

Anderson Pereira Portuguez
Leonor Franco de Araújo
Carlos Alberto Póvoa
(organizadores)

Narrativas da fé

tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo

BARLAVENTO

Anderson Pereira Portuguez
Leonor Franco de Araújo
Carlos Póvoa
(Organizadores)

Narrativas da Fé
Tradições Religiosas, Ancestralidade e Resistência no Brasil Contemporâneo

Ituiutaba, MG
2019
BARLAVENTO

© Anderson Pereira Portuguez, Leonor Franco de Araújo, Carlos Alberto Póvoa, 2019.
Editora da obra: Mical de Melo Marcelino
Arte da capa: Anderson Pereira Portuguez
Diagramação: Anderson Ferreira de Azevedo Filho

Editora Barlavento
CNPJ: 19614993000110. Prefixo editorial: 68066 / Braço editorial da Sociedade Cultural e Religiosa Ilè Àse Babá Olorigbin
Rua das Orquídeas, 399, Residencial Cidade Jardim, CEP 38.307-854, Ituiutaba, MG.
barlavento.editora@gmail.com

Conselho Editorial da Editora Barlavento – Grupo Estudos da Religião :
Dra. Mical de Melo Marcelino (Editora-chefe)
Profa. Maria Izabel de Carvalho Pereira (Revisora)
Pareceristas:
Prof. Dr. Anderson Pereira Portuguez
Prof. Dr. Ricardo Lanzarini
Prof. Dr. Rosselvet José Santos
Prof. Dr. Carlos Alberto Póvoa
Dmd. Leonor Franco de Araújo

Narrativa da fé: tradições religiosas, ancestralidade e resistência no Brasil contemporâneo. Anderson Pereira Portuguez / Leonor Franco de Araújo/ Carlos Alberto Póvoa (org). Ituiutaba: Barlavento, 2019, 463 p.

ISBN: 978-85-68066-87-4
1. Tradição. **2.** Religião. **3.** Fé.
I. PORTUGUEZ, Anderson Pereira. **II.** ARAÚJO, Leonor Franco **III,** PÓVOA, Carlos Alberto

---

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

AGRADECIMENTOS AOS APOIADORES

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS – ITUIUTABA

PRÓ-REITORIA DE EXTENSÃO E CULTURA - UFU

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

SOCIEDADE CULTURAL E RELIGIOSA
ILÈ ÀSE TOBI BABÁ OLORIGBIN

EDITORA BARLAVENTO

INSTITUTO GANGA ZUMBA
SEÇÃO ESTADO DE MINAS GERAIS]

SÚMARIO

Capítulo 1 A fé e religiosidade no Brasil pela ótica do Rizoma de Deleuze e Guattari: recortes e reflexões
Tiago Amaral Sales..... 8

Capítulo 2 Avisão e influência das principais religiões sobre o entendimento da morte e do morrer: revisão de literatura
Christian Dennys Monteiro de Oliveira, Djailson Ricardo Malheiro, Mairton de Lima Neves..... 25

Capítulo 3 A inserção da religiosidade nas estratégias de *branding* de O Boticário
Marcos Túlio Ribeiro , Jussara Goulart Da Silva, Vagner De Oliveira Magrini, Victor Manuel Barbosa Vicente..... 48

Capítulo 4 Fragmentação do espaço sagrado de Ipiaçu, MG
Arnaldo Ferreira de Araújo Filho, Alesca Prado de Oliveira..... 76

Capítulo 5 Da perseguição às religiões afro-brasileiras e a necessidade de criação de um plano federal contra a intolerância religiosa.
Cleber Lázaro Juliao Costa, Sérgio Abreu, Luiz Fernando Martins da Silva..... 100

Capítulo 6 O Islã nascente e sua relação com os direitos humanos
Luiz Alencar Libório..... 126

Capítulo 7 Linhas abissais: ensinamentos de Ifá e respeito às seletividades de tratamento nas religiões de matrizes africanas
Dejair Dionísio, Leoné Astride Barzotto, Thainã Eloá Silva Dionísio..... 161

Capítulo 8 "Eu vou me banhar de manjericão": uma análise das práticas afro-religiosas na produção audiovisual de Clara Nunes nos anos de 1970/80**.**
Monique Francielle Castilho Vargas..... 178

Capítulo 9 Zé Pilintra malandro da madrugada: narrativa da resistência negra
Ricardo Santos Rodrigues..... 207

Capítulo 10 O humano e o divino na mistura criativa de Jorge Amado
Bárbara Poli Uliano Shinkawa..... 225

Capítulo 11 Mary Anne Evans e a obra "Daniel Deronda": a defesa do sionismo e da nação judaica
Ícaro Uriel Brito França..... 242

Capítulo 12 A cor da cultura, a Lei 10.639/03 e o terreiro de Candomblé
Marcos Eduardo Da Silva Leandro..... 263

Capítulo 13 Saravá meus Pretos Velhos e Pretas Velhas! ancestralidade e o saber das avós e avôs do Quilombo de Paratibe: uma experiência antirracista nas Séries Iniciais da EMEF Antônia do Socorro Silva Machado, João Pessoa - PB.
Iany Elizabeth da Costa..... 284

Capítulo 14 Saúde mediúnica e caridade saudável sob o prisma doutrinário da Umbanda Cristã
Maria Izabel De Carvalho Pereira..... 298

Capítulo 15 Orai por nós: a tradição das benzedeiras e benzedores em Ituiutaba-MG
Lázara Dayane Muntaser, Anderson Pereira Portuguez..... 323

Capítulo 16 Vovô Savalu, Vovó Mahi: epistemologia hierárquica em um terreiro de Candomblé Jeje do Recôncavo da Bahia
Miria Cachoeira (Miria A. Silva)..... 370

Capítulo17 Sistema filosófico de Ifá e os oráculos iorubanos: a importância dos sistemas oraculares na estruturação e manutenção dos cultos Lessè Orixá
Leonor Franco De Araujo, Eduardo David De Oliveira..... 404

Capítulo 18 De vermelho e negro ela é moça bonita girando lá
Ricardo Lanzarini..... 418
Sobre os organizadores..... 448

Sobre os autores..... 451

CAPÍTULO 1

A FÉ E RELIGIOSIDADE NO BRASIL PELA ÓTICA DO RIZOMA DE DELEUZE E GUATTARI: RECORTES E REFLEXÕES

Tiago Amaral Sales

Guilles Deleuze e Félix Guattari, em sua obra "Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia" (1995) trazem o conceito de Rizoma, que consiste em uma contraposição ao paradigma arbóreo, historicamente construído e incorporado na sociedade como um todo, passando pelos meios de produção do conhecimento científico, instituições sociais, e também na fé e religiosidade. Os modelos arbóreos são hierárquicos, estando impregnados por autoritarismo e microfascismos. A "árvore" busca unidade e o sistema capitalista usa deste modelo para controlar o que os sujeitos pensam e desejam, através de processos de subjetivação.

O paradigma rizomático vem para romper com a (falsa) segurança do modelo arbóreo, cartesiano, exato, linear, hierárquico. O rizoma contrapõe a árvore, porém sem negá-la, pois não se busca novas dualidades, e sim multiplicar, vivenciar novas possibilidades. Deleuze e Guattari (1995) trazem princípios que caracterizam o pensamento rizomático, afirmando que um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e que o múltiplo deve ser tratado como substantivo, rompendo com as amarras do uno. O rizoma também pode ser quebrado em qualquer lugar e ser

retomado em outro ponto, além de que nenhum rizoma pode ser justificado por um modelo estrutural ou gerativo. Esses princípios são denominados respectivamente, Princípios de Conexão e Heterogeneidade, Princípio da Multiplicidade, Princípio da Ruptura e, por fim, Princípio de cartografia e de decalcomania.

Rizoma é dessubjetivar – retirar as forças que influenciam no que se pensa e vive. É ver a vida como um processo aberto, múltiplo, onde as diferenças relacionam entre si, sem distinção entre o indivíduo e a coletividade. Não se trata do começo nem do fim, mas sim do meio. O meio que se vive, experimenta e deseja. Deleuze e Guattari (1995, p. 36) trazem que:

> Um rizoma não começa nem conclui, ele se encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo.* A árvore é filiação, mas o rizoma é aliança, unicamente aliança. A árvore impõe o verbo "ser", mas o rizoma tem como tecido a conjunção "e... e... e..." Há nesta conjunção força suficiente para sacudir e desenraizar o verbo ser. Para onde vai você? De onde você vem? Aonde quer chegar? São questões inúteis. (...) É que o meio não é uma média; ao contrário, é o lugar onde as coisas adquirem velocidade. *Entre* as coisas não designa uma correlação localizável que vai de uma para outra e reciprocamente, mas uma direção perpendicular, um movimento transversal que as carrega uma *e* outra, riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 36).

Acredita-se que desde a origem pensante do ser humano, a fé faz parte de sua vida. Porém, pensar em uma origem da fé não seria um pensamento arbóreo? É provável que a fé surgiu (e ainda surge) em diferentes contextos, de formas diferentes, divergentes e convergentes, dependendo do momento. Rosendahl (2002) conta que há milhares de anos as civilizações possuem práticas

religiosas e ritualísticas, influenciando nas suas dinâmicas de vida, e que símbolos, mitos e ritos mediam a relação ser humano-sagrado, perpassando por toda a sociedade e suas culturas.

A fé refletiu-se na filosofia, passando por clássicos como Aristóteles, Descartes e São Thomás de Aquino. No pensamento cartesiano, a figura de Deus é tida como algo racional, geométrico, onde a alma está dissociada do corpo, assim como o sujeito separa-se do ambiente onde vive; Deus representa a perfeição, e o que não é Deus, é imperfeito (DECARTES, 1956). Dessa forma, associou-se a fé a uma razão arbórea, mas ela encontra linhas de fuga, onde sujeito e objeto não se separam, e perfeito e imperfeito são apenas perspectivas.

Os territórios também são rizomáticos. Tem-se diferentes "escalas", passando pelo território animal, psicológico ou subjetivo, sociológico e geográfico, sendo característica central dos agenciamentos e controles (HAESBAERT, 2004). Para Haesbaert (2004), o conceito de território de Deleuze e Guattari é muito amplo e tudo pode ser desterritorializado e reterritorializado, por poder também ser agenciado. Corpos, desejos, mentes, crenças e religiosidades, áreas concretas e subjetivas. Tudo é território, passível de des-re-territorialização.

A fé é alvo de atenção, pois ao perpassar o âmago do ser, apresenta profunda força: vem se manifestando de várias formas através das crenças populares, sendo representada por deuses, plantas, animais, elementos naturais, pessoas divinizadas, energias, heróis populares, na forma de mitos, histórias, pinturas rupestres, tótens, entre outros. Sagrado e profano se entremeiam, em processos de territorialização constantes.

Esse brotamento da fé ocorreu em diferentes espaços e contextos da história humana. A fé pode aparecer como rizoma, sempre no meio, constantemente mutável, unindo elementos de diferentes espaços e tempos. O que um povo acredita em um

momento e lugar, é provável que se transforme ao se mover no tempo e espaço. A fé é múltipla. Surgem as religiões (em momentos e contextos diversos), sendo instituições que se apropriaram da fé, "força" que perpassava a vida humana, podendo ser utilizada para controle dos processos que acontecem nos corpos e pensamentos. E assim, a fé foi se ressignificando – mas vale ressaltar que a diversidade sempre esteve presente nas crenças do ser humano. A fé aparece nesses contextos como elemento de subjetivação, de construção do sujeito e de territórios, participando do que sente, pensa e deseja.

A fé e religiosidade se ligam com as noções de espaço e território, sendo todas construções sociais. Rosendhal traz que o mundo é uma "contínua sacralização" (2002, p. 30), onde espaços são tidos como sagrados ou profanos. Sagrado é detentor de poder, participando do imaginário e da construção e significação dos espaços, dialogando com o profano (ROSENDHAL, 2002). A construção e reconstrução de espaços sagrados e profanos acontecem simultaneamente e estão em constante movimento, de forma rizomática, com quebras, fugas e conexões. A partir do rizoma, conecta-se, numa trama sem início e sem fim, espaço, território, religiosidade, política e economia. Sempre no meio, no devir.

Organizando-se de forma hierárquica, em geral, as religiões reproduzem um modelo arbóreo, segmentado, onde alguns poucos detêm poder sobre os demais. Tentam padronizar a multiplicidade, buscar a unidade através das crenças, do que não pode ser explicado. Deuses podem ser vistos como organismos de vigília e punição, o pecado cristão surge como forma de inibir práticas, juntamente com outros ensinamentos, proibindo o sujeito de experimentar seu corpo e seu hábitat. Mas o rizoma pode brotar em qualquer lugar, inclusive nas religiões e religiosidades, dentro das crenças e da fé popular, encontrando

rotas de fuga, des-re-territorializando, unindo pontos distantes e separando os próximos, rompendo com a unidade e dando espaço à pluralidade, por meio de contatos diversos com o sagrado.

Fé e religiosidade brasileira: recortes e reflexões

País fora da África com a maior população negra do mundo, representando 50,7 % dos brasileiros (IBGE, 2010), o Brasil possui cultura de matriz africana forte e resistente. Neste cenário novo, as religiões afro-brasileiras germinaram e cresceram rizomaticamente, aparecendo como um exemplo da transformação e da multiplicidade nas crenças e religiões. A Umbanda é tida como de "raízes" africanas, mas também apresenta elementos europeus, indígenas e orientais. A partir do contato e miscigenação cultural, saberes e crenças africanos se misturaram com o Catolicismo, Espiritismo Kardecista e também com sabedorias oriundas dos antigos povos que habitam as Américas (JENSEN, 2001; MAGNANI, 1986). Assim, a Umbanda – diferentemente das religiões tidas como arbóreas, por exemplo, o catolicismo, que possui uma crença vertical, guiado pelos princípios cristãos – faz rizoma, pois ela une elementos diversos, fazendo conexões, buscando linhas de fuga para sobreviver, resistir, estando aberta ao novo, como uma "esponja": o que soma "positivamente" é bem vindo.

O Candomblé, religião conhecida por ter fortes origens da África, com características hierárquicas, também faz rizoma, ressignificando seus costumes para sobreviver nas cidades do Brasil contemporâneo, como Silva (2000) exemplifica nos seus ensaios antropológicos – *As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade* – que várias transformações surgem no e com o Candomblé na cidade de São Paulo, como o uso de

ervas secas ao invés das frescas; jogos de búzios e oferendas em parques, praças e esquinas; troncos e postes adquirem valor simbólico de árvores sagradas; coleta de plantas em jardins públicos para uso nos trabalhos religiosos; entre outros, onde os adeptos religiosos têm que se transformar para manterem suas práticas sagradas, fazendo rizoma com elementos distintos do normal, se abrindo ao novo para manter o antigo. Espaços sagrados e profanos se entrelaçam, onde ruas, florestas, praças, esquinas e postes são sagrados nestes contextos e religiosidades - mas em outros, podem ser profanos. Surgem rupturas e conexões, onde o múltiplo se mostra vivo.

O sincretismo surgiu nessas religiões como forma de sobrevivência de suas crenças, onde santos católicos foram justapostos aos orixás e outras divindades africanas, como exemplifica Bastide (1971, p. 72-73), relatando sobre a vida dos negros no Brasil no período escravista:

> O branco imaginava que eles dançavam em homenagem à Virgem ou aos santos; na realidade, a Virgem e os santos não passavam de disfarces e os passos dos bailados rituais cujo significado escapava aos senhores, traçavam sobre o chão de terra batida os mitos dos orixás ou dos voduns... A música dos tambores abolia as distâncias, enchia a superfície dos oceanos, fazia reviver um momento a África e permitia, numa exaltação ao mesmo tempo frenética e regulada, a comunhão dos homens numa mesma consciência coletiva (BASTIDE, 1971, p. 72-73),

Além de grito de sobrevivência, o sincretismo foi também uma forma de fazer rizoma, de romper com o que foi colocado de forma violenta – o batismo católico, a obrigatoriedade de ser cristão, as noções de pecado e também a proibição de continuar com seus cultos próprios – e de (des)alinhar o que parecia seguro, associando múltiplos significados a cada símbolo. A partir das

associações feitas entre imagens cristãs e divindades africanas, uniu-se Brasil e África, num imenso rizoma que atravessou o pacífico, quebrando com passado e futuro, a partir de uma grande linha de fuga da escravidão, e meio de preservar a multiplicidade cultural africana nas novas terras que chegaram. O sincretismo assume postura de des-re-territorialização, de des-subjetivar, criar rotas de fuga.

As religiões afro-brasileiras – Umbanda, Candomblé e outras – representam resistência, criando conexões entre os espaços urbanos e rurais, com os costumes que chegam com a natureza, com os sujeitos que vivenciam o sagrado através da natureza, com a ancestralidade. As culturas dialogam-se de uma forma rizomática, e a partir disso, reinterpretam-se, reconhecendo a multiplicidade. Assim, mesmo tradições hierárquicas e rígidas têm a possibilidade de dialogar, mudar e se transformar.

Partindo para a região norte do Brasil, chegaremos em um lugar de clima quente e úmido, muito sol e verde. Imensas árvores compõem a sua vegetação, predominantemente preenchida pela floresta amazônica, mas por baixo do solo e das águas dos rios e mares, estão imensos rizomas que se construíram e constroem nestes espaços, unindo suas crenças, culturas e religiosidades com outras do mundo inteiro. Surge no Acre as religiões ayahuasqueiras (como o Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha), consagrando o chá ayahuasca – milenarmente conhecido por povos indígenas do norte brasileiro e países amazônicos como o Peru – essas religiões caracterizam-se por serem brasileiras, misturando ritos cristãos, africanos e também indígenas, e se dividindo em "linhas", assim como a Umbanda (GOULART, 2004).

A ayahuasca, de origem amazônica, faz rizoma com o catolicismo, espiritismo e religiões de matriz africana. Faz fronteira com as culturas indígenas, com os países sul americanos,

e chega ao inconsciente através de um chá que causa experiências variadas, de autoconhecimento e vivências do sagrado. O espaço sagrado adentra rizomaticamente o interior humano, cria fuga para o resto do Brasil e mundo. Surgem visualizações diversas, como de templos sagrados, civilizações antigas, animais, anjos e seres divinos, plantas, pessoas, antepassados (SHANON, 2003). A multiplicidade habita o universo de experiências possíveis através da participação nos rituais com a bebida, onde se aprofunda na fé e nas crenças subjetivas de cada um, a partir dos caminhos trilhados e das cartografias traçadas. Hoje, também é usada em práticas terapêuticas, curando dores e vícios, tratando dependentes químicos de substâncias como cocaína e álcool (SANTOS; MORAES; HOLANDA, 2006).

Até as tradições tidas como mais conservadoras, que se dizem fechadas para a transformação e ao diferente, podem criar rizomas a partir das brechas – muitas vezes conquistadas com muita luta. Dentro das religiões evangélicas, algumas igrejas neopentecostais (re)produziram – e ainda reproduzem – discursos preconceituosos em relação à comunidade LGBT, como práticas de "curas" e segregação, tentando aniquilar a multiplicidade e buscar uma identidade que se encaixe em um modelo arbóreo de ser humano e família, heterossexual e cristão (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009). Objetiva-se a unidade.

A partir desse contexto, surgem como brechas e pontos de fuga dentro do sistema as "*igrejas inclusivas*", espaços onde muitas vezes os pastores/pastoras são gays, lésbicas, transexuais, e prega-se a inclusão do diferente, favoráveis ao respeito com as pessoas LGBT's, do casamento homoafetivo, entre outras pautas, sendo uma tentativa de dar visibilidade para a diversidade e de romper com a unidade (NATIVIDADE & OLIVEIRA, 2009; NATIVIDADE, 2010). É claro que críticas devem ser feitas, por exemplo, sobre a possibilidade de essa inclusão ser mais uma

forma da religião capturar e controlar os corpos humanos, territorializando espaços historicamente marginalizados, nesse caso, dos sujeitos LGBT's, que antes estariam excluídos e/ou silenciados nestes contextos, ou de até continuarem segregados, ao possuírem um nicho diferente dentro das religiões para onde foram destinados. Contudo, é uma tentativa de fazer rizoma, e ele "brotará" na medida em que a multiplicidade for vista como real, e não como pseudomultiplicidade, criando rupturas para conexão e heterogeneidade.

O catolicismo é a religião com maior número de fiéis no Brasil (IBGE, 2010), exercendo historicamente grande poder sobre a população, participando fortemente dos processos colonizadores no país. A religião é altamente hierárquica, repleta de dogmas e mandamentos, apresentando-se na forma mais tradicional como um modelo arbóreo, onde se apropriou dos ideais cartesianos de alma e Deus. Foi responsável por grande violência com os ameríndios que aqui já moravam e também com os negros escravizados trazidos da África, processos esses que tinham como intuito apagar a cultura existente nesses povos, desterritorializá-los e trazê-los para a identidade branca e europeia, reterritorializando-os. Buscou-se romper com a multiplicidade e construir uma unidade, porém, ao analisar o catolicismo popular ao longo da história do Brasil, percebe-se que não foi isso que aconteceu. Como já discutido acima, religiões afro-brasileiras justapuseram suas divindades com os santos católicos, e também ocorreu um fenômeno parecido com os indígenas, gerando as "pagelanças" e outras práticas, unindo elementos cristãos com as suas crenças e religiosidades tradicionais (Queiroz, 1968). Umbanda, Candomblé, Santo Daime, Barquinha, União do Vegetal e tantas outras religiões brasileiras tiveram influências católicas, criando conexões em um movimento rizomático surgido a partir de influências – violentas

em certos momentos – da religião que dominava o país. Festas e manifestações populares, como a Congada, Bumba-meu-boi e Folia de Reis também se construíram associadas com a fé e religiosidade católica, porém tendo caráter profano-religioso, apresentando também fortes influências africanas e indígenas (Queiroz, 1968; Paiva Moura, 2001 *apud* Ribeiro, 2004).

Queiroz (1968) conta que o catolicismo não se espalhou e nem se construiu de forma regular no território brasileiro, possuindo particularidades, e que em certas regiões mais isoladas do país ainda se conservava um estilo católico muito próximo do português, devido isolamento. Também se observa romarias e peregrinações que modificam totalmente a dinâmica de cidades e vilarejos, como é o caso de Munqué, distrito de Niquelândia, Goiás, que de 200 habitantes vai para 60 mil pessoas durante dez dias de festa e procissão (ROSENDAHL, 2002). Dessa forma, observa-se o rizoma presente na influência católica no Brasil, onde "alastrou-se subterraneamente" por todo o território do país, violentando povos, mas também sendo utilizado como estratégia de fuga. Também são rizomáticas as transformações causadas pelas peregrinações e festas, possibilitando variadas formas de viver e ocupar o espaço ao longo do tempo, ligando histórias e culturas. O que tinha a intenção de buscar a unidade transformou-se no múltiplo, onde pôde se isolar ou misturar-se com as culturas que aqui já existiam, e também com as demais que para cá vieram, resultando na multiplicidade religiosa que existe hoje.

Os movimentos sociais dentro das igrejas e religiões aparecem também como uma possibilidade de "brotar" rizomas. Um exemplo no Brasil são as *Católicas pelo Direito de Decidir*, sendo uma ONG e grupo de católicas feministas que atuam em vários países, em prol da defesa do aborto seguro e legal, dos direitos das mulheres, igualdade de gênero, das temáticas LGBT's e também do abuso de poder e violências praticados

pelas igrejas (CATÓLICAS, 2017). Caracteriza-se como movimento rizomático, de ruptura de paradigmas e preconceitos, defendendo a multiplicidade em um espaço historicamente usado para levar a unidade. Insurge uma linha de fuga, brotando dentro do movimento e criando rotas. Movimento de des-re-territorialização. Multiplicam-se os ideais das Igrejas Inclusivas, subvertendo o sistema arbóreo, hierárquico, dogmático e fechado, assim possibilitando dar autonomia e empoderamento para os sujeitos, permitindo que sejam o que são, e que vivam bem.

