011, p. 47).

Logo, Honorina é apresentada com um viés de excepcionalidade em meio a sua raça de “corações de lama”. Por receber instrução de Nhazinha, sua proprietária e amiga íntima, oportunizou-a não se incluir dentro do aspecto de uma “educação viciosa”. Há um retorno de Bezerra a suas concepções presentes em seu ensaio publicano em 1869. Na oportunidade,

compreende suas inclinações morais partindo da “[...] educação que recebe pela vida que leva, não conhece o que seja honra, nem o que seja dever” (MENEZES, 2009, p. 33), entendendo-os enquanto “raça prostituída” (MENEZES, 2009, p. 34). Esta peculiaridade da personagem, dentro do contexto histórico da escrita, inauguraria uma nova leitura da natureza dos negros:

[...] seria talvez motivo de escândalo para esses senhores dizer-se-lhes que o negro não seria o animal degradado que conhecemos, em compensação, um pouco de luz pelo ensino e pela educação.

Honorina – que parecerá a muitos uma criação imaginária, mas que, em todo o caso, não sai dos limites do possível – o que seria, se em vez da Nhazinha, que lhe ensinou tudo o que sabia, que lhe plantou no coração a semente de tudo o que tinha de bom no seu, fosse criada, como geral dos negros, na senzala, no meio de todo os vícios imagináveis, na lama da mais desbragada corrupção?! (MENEZES, 2011, p. 124).

Dentro dessa perspectiva, Honorina apresenta-se como um exemplo, aos 16 anos de idade, da importância, como defendeu Bezerra desde seu ensaio de 1869 – principalmente na proposta do estabelecimento das *Casas de Criação* (MENEZES, 2009, p. 71) –, da separação das crianças dos seus pais. Esta “corporação” apresentada por Bezerra de Menezes em seu ensaio, parte de uma sugestão paternalista do Estado. As câmaras municipais seriam responsáveis em separar os filhos do

“ventre escravo”, e criá-los fornecendo educação para o trabalho e desenvolvimento de “bons sentimentos” (MEZENES, 2009, p. 73). Ou seja, trata-se da reclusão dos filhos dos escravizados para serem educados isolados da família. Balizando sua narrativa dentro dos aspectos da realidade e do possível, sua construção *imaginética* está vinculada com suas convicções abolicionistas defendidas textualmente em décadas anteriores.

A construção de uma hierarquia racial perpassa boa parte do desenrolar das tramas, justificando as ações dos personagens. Quando Nhazinha, Honorina e outros personagens – entre pretos, brancos e ameríndios – são capturados em meio ao cenário da floresta amazônica, pelos ameríndios *jiburis*, o tratamento dos prisioneiros é diferenciado:

Os jiburis não tinham o mesmo tratamento para todos os prisioneiros.

Aos dois brancos tratavam com um certo acanhamento, que indicava respeito, ou consciência de sua inferioridade.

Aos tembés faziam como os senhores bárbaros fazem com os escravos: eram eles que faziam todo o serviço pesado, principalmente o do movimento das embarcações do rio para mata, e da mata para o rio.

Quanto aos negros, ninguém podia conhecer qual era o seu sentimento. Nem mostravam respeito, como os brancos, nem desprezo, como aos índios, seus semelhantes. (MENEZES, 2011, p. 328).

Inclusive, as duas etnias utilizadas na constituição do romance, os *tembés* correspondem a povos ameríndios mapeados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, no censo de 2010, pertencentes aos territórios correspondentes aos estados do Maranhão e Pará. Diferentemente dos “jaburis”, estes não aparecem nas estatísticas. A etnia mais aproximada com o nome, os *Jabuti*, ou Djeoromitxí, são pertencentes ao território correspondente à Rondônia. Isso evidencia a mobilização de elementos realísticos mobilizados na sua escrita, neste caso, povos étnicos do Norte, onde precisamente Bezerra utiliza-se em parte do seu romance.

Outro trecho em que se referencia novamente, e de maneira evidente, a uma suposta escala evolutiva da humanidade, é o momento em que os “jaburis” executariam os seus prisioneiros. Para iniciar o rito de execução, o ameríndio escolhe primeiramente a branca Nhazinha, logo em seguida, lança-se a problemática: “Haverá algum fundamento natural para tal apreciação, visto como os próprios selvagens a fazem?” (MENEZES, 2011, p. 345). Bezerra de Menezes questiona ao leitor acerca das razões que o seu personagem, escolheu conscientemente primeiro a branca, ao invés dos demais. O mesmo, logo em seguida, apresenta uma lógica advinda de convicções científicas:

A superioridade de uma raça sobre outras não pode ser explicada senão pelo modo como já

o fizemos: pelo grau mais elevado da cultura intelectual e moral de seu espírito.

[...] Por aí temos a explicação da existência de quatro raças em nosso mundo, pois que cada um daqueles satélites tinha seus habitantes de condições físicas especiais.

Por aí explica-se ainda a diferença moral e intelectual de cada uma das quatro raças para com as outras: pois que a Humanidade é mais ou menos atrasada, mais ou menos adiantada, conforme o grau de desenvolvimento do planeta que habita.

Os habitantes do satélite África eram os mais atrasados; os do satélite América já estavam em um grau mais adiantado. E por aí seguiram-se do satélite Ásia e Europa.

Se isto não é verdade, isto é bem combinado; pois que não há meio tão satisfatório de explicar a existência dos caracteres típicos do branco, do malaio, do americano e do preto, procedendo todos da mesma origem, do mesmo tronco. (MENEZES, 2011, p. 345).

Diferentemente das concepções eugênicas, de pureza racial, Bezerra compreende o Darwinismo Social partindo de classificações de ordem moral, ou seja, seu atraso correspondia ao nível de instrução a qual foram expostos. Ou seja, “[...] a hierarquização é subjetivamente ancorada, num sentido civilizatório, na ordem moral” (SEYFERTH, 1996, p. 52), apesar da cor da pele ainda ser considerada um elemento relevante na classificação.

A miscigenação também se faz presente no romance. Aliás, esta temática corresponde diretamente às discussões raciais presentes no cenário intelectual brasileiro, principalmente na segunda metade do século XIX. Bezerra pontua:

Originalmente, o negro é estúpido, tanto que o cafre é considerado o primeiro elo da cadeia humana, nas quase infinitas variedades que manifesta a intelectualidade humana em nosso planeta.

Originalmente, o selvagem americano é tão suscetível de instruir-se como o branco.

Entretanto, por obra da convivência do preto com o branco, apesar deste não se preocupar com aquele, pode ele ensinar ao selvagem, se não as regras, ao menos a prática de muitos aperfeiçoamentos humanos.

É verdade que os trezentos pretos que formaram o quilombo, destruído em 1863, já não eram cafres exclusivamente, mas crioulos – mescla de sangue negro e de sangue branco, o que dá um particular vigor às faculdades intelectuais; isso, porém, tratando-se de escravos que nunca receberam a luz da instrução, não altera quase os termos da comparação. (MENEZES, 2011, p. 271 – 272).

As representações positivas acerca do “cafre”, correspondente ao mestiço do negro com o branco, localiza-se dentro do debate acerca da mestiçagem. Afinal, como afirmou Bezerra, originalmente “o negro é estúpido”, e apenas a sua descendência decorrente da mistura com “sangue branco”,

inauguraria um maior “vigor às faculdades intelectuais”. Intencional ou não, nosso sujeito corrobora na constituição do discurso de branqueamento da sociedade brasileira, legitimadora dos programas de migração europeia.

Segundo Giralda Seyferth (1996), esta temática se transformou em assunto privilegiado no discurso nacionalista brasileiro após 1850. Diferentemente das teorias eugenistas, de pureza racial, o sentido da miscigenação brasileira correspondia ao debate de “um *tipo* nacional”, na procura de uma “raça histórica brasileira”, de situar a nação dentro de um contexto histórico mundial, no alinhamento de uma perspectiva de progresso civilizacional.

Para além de trazer as questões étnico-raciais para construir os nexos da narrativa, Bezerra de Menezes também se utilizou do Kardecismo para entender a instituição escravagista. Aliás, em sua gênese, a literatura produzida é de caráter doutrinário, da apresentação do Espiritismo ao leitor do periódico *Reformador*. Não deixando de fora também as alfinetadas à fé católica. Sigamos.

3. UMA NARRATIVA DE CONCEPÇÕES RELIGIOSAS

Seguindo as características de grande parte de sua produção literária publicada – *O Evangelho do Futuro, Os Carneiros de Panurgio, Lázaro, o leproso*, entre outros – na

obra *A Pérola Negra* também havia a doutrinação como questão central de sua produção. Assim sendo, todas as suas concepções Espíritas são interconectadas com os fenômenos desenvolvidos na narrativa. Partindo dessa característica de sua escrita, levanta-se questionamentos e responde-os sob a luz do Kardecismo, quando não pelas concepções científicas, como analisando anteriormente.

Ainda na construção da peculiaridade de Honorina, na tentativa de entender os motivos do seu desvio de caráter, fugindo da regra de sua descendência, condenada a degeneração moral por natureza, Bezerra problematiza: “A educação da pobre criança foi dirigida para a perdição, mas ela tinha em si um *quê*, uma força, que a impeliu para as condições opostas. Como explicar semelhantes fatos?” (MENEZES, 2011, p. 29.). Continuando na sua concepção da não salvação dos sujeitos já submetidos ao processo de escravização. Assim sendo, buscará respostas para o caso mediante a doutrina católica, onde foi profundo conhecer:

A noção que nos dá a Igreja romana sobre a evolução e o destino dos espíritos não esclarece o grande mistério, salvo se admitirmos no Criador preferências e exclusões.