A visão holística vem, no final do século XX, para reformular a forma fragmentada de ver e entender o mundo e seus fenômenos, unindo ciência e conhecimentos populares, culturas e ambientalismo, rompendo barreiras entre as ciências humanas e exatas, e criando rotas de encontros entre as crenças (BRANDÃO; CREMA, 1991). Este modelo de pensamento e de viver espalha-se pelo mundo e chega ao Brasil perpassando crenças, religiões e religiosidades diferentes, adentrando também espaços acadêmicos e midiáticos. A fé se mistura com natureza, valores humanos, científicos, qualitativos e quantitativos. Pensar holisticamente pode ser pensar arbóreo, quando se busca uma totalidade, e tenta-se ver todos os indivíduos como iguais, porém pode ser também rizomático, quando se compreende que existem infinitas possibilidades de ser e de existir, desde que não se faça mal ao outro, nem à Terra, que é vista como o lar de todos. É ser interdisciplinar. Brandão e Crema (1991, p. 114) trazem que holístico é não buscar uma unidade, respeitar as tradições e quebrar com o pensamento dual, e "assim, a atitude holística reconhece o fundo comum, respeitando as formas particulares, sem se fechar dentro delas, sem idolatrar", sendo uma atitude de enraizamento e de abertura ao mesmo tempo, construindo rizomas a partir da conexão e multiplicidade.

O pensamento humano, os sentidos, desejos e crenças, por mais que sejam objetos de controle, buscam sempre linhas de fuga para serem o que são. A fé também pode buscar linhas de fugas na disputa por espaços e territórios. Quebra-se em uma linha e liga-se em outra.

O ecumenismo – caso também não esteja buscando uma unidade – pode surgir como uma forma de criar rizoma entre diferentes árvores, unindo linhas distintas, quebrando retas e paralelas, construindo rotas para a multiplicidade se mostrar, e conviver de forma pacífica. Outro exemplo são as comunidades e práticas neo-esotéricas que vêm conquistando os grandes centros urbanos brasileiros, como conta Magnani (1999) em suas etnografias na cidade de São Paulo, sendo grupos de pessoas que convivem, se relacionam, trocam ideias e conhecimentos diversos, na forma de práticas de origens variadas, rompendo as barreiras geográficas e temporais. Grupos de estudos, retiros espirituais, centros de meditação, consultórios terapêuticos "alternativos" (em relação às terapias tradicionais ocidentais) e "seitas" religiosas compõem esse universo que vai permeando as cidades nessa "nova era" (MAGNANI, 1999). Unem-se ensinamentos hinduístas com práticas sagradas indígenas, rochas e cristais com práticas energéticas budistas, jogos de búzios de origem africana com cartas ciganas e tarot, entre outros, na medida em que se experienciam os espaços da cidade.

O sujeito que vivencia esse universo vai traçando sua cartografia – construindo quem ele é e onde vive – criando seus mapas a partir de uma trama de interações, ligações, cortes, laços, onde cada indivíduo traça suas experiências próprias dentro de uma vastidão de possibilidades. Nestes movimentos neo-esotéricos tende-se a buscar compreender a individualidade de cada um, respeitando sua subjetividade e compreendendo como ele participa de uma comunidade heterogênea (MAGNANI,

1999). A partir desse movimento, nascem rizomas entre os saberes milenares (como ensinamentos budistas e do yoga) e outros mais novos (como a psicologia moderna), o urbano e o rural, entre outros, estando constantemente em transformações e conexões, sem perder sua heterogeneidade, característica que lhe faz plural.

Arbóreo ou rizomático? A fé, religiosidade e cultura como elementos vivos e em constante transformação

> Existem estruturas de árvore ou de raízes nos rizomas, mas inversamente, um galho de árvore ou uma divisão de raiz pode recomeçar a brotar em rizoma. (...) No coração de uma árvore, no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar (DELEUZE & GUATTARI, 1995, p. 23).

Para Deleuze e Guattari (1995), muitas vezes estruturas que parecem arbóreas podem ser rizomáticas, fazendo e se unindo pelo rizoma, fragmentando-se e surgindo em outros espaços. Pensar nessa transformação que ocorre tanto nos exemplos da Umbanda e do Candomblé como também nas religiões evangélicas, católicas e nas "amazônicas" é pensar num rizoma, que de primeiro momento, sob um olhar superficial, aparentaria ser árvore. O rizoma não é a negação da existência da árvore, mas sim a abertura de novas possibilidades de ver e viver, de ser plural, fugindo dos binarismos.

Entendendo que a fé não tem uma origem certa, assim como as crenças e o imaginário humano também não, existiriam então religiões totalmente arbóreas? Crenças engessadas? As religiões e crenças são vivas, assim como os seres humanos, os espaços e territórios também o são, nunca estando acabados. Elas estão

sempre no meio, se transformando e modificando, criando conexões entre diferentes pensamentos e lugares, e rupturas com tradições e dogmas. Por mais que pareçam estáticas, estão em movimento, na medida em que a sociedade e o contexto onde estão inseridas também se transformam.

Os conceitos religiosos de "bom e mal" tendem a ser duais e arbóreos, e a partir do rizoma, entende-se que não passam de algo moral, que podem variar no tempo e espaço. Pelo rizoma, pode-se ser quem quiser. Porém, é importante frisar a importância da compreensão da diferença e da mudança como movimentos da vida, e que se combata os microfascismos impregnados na sociedade. O homem racional e cartesiano tenta organizar o mundo e seu pensamento de maneira arbórea, mas os rizomas constantemente encontram brechas para crescer.

O leque é imenso, visto a multiplicidade de planos existentes na vida, e no diálogo entre os sujeitos e seus costumes. Hall (2006) traz que o *sujeito pós-moderno* não tem uma identidade formada e estável, mas sim várias identidades, fragmentadas e às vezes contraditórias, construídas a partir das relações desses indivíduos com os meios, os espaços e as culturas onde vivem. Hall (2006, p. 12-13) diz que:

> A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam (HALL, 1987). É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um 'eu' coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo deslocadas (HALL, 2006, p.12-13).

Cada um constrói suas identidades ao traçar suas cartografias, fugindo dos decalques, das visões lineares e construindo seus mapas nos quais se vai experimentando o novo e o antigo. Fé, espaço, território e cultura se apresentam dinâmicos, estando sempre em transformação, e participando dos movimentos de (re)criação de identidades. As crenças e religiosidades de cada um se constroem nesse movimento constante, como "celebrações móveis", também fragmentadas e às vezes contraditórias. Acaba-se com a separação entre sujeito e objeto, cultura e indivíduo, natural e espiritual, imagem e mundo, sagrado e profano a partir do princípio da multiplicidade. As igrejas fazem rizoma a partir das particularidades de cada comunidade. A fé pode criar rotas de fuga, pois não é fixa e acabada, assim como sujeito, comunidade e religião também não são. E assim o rizoma brota: a partir de rupturas, quebrando com as visões de início e fim, dando lugar para que a multiplicidade aflore em diferentes espaços, e também criem conexões entre territórios distintos, possibilitando que os mapas de cada indivíduo – e suas identidades – sejam construídos de acordo com suas culturas, crenças e subjetividades.

Referências

BRANDÃO, Dênis M S; CREMA, Roberto. *O novo paradigma holístico: ciência, filosofia, arte e mística.* São Paulo: Summus Editorial, 1991.

CATÓLICAS PELO DIREITO DE DECIDIR;
IBOPE. *Percepções sobre aborto e educação sexual:* Pesquisa de opinião pública. 2017. 16 p. Disponível em: http://catolicas.org.br/wp-content/uploads/2017/10/Pesquisa-de-

Opinião-Pública-2017-CDD-e-IBOPE-Percepções-sobre-aborto-e-educação-sexual_3-MB.pdf

CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. I. São Paulo, Ed. 34. 1995.

DECARTES, R. *Discurso do Método e Tratado das Paixões da Alma.* Tradução portuguesa. Coleção de Clássicos Sá da Costa. 3° Edição. Livraria Sá da Costa Editora. Lisboa, 1956.

GOULART, Sandra Lucia. *CONTRASTES E CONTINUIDADES EM UMA TRADIÇÃO AMAZÔNICA: AS RELIGIÕES DA AYAHUASCA.* 2004. 315 f. Tese (Doutorado) - Curso de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Unicamp, Campinas, 2004.

HAESBAERT, Rogério. *O Mito da Desterritorialização:* Do "Fim dos Territórios" à Multiterritorialidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil Ltda, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JENSEN, Tina Gudrun. Discursos sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização. *Rever: Revista de Estudos da Religião,* São Paulo, p.1-21, n°1, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *Mystica Urbe*: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole, São Paulo, Studio Nobel, 1999, 143pp.

NATIVIDADE, Marcelo; OLIVEIRA, Leandro. Sexualidades ameaçadoras: religião e homofobia(s) em discursos evangélicos

conservadores. Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana, 2009.

NATIVIDADE, Marcelo. UMA HOMOSSEXUALIDADE SANTIFICADA? ETNOGRAFIA DE UMA COMUNIDADE INCLUSIVA PENTECOSTAL. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(2), p.90-121, 2010.

PAIVA MOURA, A. "Turismo e Festas Folclóricas no Brasil" en Turismo e Patrimonio Cultural. São Paulo: Editora Contexto. 2001 *apud* RIBEIRO, Marcelo. Festas populares e turismo cultural - inserir e valorizar ou es-quecer? O caso dos Moçambiques de Osório, Rio Grande do Sul. *Pasos Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, v. 2, n. 1, p.47-56, 2004.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. Sociologia - O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 5, p. 104-123, dec. 1968.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e Religião:* Uma Abordagem Geográfica. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed Uerj, 2002.

SANTOS, Rafael Guimarães dos; MORAES, Célia Carvalho de; HOLANDA, Adriano. Ayahuasca e Redução do Uso Abusivo de Psicoativos: Eficácia Terapêutica? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 22, n. 3, p.363-370, set-dez, 2006.

SHANON, Benny. Os conteúdos das visões da ayahuasca. *Mana*, v. 3, n. 9, p.109-152, 2003.

SILVA, V. G. As Esquinas Sagradas: O Candomblé e o Uso Religioso da Cidade. In: MAGNANI, J. G. C.; TORRES, L. L. *Na Metrópole: textos de antropologia urbana*. EdUsp, Salvador, p. 88-123, 2000.

CAPÍTULO 2

A VISÃO E INFLUÊNCIA DAS PRINCIPAIS RELIGIÕES SOBRE O ENTENDIMENTO DA MORTE E DO MORRER: REVISÃO DE LITERATURA

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Djailson Ricardo Malheiro
Mairton de Lima Neves

Introdução

As finitudes vivenciadas ao longo da vida possibilita uma ressignificação dos processos das perdas e do luto em que se depara o individuo durante a sua existência, até o encontro com a morte de pessoas próximas. O enlutar-se e como as perdas se processam diz muito da cultura de um povo, em geral de como a religiosidade se apresenta dentro de cada sociedade. A ideia de luto não se limita apenas à morte, mas ao enfrentamento das sucessivas perdas reais e simbólicas durante o desenvolvimento humano (CAVALCANTI, SAMCZUK, BONFIM, 2013).

Para Carvalho (2006) apesar do fato de o ser humano viver em uma época em que vários tabus estão em processo de desmistificação, a morte ainda continua a ser um tema de difícil discussão para a maioria dos indivíduos, por ser um acontecimento inevitável para todos os seres vivos. Mesmo com as várias conquistas tecnológicas e conhecimentos adquiridos ao longo da história a morte ainda continua a ser um fenômeno que o homem não consegue compreender muito bem, em função dessa falta de conhecimento é aflorado um sentimento de medo. O autor aponta que os estudos divergem bastante no que diz

respeito à etiologia desse pavor pelo fim, alguns dizem ser algo inato do ser humano, já outros tantos relatam que é um fruto da sociedade.

Em contraponto com a discussão etiológica desse sentimento, é mais consensual a questão da possibilidade da variação do grau de ansiedade perante a morte entre os adeptos de religiões distintas, sendo notório que as crenças e a cultura influenciam de maneira bastante ampla nesse aspecto. Apesar da diferença citada, podendo as pessoas expressarem um medo maior ou menor frente à morte, a perda de um ente querido é sempre dolorosa em algum grau. Sendo assim, após a morte de uma pessoa com a qual se tem um vínculo afetivo os indivíduos passam por um processo de dor e sofrimento profundo que deve ser vivenciado para que possam dar continuidade à vida cotidiana na ausência daquele ente querido que faleceu sem que haja consequências negativas que possam afetar a longo prazo a vida de quem ficou, a esse processo dá-se o nome de luto, processo este que pode se manifestar de várias formas diferentes de indivíduo para indivíduo (CARVALHO, 2006).

Interpretar as diversas maneiras de reelaborar o luto pode ser tão completos quanto aceita-lo. Para isso cabe perceber que elementos aproximam ou distanciam o enlutado dos processos que envolvem a perda. Freud (1915) descreve o luto como um processo lento e doloroso, que tem como características uma tristeza profunda e o afastamento de toda e qualquer atividade que não esteja ligada a pensamentos sobre o objeto perdido. Por isso ele pontua que a perda de interesse no mundo externo e a incapacidade de substituição com a adoção de um novo objeto de amor, limita, assim, os pensamentos apenas para o que se perde.

Bousso, et al (2011) reflexe sobre o sofrimento do luto faz com que os indivíduos busquem por significados para a morte das pessoas próximas, na tentativa de conseguir entender o motivo

dessa experiência tão avassaladora e com isso encontrar um amparo. Esses significados são tratados pelas diferentes crenças ao redor do mundo, inseridos assim, em suas histórias de fé e permitem um maior entendimento sobre esses fenômenos através da compreensão dos dogmas sagrados e suas reflexões sobre o assunto. Sendo o sagrado em questão referido como algo divino, de valor superior ou compromisso filosófico. A religião é comumente descrita como valores e crenças compartilhados e institucionalizados, ofertando suporte emocional e social, motivação e recursos de cuidado à saúde.

As crenças religiosas e espirituais fornecem a seus fiéis a possibilidade de ressignificação da vida e da morte, bem como respostas para perguntas existenciais acerca da morte ou adoecimento e ainda proporcionam um norte sobre como o indivíduo deve vivenciar o processo de luto (BOUSSO, *et al*, 2011). A reelaboração propõe uma aceitação da perda possibilitando as pessoas enlutadas retornar às suas atividades cotidianas, evitando assim, risco de patologização do luto.

Porém, ainda de acordo com o trabalho de Carvalho (2006), a religião é algo bastante complexo e vai muito além do que a mera interpretação do que é vida e morte, abrange vários aspectos da vida humana como, por exemplo, o caráter, estilo de vida, noção de moralidade, convivência social e visão de mundo, fornecendo um norte sobre como se deve vivenciar cada um desses aspectos e se mostra como sendo um fator crucial na formação e consolidação da cultura. Nisto consiste a religiosidade de um povo, porém dentro desse conceito há uma importante divisão que deve ser abordada quando se pretende discorrer sobre a influência da religião na vida das pessoas, que é a diferença entre religiosidade intrínseca e extrínseca.

Dias (2011) aponta que as pessoas com motivação religiosa extrínseca utilizam a religião para satisfazer as próprias

necessidades, sendo os valores extrínsecos utilitários e instrumentais. A apropriação da religião compõe um segmento de conforto em que algumas necessidades podem ser suprimas para que haja uma estabilidade afetiva e espiritual no indivíduo. Enquanto que, complementa a autora, pessoas com motivação religiosa intrínseca dão uma importância principal à própria religião, sendo as suas necessidades próprias relegadas para último lugar, vividas tanto quanto possível em harmonia com as crenças religiosas.

Para Huston Smith (1991) algumas das principais religiões no mundo do ponto de vista da longevidade, impacto histórico e número de adeptos são o Cristianismo, Islamismo, Hinduísmo, Budismo e Judaísmo, acrescenta-se ao texto a Umbanda – religião de matriz africana e com muitos adeptos no Brasil. Estas religiões tão influentes no modo de viver das pessoas por séculos acabam ditando bastante também o modo como cada indivíduo encara a morte e o morrer, assunto que será discutido mais adiante.

O texto em questão objetiva esclarecer de que maneira cada uma das religiões mais influentes do mundo modificam a visão sobre as perdas ao longo da vida de seus fiéis e a maneira sobre como esses devem encará-las segundo seus dogmas, a fim de evidenciar diferenças entre o processo de luto pelo qual passam os adeptos dessas doutrinas religiosas, além de discorrer um pouco sobre alguns dos rituais fúnebres e seus significados para os adeptos, principalmente aqueles que praticam a religiosidade intrínseca. É notório que a cultura e a religiosidade andam de mãos dadas e que cada povo vivencia o processo da morte e do morrer hora de maneira muito particular, hora muito similar às outras sociedades.

Apesar de haver várias divisões dentro das religiões que serão citadas neste texto, optou-se por focar em um âmbito mais geral, utilizando e explanando apenas as ideias principais de cada

uma sem abordar as divergências dentro desse ponto em comum que acabaram por originar essas diversas vertentes dentro das próprias religiões.

Metodologia

A pesquisa trata-se de uma revisão de literatura que teve como etapas para sua realização: formulação da pergunta norteadora; busca e seleção das produções científicas; avaliação dos estudos; coleta, análise e interpretação do conteúdo a ser utilizado.

Para a localização dos artigos utilizados como referência foram utilizadas as seguintes bases de dados: Scientific Eletronic Library Online (Scielo); Medical Literature Analysis and Retrieval System Online (Medline) e Publisher Medline (PubMed).

A pesquisa pelas produções científicas ocorreu no mês de Julho de 2018, tendo como termos-chave: *religion, griefprocess, death and grief on Christianism, death and grief on Hinduism, death and grief on Islam, death and grief on Buddhism, death grief on Judaism and death grief on Umbanda.* Sendo selecionados os trabalhos escritos nos idiomas português ou inglês, foram utilizados os seguintes critérios de inclusão: 1) Artigos disponíveis na íntegra *online*; 2) Artigos originais ou revisões dentro do tema proposto. Já os critérios de exclusão foram: 1) Artigos em idiomas diferentes do Português ou Inglês; 2) Artigos que tratassem de processos de luto individualizados.

De acordo com a Resolução nº. 466/12 do Conselho Nacional de Saúde, em se tratando de uma revisão não houve a necessidade de submissão ao Comitê de Ética. Porém os cuidados na autenticidade das informações e princípios éticos foram muito

bem conduzidos para uma pesquisa metodologicamente dentro das normas vigentes para esse fim.

A análise das referências compõe o texto de maneira conceitual e simplificada para que a escrita possibilite novas leituras contribuindo com a desmistificação de um tema ainda tabu para a sociedade contemporânea.

Resultados

O Cristianismo

A morte para os cristãos

Religião monoteísta que tem em Deus sua figura divina, para o Cristianismo o ser humano é dividido entre corpo e alma, sendo a separação dos dois representados pela morte. O conceito de morte para seus fiéis vem embutido com um sentimento de esperança, pois esta, segundo os dogmas cristãos não representa o fim, e sim a oportunidade de salvação e encontro com o divino para aqueles que seguiram sua vida da maneira como lhes foi ensinada nas missas e cultos (PAULA, 2005).

Brustolin e Pasa (2013) pontua que o corpo humano vive em constante estado de vida e de morte, e a inquietação sobre o morrer não é um problema fictício, ao contrário, é real e digno de ser enfrentado. Mesmo a morte sendo um enigma presente, os autores colocam que diante da morte as pessoas são todas iguais, não apenas porque todos findam, mas porque todos ignoram o seu insondável mistério. Dessa maneira a religião, para o Cristianismo, concebe conforto espiritual e força para o retorno à vida sociavelmente ativa.

Ripoli (2012) fala que no Cristianismo primitivo, entre os séculos I à IV, a morte era recebida com certa alegria, pois as

pessoas acreditavam que estariam junto a Cristo no Paraíso. Esses fiéis tinham consciência da finitude da existência física humana, sendo a morte uma porta para a eternidade, havendo também um prazer em morrer por amor a Cristo como no caso dos mártires e na época em que havia uma perseguição aos cristãos, que morriam por amor ao seu Deus.

Os conceitos básicos acerca da morte continuam, mas atualmente ela tornou-se mais temida, evita-se até mesmo falar sobre o assunto, mas ao se depararem com a perda de alguém próximo, ainda buscam apoio na crença de que a pessoa foi para junto de Deus, no Céu e lá viverá eternamente esperando pelos que ficaram na terra, vendo nesse pensamento um conforto diante de uma situação cada vez mais delicada, que é tida como uma derrota no contexto social atual, com todos os avanços da medicina e afins (RIPOLI, 2012).

Hoje, pode-se considerar que os tabus em torno da palavra morte, principalmente na sociedade ocidental, dificultam a aceitação da perda limitando o processo do enlutamento. Lembrando que agregados a esses lutos estão as dificuldades que as pessoas tem em lidar com o fato de perder e (re) elaborar a falta.

Importância dos ritos fúnebres cristãos no luto

Para Tavares (2005) apesar de a Bíblia abordar amplamente sobre o que acontece com o espírito após a morte, o mesmo não ocorre em relação aos ritos fúnebres. A partir disso é possível inferir que há uma desvalorização do corpo, da matéria e exaltação da alma. É no século V Depois de Cristo que tem início a ideia de salvaguardar o corpo do morto e que para isso ele deveria ser sepultado em um local adequado, o que para os

cristãos da época ajudava a manter a integridade espiritual do falecido.

Ao longo dos séculos ocorreram modificações nos ritos e locais onde os mortos deveriam ser enterrados, no período medieval tornou-se mais comum a prática de sepultar os mortos no interior das igrejas, consideradas solo sagrado para os cristãos, a partir do momento em que estas não comportaram mais o número de corpos a serem enterrados foram sendo criados pátios para essa prática, que posteriormente deu origem aos cemitérios cristãos, frequentemente próximos às igrejas. Esses locais são tidos até a atualidade como sagrados e é para onde os corpos das pessoas devem ir para que seja possível que a alma tenha seu descanso próximo a Deus. (TAVARES, 2015).

O velório traça o limite de despedidas e para os que ficam a simbologia do partir doloroso, mesmo que com esperançoso futuro de reencontro espiritual. É nesse momento que também acontecem reflexões da vida e da morte e o que fazer com o desconhecido mistério do morrer.

Os rituais da despedida servem de conforto, recomeço e reestruturação pessoal e familiar nos aspectos religiosos, psicológicos, espirituais e sociais. Muitas vezes percebe-se "ajustes de contas" permitidas, justificadas e aceitas na dor da perda. Durante esse rito cada componente se permite de maneira particular a viver seu sentimento e chorar a despedida, mesmo que similar aos demais que compõe esse cenário.

O Islamismo

O Islamismo e a morte

Sarhill, et. al (2001) aponta que o Islamismo é uma das religiões que cresce mais rápido no mundo, possuindo fiéis

amplamente distribuídos entre os continentes. Os muçulmanos acreditam no Deus Alá e tem Maomé como seu profeta, para essas pessoas a vida é sagrada e um dom concedido por seu Deus e a morte, uma separação entre o corpo físico e a alma, que passará por um período de transição a espera do dia do juízo final, no qual as almas consideradas boas serão levadas para junto de Alá e as más decairão.

Para os adeptos dessa religião, ao morrer, sua face deve estar voltada para Meca – terra de Maomé (571 d.C), fundador do Islamismo – com braços e pernas juntos ao corpo e os dedos aproximados por um fio, olhos e boca fechados e finalmente o corpo deve ser preparado para o ritual de lavagem do falecido (SARHILL, *et. al*, 2001).

O luto na comunidade muçulmana

De acordo com a lei Islâmica, as pessoas ao se depararem com a morte de um ente querido devem agradecer a Deus pelas experiências que passaram ao lado daquela pessoa, é permitido chorar e se lamentar, mas de maneira moderada, acredita-se que a expressão dessas reações de maneira exacerbada pode trazer sofrimento para a alma do que partiu, sendo assim, é tido como proibido reagir com choros muito intensos e gritos em público a notícias de falecimento. Apesar da dor, é necessário que haja um correto controle sobre ela, afinal deve-se ter em mente que tudo aquilo faz parte da vontade de Deus e que a alma do que partiu não está solitária, mas sim na companhia de outros e a espera dos que ainda não partiram até o dia do juízo final (YASIEN-ESMAEL; RUBINS, 2005).

Ainda segundo Yasien-Esmael e Rubins (2005) para os muçulmanos, o funeral deve ocorrer, pois acredita-se que a

realização deste minimize as punições no pós morte e apenas após o enterro a alma deixa o corpo. O período formal para que o luto seja vivenciado pelos muçulmanos é de 3 dias, nos quais podem receber visitas de conhecidos e amigos para que sejam consolados e aceitem mais rápido a realidade e a vontade de Alá, seguindo em frente com suas vidas.

A esperança de um reencontro possibilita o vivenciar o luto de maneira mais consciente de que é necessário o retorno das atividades diárias. Permitindo, dessa maneira um rápido equilíbrio espiritual para os que morrem.

O Hinduísmo

O Hinduísmo e a morte

De acordo com Valera (2012) o Hinduísmo é uma religião politeísta que não vê a morte como um fim, e sim um recomeço. Para os Hindus, inconscientemente temos noção da nossa imortalidade, por isso a morte é de tão difícil aceitação, porém, quem morre é o corpo material, que é tido apenas como um receptáculo perecível que faz as vontades da alma, esta sim é imortal e não se desfaz com o advento da morte.

O sofrimento em relação à morte deriva do apego ao corpo material, mas que a partir do autoconhecimento passa a ser mais entendida e mais facilmente aceitável. Ao morrer a alma adentra outro receptáculo, tendo sua reencarnação, esse ciclo de reencarnações é baseado na lei do Karma, que fala que o que foi feito em vida retornará para você, seja bom ou ruim, a esse processo é dado o nome de Samsara. Os Hindus entendem o medo da inevitável morte como falta de conhecimento acerca da natureza da alma imortal, é algo natural e para eles o morto apenas mudou-se de lugar (VALERA, 2012).

O luto no Hinduísmo

Bhuvaneswar e Stern (2012) coloca que tendo em vista o que foi comentado sobre os Hindus, é compreensível que a morte de um ente próximo seja de mais fácil aceitação para essas pessoas, visto que para eles a alma apenas deixou o corpo para reencarnar em outro, mas apesar disso ainda são realizados rituais pós-morte pela população Hindu.

Após a morte, a cremação deve ser realizada e as cinzas jogadas em rios ou lagos, Nos 10 a 14 dias iniciais do falecimento do ente querido são realizadas limpezas na casa e visitas são evitadas, porém, durante esse ritual, lamentações excessivas são proibidas, pois acredita-se que levam energia negativa à alma que partiu recentemente de seu corpo, o ideal seria enviar energias positivas através de lembranças prazerosas ou alegres (BHUVANESWAR; STERN, 2012).

Após um ano é comemorado o aniversário de morte com uma festa que é precedida por uma extensa limpeza do local da festa e da casa do falecido, na festa são convidadas várias pessoas e tem o intuito de relembrar aquela pessoa (BHUVANESWAR; STERN, 2012). Dessa maneira completa-se o rito de purificação e aceitação da morte como uma passagem e não como finitude.

O Budismo

O Budismo e a morte

Segundo Masel, Schur e Watzke (2012) assim como no Hinduísmo, os budistas não acreditam que a morte é o fim, há também um ciclo de reencarnações. As coisas estão em constante mudança, inclusive as pessoas e a consciência que carregam dentro de si e é passada adiante, sendo assim a morte não deve ser

temida e sim aceita como parte de um ciclo infindável de mudanças e inconstâncias.

Essa consciência faz parte de uma aprendizagem em "educação para a morte" como maneira de aceitar que com a morte um ciclo é fechado para que outro seja aberto, possibilitando assim, a evolução espiritual do ser.

O luto no Budismo

Para entender os rituais fúnebres realizados pelos budistas é necessário saber que para eles, após a morte o princípio vital se afasta do corpo, porém não reencarna instantaneamente, para tal é necessário um período de 49 dias em um estado intermediário de existência denominado Bardo, no qual a pessoa terá um difícil caminho até a reencarnação, pois será necessário se desapegar de sua vida anterior para seguir em frente. Durante o Bardo, a alma sente as sensações de seus entes queridos e dos que permaneceram no mundo material, sendo assim sentimentos ruins advindos dos que ficaram podem afastá-lo do seu caminho e resultar em uma reencarnação desfavorável (KLASS, 1997).

Ainda segundo a pesquisa de Klass (1997), a cremação possui um uso mais restrito no Budismo, os enterros no ar e na água são mais comuns, ambos consistem no desmembramento do corpo, o que representa um desligamento daquele receptáculo material, o corpo servirá de alimento para abutres ou será jogado em um rio. No quadragésimo nono dia após a morte é realizado um ritual de purificação no qual os monges realizam um rito coreografado e cantam orações e textos budistas enquanto as pessoas próximas ao falecido também rezam. Para que a pessoa atinja a reencarnação mais rapidamente os que ficaram devem enviar energias positivas para os que partiram/morreram.

Muitas culturas fazem da cremação um momento de purificação do espírito encaminhando-o para um novo estágio no processo de “evolução” diante dos karmas.

O Judaísmo

Judaísmo e a morte

Para Pinto e Baia (2013) sendo o Judaísmo considerado a primeira religião monoteísta da história, o conceito acerca da morte para os Judeus sofreu algumas alterações ao longo do tempo. Para eles, assim como em muitas religiões a morte não é o final da vida e sim do corpo material, uma transição para outro mundo com a permanência da alma.

Apesar de a comunidade judaica não apresentar um retrato fiel da vida após a morte, eles acreditam que a vida material é apenas uma preparação para o que está por vir. Acredita-se que durante sua vivência, os seres humanos devem ser justos e bondosos, pois o destino da alma após a morte cabe a Deus, que tomará suas decisões baseadas nas ações em vida da pessoa. Existem Múltiplas interpretações sobre essa passagem para o mundo espiritual, há as correntes que acreditam na reencarnação e outras na ressurreição da alma, para estes, após a morte o corpo deve ser purificado na espera pela ressureição (PINTO e BAIA, 2013).

O luto no Judaísmo

Rubin (2015) fala que pelo fato de o Judaísmo ver a morte como algo natural e lógico da vida, é ensinado a ter respeito por ela, mas não temê-la. Ao falecer um ente querido as pessoas

entendem que ele completou sua jornada e terá sua alma transferida para o mundo espiritual após o enterro.

No Judaísmo há uma estrutura formal para o luto, iniciando com o Aninut, que consiste no intervalo entre a morte e o enterro da pessoa, durante esse período os enlutados devem propiciar rapidamente um enterro apropriado, respeitoso ao morto, já que para eles apenas após o enterro que a alma inicia o processo de dissociação do corpo para o mundo espiritual. Após o enterro tem início o Shiva, que consiste na primeira semana sem o falecido, período no qual o enlutado tem a oportunidade de sentir a dor e o impacto da perda com a ajuda constante de amigos e familiares a superar o ocorrido, os Judeus tem a tradição de fornecer grande suporte emocional para as pessoas enlutadas (RUBIN, 2015).

Rubin (2015) ainda explica que após o primeiro mês, Shloshim, a pessoa deve ser encorajada a retornar a suas atividades laborais regulares, o aniversário de morte, Shanah, é uma ocasião em que os enlutados por vezes retornam a alguns comportamentos identificados durante o Shiva, na Sinagoga os enlutados lideram orações e recitam o Kaddish, uma prece tradicional para esses momentos. Durante esse período várias atividades podem ser realizadas em memória do falecido, como doações para caridade em sua memória, visitas ao túmulo, acender velas na casa e várias outras possibilidades a fim de estabelecer uma conexão com quem partiu, acabando assim o período formal de luto para os Judeus.

O período formal para o encerramento do luto é significativo para muitas culturas, pois, considera-se que a partir desse momento as pessoas que ficam podem retomar duas vidas por completo.

Religião Afro-brasileira: Umbanda

A Umbanda e a morte

A Umbanda é uma religião brasileira com pouco mais de cem anos apresentando elementos do sincretismo entre crenças cristãs, indígenas e afros. A Umbanda é uma das religiões Afro-brasileiras que mais se consolida no cenário brasileiro, mesmo enfrentando ao longo da sua trajetória e até os dias atuais preconceitos e perseguições. Jacobucci (2016) descreve que a Umbanda prega a existência de um Deus único e tem nessa sua crença o seu maior fundamento religioso. A autora ainda coloca que as divindades de Deus – os Orixás – são seres divinos dotados de faculdades e poderes superiores aos dos espíritos, enquanto que Os Caboclos são as entidades guias que orientam e conduzem os fiéis.

Portuguez (2015) coloca que a Umbanda prega a evolução espiritual por meio da reencarnação e aprimoramento do comportamento pessoal. No plano terrestre tem-se o corpo-matéria e o espirito configurando o ser pessoa para que tenha consciência da sua vida e das suas ações como aprendizado e crescimento espiritual, configurando a não existência de céu e inferno.

Os rituais estão presentes tanto no desenvolvimento mediúnico da pessoa que aceita a religião umbandista, como parte da sua vida terrena e espiritual. O "desenvolvimento" ocorre durante a sua vida e também acontecem no processo da morte, quando se realiza o ritual fúnebre chamado de "toque das almas". Para a Umbanda a morte não se apresenta como finitude, mas como um momento transição e de passagem para um plano espiritual.

O ritual fúnebre na Umbanda

A Umbanda acredita na reencarnação e o rito do "toque das almas" é significativo em cada etapa do processo da morte. As cerimônias fúnebres assistidas, compostas pelas rezas cantadas, tocadas em atabaques e dançadas, marcam a passagem do ser de um plano de existência ao outro, o que se constitui no seu eterno renascimento.

Para Jacobucci (2016) a Umbanda tem na cerimônia fúnebre a preocupação de garantir que o espírito desencarnado fique a cargo da Lei Divina e não tenha problemas maiores com ataques de espíritos negativos. O toque das almas é constituído de etapas que acontecem em vários dias, em geral apenas as pessoas da Umbanda devem participar de algumas das etapas dentro do ritual da morte.

O toque das almas conduz a uma harmonia dentro de uma perspectiva em que a natureza é apresentada como elemento fundamental para a vida. Para os praticantes do Candomblé, do culto de Ifá, da Umbanda e outros, a natureza é sagrada, é lugar de adorar as divindades, pois é dela que tudo vem e é para ela que retornamos com nossos corpos após a morte (PORTUGUEZ, 2015).

Discussão

De acordo com o que foi afirmado por Bousso *et al*. (2011), a religiosidade tem uma grande finalidade como recurso na superação de crises, ela fornece uma base através de seus dogmas para que os indivíduos deem significado às suas perdas e a partir disso superem o processo de maneira mais tranquila.

No caso do cristianismo, a religião com maior número de adeptos no mundo, como foi discutido por Paula (2005) após a

morte a alma ainda permanece viva e terá seu destino no Céu ou Inferno de acordo com as ações da pessoa em vida, o que passa a ideia de que as pessoas boas após a morte irão para um lugar melhor, pensamento no qual os familiares encontram maior conforto independente da vertente cristã na qual eles estão inseridos, além de que o rito fúnebre denominado por estes como velório serve como maneira de se despedir e desapegar daquele corpo que já não abriga mais a essência da pessoa que partiu, fator que tende a também facilitar a boa elaboração do luto para aqueles mais próximos do falecido, que durante o velório também recebem o apoio de familiares e amigos.

No Islamismo, segundo Yasien-Esmael e Rubins (2005), e no Judaísmo, através do que foi dito por Rubin (2015), há um período formal para que os indivíduos vivenciem seu luto, com rituais nos quais as outras pessoas do seu ciclo de amizade tem a oportunidade de oferecer um amparo emocional a fim de auxiliar na boa elaboração do luto dos que estão sofrendo por sua perda. Esse período padronizado para vivência do luto varia entre essas religiões, porém o objetivo é o mesmo, permitir que as pessoas expressem sua dor e encontrem conforto para que possam superá-las, impedindo muitas vezes a ocorrência de um luto patológico.

Já no caso do Hinduísmo, discutido tanto por Valera (2012), como por Bhuvaneswar e Stern (2012) e do Budismo, segundo Mazel, Schur e Watzke (2012), há uma crença forte na existência de um ciclo de reencarnações, o chamado ciclo de Samsara, que é regido pela lei do Karma, ou seja, a ascensão ou decaimento da alma na próxima reencarnação depende do somatório de boas e más ações cometidas ao longo da vida. Em função dessa crença de que uma alma não vive apenas uma vida, mas várias e que a morte não é o fim, apenas uma mudança da alma para um novo organismo, apesar de a dor da perda continuar existindo, os

adeptos dessas religiões tendem a ter uma melhor aceitação da morte do próximo.

Apesar de essas crenças facilitarem o entendimento e darem à morte um significado, acontece muito um fato que foi discutido por Ripoli (2012), que na atualidade a morte é mais dificilmente aceita pelo fato de que com os avanços nas ciências, especialmente na medicina, com novos tratamentos, cirurgias e conhecimentos que permitem prevenir doenças, a expectativa de vida das pessoas tem sido cada vez mais prolongada.

Ripoli (2012) ainda pontua que com isso a morte passou a ser vista como uma derrota e não um processo puramente natural, o que dificulta mais o processo do luto mesmo com o advento da religião, principalmente no Ocidente, onde a familiarização com essas tecnologias aumenta cada vez mais. Este é um ponto muito importante a se analisar quando se tem em mente os fatores extra religião que influenciam no processo de luto, porém não é o único, essa discussão envolve processos íntimos muito mais complexos que estão presentes desde o início da formação de cada indivíduo, há uma infinidade de fatores que levam cada pessoa a ser da forma que é e a formar suas próprias opiniões e crenças, não sendo possível prever apenas com alguns fatores isolados de que maneira uma pessoa reagirá a uma perda significativa.

A morte para as religiões de matrizes Afro-brasileiras, como por exemplo, a Umbanda e o Candomblé, é considerada uma passagem do plano terreno para o espiritual. Dentro dessas religiões, o Axexê é o rito fúnebre que acontece em várias etapas e dias. Portuguez (2015) coloca que morrer e viver são coisas inerentes à existência humana, são momentos distintos, mas complementares, que fazem parte do pacto inquebrável da criação. O autor ainda expõe que essa aliança criada pelas divindades, governadas pelas leis da biologia, da química, da

física não podem ser esquecidas porque elas, também, são leis divinas. O Axexê conduz a um equilíbrio entre a vida e a morte e um respeito pela harmonia da natureza em sua totalidade.

Conclusão

A partir das informações apresentadas ao longo do artigo é possível concluir que a religião de um povo, se realmente aceita e vivenciada, influencia bastante na maneira como as pessoas entendem a morte e o morrer. Apesar de o processo pelo qual se da o luto ser individual de cada pessoa, as crenças podem surgir como um pilar de apoio para seus fiéis. Como foi visto ao longo do artigo, apesar de diferir no que ocorre durante o pós-morte, as principais religiões no mundo pregam a ideia de que a morte não é o fim, e sim um acontecimento natural e inevitável que serve como ponte entre o mundo material e o mundo espiritual.

Através desse pensamento as pessoas que perdem entes queridos tendem a ter seu sofrimento de certa forma amenizado por pensar que aquela pessoa que morreu está em outro lugar melhor e que aquilo deixado para trás foi apenas uma carcaça, a sua verdadeira essência permanece viva, além do próprio apoio que as outras pessoas ligadas à mesma religião oferecem uns aos outros, como no exemplo do Judaísmo. Todos esses aspectos tendem a encaminhar o luto para uma boa resolução, seja um Cristão, Muçulmano, Hindu, Budista, Judeu ou Afro-brasileira. Porém, a religião serve apenas como um auxílio nessa questão e por isso não se pode prever com precisão como ocorrerá o luto de uma pessoa apenas sabendo sua religião.

Esse processo é vivenciado diferentemente por cada indivíduo de acordo com um complexo conjunto de aspectos como as experiências vividas por cada um ao longo da vida, o

quão forte é a crença nos dogmas de sua religião, a proximidade com a pessoa falecida, entre diversos outros fatores que juntos definem como ocorrerá o luto em cada indivíduo.

Por fim, a cultura é um elemento significativo dentro do processo da morte e do morrer e seus lutos. Haja vista que cada povo vivencia de maneira muito particular esse momento, mesmo para aqueles que tenham proximidades em alguns aspectos com religiões distintas. O mais importante é o respeito pela fé, pela cultura, pelos rituais que cada sociedade apresenta dentro das suas crenças diante da morte, das perdas e do luto.

Referências

BHUVANESWAR, C. G.; STERN, T. A. *Teaching cross-cultural aspects of mourning: A Hindu perspective on death and dying.* Palliative and Supportive Care, v 11(01), p 79–84, 2012. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/23171885>. Acesso em: 24/07/2018.

BOUSSO, R.S.; POLIS, K.; SERAFIM, T.S.; MIRANDA, M.G. *Crenças religiosas, doença e morte: perspectiva da família na experiência de doença.* Rev. Esc. Enferm USP, 45(2), p. 397-403, 2011.

BRUSTOLIN, L.A.; PASA, F.M.L. *A MORTE NA FÉ CRISTÃ: uma leitura interdisciplinar.* Teocomunicação, Porto Alegre, v. 43, n. 1, p. 54-72, jan./jun. 2013.

CARVALHO, C. D. R. *Luto e religiosidade*. Monografia de licenciatura em Psicologia. Instituto Superior da Maia, Porto, 2006.

CAVALCANTI, A. K. S; SAMCZUK, M. L.; BONFIM, T. E. *O conceito psicanalítico do luto: uma perspectiva a partir de Freud e Klein*. Psicólogo in Formação ano 17, n, 17 jan./dez. 2013.

DIAS, C. M. B. L. C. *Religiosidade intrínseca e extrínseca: implicações no bem-estar subjectivo de adultos de meia-idade.* Mestrado Integrado em Psicologia (Secção de Psicologia Clínica e da Saúde/Núcleo de Psicologia Clínica Dinâmica) Universidade De Lisboa, 2011.

FREUD, S. *Luto e melancolia (1917). In:_____. A história do movimento psicanalítico*: artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos (1914-1916).

Direção-geral da tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 249-263. (Ediçãostandard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 14).

JACOBUCCI, Nazaré. *O Significado da Morte e o Processo de Luto na visão da Umbanda,* 2016. Disponível em: https://perdaseluto.com/2016/07/13/o-significado-da-morte-e-o-processo-de-luto-na-visao-da-umbanda/>. Acesso em: 16/01/2019.

KLASS, R. E. G. D. *Tibetan buddhism and the resolution of grief: the bardo-thodol for the dying and the grieving*. Death studies, v 21(4), p 377–395, 1997. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/10170479>. Acesso em: 24/07/2018.

Masel, E. K., Schur, S., & Watzke, H. H. (2012). *Life is Uncertain. Death is Certain. Buddhism and Palliative Care*. Journal of Pain and Symptom Management, v 44(2), p 307–312. Disponível em:

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22871512>. Acesso em: 24/07/2018.

MANZOCHI, H.M. *Axexe: um rito de passagem*. Rev. do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 5: 261-266, 1995.

PAULA, B. *A contribuição do consolo religioso na elaboração do luto.* Caminhando, São Bernardo do Campo, ano X, n. 16, 2005.

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

PINTO, L. F.; BAIA, Â. F. A representação da morte: desde o medo dos povos primitivos até a negação na atualidade. *Revista HUM@NAE,* v 7(1), 2014.

RIPOLI, F. *A comunicação dos mitos de morte nas religiões: Uma perspectiva no Judaísmo, Cristianismo e Islamismo segundo uma análise de Mircea Eliade.* Cátedra Unesco de Comunicação e Desenvolvimento, São Bernardo do Campo, SP, 2012.

RUBIN, S. S. *Loss and Mourning in the Jewish Tradition.* OMEGA - Journal of Death and Dying, v 70(1), p 79–98, 2015. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/25351592>. Acesso em: 25/07/2018.

SARHILL, N., LEGRAND, S., ISLAMBOULI, R., DAVIS, M. P., & WALSH, D. *The terminally ill Muslim: Death and dying from the Muslim perspective.* American Journal of Hospice and Palliative Medicine, v 18(4), p 251–255, 2001. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/11467099>. Acesso em: 23/07/2018

SMITH, H. *As religiões do mundo.* São Paulo – SP: Editora Cultrix, 1991.

TAVARES, D. F. *A subida ao céu descendo no chão: Mito da boa morte e ritos fúnebres no Brasil oitocentista. Anais dos Simpósios da ABHR*, v. *14*, 2015.

VALERA, L. Morte no hinduísmo: transmigração e libertação. *Religare:* Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da UFPB, v 9(2), p 195-204, 2012.

YASIEN-ESMAEL, H.; RUBIN, S. S. *The Meaning Structures of Muslim Bereavements in Israel: Religious Traditions, Mourning Practices, and Human Experience.* Death Studies, v. 29(6), p 495–518, 2005. Disponível em: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/16187476>. Acesso em: 23/07/2018.

CAPÍTULO 3

A INSERÇÃO DA RELIGIOSIDADE NAS ESTRATÉGIAS DE *BRANDING* DE O BOTICÁRIO

Marcos Túlio Ribeiro
Jussara Goulart da Silva
Vagner de Oliveira Magrini
Victor Manuel Barbosa Vicente

Introdução

Atualmente vivemos cercados por marcas de todos os tipos, desde produtos de consumo como roupas, até personalidades artísticas às quais admiramos e tomamos como padrão de uma vida com qualidade. As marcas cada vez mais fazem parte de nossas vidas e na maioria das vezes orientam nosso comportamento de compra e vida, não podendo assim imaginar uma vida sem marcas (SANTOS, 2013).

Pode-se considerar as marcas como o elemento visível da relação de confiança estabelecida entre o consumidor e o produto/serviço. Surge assim por meio das empresas globais o *Branding*, um processo estratégico que visa uma coerência entre todas as formas de comunicação da marca (PORTAL DE BRANDING, 2010).

Aragão (2011, p. 8) defende que, "para o consumidor, as marcas constituem uma lógica e um valor, ao nível ético-espiritual, racional e emocional atribuído por este a cada uma das dimensões da marca". A religiosidade é um elemento utilizado pelas empresas atualmente e constituí uma significante parte na

construção do comportamento de compra (FAM; WALLER; ERDOGAN, 2002).

Especificamente nesta pesquisa será abordada uma empresa como objeto de estudo, sendo o problema orientado a analisar: *Quais elementos da religiosidade estão inseridos nas estratégias de Branding de O Boticário?* Para isso será elencado pilares comuns a todas as religiões, extraídos após uma pesquisa científica com líderes espirituais (LINDSTROM, 2009), os quais orientaram a abordagem da pesquisa e a discussão dos resultados.