Se os espíritos são criados por Deus, e criados para esta vida única, é óbvio que as disposições inatas, quer para o bem, quer para o mal, são obras do seu Criador.

Neste caso, Honorina era refratária ao vírus da corrupção em que vivia mergulhada, porque

Deus lhe fizera a graça da inapreciável virtude (MENEZES, 2011, 29-30).

Neste caso, Bezerra utilizou-se, como recorrente ao realizar críticas ao catolicismo, principalmente no *Reformador*, na apresentação das contradições da doutrina romana para construir a sua contraposição. Trata-se, de modo geral, em denotar uma suposta incompatibilidade da doutrina para com o abarcamento das realidades possíveis, apesar de ser uma obra de ficção, e a necessidade do novo.

Na tentativa de entender o processo histórico de escravização dos africanos, da desumanização e do sentimento de aversão a estes sujeitos, Bezerra levanta a problemática da razão pela qual existe o sentimento de “repulsão pela raça preta” (MENEZES, 2011, p. 27). Em seguida, em diálogo direto com o leitor, faz a colocação:

O romancista não pode sair de sua esfera para desenvolver teses de cosmogonia; visto, porém, que encontramos esta em nosso caminho, diremos; - só há uma razão para as vantagens e superioridade que se arroga a raça branca: é ter sido ela que primeiro recebeu a luz da civilização, com a revelação das verdades eternas (MENEZES, 2011, 27-28).

Dentro da sua lógica doutrinária, Bezerra tentou construir uma escala evolutiva, como também desenvolveu utilizando-se das teorias raciais, a partir do desenvolvimento do cristianismo pelos europeus. Apesar de, defende ainda Bezerra, isso não

poder ser aceito como mecanismo de estabelecimento de diferenças, pois “têm todos os mesmos meios de progredirem”, e o respeito ao próximo deveria basear-se pelo “merecimento moral e intelectual” (MENEZES, 2011, 27-28). Sugerimos que essas concepções contraditórias do nosso romancista possam ser um reflexo dos imprecisos estudos da temática racial, especificamente sobre a capacidade intelectual dos africanos. Em suas análises sobre os abolicionistas nos periódicos, Célia Azevedo (1987) detecta as desconfianças de alguns letrados acerca desses estudos a respeito do comportamento do “cérebro africano” submetido ao ambiente social civilizado, como nos artigos sob autoria de Pereira Barreto (1987, p. 68).

Partindo disso, podemos observar ainda que todas as suas concepções étnico-raciais, seja da apropriação de teorias científicas ou religiosas, sempre convergem para o âmbito da moralidade e, portanto, da importância da educação para a construção da sociedade, sobretudo com a inserção dos africanos e sua descendência. Outra estratégia de tentar compreender a natureza dos escravizados está presente na consolidação dos personagens.

Por meio dos personagens Jacó, Rafael e Honorina, todos escravizados, o autor desenvolveu a interpretação do processo de escravização através do Kardecismo. Honorina e Jacó, este último, “[...] não era, apesar de sua posição degradada, um Espírito tão materializado e atrasado como era Rafael” (MENEZES, 2011, p. 91), são exemplos de personagens utilizados

para denotar a existência de almas mais ou menos evoluídas, elementos doutrinários chaves para o Espiritismo. De toda forma, a escravização sob os olhos da interpretação de Bezerra acerca do Kardecismo, é apresentada primeiramente no trecho a seguir:

[...] Pois eu lhes digo que não viemos, por obra do acaso, nascer escravos, mas sim que nascemos escravos porque assim era preciso para lavarmos, pelo sofrimento e humildade, grandes faltas que nos impedem de subir ao mundo dos felizes.

De nós depende fazer da triste condição em que nascemos o pedestal de nossa glorificação. Em vez de agravarmos nossa ruim condição por faltas novas, suportemos com resignação essa condição, que nós mesmos criamos e que só de nós depende resgatar. (MENEZES, 2011, p. 56).

Ou seja, através do mecanismo de “expição da alma”, dentro da lógica de espíritos superiores e inferiores, Bezerra desenvolve um discurso de passividade para com os personagens. O discurso de “suportemos com resignação essa condição”, associa-se ao caráter regenerativo da alma, como prega a doutrina Kardecista, de evitar novos erros para expiação de suas almas.

Jacó, especialmente, é um personagem que se contrapõe a todos os atos de violência do grupo em que está inserido na narrativa. A sua excepcionalidade se dá por sua autoconsciência do bem e do mal, não seguindo o “instinto natural” de degradação, como os demais escravizados, somando-se à Honorina. Jacó

é apresentado como uma “[...] alma superior, que pecou contra Deus e foi por isso condenado a essa humilhante posição a fim de resgatar suas faltas” (BEZERRA, 2011, p. 101).

Assim sendo, neste romance doutrinário, o corpo negro, e sua respectiva posição social dentro do contexto brasileiro do século XIX, é referenciado como um elemento de expiação espiritual. Suas inclinações morais, sobretudo para o “bem”, correspondendo a uma passividade mediante a violência sofrida em sua existência, corresponderia a aceitação de sua condição, e uma esperança de reencarnação em um corpo branco, com seus respectivos privilégios.

Este posicionamento presente no romance também era o do Movimento Espírita no qual Bezerra inseriu-se a partir da década de 80. Em análise de um artigo da *Revista da Sociedade Acadêmica Deus, Cristo e Caridade*, de julho de 1882, Valle (2010, p. 130), compreende a interpretação do movimento da “escravidão corporal”, como resultado do atraso espiritual dos sujeitos. Isto é, o problema social da escravização é relacionado com um problema moral, das inclinações degenerativas submetidas aos africanos dentro do sistema escravocrata.

Seguindo a mesma lógica, outro ponto levantado por Bezerra na obra diz respeito ao fato dos escravizados ainda não haverem se revoltado mediante a sociedade que os oprime desumanamente. Questiona os motivos pelos quais os negros, cientes da sua “superioridade de força”, “[...] não usam dela para se livrarem dos bárbaros castigos e dessa vida de misérias

indescritíveis que lhes inflige um para trezentos?” (MENEZES, 2011, p. 242). Novamente recorre ao Kardecismo para buscar as razões dessa quietude:

Eles mesmo não o saberão dizer, mas o segredo desse verdadeiro fenômeno moral é que a consciência de cada um segreda à sua alma que tudo quanto sofrem foi por eles próprios pedido, quando o Senhor lhes fez a graça de conceder-lhes esta existência como meio de repararem atrozes crimes, que lhe acarretam suplícios indescritíveis.

O homem negro, pensando que vive pela primeira vez, não pode deixar de acusar o amor e a justiça do Eterno por tê-lo feito nascer em miserável condição, enquanto outros nascem em condições superiores.

O espírito desse mesmo homem, porém, tem a consciência de que o que o seu eu toma por mal é um bem que lhe fez o Pai de amor e de justiça.

Daí uma espécie de luta surda e íntima entre o eu e o espírito, querendo o primeiro revoltar-se, e tentando o segundo conformar-se (MENEZES, 2011, p. 243).

Logo, Bezerra de Menezes, através de sua leitura da doutrina Espírita, coloca a encarnação no corpo negro como uma “graça” concedida pelo Deus cristão, como meio de expiação. Adentrando no interior do escravizado, o autor aponta a existência de uma batalha interna entre um “eu materializado” e o “eu espiritual”, e o suposto “conformismo”

da massa escravizada é explicada por uma suposta consciência divina. Ou seja, que a sua vida, enquanto sujeito escravizado, submetido a um processo contínuo de animalização pelos seus senhores, estava dentro dos planos divinos de reparação dos erros cometidos em vidas passadas.

Através de seu exercício de escrita doutrinária, vimos os elementos Kardecistas mobilizados também para interpretar a natureza dos escravizados no Brasil. Algumas das posições apresentadas e analisadas também fizeram parte dos artigos produzidos para os periódicos espíritas do período, denotando a discussão e circulação dessas ideias dentro do movimento. Outro elemento que também perpassou o romance diz respeito às práticas escravagistas e às formas de resistência dos africanos e afro-brasileiros.

4. UMA NARRATIVA DAS PRÁTICAS ESCRAVAGISTAS

O romance de Bezerra de Menezes também constrói em sua narrativa romanesca algumas representações sobre práticas escravagistas e os meios de resistência dos negros a elas. Aliás, são essas mesmas práticas, reinventadas através da pena do nosso literato, que possibilita o surgimento de contradições. Ora, como podemos considerar os escravizados enquanto seres apassivados – pois cientes inconscientemente da sua expiação através do corpo negro – se na mesma narrativa é

possível captar meios de resistência ao sistema? Talvez possa ser uma das dádivas abertas pela escrita literária, onde não há um compromisso estrito com a verossimilidade dos fatos.

Em sua narrativa, por exemplo, há uma centralidade no registro da intensa migração dos escravizados, sobretudo para o sul do país:

Quantas vezes derramou lágrimas, que os anjos do Senhor colhiam em seu regaço, vendo os filhos de sua raça serem forçados a romper os laços do coração, seguindo pais para o norte e filhos para o sul – e todos sem poderem nutrir a doce esperança de um dia se encontrar!

[...] “Felizmente”, pensava um dia em que vira passar um libambo de escravos que ia ser vendido para o Rio de Janeiro; “Felizmente Deus me preservou de tão cruel infelicidade. Meu senhor é rico, Nhazinha jamais consentirá que a separem de mim” (MENEZES, 2011 p. 39).