Diante da pergunta problema, delineou-se o objetivo geral: Identificar e analisar a inserção da religiosidade nas estratégias de *Branding* de o Boticário. Para o alcance deste objetivo se fez necessário traçar os objetivos específicos que nortearão o andamento da pesquisa. Assim inicialmente será caracterizado o ambiente que a empresa está inserida e o seu mercado consumidor; Apontar os elementos ou atributos da empresa que carregam aspectos de religiosidade e, promover uma discussão a cerca dos objetivos deles no comportamento de compra dos consumidores.

Este estudo se justifica na produção a material científico para a comunidade acadêmica, principalmente nas áreas de comportamento do consumidor e marketing, a fim de aprofundar seus conhecimentos a respeito do relacionamento entre produto/consumidor, levando os profissionais destas áreas a subsidiar aplicações de suas estratégias, principalmente para levar os consumidores a comportamentos benéficos à sua saúde e bem-estar e reduzindo hábitos de consumo negativos; Para a própria empresa que, baseado neste estudo, poderá aplicar os mesmos princípios encontrados em seus outros produtos. Para tanto, este estudo se encontra dividido em cinco seções, sendo a primeira a parte introdutória que se faz presente, a segunda a revisão teórica,

em seguida os procedimentos metodológicos, a análise dos resultados, seguida das conclusões e considerações.

Revisão teórica

Nesta seção será apresentado o arcabouço da teoria acerca da temática: *Branding*, Religiosidade e Comportamento do Consumidor.

Branding

Uma marca não representa somente um nome. "Como formas de identificação e diferenciação, as marcas são um fenômeno conhecido desde a antiguidade: são inscrições num produto que têm o poder de levar o observador a um processo de reenvio e de associação" (NORBERTO, 2004, p. 203). Tempos atrás a marca exercia um papel restrito à identificação do produto, porém essa visão evoluiu, tornando-se complexa, saiu do âmbito da engenharia do produto para uma visão de compatibilidade entre experiências do cliente com o produto (CAPUTO; MACEDO; NOGUEIRA, 2008).

Segundo Pinho (1996, p. 7) "uma marca passa a significar não somente o produto real, mas incorpora um conjunto de valores e atributos tangíveis e intangíveis que contribuem para diferenciá-la daqueles que lhe são similares".

Embasado nisso surgiu o *Branding*, que nada mais é do que um processo estratégico de gestão da marca visando uma coerência entre todas as formas de comunicação e imbuir a um produto características e atributos especialmente projetados a ele, a fim de aumentar a sua lucratividade (ASBURY et al, 2008; LEVENTHAL, 1996; GUILHERMO, 2012). *Branding* não é

Marketing. Enquanto este trabalha estratégias de comercialização, aquele se preocupa em resultados a longo prazo, utilizando-se de técnicas e estudos relacionados ao Marketing (PORTAL DE BRANDING, 2010).

O Branding surgiu em meados do século XX quando as empresas globais passaram a criar equipes de gerenciamento de marca que seriam responsáveis pelo desenvolvimento de produto específico, seu programa de marketing, sua coordenação de fabricação e vendas (IFD, 2006).

Em seu escopo há elementos fundamentais como o nome ou marca (MARTINS, 2012), a identidade corporativa (KELLER e MOORTHI, 2003), a equipe, os produtos e processos desenvolvidos (PORTAL DE BRANDING, 2010) e, conexões emocionais (ASBURY et al, 2008).

A estratégia de *Branding* é importante porque se ela é atraente, os consumidores adquirirão o produto e em tempo os tornarão valiosos ativos, mantendo seu valor tão longo quanto for a manutenção dos valores por eles requeridos (MURPHY, 1988). Asbury et al (2008) defende que a atração do consumidor pela marca não precisa ser racional, as marcas, através da simbologia, permitem os consumidores projetarem suas próprias autoimagens, no produto, por associação.

Segundo Atkin (2007), estabelecer uma conexão entre cultos e marcas é algo que se tornou cada vez mais evidente. Os clientes expressam uma convicção tão profunda na marca que só é possível imaginá-la em movimentos de devoção religiosa. A paixão chega às raias do fanatismo. McConnel e Huba (2006), dizem que quando os clientes ficam realmente satisfeitos com o produto, eles se tornam “evangelistas”, verdadeiros entusiastas e divulgadores dos mesmos.

Religiosidade

Religiosidade "é a disposição ou tendência para a religião ou as coisas sagradas." (AURÉLIO, 2009, p. 1729). Segundo Allport e Ross (1967), a religiosidade possui duas orientações. A primeira, chamada Extrínseca, pertence àquelas pessoas que dispõe da religião para alcançar seus próprios interesses, exercendo valores instrumentais e utilizando a religião como meio útil na provisão de segurança, conforto, sociabilidade, status e autojustificação. As pessoas com orientação extrínseca voltam-se a Deus, mas sem se desligarem-se do ego. A segunda orientação é chamada Intrínseca. Nela, as pessoas encontram o máximo de sua motivação na religião, todas as outras necessidades são menos importantes ou úteis pois se sentem realizadas, encontrando harmonia na crença de sua religião e seus mandamentos.

A religiosidade constituí uma significante parte na construção de nosso comportamento social. Diferenças em afiliações religiosas tendem influenciar a maneira das pessoas viverem, as escolhas que fazem, o que comem e com quem se relacionam (FAM; WALLER; ERDOGAN, 2002). Ser capaz de identificar como o comportamento dos consumidores é afetado por sua religiosidade é fundamental para o sucesso dos profissionais e das companhas de marketing, especialmente aquelas que operam em países com muitas religiões (PATEL, 2003).

Mokhlis (2009) cita estudos realizados na década de 1980 que relacionam afiliações religiosas e o comportamento de consumo das pessoas. Segundo Hirschman (1981) apud Mokhlis (2009) Judeus são propensos a ser mias inovadores e menos leais a marcas e lojas consumidores não-judeus. Católicos são mais influenciados por preço, localização, transportes e humor que consumidores protestantes. Judeus, católicos e protestantes usam

diferentes critérios de avaliação nas escolhas de entretenimento, residência, transporte e escolhas domésticas. O autor argumenta que a religião é muito pessoal e, portanto, seus efeitos sobre o comportamento do consumidor dependerá do nível de compromisso religioso ou a importância dada à religião em sua vida.

Martin Lindstrom é um dos autores precursores que aprofundou os estudos na obtenção de indícios que comprovem este uso. O autor realizou entrevista com quatorze líderes religiosos, procurando descobrir sob quais alicerces estavam assentadas suas igrejas. Os pilares comuns a todas elas e suas respectivas finalidades estão apresentados na Quadro 1.

Quadro 1 - Os Pilares religiosos

Pilar	**Definição**	**Objetivo**
Sensação de pertencimento	É se sentir membro de um grupo que compartilha uma visão semelhante.	Se sentir integrado a um grupo.
Visão clara	Possuir uma visão objetiva, sem ambiguidade.	Apresentar-se com um caminho reto e certo a seguir.
Poder sobre os inimigos	A tomada de posição contra o Outro é uma poderosa força unificadora	O fato de ter um inimigo identificável nos dá não apenas a possibilidade de articular e demonstrar nossa fé naquilo que acreditamos, mas também de nos unirmos aos nossos irmãos de credo.
Apelo sensorial	É a evocação dos sentimentos e associações nas pessoas com base em	As qualidades sensoriais de um produto quase sempre evocam uma reação

	sua aparência, sensação ou aroma.	emocional, seja ela de incomodo ou anseio.
Narração de histórias	É o ato de intuir uma história.	Dar fundamentação e um sentido aos rituais.
Grandiosidade	É a representação através de locais, construções grandiosas ou exibicionista.	Leva as pessoas a se sentirem pequenas, adotando um sentimento de admiração e deslumbramento, pensando que há algo muito maior do que elas, algo com uma grandiosidade onipotente.
Evangelismo	É o poder de ir até novos seguidores e conquistá-los.	É trazer pessoas, convertidas, fazendo elas acreditarem que farão parte de um grupo seleto, exclusivo, sentindo-se honradas por fazer parte daquele grupo.
Símbolos	São ícones que criam uma linguagem global e instantânea.	Evocam associações fortes, que podem ser uma proeza atlética ou a saciação da fome, da mesma maneira que os ícones religiosos evocam poderosas associações religiosas. Esses ícones podem ter um impacto extremamente forte na nossa motivação para comprar

Mistério	É a manutenção em segredo de componentes de composição.	O mistério é eficaz para chamar nossa atenção. Quanto mais mistério e intriga uma marca é capaz de cultivar, maior é a probabilidade de nos agradar.
Ritual	Reunião das ações, das práticas, dos ritos que compõem uma cerimônia, religiosa ou não.	O ritual envolve os ouvintes ou admiradores, prendendo sua atenção, ratificando as ideias do interlocutor.

Fonte: Adaptada pelo autor.

Lindstrom (2009) comprovou através de um estudo com imagens de ressonância, que as pessoas registram os mesmos padrões de atividade cerebral ativadas por imagens religiosas, quando veem imagens associadas a certas marcas de empresas. Esta associação é em consequência de profissionais de mídia inserirem elementos, normalmente presentes no universo religioso, nas marcas das empresas, para instigar o público-alvo a comprar.

Segundo Otto e Eliade apud Berger (1985, p. 38) "a religião é a codificação feita de maneira sagrada". Por sagrado entende-se algo que não está na rotina do dia a dia, algo que é tido como extraordinário e poderoso, podendo essa qualidade ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais ou a homens (BERGER, 1985).

Não se pode determinar uma única visão ou definição de religião, mas sim um conjunto de personagens que podem ser igualmente importantes na definição de religião (JAMES, 2002). Entre estes elementos está a crença, definida de acordo com o Dicionário Aurélio (2009, p. 572), "uma ação de crer na verdade

ou na possibilidade de uma coisa./Opinião que se adota com fé e convicção."

Furtado (2011, p. 13) defende que "a crença então é uma espécie de norma que rege as ações e os hábitos de uma pessoa". A crença, religião e consumo são alguns dos agentes constantemente incidentes na vida das pessoas e determinantes quando se quer analisar o comportamento do consumidor.

Comportamento do consumidor

"Comportamento do Consumidor é definido como atividades com que as pessoas se ocupam quando obtêm, consomem e dispõem de produtos e serviços"(BLACKWELL; MINIARD; ENGEL, 2008, p. 6).

Mowen e Minor (2003, p.3) definem Comportamento do Consumidor como "o estudo das unidades compradoras e dos processos de troca envolvidos na aquisição, consumo e na disposição de mercadorias, serviços, experiências e ideias."

Segundo Limeira (2008, p. 8), "o Comportamento do Consumidor é definido como um conjunto de reações ou respostas dos indivíduos a determinados estímulos, os quais decorrem de fatores pessoais, ambientais, situacionais e de Marketing." Para a autora "estudar o comportamento do consumidor significa entender por que compramos e usamos determinados produtos e por que escolhemos certas marcas, e não outras"(p. 20).

Karsaklian afirma:

> "O ato de compra não surge do nada. Seu ponto de partida é a motivação, que vai conduzir a uma necessidade, a qual, por sua vez, despertará um desejo. Com base em tal desejo, surgem as preferências por determinadas formas específicas de atender à motivação inicial e essas

> preferências estarão diretamente relacionadas ao autoconceito: o consumidor tenderá a escolher um produto que corresponda ao conceito que ele tem ou que ele gostaria de ter de si mesmo." (2009, p.20)

De acordo com Blackwell; Miniard; Engel (2008) e Mowen e Minor (2003) estudar o comportamento do consumidor constrói um conhecimento amplo em busca de respostas para perguntas sobre hábitos de consumo, políticas empresariais, estratégias de vendas e tendências emergentes, além de ajudar a compreender os fatores da ciência social que afetam o comportamento humano.

Kotler e Keller (2006) discorrem sobre a importância dos profissionais de marketing conhecerem o comportamento de compra dos consumidores. Segundo os autores há quatro grupos de fatores que influenciam o consumidor no seu comportamento de compra, são eles: fatores culturais, sociais, pessoais e psicológicos.

Segundo Karsaklian (2009) e Kotler e Keller (2006), motivação, percepção, aprendizagem e memória, são os principais fatores psicológicos que influenciam na reação do consumidor, penetrando em seu consciente, levando-o a processos de decisão de compra. A determinação do comportamento dos consumidores através do estímulo da motivação e percepção de um produto é importante para as empresas preverem o impacto de possíveis mudanças de mercado e o quão isso impactará em suas vendas (BLACKWELL; MINIARD; ENGEL; 2008).

Cultura, subcultura e classe social são os principais fatores culturais. Estes fatores descrevem de maneira conveniente um grupo de pessoas que pode ter padrões de comportamento semelhantes, por esta razão as empresas utilizam estes elementos em suas estratégias para a inserção de um produto em uma determinada região (MOWEN e MINOR, 2003).

Dentro dos fatores sociais estão: grupos de referência, família, papéis sociais e status, os quais exercem influência direta sobre as atitudes das pessoas, através de suas autoimagens, fazendo pressões que afetem suas escolhas ou, para se sentirem membro de um grupo. E por fim, os fatores pessoais são: idade, personalidade, ocupação, autoimagem, circunstâncias econômicas, estilo de vida e valores. Os fatores pessoais são importante pois eles marcam transições ou mudanças no estilo de vida dos consumidores, marcando assim o surgimento ou declínio de uma necessidade (KOTLER e KELLER, 2006).

Procedimentos metodológicos

Esta seção tem por objetivo apresentar as etapas cumpridas, ordenadamente, para o desenvolvimento da fase empírica da pesquisa, o método para coleta e análise dos dados.

Tipo de pesquisa

Para o alcance do objetivo geral propôs-se uma pesquisa qualitativa. Segundo Malhotra (2006, p.155) a pesquisa qualitativa "é uma metodologia de pesquisa exploratória baseada em pequenas amostras que proporciona percepções e compreensão do contexto do problema". Assim, este trabalho busca através de entrevista e coleta de dados secundários, como informações históricas, campanhas publicitárias e, informações na internet e na empresa em estudo, uma investigação de caráter interpretativo, buscando uma melhor visão e compreensão do contexto do problema. Malhotra (2006) ainda afirma que uma pesquisa exploratória ajuda a compreender o problema definindo-

o com maior precisão, além do processo de pesquisa ser flexível e não-estruturado.

Sustentando a pesquisa foram coletados dados secundários a respeito das estratégias de marketing da empresa, pois assim se analisou os objetivos a serem atingidos no público da empresa. "Dados secundários são dados que já foram coletados para objetivos que não os do problema em pauta. Eles podem ser localizados de forma rápida e barata" (MALHOTRA, 2006, p. 124).

Procedimentos de coleta de dados

A técnica utilizada para a coleta de dados foi uma entrevista em profundidade com o gerente de uma loja local da empresa. Segundo Hair Jr. e*t al* (2005), uma entrevista em profundidade consiste em uma sessão de discussão entre um entrevistador treinado e um entrevistado que possua um alto grau de conhecimento a respeito do assunto em pauta. Assim, foi elaborado um roteiro de entrevista semiestruturado o qual orientou a entrevista, com aberturas a inserções de novas perguntas.

Dando suporte à entrevista foi realizada uma pesquisa documental cuja análise foi da veiculação da publicidade para conhecer mais a respeito da empresa e sua atuação nos mercados consumidores em que está inserida. Na pesquisa documental "tem-se como fonte documentos no sentido amplo. Nestes casos, os conteúdos dos textos ainda não tiveram nenhum tratamento analítico, são ainda matéria-prima, a partir da qual o pesquisador vai desenvolver sua investigação e análise" (SEVERINO, 2007, p. 122).

Ambos os procedimentos objetivaram identificar elementos religiosos inseridos nas estratégias da empresa e o fim a que eles exercem. Em complemento, foi elencado o impacto que eles possuem no comportamento dos consumidores e as implicações para a sociedade.

Análise de dados

A análise de dados foi realizada a partir das respostas obtidas no roteiro de entrevista, sendo utilizado o método de análise de conteúdo. De acordo com Hair Jr. e*t al* (2005), esse método obtém dados a partir da observação e análise do conteúdo, examinando a frequência com que palavras e temas principais ocorrem, identificando o conteúdo com as características presentes no texto.

A análise de dados foi feita pela interpretação do roteiro respondido pela entrevistada Rosimeire Cristina Alves, gerente há 11 anos de uma franquia na cidade de Capinópolis. Assim foi utilizado um critério de cruzamento das respostas aplicadas no roteiro de entrevista, tendo como base interpretativa os conceitos utilizados no referencial teórico (MALHOTRA, 2006).

Empresa em estudo: O Boticário

Em 1977 Miguel Krigsner, recém-formado em Farmácia e Bioquímica, abre uma pequena farmácia de manipulação no centro de Curitiba/PR. Investindo na elaboração de cosméticos naturais, manipulados artesanalmente, os clientes puderam contar com produtos para cabelos, cremes e desodorantes com fórmulas exclusivas, uma proposta diferente de tudo que existia no mercado na época. A escolha do nome O Boticário fez referência aos antigos farmacêuticos, conhecidos no passado como boticas.

Com o lançamento dos primeiros produtos cosméticos pela empresa, creme Azulen e a colônia Acqua Fresca, o Boticário desponta no segmento de manipulação de cosméticos e perfumaria, setor de atividade na época pouco explorado no país (GRUPO BOTICÁRIO, Online).

Em 1979 o Boticário inaugura a primeira loja exclusiva, instalada no Aeroporto Internacional Afonso Pena, em São José dos Pinhais/PR. Em um pequeno espaço destinado à farmácia, foi determinante para o futuro da empresa. Assim, passageiros e equipes de bordo das companhias tornaram-se compradores, para uso pessoal, presentear e revender em suas cidades de origem. Assim a marca passa a ser conhecida e com o nome de Natureza Comércio e Representações de Produtos Naturais, a primeira franquia O Boticário é aberta em Brasília/DF. Depois desta, vários empreendedores começaram a manifestar interesse pelo negócio. E foi assim que O Boticário entrou em um segmento ainda não explorado no Brasil, o de franquia no setor de perfumes e cosméticos (GRUPO BOTICÁRIO, Online).

A empresa O Boticário foi escolhida, entre outros fatores, devido: ter se tornado a maior franquia de revenda de cosméticos do mundo no ano de 2014; o Brasil ter se tornado o maior mercado consumidor de produtos cosméticos, ultrapassando o até então líder Japão (EXAME, Online) e; o mercado de cosméticos é um ramo de atividade que influencia muito o comportamento das pessoas, devido mexer com os aspectos de autoestima, personalidade e ego.

Discussão dos resultados

Esta seção tem como proposta apresentar os resultados da pesquisa através do relato da entrevista e dos dados secundários coletados em meio online.

Inserção de pilares religiosos

A seguir será realizada uma análise do discurso apresentado pela entrevistada combinado a informações coletadas no meio online, visando identificar a presença dos pilares comuns a todas as religiões e seus objetivos, segundo a pesquisa realizada por Martin Lindstrom (2009).

Sensação de pertencimento

A empresa possui um grupo de fidelidade onde os clientes tornam-se membros de uma espécie de clube de descontos, conforme ilustra o trecho da entrevista a seguir:

> "Nós possuímos um programa de relacionamento onde os clientes se fidelizam, como os programas de fidelidade dos cartões de crédito. Então a gente faz um cadastro nas lojas e nas suas compras eles acumulam pontos. E esses pontos eles efetuam a compra com desconto. Por ter esse cadastro, nó possuímos número de telefone, e-mail, endereço, onde a gente pode entrar em contato ou por e-mail ou por telefone, manda através de mensagens estimulando eles virem até a loja. "Olha, venha até loja troque seus pontos por tantos reais de desconto","o seu perfume tá na promoção".

Sentir-se parte de um grupo pode ser representado pelo compartilhamento de um produto em específico. Ao ser perguntado se a empresa possui produtos exclusivos a entrevistada relata o seguinte trecho:

> "Nós possuímos vários produtos que são de exclusividade do Boticário. São produtos feitos somente pelo boticário. Mas assim um de destaque é o Malbec, colônia masculina. Ele é um dos nossos produtos mais famosos e a patente

> dele é de exclusividade do boticário."

Visão Clara

A visão do grupo Boticário é apresentada a seguir, coletada no sitio da empresa na internet:

> "Ser referência na criação de valor em negócios de beleza."

O posicionamento da empresa é apresentado através do seguinte slogan:

> "Beleza é o que a gente faz"

Durante a entrevista a gerente relatou que a empresa passa por uma mudança em seu layout, o qual está nomeado com o seguinte título: "*Viva Linda*". No seguinte relato, apresentado a seguir, a entrevistada evidencia a proposta da visão da empresa:

> "É a mensagem geral é a logomarca que o Boticário tá usando agora, que a 'Beleza gera Beleza'. Então se você acredita mesmo que exista algo de belo, não a beleza em si da aparência daquelas pessoas 'a beleza tem que ser essa', não, mas que você pode ser belo com poucas coisas através de suas ações, através de poucas coisas, então a logomarca atual dela é que a 'Beleza gera Beleza'.

Poder sobre os inimigos

Visando atingir a definição de poder sobre os inimigos foi inquerido à entrevistada se era possível nomear um concorrente direto e declarado da empresa, foi relatado o seguinte trecho, extraído da entrevista:

> "A Natura, principalmente na questão das colônias, nós

> ficamos em pé de guerra nas vendas com ela. Ela era líder até o ano passado no ramo de perfumaria, mas ultrapassamos e hoje nós que lideramos esse segmento. Daí criamos estratégias de vendas para ultrapassá-la e não ficar para trás."

Em outro momento da entrevista ao ser perguntado sobre estratégias para lidar com esse concorrente, a entrevistada relata a seguinte declaração:

> "Não que ficamos vidrados nisso, nós não nos preocupamos tanto assim com essa concorrência, tentamos fazer o nosso trabalho bem-feito e agradar o cliente. Mas não podemos negar que estamos de olho nos movimentos dela"

Outra forma de evidenciar a presença de um inimigo, é comparar os produtos das duas empresas, assim foi perguntado se a empresa alguma vez já promoveu campanha publicitária ou se de alguma forma é realizada uma ação para demonstrar a superioridade de um produto em relação ao do concorrente, o relato consta na verbalização a seguir:

> "Não, nenhuma vez isso foi feito. Mas quando o cliente vem na loja a gente apresenta os benefícios do produto em relação ao do concorrente, colocando o nosso em posição superior. Mas isso acontece só quando o cliente vem aqui na loja no momento da compra. Em nenhum momento se faz propaganda comparando um produto nosso como do concorrente."

Fragmentos de reportagens na internet relatam campanha essa competição em vendas do Boticário com a empresa Natura:

> "O Boticário deixou para trás as concorrentes Natura e Avon e assumiu a liderança do mercado brasileiro de perfumaria em 2013, segundo dados do Instituto Euromonitor. De acordo com as informações, o Boticário lidera o segmento com 28,8% de participação no mercado, enquanto a Natura detém uma fatia de 27,7%." (EXAME, 2014)

Apelo Sensorial

Coerente com a definição de apelo sensorial, procurou-se investigar a presença desse argumento nas estratégias. Nesse ínterim foi questionado se a fragrância dos produtos, o design e formas objetivam atingir algum significado ou associação. Seguem os relatos:

> "Quando a empresa objetiva lançar um novo produto há uma equipe de pesquisa que analisa as tendências da população, fragrâncias que podem dar certo. É feita toda uma pesquisa para que o lançamento do produto dê certo. E sim, é analisado o comportamento do grupo específico que a gente quer atingir, por exemplo uma pessoa esportista tem um comportamento diferente de um aventureiro que anda de 'bike', então isso é analisado para criar um perfume que agrade a cada público."

> "Assim os frascos dos perfumes possuem formatos diferentes mesmo, mas não em especial. O que eu me lembro agora que possui um formato adequado ao seu conteúdo é da colônia Malbec, pois a colônia é inspirada nos vinhos, então o frasco dela é em formato de garrafa, lembrando uma garrafa de vinho. Mas acho que é só esse mesmo que possui uma embalagem que combine com o conteúdo."

Ao investigar informações da empresa na internet, foi verificado que no ano de 2013, a franquia mudou o layout das lojas. O recorte a seguir apresenta o objetivo da mudança:

> "Seguindo o histórico de empreendedorismo e inovação, e também por acreditar no poder transformador da beleza, O Boticário lança um novo modelo de loja no mercado. Conhecido como Projeto Prisma, essa nova proposta explora ainda mais a vivência do consumidor com a marca, traz a experimentação multissensorial e usa a tecnologia para deixar a experiência de compra mais dinâmica, envolvente e intuitiva." (GRUPO BOTICÁRIO, Online)

Narração de Histórias

Na entrevista ao ser interrogada se a empresa já promoveu campanhas que divulguem alguma história e, se essas histórias objetivam dar sentido aos produtos, as respostas estão respectivamente expostas nos trechos a seguir:

> "É mais comum acontecer uma campanha em cima da história do produto do que em cima da história do Boticário. As vezes ele pode lançar uma logomarca e lançar uma propaganda para reforçar essa logomarca, mas é mais frequente lançar um pequeno filme, para entender a ideia do perfume do que pra ficar em cima da marca, enfim."

> "Sim, então, essas histórias vem com a intenção do consumidor se identificar com aquele produto, né e desenvolver uma curiosidade de vir até a loja e conhecer."

No sitio da empresa na internet há uma seção especial para apresentar a história do grupo empresarial desde de sua fundação em 1977. O recorte a seguir descreve características perseguidas

pela empresa ao longo do tempo:

> "Desde 1977, O Boticário soma inspiração, ousadia, inovação e qualidade, despertando o respeito do mercado, a confiança dos parceiros e a admiração dos consumidores." (GRUPO BOTICÁRIO, Online)

Grandiosidade

Ao ser perguntado sobre a presença do boticário, a entrevistada relata o seguinte trecho, alusivo à definição de grandiosidade:

> "Eu sei que nós somos 3750 lojas, mas existem cidades com mais de uma loja, então não tenho noção de quantas cidades. Mas lojas são 3750. Aqui no Brasil são 3750, fora do Brasil a gente tem loja em Portugal, Japão, Estados Unidos, presente fora também do Brasil com o mesmo padrão, layout."

> "Assim é, como eu disse nós somos líderes em perfumaria né, então a perfumaria masculina mais vendida no Brasil é nossa."

No sítio da empresa é apresentada a seguinte afirmação:

> "Maior rede de franquias de perfumaria e cosméticos do mundo" (GRUPO BOTICÁRIO, Online)

Evangelismo

Concernentes à definição de evangelismo, as seguintes verbalizações apresentam trechos condizentes com a proposta deste pilar:

> "A gente tem o e-commerce, a gente tem a loja física, nós

> temos revendedores com revista de porta em porta né, e acho que somente, agora canal de comunicação temos o SAC e tem as redes sociais."
>
> "Trabalha com porta em porta também, para atingir aquele pessoal que não vem até a loja."

Símbolos

As verbalizações seguintes retirados da entrevista, retratam a perspectiva da empresa em relação a esse tópico:

> "Sim, O Boticário significa 'O Farmacêutico', e o fundador do boticário inicialmente era um farmacêutico que desenvolvia produtos cosméticos, então aí veio, ele era farmacêutico aí o nome do Boticário aí deu o nome a empresa, aí surgiu a empresa O Boticário."
>
> "É eu acho que o nosso é o Aqua fesca que foi o primeiro perfume que o fundador criou que até hoje o frasco é o mesmo de quando ele fundou, então assim o frasco, o formato, o design dele também é patenteado, ninguém mais pode usar esse formato, então ele é o único frasco que desde a fundação, a criação dele é o mesmo frasco, desde a sua fundação."

Do sítio da empresa a internet foi possível extrair os seguintes fragmentos que se relacionam à simbologia dos produtos e da empresa:

> "Em 1985 foi lançado o Styletto, com nome inspirado em um pequeno punhal italiano – objeto que expressava poder e força..."

> “Em 1990 foi o lançamento de Quasar para transmitir uma energia pulsante. Suas notas de saída transmitem toda a energia e vitalidade do homem, através do frescor da bergamota e do limão.”

> “One of Us é lançado com o conceito de trazer uma fragrância feminina e uma masculina para marcar a individualidade do homem e da mulher, a sensibilidade e o envolvimento. Duas essências que se atraem e dois opostos que se encaixam, representação expressa pelo requinte dos frascos...”

Mistério

Apresenta-se a seguir trechos da entrevista que evidenciam a presença de mistério nas estratégias da empresa, ao ser perguntado se empresa revela abertamente fórmulas e processos dos produtos:

> “Não. Alguns produtos são sigilo total né. Inclusive assim quando se tem visitas em fábrica, até mesmo por parte de funcionários do boticário você não pode nem filmar a fábrica né, então, acredito que a grande maioria dos produtos não tem fórmula revelada, e alguns produtos é sigilo total. Que nem coca-cola.”

Foi questionado a entrevistada se há importância e o porquê de manter em sigilo fórmulas e processos. Seguem os relatos:

> “Sim, a questão de cópia né. Outras empresas podem pegar essa fórmula e plagiar e criar um produto similar.”

Ritual

Referente à definição de ritual, foi perguntado se a empresa promove treinamentos e eventos que são característicos do Boticário, pois estes procedimentos representam atos ritualísticos. São

apresentados os seguintes trechos da entrevista, os quais evidenciam a presença desse componente nas estratégias da empresa:

> "Assim, as franquias podem promover essas ações sim é, tem ações desenvolvidas pela própria franquia, que a franquia desenvolve para trabalhar, franquia individual. E tem ações que vem da indústria para ajudar as franquias. Recentemente eu tive uma, veio um profissional da indústria, veio o uniforme, veio o material específico, vem a, negociação é feita com o pessoal da indústria, aí vem essa pessoa e faz um pitstop aí com a gente e a gente da franquia desenvolve algumas coisas para desenvolver a loja em si, são os cursos de maquiagem que agente desenvolve."

Foi perguntado se existe um padrão de atendimento e o objetivo real dele ao ser aplicado nas franquias, seguem os relatos a seguir:

> "Sim, por ser franquia a gente tem até o padrão de atendimento né, que a gente tem os nossos multiplicadores de treinamento nas lojas aonde eles são responsáveis por implantar esse padrão de atendimento. Então assim vem dado certo tanto que a gente ganhou o prêmio de melhor atendimento."

> "Tem eles mudam sempre, então a nova logomarca de atendimento do Boticário é 'Vá e Venda'."

Considerações finais

Considerando o objetivo geral desta pesquisa, o qual constituiu em identificar quais elementos da religiosidade estão inseridos nas estratégias de *Branding* de O Boticário, destaca-se que o estudo permitiu a compreensão da inserção destes elementos, comumente chamados de pilares religiosos, na maneira como a empresa trabalha suas estratégias de *Branding*, visando fidelizar o cliente à marca.

A partir da análise de conteúdo da entrevista somada à coleta de dados secundários em meio online, foi possível concluir que O Boticário utiliza a estratégia de colocar os clientes em grupos exclusivos de compra e oferecer a eles produtos cosméticos únicos, configurando um trabalho de integração dos clientes a um grupo seleto representando assim a inserção do pilar de sensação de pertencimento. A colocação da empresa como um caminho certo e objetivo para o cliente alcançar a beleza através de seus produtos cosméticos, deixa evidente a visão clara da empresa, visto que este atributo pessoal é evidenciado em todas as abordagens com as palavras 'beleza' e 'linda'. Ainda de acordo os trechos apresentados é possível consentir em dois pontos principais. Primeiro a concorrência acirrada com a empresa Natura, a qual é outra grande empresa do ramo de cosméticos no país. Segundo, que essa concorrência é tratada como uma briga, onde a Natura é colocada no papel de inimiga comercial, fato demonstrado na fala da entrevistada ao referir-se à conquista da posição de liderança nas vendas e na apresentação dos produtos aos clientes nas lojas com comparações com os produtos da concorrência.

Ao ser elaborada uma nova proposta de abordagem, onde os clientes exploram ainda mais sua vivência de consumo com a marca, trazendo a experimentação multissensorial, a empresa deixa claro sua utilização de apelos sensoriais para envolver o cliente. Da mesma forma que a exploração de números grandiosos como o número de lojas e ser posicionada como a maior do setor, representa um ato de austeridade, onde coloca-se O Boticário em um patamar acima das demais empresas, e acima até da compreensão do cliente, configurando uma construção exibicionista, concernente com o pilar de grandiosidade. Ao introduzir em sua estratégia de *Branding* a venda de porta em porta, o boticário deixa claro sua tentativa de evangelizar novos clientes, convertendo-os assim a fazer parte do seu grupo seleto.

Através da análise da entrevista é possível concluir também a importância que a empresa dá à manutenção do mistério em suas fórmulas, com o intuito de se resguardar contra ataques de concorrentes e despertar a vibração dos consumidores em utilizar algo único. Por fim, a presença de rituais nas estratégias de O Boticário é expressa na

realização de cursos de maquiagem, tratamentos de beleza e treinamentos dos funcionários, onde a empresa propõe uma forma direta de ratificar seu posicionamento, que é o alcance da beleza.

Contudo, os relatos não atingiram o ponto central de dois elementos religiosos: Narração de Histórias e Símbolos. As ações que a empresa utiliza nesse sentido não são totalmente coerentes com a definição literária dos mesmos, não permitindo assim inferir com clareza que a empresa utiliza estes dois pilares em suas estratégias de *Branding*, pois os objetivos dos mesmos não são abarcados pelas ações que a empresa realiza.

Diante dos resultados obtidos nessa pesquisa, ressalta-se que a abordagem proposta foi identificar a presença da religiosidade, expressada a partir de pilares utilizados por diversas crenças, e evidenciar seu papel na estratégia de *Branding* que o Boticário utiliza para fidelizar clientes. Foi constatado a partir das falas apresentadas nos relatos da entrevista e dados secundários sobre a empresa, coletados na internet, a inserção de oito pilares religiosos: Sensação de Pertencimento, Visão clara, Poder sobre os Inimigos, Apelo sensorial, Grandiosidade, Evangelismo, Mistério e Ritual. No entanto, como proposta para estudos futuros, sugere-se que seja realizada uma pesquisa mais profunda e de forma integral nas estratégias, as quais poderão elucidar as afirmações proposta neste trabalho e propor novos resultados.

Referências

ALLPORT, G. W.; ROSS, J. M. Personal religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*. v. 5, n. 4, p. 432-443, 1967.

ARAGÃO, António T. *Implementação de um sistema de avaliação de marcas.* Lisboa: ISCTE, 2011.

ASBURY, Lori D.; Et Al. Applying a Branding Strategy in Public Healty. *American Journal os Preventive Medicine*. v. 34, n. 6S, p. 183-187, jun 2008.

ATKIN, Douglas. *O culto às marcas: quando os clientes se tornam verdadeiros adeptos.* São Paulo: Cultrix, 2007.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião.* São Paulo: Paulus, 1985. 194p.

BLACKWELL, Roger D.; MINIARD, Paul W.; ENGEL, James F. *Comportamento do consumidor*. 9. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2008. 606p.

CAPUTO, Érica S.; MACEDO, Marcelo A. S.; NOGUEIRA, Heloísa G. P. *Avaliação de marcas: uma aplicação ao caso Bombril*. RAE-eletrônica, v. 7, n. 2. São Paulo: FGV-EAESP, 2008.

EXAME. *O Boticário desbanca Natura e vira líder em perfumes.* Disponível em:<http://exame.abril.com.br/negocios/noticias/boticario-desbanca-natura-e-vira-lider-em-perfumes>. Acesso em: 28 Jan 2015.

FAM, Kim Shyan; WALLER, David S.; ERDOGAN, B. Zafer. The influence of religion on attitudes towards the advertising os controversal products. *European journal of marketing.* v. 38, n. 5, p. 537-555, set 2002.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio da língua portuguesa*. 4 ed. Curitiba: Positivo, 2009.

FURTADO, Maria Rita. *Uma discussão a cerca do conceito de crença.* 2011. 62 f. Dissertação (Mestrado em Teoria da literatura) – Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2011.

GRUPO BOTICÁRIO. *Institucional.* Disponível em: <http://www.grupoboticario.com.br/pt-br/institucional>. Acesso em: 20 jan 2015.

NossaHistória.Disponívelem:<http://nossahistoria.grupoboticario.com.br/pt-br/Paginas/default.aspx>. Acesso em: 04 fev 2015.

GUILHERMO, Álvaro. *Branding: Design e estratégias de marcas.* 2ª ed. São Paulo: Demais, 2012. 120p.

HAIR JR., Joseph F.; Et al. *Fundamentos de métodos de pesquisa em Administração.* Porto Alegre: Bookman, 2005. 471p.

KARSAKLIAN, Elaine. *Comportamento do consumidor.* 2. ed. São Paulo: Atlas, 2009. 339p.

KELLER, Kevin Lane; MOORTHI, Y. L. R. Branding in developing markets. *Business Horizons. v*. 46, n. 3, p. 49-59, mai 2003.

KOTLER, Philip.; KELLER, Kevin L. *Administração de marketing***.** 12 . ed. São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2006. 750p.

LEVENTHAL, Richard C. Branding Strategy. *Journal of Consumer Marketing.* Denver, p. 17-23, set 1996.

LIMEIRA, Tania M. V. *Comportamento do consumidor brasileiro*. São Paulo: Saraiva, 2008. 379p.

LINDSTROM, Martin. *A lógica do consumo: Verdades e mentiras sobre por que compramos.* Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2009. 207p.

MALHOTRA, Naresh K. *Pesquisa de Marketing: uma orientação aplicada*. 4ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2006. 720p.

MARTINS, Daniel Raposo. Definição, gestão e desenho de marca. *BrandTrends Journal.* v. 3, n. 3, p. 20-34, out 2012.

MCCONNEL, B.; HUBA, J. *Buzzmarketing – criando clientes evangelistas.* São Paulo: M.Books, 2006. 246p.

MOKHLIS, S. Relevancy and Measurement of Religiosity in Consumer Behavior Research. *The Journal of Human Resource and Adult Learning.* v. 4, n. 2, p. 122-133, Dez. 2008.

MOWEN, John C.; MINOR, Michael S. *Comportamento do Consumidor.* São Paulo: Pearson Prentice Hall, 2003. 403p.

MURPHY, John. Branding. *Marketing intelligence e planning*. Londres, v. 6, n. 4, p. 4-8, 1988.

NORBERTO, Elaine. *Estratégias corporativas de marcas e estratégias sociais de diferenciação: uma análise a partir do automóvel. Tempo Soc.* v. 16, n. 2, p. 203-223, Nov. 2004.

PATEL, Mahesh. Influence of religion on shopping behaviour of consumers - An exploratory study. *Journal of reasearch in commerce e management*. v. 1, n. 5, p. 68-78, 2003.

SANTOS, Maria Inês Miranda Paiva. *Lojas de Moda Multimarca: Uma Análise sobre Store Atmospherics.*

SEVERINO. A. J. *Metodologia do trabalho científico.* 23 ed. São Paulo: Cortez, 2007. 304p.

CAPÍTULO 4

FRAGMENTAÇÃO DO ESPAÇO SAGRADO DE IPIAÇU – MG

Arnaldo Ferreira de Araújo Filho
Alesca Prado de Oliveira

Introdução

O conceito de pequenas cidades passou por constantes mudanças advindas do meio acadêmico e de instituições públicas como o IBGE e o IPEA. De acordo com o IBGE, o conceito de pequenas cidades considera a quantidade populacional do município. Seguindo esta linha quantitativa, o IPEA fragmenta a quantidade populacional em "pequenos centros" e os subdividem em três pequenos grupos, sendo, até 10.000 habitantes, de 10.000 a 20.000 habitantes, e de 20.000 a 50.000 habitantes, neste sentido observa-se que o IPEA considera pequenas cidades através do termo pequenos centros e pelo quantitativo de até 50.000 habitantes.

As pequenas cidades não devem ser analisadas apenas pela interpretação quantitativa, tendo em vista que se caracterizam e se diferenciam pelas relações sociais que são estabelecidas, as pequenas cidades se diferenciam entre os estados, apreendendo aqui que os fatores que constituem as relações internas podem ser de caráter rural, industrial e/ou religioso.

As mudanças no cenário hodierno refletem em todos os âmbitos das relações humanas, a tratativa da religião neste ensejo não se dá de maneira diferente, uma vez que, a compreensão da cena religiosa deve se atualizar para as novas dinâmicas e

discursos proselitistas das diferentes vertentes. A necessidade de compreensão dessas novas formas de religião é projetada nas cidades de acordo com a sua conformação e tradição cultural. Quanto ao espaço sagrado, as ligações e rupturas ocorrem pela pluralidade de no campo religioso onde a todo momento se revelam vertentes específicas que buscam agregar ao seu público uma camada característica de adeptos.

No Brasil o que se destacou nas últimas décadas foi o declínio católico que expôs de maneira explícita a concorrência no campo religioso, a liberdade religiosa é pontuada como força motora do surgimento de vertentes sagradas, cabendo ressaltar aqui o crescimento do evangelismo que tem se intensificado de acordo com os últimos levantamentos censitários. O pentecostalismo e sua difusão dentro do campo evangélico é considerado em ondas, entendendo que é a corrente que tem ganhado maior visibilidade pelas dissidências e acomodações com os valores contemporâneos.

Neste sentido, o objetivo do presente artigo é analisar a distribuição espacial das igrejas em uma pequena cidade do estado de Minas Gerais. Para o cumprimento do proposto objetivo, adotou-se como metodologia a pesquisa bibliográfica acerca da temática "pequenas cidades e religião", nesta perspectiva alguns autores foram fundamentais como, Beatriz Ribeiro Soares, Milton Santos, Antonio Flávio Pierucci, Ricardo Mariano e Reginaldo Prandi, autores estes que nos permitiram adentrar no que há de discutido sobre as temáticas. Além da pesquisa bibliográfica, adotou-se também trabalho de campo "o trabalho de campo é essencial para conhecer as características e entender as limitações que ele apresenta para o ensino e o aprendizado do aluno, bem como, permitindo o planejamento com a finalidade de obter rendimentos viáveis" (CIOCCARI,

2013, p. 44). Foi utilizado também o software livre Quantum Gis para analisar a espacialização das igrejas no município de Ipiaçu.

Pequenas cidades

As pesquisas sobre pequenas cidades, atualmente, ganharam destaque nos estudos acadêmicos, tendo em vista que o tema tem diferentes concepções definidas por diversos autores, como Milton Santos, Beatriz Ribeiro, Ângela Maria Endlich, dentre outros. As pequenas cidades não se restringem a abordagem quantitativa, visto que discorrer sobre um número mínimo para caracterizar as diversas realidades é incorrer numa generalização perigosa (SANTOS, 2008).

Segundo Santos (2008) o estudo das cidades locais é tão importante quanto o estudo das metrópoles. O autor não utiliza o termo “pequenas cidades" pois concebia que quando se trata de cidades pequenas logo o que vem à mente é o volume populacional, a questão estatística quantitativa. Pensando nisso o autor designou o termo “cidades locais” devido a alguns critérios por ele definidos.

Neste sentido, alguns autores não consideram apenas o volume populacional como critério para concepção das pequenas cidades, Soares (2007) considera além do volume populacional as relações que são estabelecidas nestes espaços. De acordo com Endlich (2009), os fatores que designam as pequenas cidades são, a origem, a posição geográfica, dimensão demográfica e desenvolvimento econômico.

Com relação aos números estatísticos, o Instituto de Pesquisas Econômicas Aplicadas (IPEA) utiliza a denominação “pequenos centros” e os subdivide em grupos populacionais. Constituem-se o primeiro grupo, as cidades de até 10.000 habitantes; o segundo, as cidades de 10.000 a 20.000 habitantes e o terceiro, de 20.000 a 50.000 habitantes. Tendo como base o

estado de Minas Gerais, que possui 853 municípios, segundo o censo de 2010 do IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), e de acordo com a denominação de pequenos centros do IPEA (até 50.000 habitantes), podemos afirmar que o referido estado possui 91,79% de pequenas cidades, como pode ser percebido na Tabela 1.

Tabela 1: Minas Gerais - Município por faixa populacional – 2000 e 2010

Classes	**Número de municípios (2000)**	**Valor Percentual (%)**	**Número de municípios (2010)**	**Valor Percentual (%)**
Até 2000	19	2,4	19	2,43
2.001 – 5.000	231	29,28	220	28,09
5.001 – 10.000	266	33,71	248	31,67
10.001 – 15.000	108	13,69	121	15,46
15.001 – 20.000	64	8,12	61	7,79
20.001 – 25.000	45	5,7	42	5,37
25.001 – 30.000	19	2,4	26	3,32
30.001 – 35.000	13	1,64	18	2,29

35.001 – 40.000	12	1,52	12	1,53
40.001 – 45.000	6	0,77	3	0,39
45.001 – 50.000	6	0,77	13	1,66
Total	**789**	**100**	**783**	**100**

Fonte: Censo 2000 e 2010, IBGE. Org.: ARAÚJO FILHO, A.F., OLIVEIRA, A.P, 2017.

Além do volume populacional, as pequenas cidades possuem particularidades que as distinguem das metrópoles, como a população agrícola e a forte relação que a cidade mantem com o campo. Pensando nisso, Wanderley (2000, apud Soares, 2007) diz que é preciso considerar que as pequenas cidades mantêm uma forte relação com o rural, neste sentido estas cidades nem sempre tem um acesso efetivo e profundo a experiência urbana que se diferencie ou mesmo se oponha ao seu modo de vida rural, podendo significar a reiteração de uma experiência rural menos precária.

A relação da cidade com o campo por vezes é tão forte que pode ser percebida através do cotidiano urbano, este se assemelha com o tempo do campo, o tempo dito lento. De acordo com Bagli (2006) o tempo lento no rural está ligada a mudanças atreladas a uma lógica territorial mais próxima da natureza, as transformações são menos sentidas e visualizadas, mas não deixando de acontecer. O mesmo acontece nas pequenas cidades, onde as mudanças ocorrem de forma gradual e são menos notadas que nas metrópoles (tempo mecanizado), onde grandes edificações são construídas diariamente sobre a terra.

Ainda de acordo com Bagli (2006) a relação com a terra não é construída de forma semelhante nos espaços urbanos. Uma das funcionalidades da terra é a relação de subsistência, onde o indivíduo trabalha, semeia, planta e colhe. Nessa realidade, a base das relações cotidianas é edificada sobre a intensa ligação de troca, esta ligação caracteriza as relações do homem do campo com a terra. Outra funcionalidade da terra é tratada como chão, o trabalho não advindo da terra, mas sim sobre ela, sendo ela preparada para construções.