Importante salientar que na década anterior ao nosso recorte temporal, a qual situamos o tempo de escrita do romance, é o periódico onde registra-se uma grande migração de escravizados para o sul. Segundo Chalhoub (1990, p. 43), entre 1873 e 1881, adentraram na região cerca de 10 mil africanos e afro-brasileiros, mudando a demografia e lotando as grandes cidades, principalmente a capital imperial. Honorina achava que jamais passaria por “tão cruel infelicidade” de separação, mas em uma das viradas da narrativa, ela e os

demais escravizados foram vendidos. Ao negociante, nomeado Maciel, Bezerraerce o comentário:

Bem felizes seriam os míseros escravos se ao menos lhe dispensassem equivalentes atenções aqueles que os conduzem, como mercadoria, dos pontos onde os toma até os mercados onde os passarão a novos senhores!

[...] O negociante de escravos não se peja de tentar fortuna, comprando e vendendo seus semelhantes – coisa mais ignóbil do que mercadejar com prostíbulos, porque aqui ao menos não se constringe a liberdade humana!

Ao negociante de escravos não se dá de arrancar o pai ao filho – o filho à mãe – o marido à mulher, rompendo os laços do coração (MENEZES, 2011, p. 51).

Neste momento, o autor adentra em um tema muito específico; a liberdade a ter família. Hebe Castro (1997), pontua o fenômeno da crioulização dos africanos devido a extinção do trágico negreiro, dificultando a manutenção da mão de obra, oportunizando a criação de laços familiares e geração de descendência entre os que aqui já se encontravam. Assim sendo, na segunda metade do século XIX, principalmente após a década de 70, cresceu o número de ações judiciais movidas pelos escravizados munidos na noção de “cativeiro justo” e do “bom senhor”. Dentro destas noções, encontrava-se o direito a não separação de seus familiares, constituindo-se verdadeiros dramas utilizados no discurso abolicionista.

Comprado os escravizados por Maciel, onde tinha intenção de revenda, Bezerra constrói em sua narrativa, alguns mecanismos de resistência:

O patife andou fazendo curvas e quebradas por ver se passava a fazenda, ou gado, como chamava, nos sertões do Ceará, para descer leve à casa, que era em Pernambuco.

Não pôde, porém, vender nem um sequer, em parte porque os pretos, em vingança dos maus-tratos, se fingiam doentes de moléstias internas, em parte porque o bandido queria apurar o dobro do valor pelo qual os tomara (MENEZES, 2011, p. 106).

Essas estratégias assinaladas pelo nosso autor, podem ser marcas presentes na sociedade em que estava inserido e vivenciando, ou seja, uma narrativa carregada de experiências históricas. Este momento da história da escravidão, das grandes migrações negreiras, é onde aparecem com maior ênfase as formas de resistências fundamentais para o fim da instituição. Como aponta Sidney Chalhoub, “[...] os “negros maus vindos do Norte” trouxeram com eles o sentimento de que direitos seus haviam sido ignorados, e ajudaram decididamente a cavar a sepultura da instituição.” (2011, p. 71). Célia Azevedo (1987) acerca deste assunto, utilizando-se dos discursos dos deputados da Assembleia Provincial de São Paulo da década de 70, nos apresentou uma série de mecanismos políticos utilizados por abolicionistas para barrar o tráfico de escravizados advindos da região norte. Trata-se da construção

de representações do “negro mau vindo do norte”, estes que “[...] imporia ao sul uma abolição imprevista e onerosa” (AZEVEDO, 1987, p. 119). De certa forma, Bezerra de Menezes colabora com essas representações, apresentando uma narrativa de artimanhas idealizadas pelos escravizados na resistência a esses translados e separação de familiares.

Aliás, o direito à família é uma temática bastante enfatizada por Bezerra neste romance. A venda dos escravizados da fazenda de José Faustino Queiros, separando Honorina de sua mãe, Marta, constitui-se como um dos dramas principais e condutores do desenvolvimento da narrativa. A própria personagem expõe seu sentimento:

[...] Minha filha, os que nascem livres não sabem a graça que Deus lhe fez! Ser livre, poder ter família, gozar a felicidade do amor, de dispor de si é, em relação ao escravo, ente racional sem livre-arbítrio, autômato que se dirige por estranha vontade, criatura que só tem coração para sofrer, o que é quem respira livremente em relação a quem padece de dispneia. Como pode conciliar o amor de Deus por seus filhos com essa desigualdade de condições entre esses mesmos filhos? Uns fazendo dos outros máquinas, bestas de carga, mercadoria, objeto do mais grosseiro uso, em que não respeitam o pudor natural, a quem tolem todo o desenvolvimento moral e intelectual, de quem não procuram auxiliar senão as qualidades que os fazem mais rendosos! (MENEZES, 2011, p. 176).

Podemos extrair destas linhas citadas um sentido de liberdade construído pelo autor, de apropriação das experiências dos escravizados para constituir sua narrativa. Uma liberdade que se aproxima muito das análises de Chalhoub (2011, p. 98), onde “[...] a liberdade pode ter representado para os escravos, em primeiro lugar, a esperança de autonomia de movimento e de maior segurança na constituição das relações afetivas”. De maneira direta, Marta é respondida por Nhazinha, com um contradiscurso, de culpabilização dela mesma:

É por tua culpa, Marta, que vieste aqui como escrava, e foi para te remires dessa culpa que o Pai do Céu te concedeu esta dura existência. Aproveita-a, sofrendo teus males com paciência e resignação, pelo amor de Deus; porque, se o fizeres, transformarás as dores de hoje em inefáveis alegrias para amanhã. (MENEZES, 2011, p. 177).

Este é um recurso bastante utilizado na construção do romance. O uso doutrinário da expiação pelo corpo negro perpassa todas as justificativas do sofrimento pelo qual os negros são submetidos nos dramas. Há sempre uma ênfase no futuro, de uma existência passageira, na importância da resignação. Supondo um discurso espírita voltado para a passivação dos escravizados no período, se pensarmos que foi um posicionamento do Movimento Espírita (VALLE, 2010, p. 130).

Honorina e, sobretudo, Nhazinha, exercem a função de porta-vozes do Kardecismo. Esta última que teria lido “[...] um

livro que o tio padre tinha na estante, livro que nunca leu e que demonstra irrefragavelmente a verdade de nossas múltiplas existências” (MENEZES, 2011, p. 208), em referência ao *Livros dos Espíritos*, uma das obras basilares do Espiritismo, escrito por Allan Kardec.

Assim sendo, as concepções étnico-raciais estão presentes na narrativa através das teorias raciais, como também doutrinárias, no caso, advindas do Kardecismo, e nas práticas (re)construídas na narrativa. Há uma tentativa de entender a situação dos escravizados na sociedade, o surgimento da aversão, os motivos de sua degradação moral e o sentido da liberdade para os mesmos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresentamos o romance *A Pérola Negra* sob uma ótica historicizada, analisando suas representações étnico-raciais desenvolvidas para interpretação do sujeito escravizado. Bezerra mobilizou elementos das teorias raciológicas de seu tempo, na representação dos escravizados como degenerados, acreditando na existência de uma escala demarcadora do progresso humano. Neste caso, a hierarquização dos sujeitos ocorre mediante o nível de educação, situando Honorina, a pérola negra, enquanto uma exceção à regra de sua raça. Personagem sempre associada a *branquitude* e agradecida pelos bons tratos dos seus senhores. Este seria o tipo ideal de negro e negra que

o Estado e a sociedade deveriam prover por meio de projetos de “regeneração da raça”, principalmente através da educação para o exercício da boa moral. Ou seja, uma descendência africana e liberta apassivada, incapaz de organizar-se politicamente.

Por outro lado, observamos ainda que Bezerra recorre às concepções religiosas, da doutrina Espírita. Nesta perspectiva, o nascer escravizado situava-se como um mecanismo de expiação da alma. Logo, burlar a escravização seria agravar esse processo oportunizado pelo divino. O discurso produzido para Honorina junto aos seus companheiros de cor é sempre da passividade, da resignação. Supomos nestas linhas finais, que o nosso romancista parece comunicar-se tanto com o leitor branco, ao representar o sofrimento do cativo e da incompatibilidade com os ideais de progresso para a nação, como para os negros e negras, com o discurso da não violência, não resistência, da espera, de um sentindo maior para a sua condição enquanto oprimido da escravização.

Por meio das análises realizadas, por fim, foi possível apresentar Bezerra de Menezes sob a perspectiva de um literato espírita com uma escrita engajada. Inauguramos o uso desta fonte para pensarmos acerca das convicções pessoais de uma das maiores lideranças da história do Espiritismo. Podemos constatar a sua continuidade, após conversão, nas questões antes defendidas nos plenários legislativos do Império. Não diferente de outros abolicionistas, utilizando-se das teorias do Darwinismo Social, inovou no uso do Espiritismo

para reafirmar as representações dos escravizados enquanto degenerados e despreparados para assumir e compartilhar da cidadania brasileira.

6. FONTES

MENEZES, Adolfo Bezerra de. **A Pérola Negra**: Bezerra de Menezes sob o pseudônimo Max. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 2011.

_____. **Bezerra de Menezes, o abolicionista do Império**: a escravidão no Brasil e as medidas que convém tomar para extingui-la sem dano para a nação / pelo Dr. Adolpho Bezerra de Menezes; apresentação, edição e notas de Paulo Roberto Viola; [prefácio de Jorge Andréa dos Santos]. 1 ed. Rio de Janeiro: F.V. Lorenz, 2009.

7. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIBAS, Celia da Graça. Afinal, espiritismo é religião? A doutrina espírita na formação da diversidade religiosa brasileira. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Sociologia. São Paulo. **Dissertação** (Mestrado), 2008.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**: O negro no imaginário das elites – Século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BORGES, Valdeci Rezende. História e literatura: algumas considerações. **Revista de Teoria da História**, v. ANO 1, p. 94-109, 2010. Disponível em:< <https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/28658/16073>>. Acesso em 25 de mai. 2020.