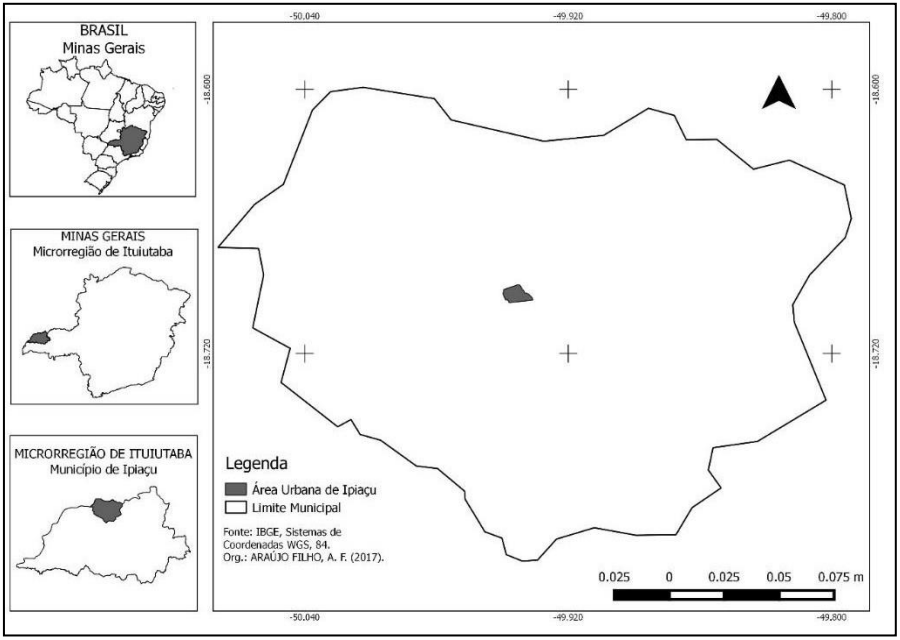
O cotidiano nos espaços rurais é construído a partir das relações que são estabelecidas com a terra, como a subsistência, a terra como garantia de sobrevivência. As tarefas cotidianas surgem dessa relação: preparo, adubação, plantio, poda, irrigação, colheita, entre outras atividades (BAGLI, 2006).

No urbano, alimentos não são cultivados e colhidos, são comprados. Entretanto, as pequenas cidades se destacam por utilizarem de fundos de vales, terrenos baldios ou fundos de quintais para o plantio de hortaliças e criação de animais de pequeno porte.

Embora estando dentro daquilo que é considerado urbano, em alguns casos, funções e hábitos permanecem rurais. É comum encontrar em tais espaços atividades agropecuárias. Porém, não são apenas as atividades econômicas que consolidam as relações rurais no espaço urbano. Há também outras práticas que são mantidas e reproduzidas de costumes e hábitos cotidianos, algumas atividades de lazer como, rodeios, provas de laço, quermesses e outros (BAGLI, 2006).

Pequenas cidades trazem seus costumes e hábitos que por vezes são advindos do campo, neste sentido, a cidade de Ipiaçu-MG (mapa 1), não se difere de outras pequenas cidades, ainda quando levado em consideração a população agrícola denominada por Santos.

Mapa 1 – Localização da área urbana de Ipiaçu-MG



Fonte: IBGE 2010. Org.: ARAÚJO FILHO, A. F. (2017)

O município de Ipiaçu acha-se localizado na Microrregião de Ituiutaba (Mapa 1), no Estado de Minas Gerais, a 759 km da capital Belo Horizonte, e faz divisa com os municípios de Gurinhatã, Santa Vitória e Ituiutaba. Sua área é de 466 km² e de acordo com os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Ipiaçu possuía em 2010, uma população de 4.107 habitantes, deste total 3741 habitantes (91%) residem na área urbana do município e 366 habitantes (9%) residem na zona rural. A economia do município é voltada para o setor agropecuário e serviços.

Ipiaçu possui fortes relações com campo, tendo em vista que a cidade se enquadra no primeiro grupo de "pequenos

centros" do IPEA, neste sentido, observou-se características próprias, principalmente relacionados à religião. As pequenas cidades trazem consigo além da herança campestre, uma herança religiosa que é advinda dos hábitos rurais, culturalmente os habitantes de pequenas cidades tem maior influência religiosa devidos a tradições e o próprio desenvolvimento no seio das igrejas que em grande maioria são católicas.

Pentecostalismos: crescimento e difusão

O termo religião origina-se do latim *religio* que significa louvor aos deuses ou de *religari*, que quer dizer religação, todavia, tais definições não conseguem acompanhar a complexidade das religiões contemporâneas, sendo necessário compreender as religiões na atualidade, como indicam Weber (1980), Pierucci (2006) e Prandi (2008).

Prandi (2008) explica, ademais que o advento da globalização fez com que as diferenças entre as religiões se dessem no debate individual, e, não mais, a nível de nações, já que como enfatiza o autor, as religiões na atualidade aproximam os iguais, distanciam os diferentes e imprimi identidades. Nesse novo contexto, contemporâneo, a religião, portanto, passa a atuar como força motora da ruptura.

As pesquisas acerca das religiões no Brasil partem em grande parte do pressuposto da diversidade religiosa do país e o predomínio do cristianismo em relação às demais religiões existentes. A pluralidade no campo religioso brasileiro é uma característica da formação do país (CRUZ, 2013).

Entre as os anos de 1940 e 1950 o que se viu no Brasil foram inúmeras mudanças sociais e neste ensejo o crescimento dos evangélicos pentecostais, bem como as religiões de matriz

africana começaram a ganhar visibilidade. O crescimento desses segmentos veio a se tornar expressivo somente no final da década de 50, quando os evangélicos conquistaram maior número de adeptos e com isso maior destaque no campo religioso. Prandi e Pierucci (1996) destacaram tais fatos e trouxeram a discussão da importância das religiões como possibilidade de ruptura e mudança nos aspectos culturais e sociais.

O censo realizado pelo IBGE no ano de 2010 apresentou uma queda de declarantes católicos e em contrapartida um aumento do número de declarantes evangélicos. Mesmo com maioria católica, o que tem sido colocado em xeque por autores é que um país historicamente católico possa vir a se tornar evangélico após todas as mudanças dessa vertente religiosa (MARIANO, 1999).

O declínio católico é um importante marcador do panorama do cenário religioso brasileiro, Pierucci (2006) aponta que a dinâmica do "regime concorrencial cada vez mais desregulado pelo Estado e fora do controle da religião dominante" tem aberto caminhos para as mais diferenciadas formas de expressões religiosas assim como as novas formas de organização de seitas, ordens, centros, casas e outros.

Teixeira e Menezes (2013) destacaram um texto de Pierucci que faz apontamentos da intensa liberdade religiosa que tem havido no Brasil nos últimos anos, as maneiras de conversão pela subtração entre religiões são citada pelo autor como em uma livre concorrência, com ênfase neste fenômeno que é por ele considerado global e que ocorre em praticamente todos os países. No Brasil a religião cobiçada é o catolicismo, visto que esta tem maioria absoluta dos fiéis do país, assim como o hinduísmo na índia.

A queda nos números dos católicos no Brasil, como já explicado por Pierucci, sina das religiões majoritárias planeta a

fora, muda também o sentido dos estudos sobre religião, que foram sempre voltados para este campo, uma vez que as religiosidades indígenas foram apagadas da cultura do país. Além da igreja católica existe também o movimento de declínio das outras religiões que são classificadas como tradicionais pela sociologia da religião, que é a umbanda e o luteranismo.

No sentido contrário, dentro da vertente evangélica, o que tem se destacado nos últimos anos é a corrente pentecostal que detêm 13,3% do total de 22,2% de fiéis evangélicos, a ascensão do pentecostalismo aconteceu em todo o mundo, porém o destaque foi na América Latina, destaca Mariano (1999), que apresentou o maior crescimento no final do milênio, no Brasil esse crescimento ganha notoriedade uma vez que apresenta maior número de protestantes do continente.

Nascido nos Estados Unidos, no início do século, o pentecostalismo se difere do protestantismo histórico pela crença na ação de seu Deus pelo intermédio do espírito santo, assim como no cristianismo primitivo. As mudanças no cenário pentecostal surgiram a fim de ressignificar o tradicionalismo do evangelismo, a politização dos fiéis, inserção feminina nos espaços e a compatibilização com a cultura pontuam as principais mudanças que ocorreram (MACHADO; MARIZ, 1996).

As dissidências que ocorrem de modo a criar novas vertentes dentro do pentecostalismo se dão de maneira a confundir os fiéis com suas semelhanças, essas dissidências incidem a partir de conflitos internos de hierarquia e poder e assim estimulam o surgimento de novas igrejas. Neste contexto, Bourdieu (1974) apontou as dissimulações dos sistemas de representação pela sua aparência, nas palavras do autor:

> A estrutura dos sistemas de representações e práticas reforça sua eficácia mistificadora pelo fato de que exibe as aparências da unidade dissimulando sob a capa de um

> mínimo de dogmas e ritos comuns interpretações radicalmente opostas das respostas tradicionais às questões mais fundamentais da existência. (BOURDIEU, 1974, p. 53).

A compreensão das vertentes pentecostais se dá a partir da sua classificação em ondas, autores as classificam a partir de seu surgimento e suas diferenças doutrinárias, tais ondas não são permanentes e tem a capacidade de se influenciarem. A primeira onda é denominada por Mariano (1996) por pentecostalismo clássico, seu período de disseminação foi entre os anos de 1910 a 1950, é caracterizada pelo teor anti catolicismo, sua rejeição ao mundo e seu ascetismo. A segunda onda, apontada pelo autor, é denominada de pentecostalismo neoclássico (ou deuteropentecostalismo) e se desenvolveu depois do ano de 1950, essa vertente é identificada pela sua crença na cura divina, pela sua evangelização que transitava pelo país em tendas de lona e pelo início do uso do rádio para suas pregações. A última onda é denominada de neopentecostal, iniciou-se no final da década de 70 e é carregada de rupturas com as ondas precedentes, tal corrente apresenta um caráter de acomodação ao mundo e utiliza-se das grandes mídias e da política.

O segmento que tem ganhado em número de adeptos e visibilidade é o neopentecostal, sua dinâmica atual de pregação e seu intenso proselitismo são fatores que podem explicar esse boom, o movimento de mudança entre instituições de evangélicos tem sido em sua grande maioria no sentido deste novo segmento (MARIANO, 1999).

Mariano (1999) aponta as mudanças pelas quais a igreja passou no decorrer dos avanços sociais, mudanças essas que foram se desencadeando de acordo com as novas dinâmicas da sociedade. As igrejas neopentecostais exerceram papel fundamental para a quebra de estereótipos dos evangélicos,

abandonando marcos tradicionais e propondo um novo método de ritos, crenças e práticas que passaram a priorizar a vida no aqui agora ao invés de voltarem suas preocupações para os fins apocalípticos e o paraíso pós morte.

A nova dinâmica proposta pelo neopentecostalismo sugere uma acomodação aos valores mundanos que destoam à negação do mundo, proposta por outras vertentes, passa-se então a afirmar o mundo, suas pregações se desdobram a cerca destas questões e então abordam assuntos como a infidelidade, as dívidas, a inveja. Com essa abordagem realizam cultos voltados a tais temas e assim se detêm à resolução dos problemas cotidianos de seus fiéis. O sentido adotado das novas conversões é o de tornar-se o que se é e não o de ser algo, o processo é imanente de si mesmo (CÔRTES, 2011).

A última onda do pentecostalismo tem suas preocupações voltadas para as questões econômicas, sociais, espirituais e sentimentais, dentro de suas organizações as exigências são cada vez menos rígidas. Esta vertente também trouxe consigo uma característica empresarial, considerando suas burocratizações na relação cliente-fiel. No seu início, o discurso neopentecostal atingia, sobretudo, os estratos mais baixos da população que, agoniados, buscavam respostas para a resolução de problemas cotidianos na religião. Todas essas concessões auxiliaram na sua universalidade e na conversão do mais variado público de fiéis (MARIANO, 1999).

É importante salientar que tais características do neopentecostalismo não são únicas e que podem variar de acordo com cada organização, dependendo de seu contexto de surgimento e os ideais de cada igreja, considerando suas lideranças e fiéis. Nas palavras de Mariano (1999, p. 47):

> Quando dividimos o pentecostalismo em três vertentes, demarcamos suas genealogias, seus vínculos

> institucionais, delineamos suas principais características, confrontamos suas diferenças e semelhanças, estabelecemos suas distinções, quando enfim as classificamos, não estamos com isso supondo que tal construção tipológica dê conta totalmente desse universo religioso tão complexo, dinâmico e diversificado. Sua função é bem mais modesta: visa ordenar a realidade observada, tornando-a inteligível e passível de análise. Quanto a isso, cumpre lembrar que tanto os tipos ideais como todo e qualquer aparato conceitual não respondem a retratos literais ou fidedignos da realidade, nem a traduzem plenamente. Longe disso. São instrumentos toscos e generalizantes pelos quais procuramos pensa-la, ordená-la e compreendê-la.

O que é encontrado referente ao trânsito religioso brasileiro são as variadas práticas utilizadas que fazem flexibilizar os vínculos dos fiéis e suas igrejas. Desta forma o que surge no cenário religioso são as múltiplas opções, o surgimento de diversas instituições é responsável pelo crescimento de adeptos da última onda do pentecostalismo, essas instituições têm seu surgimento por diversas causas, sejam dissidências, flexibilização das crenças das organizações clássicas ou junção de crenças.

Este pluralismo religioso tem sido nitidamente percebido até em observações despretensiosas, uma vez que de uma variação tímida de instituições evangélicas passa-se a ter uma intensa multiplicidade de opções de organizações, essa dinâmica foi denominada por Bastian (1981) de "atomização dos protestantismos latino-americanos".

Toda a excitação no campo religioso brasileiro pode se explicar pela liberdade dos profissionais religiosos da república, a ideia clara de competição fomentou o pluralismo religioso e criou exigências de que as denominações se fizessem dinâmicas e atentas as concorrências. É, portanto essa agitação entre os

vendedores e os consumidores de religião que detêm o foco dos estudos nesse campo do Brasil. O que se vê então é o fenômeno das conversões individuais em detrimento das identidades coletivas (TEIXEIRA E MENEZES, 2013).

Estudo de caso: Ipiaçu e religião

A proliferação de igrejas tem ocorrido de forma vertiginosa em todo o território brasileiro, nas pequenas cidades pode-se notar com maior objetividade o surgimento de vertentes que buscam a todo momento abarcar práticas e costumes em sua delimitação do sagrado. Neste ensejo nas cidades pequenas onde comumente se mantêm atividades como procissões, vigílias e retiros, este vão sendo incorporados pelas novas denominações surgidas. Ipiaçu é caracteristicamente uma cidade pequena onde se preservam hábitos como a comunicação em massa (por carros de som, rádios e banners) e onde as informações se disseminam principalmente através das pessoas em suas atividades cotidianas.

Habitualmente em Ipiaçu os eventos festivos acontecem na praça central, onde a igreja matriz, católica, Nossa Senhora de Aparecida está localizada, esta possui um valor simbólico em relação a população através da cultura dos eventos que lá ocorrem (imagem 1). Esta área fora ponto de partida do desenvolvimento urbano e da população residente, em meados de 1962. Com relação às igrejas, percebeu-se que em Ipiaçu existem 13 igrejas, em diferentes localidades como observado no mapa 2 e no quadro 2.

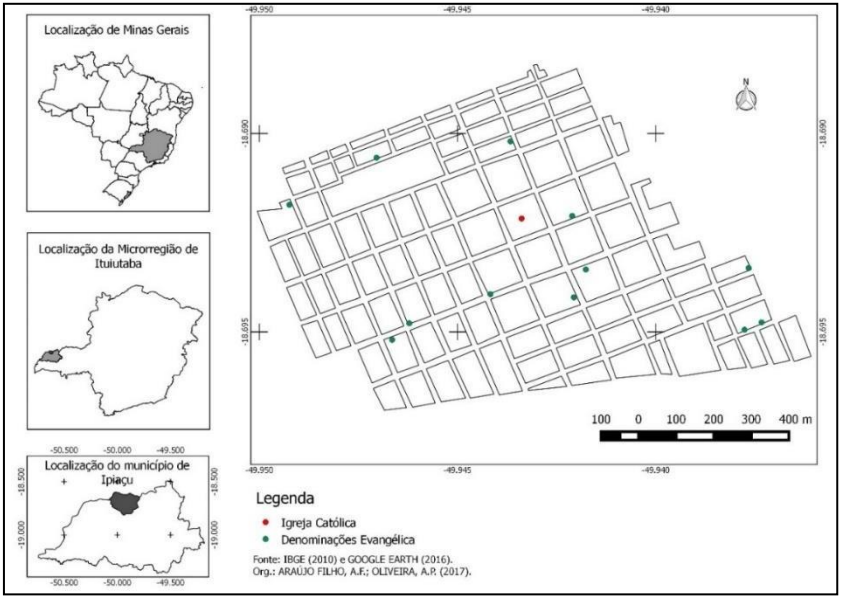
Imagem 1 - Igreja Matriz Nossa Senhora de Aparecida, Ipiaçu-MG



Autores: ARAÚJO FILHO, A. F.; OLIVEIRA, A.P. (2017)

As igrejas da cidade de Ipiaçu, contrapõem-se a sede católica que se encontra na área central da cidade, onde são desenvolvidas as principais atividades comerciais e do setor público. As outras igrejas encontram-se majoritariamente no entorno da cidade, sendo estas periféricas de denominação evangélica.

Mapa 2 – Localização das igrejas na cidade de Ipiaçu-MG



Fonte: IBGE (2010) e Google Earth (2016). Org.: ARAÚJO FILHO, A. F.; OLIVEIRA, A.P. (2017)

De acordo com o censo de 2010 do IBGE (quadro 1), podemos perceber que no município de Ipiaçu a maior parte da população é da Religião Católica Apostólica Romana, sendo representado por 80,25% do total da população residente, os que se declaram sem religião ou não informaram são representados por 6,6% da população total, vale ressaltar também que os declarantes da Religião Evangélica de Origem Pentecostal, denominada de Igreja Assembleia de Deus contam com 4,5% da população total. Diante destes dados não reconhecemos apenas a quantidade de adeptos de cada religião, mas sim a quantidade de igrejas existentes no município de estudo.

Quadro 1 – Relação da população residente nas denominações religiosas no município de Ipiaçu-MG, em 2010

Denominação	População Bruta
Religião Católica Apostólica Romana	3.296
Sem Religião / Não informado	271
Religião Evangélicas De Missão	19
Religião Evangélicas De Missão - Igreja Evangélica Metodista	3
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Igreja Assembleia De Deus	184
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Igreja Congregação Cristã Do Brasil	44
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Igreja Evangelho Quadrangular	9
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Igreja Universal Do Reino De Deus	24
Religião Evangélicas De Missão - Igreja Evangélica Adventista	11
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Igreja Deus É Amor	24
Religião Evangélicas De Origem Pentecostal - Outras	31
Religião Evangélica Não Determinada	93
Religião Testemunhas De Jeová	19
Religião Espírita	79
TOTAL	**4107**

Fonte: IBGE (2010). Org.: ARAÚJO FILHO, A. F.; OLIVEIRA, A.P. (2017)

É nítido, de acordo com os dados apresentados, que embora a igreja católica conte com a maioria absoluta de fiéis da cidade, as denominações evangélicas têm ganhado força e adeptos nos

últimos anos, as sedes das vertentes que são construídas nos diferentes setores da cidade apresentam em si diversas práticas que contemplam os anseios e buscas da população. A quantidade de igrejas iniciadas reflete a busca da população por uma conversão que caiba em seus cotidianos e que os contemple de maneira a abarcar suas cargas e oferecer soluções para suas necessidades.

A estrutura das novas denominações que são encontradas na cidade mostra a pluralidade de fiéis e focos das próprias igrejas que apresentam em si uma busca por um público alvo, no trabalho realizado, mapeando as instituições, nota-se a diferença espacial das localizações que ora se cercam de residências e ora são situadas nas extremidades da cidade.

Além da localização encontrada nas diferentes instituições religiosas, o que se pôde visualizar é a estrutura de cada igreja, compreendendo aqui as diferentes estruturas de uma mesma denominação, as edificações variam assim como suas espacialidades. A conformação encontrada no interior das igrejas também pode refletir seus interesses e objetivos quanto aos seus fiéis. No trabalho realizado na cidade, com a autorização das respectivas lideranças religiosas, registramos fotograficamente as fachadas das igrejas e alguns interiores, que podem ilustrar o que foi conceituado no texto.

Mosaico 1 – Exterior e interior das Igrejas de Ipiaçu



Org.: ARAÚJO FILHO, A. F.; OLIVEIRA, A. P. (2017)

Na imagem 1 é apresentada a denominação "Assembleia de Deus – Ministério de Perus" com mais instituições na cidade, a igreja fotografada se localiza em uma extremidade da cidade, em frente têm-se um loteamento de casas populares, em suas laterais não existem casas ou imóveis de vizinhança, a unidade se

encontra no caminho para fazendas e sítios no entorno da cidade. No seu interior (imagem 2) pudemos observar a construção recente e a organização de um palco, onde estarão os líderes religiosos e um amplo espaço para os fiéis.

Na imagem 3 mostra a "Igreja Pentecostal Jesus é o Caminho da Vida Eterna" localizada em uma área residencial de loteamento antigo. A denominação conta com menor espaço e sua organização no interior (imagem 4) retrata apenas a divisão dos líderes e dos fiéis sem barreiras físicas e um pequeno espaço para os fiéis.

Na imagem 5 pode ser observado que a instituição "Igreja Mundial do Poder de Deus" se localiza em um ponto comercial onde se localizara um mercado anteriormente, na área central da cidade, próxima ao centro comercial de Ipiaçu. Uma localidade ampla e com a divisão bem estabelecida onde estarão os seus líderes e seus fiéis, além de espaços que são utilizados por membros da igreja para a visualização geral da igreja.

As três instituições ilustradas se apresentam em diferentes localidades da cidade de Ipiaçu, o público de cada denominação varia de acordo com sua organização interna, seu proselitismo e sua localização. As instituições evangélicas que tiveram o seu crescimento vertiginoso pelo aumento de fiéis das classes mais baixas, hoje conta com uma variedade de adeptos e de instituições que moldam suas espacialidades de acordo com os seus interesses e os interesses de seu público.

Conclusão

Diante do exposto, conclui-se que as cidades pequenas não são definidas apenas pelos dados demográficos, ou tamanho territorial, considerou-se também as relações sociais que são

estabelecidas. A cidade de Ipiaçu traz consigo uma herança religiosa que por vezes advém do campo. Isso foi possível perceber porque grande parte da população do município se considera católico, além das observações de campo que foram realizadas.

Destarte a toda a discussão neste estudo estabelecida, pudemos adentrar, mesmo que de maneira tímida, no cenário religioso da cidade de Ipiaçu, muito embora os dados apresentados pelo Censo apontem os costumes e a tradição católica da cidade, o que se percebe quando em contato com a realidade da cidade é o avanço das denominações evangélicas que seguem o caminho das instituições de toda América Latina.

As pequenas cidades trazem consigo a carga das ligações íntimas com o meio rural, incluindo aqui suas tradições católicas, o que de certa maneira deixa o processo de trânsito religioso mais lento e gradual, assim sendo, as novas instituições vêm se estabelecendo no campo religioso de Ipiaçu e de forma a agregar fiéis que buscam nas religiões a solução de suas buscas pessoais. A acomodação aos valores mundanos vêm sendo estratégia de diversas instituições para que se atinjam mais adeptos, contrariando o costume estabelecido ao longo do desenvolvimento da cidade, fruto da influência que a igreja católica tem sobre as tradições citadinas.