CASTRO, Hebe M. Mattos de. Laços de família e direitos no final da escravidão. In: NOVAIS, Fernando. (coord.); ALENCASTRO, Luiz Felipe

de. (org.) **História da Vida Privada no Brasil**. Império: a Corte e a modernidade nacional. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, v.2.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988.

FACINA, Adriana. **Literatura e sociedade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

MENEZES, Jaci Maria Ferraz de. Abolição no Brasil: A construção da Liberdade. **Revista HISTEDBR On-line**, v. 36, p. 83-104, 2009. Disponível em:<http://www.histedbr.fe.unicamp.br/revista/edicoes/36/art07_36.pdf>. Acesso em 25 de mai. de 2020

SCHWARCZ, Lília Moritz. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização. In: MAIO, Marcos Chor (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.

VALLE, Daniel Simões do. Intelectuais, Espíritas e Abolição da Escravidão: os projetos de reforma na imprensa espírita (1867-1888). Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense. Programa de Pós-graduação em História. Niterói. **Dissertação** (Mestrado), 2010.

‘Notas de fim’

- 1** Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / PUC-SP, e estágio doutoral na Universidade de Évora – Portugal. Atua na História Social da Arte e no Ensino de História. Desenvolve pesquisa de Pós-doutorado interdisciplinar em História da Ásia sobre Cultura e Representação, em diálogos com os Estudos Pós-coloniais e a História da África, na Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.
- 2** GLISSANT, Édouard. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- 3** Uma reflexão presente na obra de Stuart Hall. HALL, S. A questão multicultural. In. Da Diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009
- 4** BÂ, Amadou. Hampaté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, J. (org.). História Geral da África. São Paulo: Ática, 1982. v. I. (p. 181-218).
- 5** MUNANGA, K. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. São Paulo: Autêntica, 2004.
- 6** ANTONACCI, Maria Antonieta. Memórias ancoradas em corpos negros. São Paulo: Educ, 2013.

- 7 FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: Ed. UFBA, 2008.
_____ *Os condenados da terra*. Juiz de Fora: UFJF, 2005.
- 8 Há diversos trabalhos pontuais neste tema, com pesquisas sobre estes contextos em cidades como Salvador e Rio de Janeiro. A perseguição religiosa foi vista também em cidades interioranas, conforme se vê em *"Adeptos da mandinga": candomblés, curandeiros e repressão policial na Princesa do Sertão (Feira de Santana-BA, 1938-1970)*, de Oliveira, Josivaldo Pires. Tese de Doutorado em História, sob a orientação de Jeferson Afonso de Bacelar. Universidade Federal da Bahia, 2010.
- 9 Entre os textos clássicos de autores incontornáveis para a bibliografia do tema, destacam-se: BASTIDE, Roger. *O candomblé da Bahia*. Tradução: Maria Isaura de Queiroz. SP: Cia. das Letras, 2001. VERGER, Pierre. *Fatumbi - Fluxo e Refluxo do Tráfico de Escravos entre o Golfo de Benin e a Baía de Todos os Santos*. São Paulo: Corrupio, 1987.
- 10 OLIVEIRA, Josivaldo Pires. *O Urucungo de Cassange. Um ensaio sobre o arco musical no espaço Atlântico (Angola e Brasil)*. Itabuna: Mondrongo, 2019.
- 11 ARAUJO, Emanuel. *Arte, Adorno, Design e Tecnologia no tempo da escravidão*. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2013.

- 12 CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre el colonialismo. Madrid: Ediciones Akal S. A., 2006.
- 13 A sofisticada produção artística de Deoscoredes Maximiliano dos Santos, conhecido como Mestre Didi, um dos mais renomados escultores brasileiros, com suas obras voltadas à memória dos ancestrais africanos através de objetos de culto e esculturas religiosas, configura-se numa plástica peculiar às tradições africanas e afro-brasileiras. Uma leitura antropológica do seu trabalho estabelece o contato visual e estético com estas ancestralidades. Ver: ARAUJO, Emanuel. Mestre Didi. Homenagem aos 90 anos. São Paulo: Museu Afro Brasil, 2009.
- 14 CARNEIRO, Sueli. Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil. São Paulo: Selo Negro. 2011
- 15 Ver: BRASIL. Lei nº 10.639 de 9 de janeiro de 2003; BRASIL. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. BRASIL. Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Diário Oficial da União. Brasília, DF, 23 dez., 1996; BRASIL. Resolução N°. 1, de 17 de junho de 2004, do CNE/MEC, que "institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro- Brasileira e Africana"
- 16 GOMES, N. L. Relações étnico-raciais, educação e descolonização dos currículos. Currículo sem Fronteiras, v.12, n.1, pp. 98-109, Jan/Abr 2012

- 17** NASCIMENTO, Abdias do. O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016. Ver também: TELLES, E. Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica. Rio de Janeiro: Relume/Dumará, 2003.
- 18** HERINGER, R. Um Balanço de 10 Anos de Políticas de Ação Afirmativa no Brasil. Revista TOMO, 2014.
- 19** FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa. 25. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
_____ A África ensinando a gente: Angola, Guiné-Bissau, São Tomé e Príncipe. São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- 20** SANTOS, B. de S; MENESES, M. P. (orgs). Epistemologias do Sul. São Paulo: Cortez, 2010.
- 21** PEREIRA, A. M. Trajetória e perspectivas do movimento negro brasileiro. São Paulo: Nandyala Africanidades e Educação, 2008.
- 22** MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da percepção. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
_____ O visível e o invisível. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- 23** MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

- 24 Georges Vigarello, professor da Universidade de Paris-V e diretor de estudos na École des Hautes Études em Sciences Sociales, em entrevista a Denise Bernuzzi de Sant'anna, intitulada O corpo inscrito na história: imagens de um "arquivo vivo", realizada em Paris, em 10 de fevereiro de 2000. Revista Projeto História, nº 21, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo PUC-SP, novembro de 2000, pp 225-236
- 25 SODRÉ, Muniz. Samba: O dono do corpo. Rio de Janeiro: Codecri, 1979
- 26 OLIVEIRA, J. P. E.; LEAL, L. A. P. Capoeira, identidade e gênero: ensaios sobre a história social da capoeira no Brasil. Salvador: EDUFBA, 2009.
- 27 CANDAU, Vera Maria "Interculturalidade e educação escolar". In: Reinventar a escola. Petrópolis: Vozes, 2000.
- 28 Para os estudos históricos e antropológicos sobre a Capoeira, como patrimônio cultural brasileiro, desde o corpo à construção de uma identidade nacional, ver toda a obra do professor Josivaldo Pires de Oliveira.
- 29 "O Timor-Leste está situado no sudeste asiático, sendo o único país independente do continente que utiliza a língua portuguesa como oficial. Dessa forma, Timor-Leste e Brasil traçam relações não apenas comerciais e econômicas, mas também históricas e culturais. Assim como o Brasil, Timor-Leste também faz parte da

Comunidade dos Países de Língua Portuguesa (CPLP), uma organização que busca a integração dos territórios lusófonos. O Timor-Leste é uma nação heterogênea em diversos aspectos. (...) É a menor e a mais oriental das ilhas do arquipélago malaio, localizada a cerca de 550 km ao norte da Austrália. O país é bastante montanhoso, com clima tropical, bem parecido com o Brasil, apresentando duas estações anuais determinantes. A região foi colonizada por Portugal até 1975. Neste mesmo ano, foi ocupada pelo país vizinho, a Indonésia, durante os 24 anos seguintes. A independência do país só foi conquistada em 2002, após longos períodos de conflitos e negociações, tornando um dos países mais jovens do mundo. (...) De acordo com o Censo de 2004, o país tem 924 mil habitantes, sendo a origem principalmente portuguesa e indonésia.” Dados apresentados no site da UNILAB – Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. <http://www.unilab.edu.br/noticias/2012/03/26/conheca-mais-o-timor-leste/>, acesso em 30.06.2020, às 01h50.

- 30 Assim declarou em entrevista o professor Antônio Carlos Crivellente Cunha, conhecido por seus alunos como Mestre Cacá, em 17.10.2017. para a apresentação da comunicação intitulada “A presença afro-brasileira na reconstrução de Timor: ancestralidade e lusofonia nas ações da Escola Cultural Zungu Capoeira”, no “III Congresso Internacional do LIA – FFLCH / USP - Timor-Leste e Outros Espaços de Língua Portuguesa na Ásia

- Horizontes comunitários supranacionais: consensos e contradições”, recuperada para a produção deste artigo.

- 31 UNESCO. História Geral da África. Brasília: UNESCO/Ministério da Educação, 2010.
- 32 Para abordagens entre História, Filosofia e Literatura, o pensamento de Kwame Appiah traz contribuições importantes sobre as visões hegemônicas quanto à África e aos africanos. APPIAH, Kwame Anthony. Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- 33 SUBRAHMANYAM, Sanjay. O Império Asiático Português 1500-1700. Uma História Política e Económica. Lisboa: Difel. Edição/reimpressão: 1993.
_____ Impérios em concorrência. Histórias conectadas nos séculos XVI e XVII. Lisboa: ICS Imprensa de Ciências Sociais. 2012
- 34 HERNANDEZ, Leila Leite. “O olhar imperial e a invenção da África”. In: A África na sala de aula: visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008.
- 35 BARBA, Eugênio. SAVARESE, Nicola. A arte secreta do ator: Dicionário de Antropologia Teatral. Campinas: Hucitec/Editora da Unicamp, 1995.