Só é possível pensar no fenômeno do crescimento das instituições não católicas e no trânsito religioso, mesmo que de maneira morosa, quando se associa a cidade de Ipiaçu com o fenômeno da globalização, que traz consigo o intercâmbio de costumes e culturas de maneira mais intensa e real, compreendendo aqui que a cidade é caracteristicamente interiorana e de hábitos rurais fortes.

Referências

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas.* São Paulo: Perspectiva. 1974

CRUZ, Anna C. A. *Evangélicos na cidade templária de Romaria – MG*. 2013, 106 f.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, R. *A realidade social das religiões no Brasil.* São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flávio. A religião como solvente – Uma aula. In: *Novos Estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 75, julho, pp. 111-127, 2006.

CÔRTES, M. A configuração flexível da expansão neopentecostal na sociedade

brasileira contemporânea. *Anais Congresso Luso Afro Brasileiro De Ciências Sociais,* Salvador: UFB, 2011.

MARIANO, R. *Neopentecostais, sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.* São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Revista Novos estudos CEBRAP*. São Paulo, n. 44, p. 24-44. 1996.

WEBER, M. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. In: WEBER, *M. Max Weber*: textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MACHADO, M. D. C.; MARIZ, C. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 1996.

BRASIL. IBGE. *Sinopse do Censo Demográfico 2010*, Minas Gerais. Disponível em:

<www.censo2010.ibge.gov.br/sinopse/index.php?uf=31&dados=29> Acessado em: 21-07-2017

IPEA. *Caracterização e tendência da rede urbana do Brasil.* Redes urbanas regionais – Sul. Brasilia, 2000.

SANTOS, M. *A urbanização Brasileira.* São Paulo: Hucitec, 2008.

SOARES, Beatriz Ribeiro. Pequenas e Médias Cidades: um estudo sobre as relações socioespaciais nas áreas de cerrado em Minas Gerais. In: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão. *Cidades Médias:* espaços em transição. São Paulo: Expressão Popular, 2007. Cap. 19. p. 461-494.

WANDERLEY, M. N. *Urbanização e ruralidade:* relação entre a pequena cidade e o mundo rural e estudo preliminar sobre pequenos municípios em Pernambuco. Recife: UFPE. 2001. Disponível em:< http://wp.ufpel.edu.br/leaa/files/2016/03/Pequenos-Munic%C3%ADpios_Nazareth-1.pdf> Acessado em: 24-07-2017

BAGLI, Priscila. Rural e Urbano: harmonia e conflito na cadência da contradição. In: SPOSITO, Maria Encarnação Beltrão; WHITACKER, Arthur Magon (Org.). *Cidade e Campo:* relações e contradições entre urbano e rural. São Paulo: Expressão Popular, 2006. Cap. 5. p. 81-109.

ENDLICH, Ângela Maria. *Pensando os papéis e significados das pequenas cidades.* São Paulo: Unesp, 2009.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Orgs.). *Religiões em movimento:* o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

BASTIAN, J-P. “Guerra Fria, crisis del preyecto liberal y atomización de lós protestantismos latinoamericanos 1949-1959”, Revista Cristianismo y Sociedad, 1981, nº 67, p. 7-11.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. *Novos estudos - CEBRAP* [online]. 2006, n.75, pp. 111-127.

IBGE. Minas Gerais. Ipiaçu. Censo demográfico 2010: resultado da amostra - religião. Disponível em:<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun = 313140 &idtema=91&search=minas-gerais|ipiacu|censo-demografico-2010:-resultados-da-amostra-religiao-> Acessado em: 08/08/2017

CIOCCARI, C. C. Ensino de geografia e o trabalho de campo: construindo possibilidades de ensino e aprendizagem sobre o espaço urbano e rural em Júlio de Castilhos, RS. Dissertação de Mestrado, 2013. Disponível:<w3.ufsm.br/ppggeo/images/ccc.pdf> Acessado em: 17-10-2017

CAPÍTULO 5

DA PERSEGUIÇÃO ÀS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS E A NECESSIDADE DE CRIAÇÃO DE UM PLANO FEDERAL CONTRA A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA.

Cleber Lázaro Juliao Costa
Sérgio Abreu
Luiz Fernando Martins da Silva

Introdução

O presente texto dirige atenção aos casos de intolerância religiosa contra religiões de matriz africana, tais como o Candomblé e a Umbanda. Neste sentido, traz dados desenvolvidos por entidades estatais e não estatais sobre denúncias de violência racial e religiosa, bem como analisa a forma como agências estatais processam essas denúncias. Pretende-se, assim, fazer uma análise sobre as disposições legais sobre o tema e o que é preciso ser feito para a consolidação de direitos à população negra e as pessoas que optaram por seguir religiões afro-brasileiras, vislumbrando no Plano Nacional de Combate à Discriminação uma estratégica ferramenta para o cumprimento desse desiderato.

Dividido em duas partes, a primeira dedicará atenção às relações raciais e o papel da religião na luta contra opressão. Em seguida, nesta parte, serão trazidas informações sobre denúncias de racismo e intolerância religiosa, produzidas por entidades não governamentais. Finalmente, comentários à decisão do STF acerca da constitucionalidade da inclusão no currículo de disciplina religiosa de cunha confessional.

A segunda parte trata de discutir a importância de um plano de ação que oriente as políticas públicas de combate ao racismo e à intolerância religiosa. Em uma democracia, essa ação deve ser feita em parceria da sociedade e dos poderes estatais de modo que possam, tendo como orientação os direitos humanos e fundamentais previstos na Constituição e em documentos em que o Brasil é signatário, desenvolver uma ação conjunta, participativa e inclusiva.

PARTE 1

Relações raciais e o papel da religião de matriz africana na luta contra a opressão

A religião africana tradicional no período pré-colonial estava (e ainda está) inextricavelmente ligada à cultura africana. Aqueles que não haviam se convertido faziam oposição ao domínio colonial e desafiavam as condenações dos missionários, obedecendo a sua fé e praticando os seus ritos de forma aberta ou clandestina. Quando assimilavam a fé do colonizador, adaptavam-na ao seu modo, na forma sincrética.

Os africanos empregavam a religião como ferramenta de resistência ao domínio colonial e à ameaça que este jugo representava para os seus valores. Durante as duas primeiras décadas do século XX, os guerreiros Igbo do sudeste da Nigéria empregaram esses meios para se defender contra os invasores estrangeiros. Outros exemplos podem ser citados tais quais os povos *Esza*, do grupo Abakalili, os *Uzuakoli* e os *Aros*. Alguns cultos representavam focos de resistência, como o *Mwari*, no Zimbábue (antiga Rodésia), e havia associações secretas, como a Poro em Serra Leoa e outras regiões da África (ADU BOAHEN, 2010).

O movimento *Maji-Maji*, na África oriental de domínio alemão, nas primeiras décadas do século XX, é um dos mais conhecidos. Embora tenham sido derrotados, o movimento *Maji-Maji* demonstrou que a religião africana tradicional podia conduzir à unidade contra a pressão europeia e que ela não era uma força fragmentária, confinada a algumas localidades. Além disso, semeou o germe do nacionalismo africano, que, posteriormente, haveria de crescer e difundir -se na luta pela independência, até o fim do domínio colonial, nos anos 1960 (ADU BOAHEN, 2010).

Nas Américas, estudos, como de Eugene Genovese (1974), destacam que os escravos adotaram a religião cristã ao seu modo, a fim de fortalecer as relações familiares, organizarem-se funcionalmente e construírem uma identidade própria, responsável pela luta contra a escravidão, por meio de fugas, ajuizamento de ações, entre outras formas. O hino *Roll, Jordan, roll* representa mais do que um canto de alívio ao martírio da escravidão, mas sim um código de união entre os afros americanos e a organização de movimentos, visando a sua libertação. Sob a égide da religião, os negros estadunidenses conseguiram fortalecer a unidade familiar, criar as associações que dariam origem a universidades e entidades de apoio ao crescimento do negro.

Boa parte dos estudos sobre relações raciais feitos no Brasil destacou o papel da escravidão no processo de formação da sociedade brasileira para explicar a condição da população negra no período pós-escravidão. Entretanto, o destaque a infraestrutura, ou seja, como se organizavam as formas de produção na figura de grupo dominante e grupo dominado, pouco focou no papel da religião deste processo. Em verdade, conceberam análises como sendo ela parte da superestrutura simplesmente, sem observar as idiossincrasias que o povo afro-

brasileiro possuía naquele período frente ao mundo ocidental (HASENBALG e GONZALEZ, 1981).

Com efeito, a religião compreende um elemento muito relevante mais do que se pode indicar à luz de teses marxistas como parte da superestrutura. A forma sincrética de acomodar catolicismo com as religiões de matriz africana permitiu a sobrevivência de várias religiões cujas nações Jêje, Angola, Congo, Nagô, entre outras conseguiram preservar seus valores e ritos até os dias de hoje (HASENBALG, 1979).

As religiões de matriz africana são o bastião da identidade negra brasileira; espaço de resistência e de diálogo com a sociedade como um todo, tendo papel estratégico no período da escravidão, permitindo a sobrevivência do descendente de africano. A preservação da língua original através dos rituais religiosos é importante demonstração do papel dos terreiros na resistência negra nas regiões do país onde o sistema escravagista vigeu, em particular na Bahia.

No passado, os descendentes de africanos tiveram que superar diferenças culturais, tribais e étnicas para a criação de uma unidade cuja figura religiosa representava o centro de referência para a comunidade. Os cultos realizados no Brasil sofreram mudanças, pois, na África, não existiam organizações semelhantes aos terreiros de Candomblé brasileiros, que reúnem, em um mesmo lugar, cultos diversos e originalmente dispersos no território africano (SANT'ANNA, 2014).

A manifestação religiosa de matriz africana alcança todas as partes do Brasil, graças ao esforço das pessoas escravizadas e seus descendentes que, de certa forma, entendiam a importância deste conteúdo identitário como forma de resistência e construção de solidariedade. Daí a importância de perceber que a realidade do negro brasileiro esteja associada direta e indiretamente ao papel que a religião desempenhou. Do outro lado da moeda,

porém, a academia brasileira traduziu as religiões de matriz africana através de um olhar exótico, fruto de uma civilização primitiva e pouco desenvolvida (RAMOS, 1995).

As religiões de matriz africana passam, atualmente, por um momento crucial: romper um comportamento de baixo perfil e ganhar de maneira intensa visibilidade social, tão necessária, para que a sociedade consiga perceber a sua importância como unidades religiosas que historicamente deram apoio à população negra discriminada, bem como outros segmentos marginalizados. A valorização das religiões de matriz africana corresponde, pois, a parte da estratégia da ação de apresentar e consolidar um plano nacional de tolerância. Neste sentido, o fortalecimento de uma ação conjunto do Povo de Santo torna-se necessário.

Dos indicadores sobre existência de prática de intolerância religiosa no Brasil contra o Candomblé e a Umbanda

A prática sistemática de intolerância racial e religiosa em nosso país tem gerado um crescente déficit de cidadania na população nacional, e, particularmente, exclui os membros da comunidade afro-religiosa da sociedade geral, que são os elos mais fracos da corrente dentre todos os brasileiros, "relegando-os a uma cidadania amedrontada" (ABREU, 1999:151). Os reclamos e as reivindicações dessas vozes, que antes eram isoladas, agora, vêm sendo confirmadas pelas diversas análises de natureza sociológica e antropológica da academia, bem como pelos indicadores produzidos por pesquisas realizadas pelas diversas instituições públicas e organizações da sociedade civil, que têm se debruçado sobre o tema.

Esses estudos apontam a marginalização dos integrantes desse grupo social no acesso desigual a direitos e a oportunidades,

especialmente junto ao aparelho de Estado, demonstrando o abismo que separam as religiões cristãs (principalmente a Católica e as Evangélicas tradicionais e Neopentecostais) das regiões de Matriz Africana, mormente, o Candomblé e Umbanda. Com isto, podemos asseverar, sem medo de estar cometendo engano ou exagero, que o Brasil não é de fato uma democracia social, laica, racial e religiosa.

Em favor dos argumentos acima expostos sobre a existente e recorrente prática de intolerância racial e religiosa que incide sobre os religiosos e as pessoas que vivenciam as religiões de matriz africana no Brasil, notadamente o Candomblé e a Umbanda, transcrevemos, como meros exemplos, excertos do "**Pré-relatório sobre intolerância religiosa no brasil**: informações, estudos de casos, números na tentativa de entender e intervir nos processos de preconceitos", elaborado por coletivo de entidades[1] públicas de pesquisas e de organizações da sociedade civil atuantes no campo dos direitos humanos e o combate à intolerância religiosa. Este documento aponta a existência da prática de intolerância religiosa em nosso país. Neste sentido, a premissa básica para o entendimento da intolerância religiosa é um "processo que constitui um desafio contínuo à garantia do direito de ser e a dignidade das pessoas humanas", e o quantitativo "obtido, através de mensuração de características importantes e relevantes" (COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA et al, 2015, 2).

[1] Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR), o Centro de Articulação de Populações Marginalizadas (CEAP), o Laboratório de História das Experiências Religiosas - Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (LHER-IH), e o Movimento Inter-Religioso (MIR) e a Relatoria Especial das Nações Unidas sobre questões de Minorias, na pessoa da Senhora Rita Izák.

Dentre outras análises, o "Pré-Relatório" registra a "(...) invisibilização de pessoas, o desrespeito a sua cultura e também a perda da autoestima e pertencimento (...)" (COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA et al, 2015, 2. Outrossim, as informações levantadas no documento permitem ilustrar a situação de violência pela qual passam as religiões de Matriz Africana, seus espaços religiosos e seus fiéis.

A partir da totalização dos dados fornecidos pela Secretaria de Direitos Humanos, através do Disque 100, pela CEPLIR (Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos, órgão ligado ao Estado do Rio de Janeiro) e pela CCIR, constata-se que total de denúncias de atos de intolerância, de 2011 a 2015, é de 1.106 casos (COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA et all, 2015, 3).

A unidade da federação com mais casos de perseguição contra religiões afro-brasileira foi o Rio de Janeiro. Conforme registra o Centro de Promoção da Liberdade Religiosa e Direitos Humanos, CEPLIR, órgão estatal responsável pelo atendimento às pessoas vítimas de intolerância religiosa, houve 948 atendimentos, entre julho de 2012 a dezembro de 2014, sendo que as calúnias contra as religiões afro-brasileiras representaram 71, 15% dos casos.

O pronunciamento feito pela Relatora Especial das Nações Unidas, Rita Izák, sobre questões das minorias, destaca a ausência de diálogo entre o poder público e grupos minoritários. Também criticou a forma como os meios midiáticos mostram jovens negros: sempre em condições à margem da lei[2].

[2] Entrevista concedida ao jornalista Hugo Bachega da BBC Brasil em Lodres, 26 de setembro de 2015. Site: http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/09/150926_onu_minorias_negros_hb).

As assimetrias raciais em todos os indicadores desenvolvidos ao longo da história nacional revelam a existência do racismo e a projeção cada vez mais desfavorável do povo negro. Assim, a raiz do problema reside na falta de esforço em encarar o problema do racismo como algo estrutural no processo de cidadania no Brasil (PAIXÃO, 2014).

Leis para quê?

Segmentos religiosos, como evangélicos e católicos, têm apresentado propostas de leis, visando regular o exercício da liberdade religiosa no Brasil, a exemplo do estatuto jurídico da liberdade religiosa (PL1912/2015), que tramita no Congresso Nacional. As propostas legislativas, que tramitam no parlamento, apesar de aparentemente terem boas intenções, beneficiam muito mais as religiões majoritárias que, historicamente, têm maior apoio da sociedade e do Estado do que as minoritárias. Estas, ao contrário, possuem histórico de perseguição e de criminalização aos seus cultos.

O quadro atual do cenário legislativo informa a existência de vários esforços na proteção de direitos, na garantia da liberdade de expressão, entre outros, o que é próprio de uma democracia. Por outro lado, revela paralelamente a tensão de forças, que muitas vezes, são opostas e que gozam de estrutura e prestígio diferenciados. Neste sentido, as demandas postas pelas religiões de matriz africana continuam periféricas e fracas na dinâmica *lobista* em conseguir a prevalência de suas necessidades para o apoio institucional, seja na esfera pública, seja na esfera privada.

A conclusão alcançada a partir da análise do conteúdo legislativo é de um grande distanciamento das metas de interesse

do Povo de Santo. São poucas conquistas e muitos desafios impostos.

A questão de um estado laico legitimar a religião confessional: contradições do Supremo Tribunal Federal

A discussão sobre a intolerância religiosa teve espaço na justiça brasileira com o julgamento pelo Supremo Tribunal Federal da Ação Direta de Inconstitucionalidade (Adi) 4439 proposta pela Procuradoria Geral da República, doravante PGR, questionando o modelo de ensino religioso nas escolas da rede pública no país. Para a PGR (2010), qualquer proposição curricular no ensino público de natureza confessional não deveria ser permitida, com base no artigo 19 da Constituição federal, em que está prevista a vedação do poder público estabelecer cultos e subvencionar qualquer religião, seja ela majoritária ou não[3] [4].

A ADI 4439 dirigiu atenção ao Decreto 7110/2010, que deu vigência ao acordo celebrado pela Santa Sé e o Brasil. Para PGR (2010), o artigo 11, a qual permite que as escolas públicas possam dispor em seu currículo de aulas confessionais de ensino

[3] Art. 19- É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público;
II - recusar fé aos documentos públicos;
III - criar distinções entre brasileiros ou preferências entre si

[4] Cf. petição inicial da ADI 4439 no site: file:///C:/Users/Cleber/Downloads/ADI%204439.pdf acessado em 28 de janeiro de 2019.

católico e de outras religiões, cuja matrícula será facultativa[5], é inconstitucional, pois fere preceito de laicidade estabelecidos no artigo 11 da Constituição. Ademais, na Lei de Diretrizes e Bases, em seu artigo 33, parágrafo 1º, está estabelecida a possibilidade de ensino religioso, vedada qualquer forma de proselitismo, o que significa a proibição de atividade de catequese ou apostolado.

A interpretação do juiz relator, o ministro Luís Roberto Barroso, entendeu que o pleito da PGR deveria ser acolhido pelo argumento abaixo:

> Como não há parâmetros nacionais para a disciplina, não existe um mecanismo que contribua para que o conteúdo do ensino religioso seja transmitido sem proselitismo e com respeito à liberdade religiosa dos alunos em todas as escolas de ensino fundamental no Brasil. Em decorrência disso, não são raros os relatos de discriminação de cunho religioso, muitas vezes graves e envolvendo até violência física, em especial relacionados a religiões de matriz africana (STF, 2017).

A análise exposta considera que não há possibilidade da vigência de artigo do acordo nacional com a Santa Sé, pois é vedada a eleição de religião, bem como não há chances de controle desse conteúdo, o que redunda em ameaças às religiões diferentes, ou seja, religiões minoritárias. Completou o

[5] Art. 11 do Decreto 7110/2010: A República Federativa do Brasil, em observância ao direito de liberdade religiosa, da diversidade cultural e da pluralidade confessional do País, respeita a importância do ensino religioso em vista da formação integral da pessoa.
§1º. O ensino religioso, católico e de outras confissões religiosas, de matrícula facultativa, constitui disciplina dos horários normais das escolas públicas de ensino fundamental, assegurado o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil, em conformidade com a Constituição e as outras leis vigentes, sem qualquer forma de discriminação.

magistrado que a possibilidade de ensino de religião, como disciplinas, somente pode ser feita se a elaboração e desenvolvimento do curso tiverem caráter não confessional, ou seja, não proselitismo, ou coisa parecida.

O desenvolvimento da disciplina religião por uma base não confessional desvincula a necessidade de ser orientada por um conteúdo dogmático específico. Outrossim, pode conter conteúdo reflexivo e crítico, permitindo o conhecimento de religiões com julgamento de valor que seja a percepção do sentido de humanidade e o papel que as religiões desempenham e desempenharam na história e na vida das pessoas, como assim defendeu a PGR (2010). Assim, ao invés de seguir uma orientação fundada em alguma crença, a abordagem não confessional defendida pelo juiz relator busca fortalecer percepções sobre a humanidade que vão além de uma determinada crença, além de levar em consideração a diversidade de culto e o seu direito de exercê-lo, desde que não seja impositivo a qualquer pessoa.

O voto pelo conhecimento da ADI e sua procedência, permitindo, assim, que políticas públicas atentassem para a formação plural, em vez de restrita ou monopolizada por um credo, não logrou êxito, pois a posição contrária venceu pela diferença de apenas 1 voto (depois do empate, o voto de minerva declarado pela Presidente do STF, Carmen Lúcia, sepultou a intepretação de laicidade do Estado brasileiro). Mais uma vez, a hegemonia das religiões cristãs, sobretudo a católica, prevaleceu.

A conclusão que se pode chegar passa, deste modo, pela nítida impressão de que sociedade e Estado optaram por uma linha religiosa. Infelizmente, a legitimidade desta escolha fica prejudicada quando outras religiões, em sua maioria não cristãs, sofrem represálias, perseguições e ameaças cotidianas inclusive no ambiente escolar.

A prudência tomada pelo relator do processo não serviu de estímulo à reflexão de seus pares, que decidiram manter a hegemonia de religiões cristãs. Tal medida pode refletir em maiores dificuldades de manifestação religiosa de grupos religiosos minoritários, como os de religião afro-brasileira, trazendo mais insegurança aos seus seguidores.

Vale registrar que o grande problema da decisão tomada pelo STF reside na míope visão sobre a realidade brasileira, quando se tem notícias diariamente da força da intolerância religiosa que assola os quatro cantos do país. Ao reconhecer a constitucionalidade de uma norma que vai de encontro ao preceito constitucional de laicidade e à proibição de conteúdo confessional no currículo de escolas públicas, a justiça brasileira serviu aos interesses de grupos que pretendem institucionalizar uma doutrina religiosa sobre as demais.

As religiões compreendem parte da identidade de um povo. Isto implica em reconhecer a sua importância e papel na conjugação de valores morais em uma sociedade. Por outro lado, a eleição de uma única religião faz de um Estado, pretensamente laico, um agente de poder que pode estimular medidas sociais e institucionais contrárias a religiões não alinhadas em sentidos, por exemplo, à religião eleita pela sociedade e oficializada pelo Estado.

Não é raro a existência de Constituições que legitimam o poder do povo e a delegação ao Estado sob as bênçãos de Deus. Talvez represente esta linguagem a forma como a nação se enxergou para compor um pacto de regras mínimas de convivência social. Estas regras mínimas, que podem ser sintetizadas na palavra *polity*[6], confere crer que o direito de diferença seja capaz de fortalecer o direito de todos, permitindo

[6] Cf. Arantes e Couto, 2006.

que a democracia vigore independentemente de posições políticas, credos e imposições culturais. Sempre quando houver ameaça a alguém, este fundamento básico deve ser suscitado. Certamente, a *polity* corresponde ao elemento de previsibilidade capaz de dar a segurança necessária a quaisquer ações no processo de vida em uma sociedade democrática.

Como, então, é possível discutir política e religião? Parece que a resposta a esta pergunta passa em fortalecer o sentido maior em dignificar a existência humana, condenando fortemente qualquer violação de direitos humanos. O fortalecimento da ideia de que nenhum credo pode ser superior à dignidade humana deve ser desenvolvida por meio do diálogo e da formação eclética. Neste sentido, entidades de referência em direitos humanos devem participar da mobilização de ações integradas com o poder público para a produção de conhecimento.