- 36** SOUZA, Julianna R. de. A Dramaturgia da Dança dos Orixás: Entrevista com Augusto Omolú. Revista Urdimento, v.1, n.24, p237-246, julho 2015.
- 37** Professor Adjunto do Colegiado de História da UNEB/ Campus XIII - Itaberaba. Doutor em Estudos Étnicos e Africanos pela UFBA. Professor do Programa de Pós-Graduação em História Regional e Local da UNEB/ Campus V - Santo Antônio de Jesus (PPGHIS/UNEB). Coordena o Laboratório de Estudos Africanos e Espaço Atlântico (LEAFRO/UNEB-XIII).
- 38** Localizada na região leste do Estado, a pouco mais de cem quilômetros da capital, Feira de Santana tem sua história relacionada ao desenvolvimento de uma feira livre, a qual se tornou importante entroncamento comercial para mercadores de gado provenientes do Alto Sertão baiano e região do Piauí e Goiás. Esses mercadores dirigiam seu gado até o porto da Cachoeira, no Recôncavo baiano para escoar seus produtos para o mercado da capital. Sua origem remonta ao século XVIII, consequência do desmembramento da propriedade de Antônio Guedes de Brito, estabelecendo assim, numerosas fazendas de criação de gado, atividade que já havia se mostrado adequada para a região desde meados do século XVII. Dentre as muitas fazendas que aí tiveram origem, estava a de Santana dos Olhos d'Água, de propriedade do casal português Domingos Barbosa e Ana Brandão. A fazenda de Santana dos Olhos d'Água, assim como

muitas outras da região, constituiu-se em um povoado no qual se estabeleceu uma capela em louvor a São Domingos e Senhora Santana. Em torno desta pequena comunidade a população adjacente passou a se reunir periodicamente, dando origem a uma pacata feira livre, ainda em meados do século XVIII. Em 1833 o arraial de Feira de Santana foi elevado por decreto imperial à categoria de vila, nascia então o município de Feira de Santana tendo o arraial como sede (OLIVEIRA, 2014, p. 147). Atualmente, Feira de Santana ocupa o lugar de um dos mais importantes centros metropolitanos do Nordeste brasileiro.

- 39** Candomblé é o termo de identificação de uma determinada prática religiosa pertencente ao vasto panteão dos cultos ou religiões afro-brasileiras, organizada por uma estruturada litúrgica constituída por elementos de tradição africana. Para uma importante síntese sobre este assunto, ver CARNEIRO (2014).
- 40** Para os primeiros anos do século XX, identifiquei apenas três processos sobre curandeirismo sendo dois apenas relacionados a práticas de candomblé. Estes processos foram analisados em trabalho anterior. Ver OLIVEIRA (2014).
- 41** Pouca a minha sorte, pois em outras regiões os Códigos de Posturas Municipais têm sido fonte importante para o estudo da repressão às praticas de candomblé e

outras manifestações de matrizes africanas no Brasil. Clarisse Nunes Maia, por exemplo, utilizou as Posturas Municipais para estudar o controle social das práticas culturais de escravos em Pernambuco do século XIX (MAIA, 2008).

- 42** Sobre a jurisprudência do curandeirismo, ver FRANCO (1997).
- 43** Curandeiro é uma definição jurídica para o indivíduo que exerce práticas de curar sem a devida autorização legal. Aqui, além dessa acepção, será entendido como aqueles agentes que dominavam determinados saberes tradicionais de cura que, utilizando de garrafadas, insumos, chás, e outras substâncias, buscavam amenizar e ou curar determinadas enfermidades de outros indivíduos. Em determinados momentos, também irei utilizar o termo “saberes mágico-curativos” por se tratarem de práticas que também estavam relacionadas ao universo simbólico das crenças e rituais afro-religiosos. Eram eles os chamados rezadores, benzedeiros e raizeiros, procurados por indivíduos de diferentes classes sociais para prestarem os seus serviços.
- 44** Estes termos nem sempre são padrão podendo variar entre as diferentes regiões do país que experimentaram as práticas dos curandeiros. Deve-se considerar que a experiência do curandeirismo é identificada de norte a sul do Brasil, podendo assim manifestar

diferenças tanto na linguagem terminológica quanto na apropriação farmacológica. Para ter uma noção mais panorâmica desta realidade sugiro a consulta de SÃO PAULO (1969).

- 45** Para Wagner Gonçalves da Silva, laô diz respeito ao iniciado do candomblé até o sétimo ano de iniciação (SILVA, 2005). No *Dicionário de cultos afro-brasileiros*, laô representa o nome que a iniciante adquire logo após o “banho ritual de sangue animal que é derramado sobre a cutilagem, feito na cabeça da inicianda e sobre seus ombros, durante o ritual principal da iniciação, no candomblé” (CACCIATORE, 1988, p. 232). Ver ainda LOPES (2004, p. 333). Ressalto que o termo em questão pode ser grafado de diferentes formas, entretanto, com exceção do termo citado nas fontes, adotarei aqui o que consta nessas referências, a saber: laô
- 46** Trata-se de um pequeno cômodo que fica nas instalações do terreiro. Também conhecido como rocó, este quarto é reservado para a realização dos rituais privados de iniciação (SILVA, 2005).
- 47** A Mãe Pequena, também denominada de lakekerê, atendia segunda a hierarquia do candomblé da Bahia, a sucessão eventual da labalorixá (BARRETO, 2009, p.88).
- 48** Fróes da Mota é uma tradicional família da elite política feirense que por muito tempo gozou de certo prestígio, à qual Durval diz pertencer. Entretanto, no livro de

memória de Maria Marta Fróes da Motta Oliveira, Durval não aparece na árvore genealógica da família. A autora informa: "Aqui estão catalogadas todas as pessoas que fizeram ou fazem parte". Este documento não consta título nem data, por isso irei listá-lo na relação de fontes apenas como *Memórias* (OLIVEIRA, s/d). Agradeço ao pesquisador Carlos Melo a indicação desse documento.

- 49** A polêmica em torno de interferências externas em ritos de iniciação (laô) parece ser recorrente na Bahia. Em 1951, em Salvador, capital baiana, ocorreu uma situação que interferiu com o processo de iniciação de três *laôs* de um terreiro de candomblé localizado na periferia da cidade. O repórter da Revista O Cruzeiro, de nome José Medeiros, fotografou as *laôs* no quarto do santo. Segundo Fernando de Taca, o repórter "pagou a mãe-de-santo para fotografar as três *iaôs* dentro de sua reclusão, as etapas do ritual de iniciação e a festa de saída". A polêmica que se instaurou no universo dos candomblés de Salvador depois da publicação das fotos, custou, segundo a própria imprensa da época, represálias à mãe-de-santo e às próprias *laôs*, pois Fernando de Taca afirma que "as *iaôs* não tiveram sua iniciação reconhecida e assim ficaram marginalizadas dentro da religião, com conseqüências graves para elas" (TACA, 2003, p. 152).
- 50** Professora Associada do Departamento de História da Universidade Federal de São Paulo. Pesquisadora colaboradora dos seguintes centros de pesquisa:

CITCEM-Universidade do Porto (Portugal) LAM (Universidade de Bordeaux- França), Departamento de Estudos Africanos da Universidade de Dehli (Índia), Coordenadora do Projeto Internacional " Fontes e Pesquisas sobre a História das Missões Crisãs na África – Arquivos e Acervos e coordenadora do Núcleo de Estudos sobre a História da África Contemporânea – Dep. História-EFLCH/UNIFESP.

- 51 ELIADE, Mircea. Mefistófeles e o andrógino. Comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. São Paulo: Martins Fontes, 1999. PP. 01-08
- 52 GOODY, Jack. O Mito, o Ritual e o Oral. Petrópolis: Editora Vozes, 2012, p.53.
- 53 Ver verbetes Suuna et Sunnisme, in: SOURDEL, Dominique et Janine. Dictionnaire historique de l'Islam. Paris: PUF, 1996, p.775-776.
- 54 Idem, p.775.
- 55 Idem, p. 201.
- 56 SANTOS, Patricia Teixeira. Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sudão (1881-1898). São Paulo: Editora UNIFESP, 2013, p. 54.
- 57 SANTOS, Patricia Teixeira. Op cit, p. 55

- 58** THORTHON, John. A África e os africanos na formação do mundo atlântico (1400-1800). Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- 59** COOPER, Frederick. Condições análogas à escravidão: imperialismo e ideologia da mão-de obra livre na África, in: COOPER, Frederick, HOLT, Thomas C. , SCOTT, Rebecca (org). Além da escravidão: investigações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. P.205
- 60** OHRWALDER, Joseph. I Miei Dieci di Prigionia: Rivolta e Regno del Mahdi in Sudan. Bologna: EMI, 1998, apud SANTOS, Patricia Teixeira. Fé, Guerra e Escravidão: uma história da conquista colonial do Sidão (1881-1898). São Paulo: Editora UNIFESP, 2013, p.200.
- 61** Doutor em História Cultural pela Universidade de Campinas (UNICAMP) (2015-2019) na linha de pesquisa: Historiografia, Religiões e Cultura. É professor do curso de História da Universidade de Pernambuco (UPE), onde coordena o Laboratório de Estudos em História Cultural das Religiões em África (LEHCRA), atua como membro do grupo de pesquisa "História e Memória" e do Laboratório de Estudos da História das Religiões - LEHR. É pesquisador associado do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane, à qual seu estágio de doutorado se vinculou durante o

segundo semestre de 2016 em Maputo, Beira e Dondo/Moçambique.

- 62 Miúdo era uma das palavras de novos significados que havia aprendido. Naquele contexto significava criança.
- 63 Essa mensagem foi também utilizada no prefácio de minha tese de doutorado. Cf: MOREIRA, Harley Abrantes. **"Onde há desespero, a esperança é importante"? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)**. UNICAMP, Campinas, 2019, p.17-18.
- 64 O termo "religião", aqui adotado, é problemático. Trata-se de uma construção coparticipativa entre a civilização ocidental e o cristianismo. A utilização da palavra para acessar realidades históricas e cosmológicas outras, requer uma ampla discussão sobre a atuação desse termo enquanto fundamento eurocêntrico. Para a realização dessa discussão, indicamos: AGNOLIN, A. **História das religiões: perspectiva histórico-comparativa**. São Paulo: Paulinas, 2013, p.11-21; 51-66; 239-241; *Ibidem*, História das Religiões: Teoria e Método. In: **Reconhecendo o Sagrado**. São Paulo, Fonte Editorial, 2013, p.31-45; GASBARRO, N. Missões: A Civilização Cristã em Ação. In MONTERO, P. **Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural**. São Paulo: Globo, 2006, p.67-78; *Ibidem*, A Modernidade Ocidental e a generalização de "Religião" e "Civilização": o agir comunicativo das missões. In: **Missão e Pregação**.

(Orgs.) ALMEIDA, N; SILVA, E. São Paulo, ed. FAP-UNIFESP, 2014; MASSENZIO, M. **A História das Religiões na Cultura Moderna**. São Paulo: Hedra, 2005, p.37-40; OLIVA, A. **A História da África nos Bancos Escolares: Representações e imprecisões na literatura didática**. Estudos Afro-Asiáticos, ano 25, nº3, 2003, p.452. *Ibidem*, **Em Busca de um Diálogo Afrocentrado Acerca das Cosmologias Africanas**. Fênix – Revista de História e Estudos Culturais. Janeiro - Junho de 2017, Vol.14, ano XIV, nº 1 e DIAS, J. **Pensar em Deus em África: um Problema de Conceitos e Mudanças**. Sankofa, São Paulo, 4(8), 2011, p.83-96.

- 65 SANTOS. P. **Retratos da evangelização batista: as relações entre os missionários brasileiros e a diversidade de saberes em Moçambique (1970-2010)**. Dissertação de Mestrado em História Social da Cultura, PUC, Rio de Janeiro, 2017, p.23.
- 66 Cf:HONWANA, Alcinda Manuel. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Ed. Promédia, Maputo, 2002; MENESES, Ana Paula. O passado não morre: a permanência dos espíritos na história de Moçambique. In: **Repressão e Memória política no contexto ibero-brasileiro: Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal**. (Orgs.) BOAVENTURA, S.S; ABRÃO, P; SANTOS, C, M; TORELLY, M,D. Ministério da Justiça. Brasília e Coimbra, 2010, p.12-17.

- 67 Cf: KALU, O. Chapter two - African christianity: an overview. In: **African Christianity: an african story**. Trenton, World Press, 2007, p.24; Pew Forum on Religion & Public Life. **Islam and Christianity in Sub-Saharan Africa**, Washington DC, Pew Research Center, 2010, p.62-64.
- 68 Em *changana*, uma das línguas maternas faladas ao sul de Moçambique, o termo equivale ao de médicas sacerdotisas ou médicos sacerdotes. No singular, a palavra equivalente seria *Nyanga*. Cf: SANTANA, Jacimara. **Religiosidades ancestrais e contestação ao sul de Moçambique (c.1927-1988)**. Ed. UNICAMP, Campinas, 2018, p.24-33.
- 69 Cf: **Missões Batistas em Angola e Moçambique no Período de Descolonização: apontamentos para uma discussão do discurso da revista O Campo é o Mundo**. Sankofa - Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Ano VII, nº XIII, Julho/2014, p. 5-7.
- 70 A palavra palhota não se faz presente em alguns dicionários de língua portuguesa. Seu significado, em Moçambique, é muito próximo ao da palavra "palhoça". Segundo José Luís Cabaço, consiste em uma habitação precária rural construída com base de troncos e ramos preenchidos com palha, sob chão de terra batida. Cf: CABAÇO, 2007, p.103. Tais cabanas também podem ser encontradas nos quintais ao fundo das casas, onde constituem espaços sagrados utilizados para os ritos

mantenedores das relações entre os residentes e seus espíritos ancestrais.

- 71** MOREIRA, Harley Abrantes. **“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992).** UNICAMP, Campinas, 2019, P.68-103.
- 72** **Batistas Brasileiros em Moçambique: cultura, política e missionarismo no colonialismo tardio e no pós-independência** in: *Missões, Religião e Cultura: Estudos de História entre os séculos XVIII, XIX e XX.* MOREIRA, Harley Abrantes; MOURA, Carlos André Silva de & SILVA, Eliane Moura. (Orgs). Ed. Prisma, Curitiba-PR.-2017, p. 346-348; Cf. SILVA, Tereza Cruz. *Igrejas Protestantes e Consciência política no Sul de Moçambique: O caso da Missão Suíça (1930-1974).* Maputo: Ed. Promédia, 2001, p. 141-165.
- 73** MOREIRA, Harley Abrantes. **As Fotografias das Missões Batistas Brasileiras na África Lusófona em Período de Descolonização: Representações de um Projeto Missionário.** In: *Experiências Missionárias – Trajetórias coloniais e pós-coloniais em África.* Africana Studia – Revista Internacional de Estudos Africanos. Porto, ed. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto, nº23, Porto, 2014, p. 48-50.
- 74** Cf: MUDIMBE, V, Y. **A Invenção de África, Gnose, Filosofia e a Ordem do Conhecimento.** Ed. Pedagogo,

Mangualde-Portugal, 2013 & Ed. Mulemba, Luanda-Angola, 2013, p.9-15; p.67-77.

- 75** FRY, P. **O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: civilização e tradição em Moçambique.** Mana, 6, 2000, p.79.
- 76** Em Sofala, na maioria das vezes essas jovens são do sexo feminino, no entanto, há, também, vários casos onde o jovem a casar com um espírito é do sexo masculino. Em regiões de cultura matriarcal, podem representar a maioria dos casos.
- 77** MAHUMANE, J. **“Marido Espiritual” Possessão e Violência Simbólica no Sul de Moçambique.** Tese de Doutorado em Antropologia da Religião e do Simbólico. Universidade de Lisboa, 2015, p.225.
- 78** HONWANA, A. **Espíritos vivos, tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique.** Ed. Promédia, Moçambique, 2002, p.27.
- 79** GEMUCI, Manoel. **Entrevista II.** Beira (Moçambique), 20 de outubro de 2016. Programa de Pós Graduação em História, UNICAMP, 17 páginas. In: MOREIRA, Harley Abrantes. **“Onde há desespero, a esperança é importante”? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992).** UNICAMP, Campinas, 2019, p.308.

- 80 O lobolo, espécie de acordo entre as famílias dos noivos, é uma cerimônia de casamento considerada 'tradicional' no país, consiste, grosso modo, no oferecimento de bens materiais da família do noivo à família da noiva (o que pode se inverter em regiões matrilineares mais comuns no Norte do país). Suas práticas e significados podem se diferenciar segundo as culturas locais. Cf. MOREIRA, Harley Abrantes. **"Onde há desespero, a esperança é importante"? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)**. UNICAMP, Campinas, 2019, p.242; SANTANA, J. **Mulheres africanas de Moçambique na Revista Tempo (1975-1985)**. Ed. Casa aberta, Itajaí, 2014, p.101.
- 81 Cf: ANDRADE, I. **"Tem um espírito que vive dentro dessa pele": feitiçaria e desenvolvimento em Tete, Moçambique**. Tese de Doutorado em Antropologia Social. UNICAMP, Campinas, 2016, p.164.
- 82 MOREIRA, Harley Abrantes. **"Onde há desespero, a esperança é importante"? Uma história da expansão do cristianismo batista em Moçambique (1950-1992)**. UNICAMP, Campinas, 2019, p.25.
- 83 Doutora em História Social pela Unicamp, Professora Associada do Departamento de Ciências das Religiões da UFPB e coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB.

- 84** Sobre a difícil definição deste conceito, nos diz Flood (2014, p. 33), “Uma característica marcante do hinduísmo é que a prática precede a crença. O que um hindu faz é mais importante do que aquilo em acredita”. Justamente em função disso o hinduísmo não pode ser considerado propriamente um credo, embora disponha de diversos sistemas de crenças associadas as suas múltiplas. A questão central desta tradição é a aceitação do *Dharma*: a prática correta dos deveres que cabem a cada indivíduo nesta vida.
- 85** A este respeito cf. GNERRE & BAEZ, 2019 e SANCHES, 2014.
- 86** O nome *Veda* designa um conjunto de textos sagrados, sobre os quais se fundamentam a sociedade e espiritualidade indianas. A influência deste cânone védico sobre a cultura indiana vai desde o segundo milênio antes de Cristo até a atualidade. Já os *Upaniṣad* são um conjunto de textos sagrados desenvolvidos na Índia no período Bramânico, entre 1.000 e 400 a.C, num período posterior ao védico, e que contem desdobramentos de questões e conceitos védicos, embora sejam em forma de prosa, enquanto os primeiros foram escritos na forma de hinos, e eram reconhecidamente textos revelados.
- 87** Podemos traduzir Dharshanas como “pontos de vista”. Na prática se configuram como escolas religioso-

filosóficas-ritualísticas da Índia, cada qual com seus pontos de vista aceitos pela ortodoxia bramânica.

- 88** Segundo as narrativas hindus, *Patanjali* teria uma origem mitológica, sendo uma encarnação de *Ananta*, o rei milicéfalo das serpentes, que guarda tesouros ocultos na terra. Diz-se que *Ananta* tomou o nome de *Patanjali* pois queria ensinar Yoga na terra e caiu (*Pat*) sobre a palma (*añjali*) de uma mulher virtuosa. Assim, nesta narrativa mitológica, o sábio *Patanjali* seria um ser de mil cabeças, que simbolizam a onipresença (FEUERSTEIN, 2006, p. 272). Além desta origem mitológica, não há nada que se possa afirmar sobre *Patanjali* com grande certeza. Mas supõe-se que tenha sido uma grande autoridade em Yoga, chefe de uma escola de estudos e prática.
- 89** O *sāṃkhya* é uma das mais importantes linhagens filosófica da Índia, que postula uma teoria da causação (ou doutrina do efeito pré-existente). A filosofia do *sāṃkhya* é reconhecida como uma das seis escolas filosóficas do hinduísmo ortodoxo (*darśana*), e faz uma espécie de “par conceitual” com o próprio caminho prático do Yoga.
- 90** Um exemplo dessas práticas “polêmicas” encontra-se no texto do *Vīnā-Śika-Tantra* (c. 1.200 d.C). Entre os textos tântricos que se reconhecem hoje, este é considerado o único texto da tradição do tantrismo da mão esquerda, que envolvia um conjunto de linhagens

exotéricas que realizariam o controverso ritual dos cinco M's, composto por práticas cujos termos em sânscrito se iniciam com a letra M, dentre as quais se destaca o famoso *Maithuna*, a prática da sexualidade sagrada no contexto ritualístico, que inicialmente foi interpretada pelo olhar orientalista ocidental do século XIX como o centro do Tantrismo, mas que na verdade correspondia apenas a um aspecto de uma tradição muito mais complexa e multifacetada.

- 91 O termo "*Siddha*", de acordo com White (1996, p. 57) era utilizado por um grande número de escolas, seitas e tradições Hindus e Budistas desde o período Gupta, e *Siddha* tanto pode se referir a um semi-deus como a um "estado elevado" de existência, acessível também aos humanos, que realizam práticas yoguicas de forma ininterrupta. Já *Nātha* é termo sânscrito que significa **basicamente senhor, ou mestre (GNERRE & BAEZ, 2018, p.330).**
- 92 Considerado como principal discípulo de *Matsyendra*, o sistematizador do Hatha Yoga, *Goraksha* teria sido um mestre que, assim como seu mestre, teve uma origem mítica: era o filho de uma camponesa, que fez suas preces para que Śiva lhe desse um filho. Ouvindo seus pedidos, o Deus lhe concede uma cinza mágica, que ela não comeu de acordo com a prescrição original, mas sim jogou sobre um monte de esterco. Depois de doze anos a camponesa conta essa história ao próprio mestre *Matsyendra*, que rapidamente começa a revirar

o esterco, e lá encontra um menino a quem chama de *Goraksha*, termo sânscrito que significa "Protetor das vacas" (FEUERSTEIN, 2006, p. 483).

- 93 Disponível em: <https://myartpoint.com/2018/10/15/yoga-an-art-chronicled/> Acesso em 01/07/2020.
- 94 Cf estas e outras informações sobre estas litografias em: <https://myartpoint.com/2018/10/15/yoga-an-art-chronicled/> (acesso em 01/07/2020) e também na obra de SILVA, 2018.
- 95 Imagem em cartão postal, que compôs a exposição **Yoga, the art of transformation**, organizada pelo Asian Art Museum, San Francisco, 2014.
- 96 O tridente que a divindade sempre segura em uma de suas mãos.
- 97 Os significados que envolvem o conceito do Pote na tradição dos praticantes do Hatha Yoga são profundos. É importante mencionar que o famoso texto do **Gheraṇḍa Saṃhitā** não fala de Hatha Yoga, mas sim de *Ghaṭasthayogakathanam*, onde *Ghaṭa* pode ser traduzido como "pote", e *kathanam* como "ensinamento". Assim, temos o "ensinamento do Yoga do Pote", onde o pote se torna uma metáfora do próprio corpo, como receptáculo de algo muito profundo: o próprio conhecimento que permite a realização suprema. Por isso os potes que os sadhus portam, além de serem objetos de

uso cotidiano, são também objetos sagrados, com significado simbólico profundo dentro desta tradição.

- 98** *Rudraksha* é o nome dado às sementes sagradas que na Índia são utilizadas para fazer os famosos Japa-malas (colares de oração presentes nas tradições hindu e budistas) que na mitologia hindu são fortemente associadas aos olhos do próprio deus Śiva.
- 99** É importante observar aqui que a eloquência de Vivekananda e outros mestres que aportariam no ocidente depois dele está relacionada ao próprio processo de criação de universidades de modelo britânico em território indiano, que também possibilita um processo de migração de pesquisadores britânicos – especialmente ligados às áreas de arqueologia, antropologia e história – para o território indiano, a partir da metade do século XIX. E, à medida que os próprios colonizadores passam a fazer concessões aos colonizados, permitindo que indianos de castas superiores acessem as cadeiras destas universidades, passa a haver um processo de formação acadêmica de estudantes indianos, que se tornam notáveis eruditos com grande proficiência na língua inglesa (PANNIKAR, 1979). Assim, através deste processo, os próprios Indianos se veem como imbuídos da missão de levar a tradição do Yoga para as Américas.
- 100** A este respeito, cf. GNERRE, 2010; ZICA & GNERRE, 2016.

- 101** Doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) e bolsista CAPES.
- 102** Entre os censos realizados em 1970 e 2000, por exemplo, o número de católicos caiu de 91,8% para 74% da população, enquanto que os “evangélicos” passaram de 5,2% para 15,6%, o número de adeptos de “outras religiões” passou de 2,3% para 3,5% e o dos “sem religião”, de 0,8% para 7,4% da população (IBGE, 2000).
- 103** *Baby boomer* é como se chama uma pessoa que nasceu entre 1946 e o início dos anos 1960 num período de grande explosão demográfica no Ocidente do Pós-Guerra.
- 104** O termo “juventude” é tido pelo senso comum como uma fase entre a adolescência e a vida adulta. No Brasil de hoje, para fins da lei e das políticas públicas, o “jovem” é o indivíduo que possui entre 18 e 29 anos (e é “adolescente” que tem entre 12 e 18 anos). Todavia, sabemos que esse termo tem sido entendido e usado de diferentes formas ao longo da história, adquirindo valores e representações coletivas próprias em cada grupo social, econômico, político e cultural. Assim, não daremos aqui uma definição *a priori* de juventude, optando por analisar como a noção de “juventude” foi concebida pelos diferentes atores sociais envolvidos na presente trama.

- 105** Historicamente, o “Ocidente” tem tido um temor pelo “Oriente”, tendo-o como um “outro” ameaçador (cf. DELEMEAU, 1989).
- 106** O televangelismo foi um movimento de inserção de pregações religiosas nas mídias televisivas, sobretudo pelo grupo dos *evangelicals*, a partir da difusão dos canais de TV a cabo nos anos 1970 nos EUA. Instituições e religiosos passaram a criar e se utilizar de canais especializados das diversas denominações (ou mesmo inter ou pluridenominacionais) para pregar um cristianismo midiaticizado.
- 107** A Revolução Iraniana instaurou um regime republicano islâmico teocrático sob o comando do aiatolá Ruhollah Khomeini, substituindo a monarquia pró-Ocidente de tendência secularista do Xá Mohammad Pahlevi. Sobre a relação da mídia estadunidense (sobretudo cristã) e a Revolução Iraniana, cf. Sara Souza (2018).
- 108** Sobre esse debate cf. Mariz (2000).
- 109** Uma definição genérica dos novos movimentos religiosos, considerando-os como fenômeno social que “surgem” no Ocidente pode ser: “todos os movimentos de cunho religioso ou espiritualista que tenham surgido no bojo do movimento de contracultura, após 1960” (GUERRIERO, 2006, p. 43).
- 110** Do inglês *International Society for Krishna Consciousness*.

- 111** Prabhupada era um idoso de 70 anos quando saiu da Índia e fundou a ISKCON em Nova Iorque em 1966 com poucos recursos e contando apenas com a ajuda de seus novos simpatizantes estadunidenses. No ano de sua morte, o movimento Hare Krishna já estava presente em dezenas de países, com livros traduzidos em diversas línguas e possuía alguns milhares de membros formalmente iniciados.
- 112** Em 1974, nos EUA, 85% dos membros do movimento Hare Krishna entrevistados por Judah (1974) tinham menos de 26 anos. Já Rochford Junior (1985, p. 46–47) percebeu que mais da metade dos devotos aderiram ao movimento antes dos 21 anos. Apesar de não termos dados quantitativos disponíveis para o caso brasileiro, essa faixa etária não parece ter se diferenciado muito aqui como veremos nas discussões a seguir.
- 113** Segundo Guerriero (1989) os membros da maior comunidade da ISKCON no Brasil, Nova Gokula (Pindamonhangaba-SP) eram majoritariamente membros da classe média. Nos EUA, esse fenômeno não era diferente. Rochford Junior (1985, p. 51, tradução nossa) comenta: *“Clearly the devotees came from financially stable and relatively prosperous families [...] They choose a lifestyle of renunciation, coming from family backgrounds of material and economic security”* (É evidente que os devotos advêm de famílias financeiramente estáveis e relativamente prósperas [...]). Eles escolhem um estilo de vida de renúncia, sendo

eles provenientes de contextos familiares de segurança material e econômica). A jornalista Iza Freaza que foi ao templo da ISKCON no Rio em 1977 comparava que o sucesso que o Hare Krishna tinha com a classe média era equivalente ao que os pentecostais tinham com as camadas mais pobres: “Botei os pentecostais no meio do papo para explicar o recente sucesso das seitas orientais. Representam, a nível das camadas mais pobres, o mesmo fenômeno que o Hare Krishna para a classe média” (FREAZA, 1977).

- 114** Prabhupada era um representante do viashnavismo *gaudiya*, uma tradição surgida no século XVI, na Bengala, que é uma interpretação particular do vaishnavismo, um dos grandes ramos tradicionais do hinduísmo. Sua teologia defende a adoração a um deus supremo (Krishna) através da devoção (*bhakti*) e do canto de mantras em louvor à divindade como forma de se alcançar a perfeição espiritual. Prabhupada traduziu, comentou e publicou alguns dos principais clássicos da literatura dessa tradição através da editora da ISKCON, a Bhaktivedanta Book Trust (BBT) e as doações financeiras recebidas em troca dos livros - ou de objetos como incenso - eram revertidas para manutenção dos templos, dos religiosos e para imprimir mais literatura (Cf. CARVALHO, 2018a).
- 115** Para uma análise da relação do movimento Hare Krishna com a contracultura e as representações da religião contidas no filme *Hair*, cf. (Carvalho, 2019a)

- 116** Como se trata de um tema da história do tempo presente, iremos ocultar os nomes dos personagens por uma questão de privacidade dos mesmos.
- 117** Essa incerteza sobre como conceituar o Hare Krishna acompanhou os debates sobre o movimento ao longo dos anos 1970 e 1980, embora a imprensa de modo geral tenha dado ampla preferência ao termo “seita”. Até mesmo os adeptos do movimento classificaram-no de diferentes formas, ora chamando-o por “religião”, ora recusando o adjetivo e preferindo a concepção “espiritual”, mas, de toda forma, negando sempre a pejoratividade do termo “seita” (CARVALHO, 2019b).
- 118** Uma série de documentos em relação a investigações confidenciais dos órgãos de inteligência e investigação podem ser encontrados no acervo do Ministério da Justiça do arquivo digital da Biblioteca Nacional, sobretudo nas seguintes notações: BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.303; BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.304; BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.305; BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.306; e BR RJANRIO.TT.0.JUS.PRO.309.
- 119** Sobre as viagens de “mochileiros” e suas influências sobre a contracultura no Brasil, cf. Kaminski (2018).
- 120** Em depoimento, o jovem teria dito que fugiu de casa após uma briga com os pais e que foi parar em Salvador de carona e “como não tinha onde dormir, juntou-se aos Hare Krsna, no Farol da Barra” (MÃE de menor..., 1997).

- 121** O artigo citava um outro caso de jovens que aderiam a um movimento político considerado "radical". Tradição, Família e Propriedade (TFP) é como ficou conhecida a Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade, uma organização civil de inspiração católica fundada por Plínio Corrêa de Oliveira em 1960.
- 122** Referência ao padrão estético dos monges Hare Krishna que raspam o cabelo, deixando apenas um tufo em cima da cabeça, como é característico dos monges do vaishnavismo gaudiya indiano.
- 123** Na última frase da citação, o autor se referia aos quatro princípios éticos e morais que os membros da ISKCON devem seguir ao serem formalmente iniciados na instituição. Não cometer "sexo ilícito" faz referência ao princípio de não manter relações sexuais fora do casamento e, mesmo neste caso, atentar para não praticar intercurso sexual que não tenha a finalidade de procriação.
- 124** PRESIDENTE da Hare Krishna proíbe menores de 21 anos de residirem no seu templo. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 01 jul. 1977. 1º Caderno, Cidade, p. 13.
- 125** A "ameaça do comunismo" – seja lá o que se entende por isso – é um desses "fantasmas" que, ao longo dos séculos XX e XXI, tem sido utilizado para promover ou combater questões políticas no Brasil, sobretudo, em momentos de crise. As chamadas "seitas" também têm proporcionado debates acalorados sobre questões

religiosas no Brasil, tendendo a ver o “tradicional” (sobretudo na esfera do “católico” ou “protestante histórico”) como certo, como positivo ou superior, enquanto que as demais categorias, tendo como símbolo máximo a categoria de “seita”, são vistas de maneira negativa. Sobre as maneiras como a mídia brasileira tem tratado o tema religião nos noticiários, ver Cunha (2016) e Carvalho (2018b).

- 126** Música “*Como os nossos pais*”, imortalizada em 1976 na voz de Elis Regina, no álbum *Falso brilhante* (Phonogram).
- 127** Luciano José Vianna é Professor Adjunto de História Medieval da Universidade de Pernambuco/*campus* Petrolina. Professor permanente do Programa de Pós-Graduação em Formação de Professores e Práticas Interdisciplinares (PPGFPI) da Universidade de Pernambuco/*campus* Petrolina. Doutor em *Cultures en contacte a la Mediterrània* pela Universitat Autònoma de Barcelona (UAB). Pós-doutor em História pela Universidade Federal de Sergipe (UFS) como bolsista do Programa Nacional de Pós-Doutorado (PNPD) da CAPES. Membro do *Institut d’Estudis Medievals* (UAB-IEM). Coordenador do *Spatio Serti* – Grupo de Estudos e Pesquisa em Medievalística (UPE/*campus* Petrolina). E-mail: luciano.vianna@upe.br . ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7355-7609> .

- 128** Aluna do programa de Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Coordenadora do Centro de Estudos em História Cultural das Religiões – CEHIR. E-mail: professorajuliahistoria@yahoo.com.br
- 129** O termo *spirituals* faz referência a Efésios 5:19, em que se pede para que os homens louvem a Deus através de música: "Speaking to yourselves in psalms and hymns and spiritual songs, singing and making melody in your heart to the Lord." .King James Bible Version online. Retirado da internet em 07/09/2013 de <http://www.kingjamesbibleonline.org/> Acerca da questão entre a relação do conceito de *spirituals* e o Livro de Efésios, Ver KEMP, Kathryn B. **Make a Joyful Noise! A brief history of gospel music ministry in America**. Chicago: Joyful Noise Press, 2011.
- 130** Os *camp meetings* ou reuniões campais são uma forma de serviço religioso protestante comum nos Estados Unidos, em que os missionários viajam para uma área específica, acampam e realizam a pregação. Para mais, vide KEMP, Kathryn B. **Make a Joyful Noise! A brief history of gospel music ministry in America**. Chicago: Joyful Noise Press, 2011.
- 131** "Eu sempre tive o ritmo em meus ossos. I gosto da batida sólida, eu gosto dos gemidos longos, do tom de clamor. Eu gosto de balançar. Você sabe que eles se balançam e gritam na igreja. Eu gosto disso. Isso

é algo que as pessoas buscam hoje. Não deixe seu grupo de coral morrer, não deixe seu movimento sair do ritmo. A música negra pede por movimento! Ela pede por sentimento. Não deixe isso ir embora.” Tradução da autora.

132 WEBER, Max. *Apud* CUNHA, Magali. Op. Cit. p. 57.

A autora ressalta que os missionários protestantes estadunidenses, ao instalarem as igrejas no Brasil, rejeitaram inicialmente a cultura brasileira, concluindo que o movimento gospel preserva pontos básicos do conservadorismo protestante, como o dualismo entre igreja/mundo e sagrado/profano, o antiecumenismo, o antiintelectualismo e o clericalismo.

133 Trecho do Prefácio de William B. McClain ao livro **Songs of Zion**. *Apud* DARDEN, Robert. Op. Cit. p.159.

“A música gospel expressa teologia. Não a teologia da Academia ou da Universidade, nem a teologia formalista ou a teologia do seminário, mas uma teologia da experiência – a teologia de um Deus que envia o brilho do sol e a chuva, a teologia de um Deus que é muito vivo e ativo e que não abandona aqueles que são muito oprimidos e que estão desempregados. É uma teologia da imaginação – ela cresce fora do fogo e cala os ossos, as palavras pintam as telas da mente. O medo é transformado em esperança nos santuários e vitrines, permitindo que o fiel veja o rosto de Deus no brilho do sol – ainda que esteja em lágrimas. Até as palavras de um ex-vendedor de escravos se tornam uma canção

de libertação e uma expressão da maravilhosa graça de Deus. É uma teologia da sobrevivência que permite que as pessoas celebrem sua habilidade de continuar a jornada mesmo com os tentáculos insidiosos do racismo e da opressão, cantando “Essa é a jornada de um outro dia, e eu estou feliz por isso!”. Tradução da autora.

- 134** Para conhecer a coleção do American Folklife Center, basta acessar <https://www.loc.gov/folklife/guides/Spirituals.html>
- 135** O acesso ao Gospel Music History Archive pode ser realizado através do site <http://digitallibrary.usc.edu/cdm/landingpage/collection/p15799coll9>
- 136** Na obra *Subduing Satan: religion, recreation and manhood in rural South, 1865-1920*, Ted Ownby descreve como a cultura gospel transformou a masculinidade sulista, ao coibir os jogos, a violência doméstica e as constantes traições matrimoniais, fazendo com que os homens se tornassem mais próximos de suas famílias, mais dedicados ao lar e à religião e, por consequência, melhores pais e maridos.
- 137** Licenciado em História pela Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Humanas na mesma instituição.

138 Licenciado em História pela Universidade Federal de Pernambuco. Mestre em Educação pela mesma instituição. Doutor em História pela Universidade Federal do Ceará.



Este livro foi diagramado pela
equipe da Editora UFPB em julho
de 2021, utilizando a fonte Roboto.