A discussão sobre o tema, que teve o Supremo Tribunal Federal como arena política, revelou o quanto existe uma dinâmica assimétrica de poder entre os grupos religiosos. Outrossim, estampou um retrato que exige ações de natureza estrutural para que haja mais equilíbrio entre as forças para o exercício pleno da cidadania.

Os segmentos religiosos, em igualdade de condições, devem participar na elaboração de políticas públicas como as propostas anotadas pela Comissão Combate à Intolerância Religiosa. Qualquer fórum de discussão precisa abrir a interlocução com todas as entidades. Esta medida traduz em sentido eminentemente democrático e ratifica o reconhecimento quanto à necessidade de participação de todas as pessoas.

PARTE 2

Da necessidade de elaboração de um plano nacional de combate à intolerância religiosa

Parece não haver necessidade de empreender esforço quanto à elaboração de novas leis para regular direitos relativos à liberdade de religião e de culto, quando já existem direitos fundamentais que tratam sobre este tema. Criar mais leis por esta linha apenas inflacionaria um sistema jurídico que precisa dirigir-se a um plano de ação que permita a diversidade e liberdade de credo.

Da mesma forma, esperar do judiciário ativismo sobre o tema, regulando e interpretando pontos que se entendam mal interpretados, talvez não seja a melhor forma de fortalecimento da cidadania e superação de um quadro de medo que muitas pessoas seguidoras de religiões, que não fazem parte do grupo hegemônico, sentem cotidianamente. A equivocada interpretação da corte maior brasileira, ao legitimar a preponderância do cristianismo em relação a outras religiões, demonstrou que a justiça sofre a pressão de forças que representam interesses assimétricos de competição, o que mostra a ainda débil ação de grupos não cristãos, mormente os de religiões de matriz africana. É o preço do jogo democrático.

Entretanto, este retrato atual não deve ser objeto de resignação e sim da necessidade de mobilização dos segmentos religiosos marginalizados para luta de por direitos e garantias. Assim, é possível que no futuro esse poder, que deu ganho de causa ao monopólio religioso de um segmento, possa rever o seu posicionamento e criar entendimento que se alinhem aos fundamentos constitucionais que reconheça a importância de não privilegiar qualquer religião.

Se leis gerais garantistas e a ação judicial não são capazes de mudar o cenário de desvantagens vivido por pessoas de religiões não hegemônicas como as cristãs, a elaboração de plano nacional de combate à intolerância religiosa tem grandes chances de dar maiores condições de coibir abusos e violações sofridas por essas religiões e seus fiéis. Com efeito, a comunidade religiosa afro-brasileira tem pressionado o Estado brasileiro a adotar uma posição mais assertiva com relação à elaboração de políticas públicas que objetivem o combate à intolerância religiosa, bem como políticas de ação afirmativa para fortalecer as pessoas que representam estas religiões, em sua maioria pessoas negras.

A luta de combate à intolerância deve ter a participação de todos os entes e pessoas que entendem que em uma democracia é necessário o respeito e a diversidade de manifestações diversas. Assim, todos os segmentos religiosos, que crerem na importância de um pacto plural, diverso e que respeite os direitos humanos, devem se unir e juntar esforços para o alcance deste desiderato. Neste sentido, a iniciativa de proposição de política pública de autoria da Comissão de Combate a Intolerância Religiosa[7], doravante CCIR (2013), sediada na cidade do Rio de Janeiro, é um exemplo. O documento foi feito com o intuito de contribuir com o poder Executivo federal, para que junto com os poderes Judiciário e Legislativos possam fazer valer leis que garantam o direito constitucional de todas as religiões e não religiosos (COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA, 2013, 9).

[7] Comissão de Combate à Intolerância Religiosa (CCIR/RJ) foi fundada por religiosos Umbandistas e Candomblecistas, aliados a religiosos pertencentes aos segmentos do Protestantismo, Catolicismo, Judaísmo, Encantaria Cigana, Kardecismo, Bahá'í, Wicca, Islamismo, Hare Krishna

A CCIR (2013) espera que o Estado, que possui o monopólio institucionalizado da força e a maior parte da poupança nacional, propicie condições políticas e condições concretas a fim de prevenir e eliminar todo tipo de discriminação, principalmente, porque o país tem uma Constituição dirigente, e ainda porque o Estado Brasileiro é signatário de normas e pactos internacionais que têm plena vigência e eficácia. Assim, temas relativos à religião e segurança; religião e educação; religião e trabalho; religião e cultura, religião e esporte, entre outras merecem uma atenção específica por parte de ações governamentais, reconhecendo a diversidade e a necessidade de respeito a essas diferenças.

As proposições anotadas pela CCIR, cuja finalidade busca fortalecer a cidadania e qualificar os agentes públicos, são ilustrados de maneira sintética abaixo:

Religião e segurança:

- Atualização de todas as delegacias do país, através da Secretaria Nacional de Segurança Pública, com base na Lei nº 7.716/89 (Lei Caó);
- Criação e incentivo de instrumentos técnicos para elaboração de diretrizes, de advertências e de regulação por meio do Plano Nacional de Segurança e de outros projetos para as Secretarias Estaduais de Segurança Pública e os órgãos municipais que atuam na área de Segurança Urbana, visando ao estabelecimento de ações de prevenção à violência e combate à impunidade de crimes decorrentes de intolerância religiosa.
- Fomentar o desenvolvimento e o apoio na implementação de políticas públicas de capacitação e de qualificação de

policiais para o acolhimento, o atendimento e a investigação em caráter não discriminatório; Sistematização de casos de crimes de intolerância religiosa para possibilitar uma literatura criminal sobre o tema; Inclusão nas matrizes curriculares das Polícias e das Guardas Municipais nos eixos temáticos de direitos humanos o recorte sobre tolerância, intolerância religiosa e alteridade;

- Criação e incentivo de Centros de Referência contra a discriminação, na estrutura das Secretarias Estaduais de Segurança Pública, objetivando o acolhimento, orientação, apoio, encaminhamento e apuração de denúncias e de crimes de intolerância religiosa. Propor a criação de uma câmera técnica para diagnosticar, elaborar e avaliar a promoção das políticas de segurança na área em questão.

Religião e educação:

- Aplicação e fiscalização efetiva da Lei nº 10.639/03, através da LDB, que torna obrigatório o ensino da História da África e da História e das Culturas Afro-brasileiras nas escolas das redes pública e privada do país, com punição aqueles que não se enquadrarem na Lei imediatamente. Assim como a formação continuada de professores, voltada para a aplicação da Lei. Destinar recursos no Plano Plurianual e no orçamento da União;
- Aplicação e fiscalização efetiva da Lei nº 9.475/97, que deu nova redação ao art. 33 da LDB 9.394/96, que estabelece a oferta obrigatória e matrícula facultativa no Ensino Religioso nas escolas das redes pública do país,

assegurando o respeito à diversidade cultural religiosa do Brasil. Punição aqueles que utilizarem desta lei para doutrinação e/ou proselitismo religioso nas escolas públicas;

- Avaliação dos livros didáticos por equipes multidisciplinares, de modo a eliminar aspectos que discriminem religião, raça e/ou crenças filosóficas secularistas, tais como, ateísmo, agnosticismo, deísmo e ceticismo;
- Oferecer cursos de formação inicial e continuada para professores de Ensino Religioso das redes pública nas áreas de Antropologia, Psicologia, História, Sociologia, Filosofia e Ciências da Religião, contemplando temas de áreas como fenomenologia da religião, história das religiões no Brasil, ecumenismo e diálogo inter-religioso etc.;
- Incentivar a produção de materiais específicos para a formação de professores que oriente sobre a importância da liberdade religiosa e da alteridade;
- Elaborar em parceria com o Ministério da Educação, a implementação de políticas de tolerância religiosa nas escolas e universidades, seja por vestimenta, símbolos, amuletos ou qualquer tipo de aparato religioso do aluno, professor ou qualquer servidor inserido no ambiente educacional;
- Incentivar a produção de materiais educativos (filmes, vídeos e publicações) sobre a liberdade religiosa, alteridade, tolerância e o combate à intolerância de crença religiosa ou não crença;
- Incentivar a pesquisa acadêmica e a difusão de conhecimentos que contribuam para o conceito de laicidade do Estado, através da criação de cadeiras nas

universidades públicas em áreas como Ciências da Religião, seguindo o exemplo da Universidade Federal de Juiz Federal;

- Organizar um conselho consultivo no Ministério da Educação e Secretarias Estaduais e Municipais de Educação, com a participação de representação dos diversos segmentos religiosos, para acompanhar e avaliar as diretrizes traçadas.

Religião e trabalho:

- Criar juntamente com o Ministério do Trabalho, programas de sensibilização de gestores públicos sobre a importância da qualificação em direitos humanos no recorte da tolerância religiosa de seus subordinados, contribuindo para a erradicação da discriminação nos diversos segmentos do mundo do trabalho;
- Fomentar em parceria com o Ministério Público do Trabalho, a implementação de políticas de tolerância religiosa, seja, por vestimenta, símbolos, amuletos, seja qualquer tipo de aparato religioso que faça parte de seu traje no ambiente de trabalho.
- Fortalecer e incentivar a rede de Núcleos de Combate à Discriminação no Ambiente de Trabalho das Delegacias Regionais do Ministério do Trabalho e Emprego.

Religião e cultura:

- Incentivar a produção de bens culturais e apoio a eventos de visibilidade massiva de afirmação da tolerância religiosa e da cultura de paz. Estimular e apoiar a

distribuição, circulação e acesso aos bens e serviços culturais com temática ligada ao combate à intolerância religiosa;

- Articular com os órgãos estaduais e municipais de cultura para a promoção de ações voltadas ao combate da intolerância religiosa.
- Elaborar ações para diagnosticar, avaliar e promover a preservação dos valores culturais, sociais, econômicos e religiosos decorrentes da participação de qualquer instituição religiosa;
- Criar ações de capacitação de atores da política cultural para valorização da temática da liberdade religiosa;
- Incentivar a criação de um Grupo de Trabalho para elaborar um plano para o fomento, incentivo e apoio às produções artísticas e culturais que promovam a cultura e a não discriminação religiosa;

Religião e esporte:

- Fomentar ações juntamente a confederações, comitês, associações esportivas e afins, para garantir a liberdade de manifestação religiosa na prática esportiva em eventos internacionais, nacionais, regionais ou locais, praticados em todo o território brasileiro;
- Promover palestras e treinamentos de pessoas envolvidas na prática esportiva, visando o respeito, alteridade e a tolerância religiosa;
- Respeitar e acolher manifestações religiosas de pessoas estrangeiras, residentes, turistas e esportistas, evitando com isso, a xenofobia e intolerância religiosa;

- Inserir na formação do profissional de educação física, através de cursos de extensão e afins, conhecimentos referentes a dietas religiosas, direito a manifestação religiosa no esporte, a importância do sentimento religioso na prática esportiva etc., visando uma melhor orientação para esses profissionais, possibilitando uma melhor formação das futuras gerações de atletas;
- Criar juntamente com o Ministério dos Esportes, ações que viabilizem o combate à intolerância religiosa na prática esportiva em todo o território nacional nas diversas modalidades praticadas, seja no âmbito profissional ou amador.

Religião e assistência social:

- Assegurar e fiscalizar à assistência religiosa, buscando o princípio isonômico entre todas as religiões, nas instituições hospitalares, das redes públicas ou privadas e estabelecimentos prisionais civis ou militares;
- Fomentar cursos e treinamentos para os agentes do sistema penitenciário e assistentes sociais das repartições de saúde visando a não discriminação religiosa;
- Apoiar e incentivar centros de recuperação, abrigos, orfanatos, asilos etc. de todos os seguimentos religiosos em nível de igualdade.
- Apoio jurídico e psicossocial às vítimas de intolerância religiosa através do Ministério da Justiça e Secretarias de Direitos Humanos
- Realização do censo nacional de terreiros e centros de religiões de matriz africanas;

- Criação de Ouvidoria Municipais contra a intolerância religiosa com atendimento presencial e por telefone 0800 e a elaboração de relatórios mensais.

Como se vê, as proposições ilustradas acima têm cunho prático. São, portanto, de natureza executiva, visando dar um passo adiante na consolidação de direitos. O sentimento de falta de acolhimento e de apoio às demandas levantadas pelas religiões de matriz africana precisa ser superado pela confiança que as agências estatais, seja de natureza segurança pública, seja educação, seja trabalho e emprego, seja cultura, seja esporte, seja assistencial social desempenharão políticas pautadas pela diversidade e fortalecimento da cidadania de todos os grupos religiosos e não religiosos.

À medida que o poder público tome iniciativas orientadas pelas proposições enumeradas pelas entidades religiosas de matriz africana, mais desafios ficarão visíveis, pois a conscientização de que todos têm direitos e garantias compreende um processo de contínuo aprendizado. Valorizar a cultura, a religião ou não religião do outro faz parte de um exercício cívico pautado na crença de que uma sociedade diversa, como a brasileira, merece consolidar valores forjados na percepção de que as diferenças fazem das pessoas mais iguais na proporção em que suas características são respeitadas e reconhecidas como válidas na sociedade.

O Estado, protagonista no processo de acesso a recursos e fortalecimento de direitos, precisa ter plena consciência de que suas agências devem estar preparadas e abertas à qualificação e aprendizado constante para que novas demandas sejam recebidas e tratadas com respeito. Como se vê, estas ações são factíveis, desde que o Estado recepcione e avalie a melhor forma de implementar políticas com esta envergadura. Igualmente, deve

reconhecer que os movimentos sociais, como grupos que representam interesses de grupos vulneráveis, a exemplo do Povo de Santo, devem estar juntos no desenvolvimento dessas empreitadas. Assim, a inciativa da CCIR merece ser analisada e apreendida com atenção.

Conclusão

A religião possui papel importante para a sociedade, e, igualmente, a pluralidade de credos deve ser respeitada por todos. Apesar da formalização de direitos, a garantia de liberdade de credo no Brasil tem sido quebrada, impondo aos seguidores das religiões de matriz africana situações de violência e de ameaça constante.

Para o Povo de Santo, a democratização do Brasil pouco trouxe em benefício, pois não se reconhece de maneira plena o seu papel como entidade cultural e religiosa que contribuiu para a luta pela liberdade do povo de origem africana no país. Esta invisibilidade é demonstrada pela pouca objetividade de políticas estatais que busquem proteger o patrimônio religioso, informar de sua condição igual em relação a outras religiões e combater atos de violência da qual seus seguidores são vítimas. Ademais, a decisão do STF demonstrou, mais uma vez, quem são os atores de poder relevantes no país.

O cenário atual revela que cada vez mais há necessidade de atuação dos segmentos religiosos, sobretudo o povo de Santo, para a defesa da liberdade de culto e o respeito à diversidade. Neste sentido, o plano nacional de combate à intolerância religiosa apresentados pela CCIR traduz o pleito da comunidade de defensores da cultura de paz que se constrói a partir de políticas públicas no sentido de encorajar e combater a intolerância

religiosa que se agiganta e impede a possibilidade de um diálogo inter-religioso.

A adoção de um plano permitirá o alinhamento de diretrizes capazes de orientar o desenvolvimento de políticas públicas e atuação da sociedade civil e de instituições como o Judiciário, Ministério Público e Defensoria, visando o cumprimento dessas metas. A materialização do plano compreende, pois, um ato político, visando a transparência e publicidade de um pacto celebrado para o fortalecimento da igualdade e, sobretudo, a possibilidade de religiões historicamente discriminadas conseguirem o respeito que merecem.

Referências

ABREU, Sérgio. *Descaminhos da tolerância: o afro-brasileiro e o princípio da igualdade e da isonomia do direito constitucional.* Rio de Janeiro: Lúmen Juris. 1999.

ADU BOAHEN, Albert. *História geral da África (Vol. VII):* África sob a dominação colônia (1880-1935). Brasília: UNESCO. 2010.

COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA. *Subsídios para o plano nacional de combate a intolerância religiosa.* Rio de Janeiro: s/e. 2013. Acessado do site:https://ipfer.com.br/wpcontent/uploads/2013/04/SUBSIDIO.pdf em 29/01/19.

COMISSÃO DE COMBATE À INTOLERÂNCIA RELIGIOSA et al. *Pré- Relatório sobre intolerância religiosa no Brasil*: informações, estudos de casos, números na tentativa de entender e intervir nos processos de preconceitos. Rio de Janeiro: s/e. 2015.

Disponível no site: http://www.ceubrio.com.br/downloads/relatorio-Intolerancia-religiosa-18-08-2015.pdf Acessado em 29/10/2015.

GENOVESE, Eugene. *Roll, Jordan, roll:* the world the slaves made. New York: Random House. 1974.

HASENBALG, Carlos e GONZALEZ, Lélia. *Lugar do negro.* Rio de Janeiro: 1981

PAIXÃO, Marcelo. *A lenda da modernidade encantada*: por uma crítica ao pensamento social brasileiro sobre relações raciais e projeto de Estado- Nação. Curitiba: CRV. 2014.

PROCURADORIA GERAL DA REPÚBLICA. ADI-4439. 2010. Disponível no Site: file:///C:/Users/Cleber/Downloads/ADI%204439.pdf

RAMOS, Alberto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. 1995 (1957).

SANT'ANNA, Márcia. *Escravidão no Brasil:* os terreiros de candomblé e a resistência cultural dos negros. In Ponto do Jogo/IPHAN. Disponível no site: http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/escravidao_no_brasil_os_terreiros_de_candomble_e_a_resistencia_cultural_dos_povos_negros.pdf acessado em 20 de março de 2014.

SILVA, Luiz Fernando Martins da. *Discriminação racial & desigualdade social na ordem do dia: algumas considerações sociopolíticas sobre a criação de políticas públicas de ação afirmativa para afrodescendentes no Brasil.* Revista do Tribunal Superior do Trabalho, v. 75, p. 45-48, 2009.

Breves Comentários Sobre A Legalidade Da Implantação De Políticas Públicas De Ação Afirmativa E De Cotas Raciais No

Brasil. Revista do Tribunal Regional do Trabalho da 1ª Região, v. 23, p. 89-92, 2012.

Supremo Tribunal Federal. *Voto do Relator Luís Roberto Barroso na Ação Direta de Inconstitucionalidade n. 4439.* Autor: Procuradoria Geral da República contra Decreto Presidencial 7107/ 2010. Brasília, 30 de agosto de 2017. Disponível no site: https://luisrobertobarroso.com.br/wp-content/uploads/2017/08/ADI-4439-vers%C3%A3o-final.pdf Acessado em 30 de outubro de 2017.

CAPÍTULO 6

O ISLÃ NASCENTE E SUA RELAÇÃO COM OS DIREITOS HUMANOS

Luiz Alencar Libório

Introdução

As potentes redes sociais - que tornam este planeta cada vez mais globalizado – constantemente veiculam o terrorismo islâmico, criando um clima mundial de insegurança, neurose e de medo que estão desestabilizando as nações mais seguras da Terra.

Os objetivos deste artigo são elencar e refletir sobre as suras do Alcorão que promovem a paz e os Direitos Humanos e as suras que incitam e entronizam a violência contra os mesmos Direitos Humanos, proclamados, em 1948, pela Organização das Nações Unidas (ONU). De fato, o Alcorão tem suras (capítulos), reveladas, em Meca, que são mais construtoras da paz e há suras, reveladas, em Medina (*Iatreb)*, que incitam mais a violência, o terror e a morte.

O grande problema é que, numa mesma sura, encontram-se versos que aconselham a vivência pacífica, o respeito e o amor ao diferente político-religioso e há versos violentos que os islâmicos radicais só obedecem a eles e que foram revelados, tanto em Meca, quanto em Medina, onde Maomé era constantemente perseguido. Isso é justificado pelos terroristas, porque grande parte das suras, reveladas em Meca, foi ab-rogada (anulada) por *Allah*, sendo elas, entre outros fatores (desespero pelo poder político, econômico, território, *jihad*), o esteio do atual terrorismo

mundial que neurotiza os povos e mata (degola) tantas pessoas inocentes.

A interpretação letrista e ingênua (interesseira) do Alcorão, sem o concurso dos grandes exegetas islâmicos (*Ash'ari, al-Maturidi* e *Tabiri*), estabelece o atual clima de terror que invade as nações hodiernas, havendo, no entanto, tantas nações islâmicas que lutam pela paz e pela harmonia entre as nações, não apoiando o terrorismo institucionalizado que, como afirmam E. Lévinas e J. Derrida, desrespeita o Outro como pessoa humana, clamando pela justiça básica!

Para isso, este artigo se divide nos seguintes temas: 1) O profeta Maomé: breve histórico e missão; 2) O Alcorão: a revelação de *Allah* a Maomé; 3) O Alcorão e sua relação com os Direitos Humanos (ONU).

O profeta Maomé: breve histórico e missão

Este tema se subdivide em dois subtemas: 1) Um pouco da história de Maomé; 2) O arcanjo Gabriel e a missão do profeta**.**

Um pouco da história de Maomé

A península arábica, região desértica até o século VI d. C., tinha aproximadamente 300 tribos. Beduínos nômades, dedicados a saques, habitavam o deserto. As tribos urbanas habitavam as margens do Mar Vermelho ou o sul da Península. Estas tribos se dedicavam à agricultura e acima de tudo ao comércio.

Estas tribos formaram as principais cidades da região: Meca e *Iatreb* (hoje Medina), a cidade do Profeta. Essas cidades eram comandadas por soberanos chamados xeiques (*sheiks:* xeques*)*. Em Meca, centro comercial e religioso, estava a *kaaba* (cubo:

15,24m de altura coberto por manta negra), santuário e depósito de imagens de diversos deuses (politeísmo) das diferentes tribos.

Dentro da *kaaba* estava a "Pedra Negra" (*Hajar El Aswad*) de 50 cm de diâmetro, uma das mais sagradas relíquias do Islã porque se acredita que une os islâmicos a Ismael, filho de Abraão com a escrava Agar. A *kaaba* era administrada pela tribo dos coraixitas.

Nesta poderosa e nobre tribo coraixita (*Quraish*) que dominava Meca, nasceu o fundador do Islã, *Abul-Qasim ibn Abd-Allah,* chamado *Muhammad* (Maomé: o glorificado), aos 20/04/570 d. C., em Meca (capital religiosa da Península Árabe), filho do comerciante *Abdullah,* (filho de *Abdul-Mutalib*) e de *Aminah bint-Wahb,* filha de *Wahb,* descendentes longínquos da tribo de *Kinanah,* uma das tribos dos filhos de Ismael (ALSHEHA, 2007, p.11).

Durante a gravidez da mãe de Maomé, vozes eram ouvidas no céu com a seguinte mensagem: "Exultemos, porque se avizinha o tempo no qual nascerá *Abu-Qasim ibn Abd-Allah*, digno de toda a benção" (BELLINGER, 1986, p. 477).

O nascimento de Maomé acontece no "ano do elefante", assim chamado porque naquele ano, o soberano do Iêmen, *Abraha*, comanda uma desastrosa expedição com elefantes contra Meca, a cidade sagrada, tida por *Abraha* como pagã. Durante a expedição, os elefantes de *Abraha* teriam se ajoelhado diante do templo da *kaaba*, repleta de ídolos das principais tribos, cujo intuito de *Abraha* era destruí-la.

O pai de Maomé, *Abdullah*, morreu antes do seu nascimento, provavelmente numa viagem de negócios, e Maomé foi confiado pelo avô paterno, *Abdul-Mutalib*, a uma dama de leite de nome *Halima,* pertencente à família de pastores nômades da tribo dos *Bakr.*

A infância de Maomé ele a passa com *Halima* e o irmão de leite, na zona montanhosa de *Täif*. Maomé aos seis anos perde a mãe *Aminah* e o seu avô paterno morre quando ele tinha oito anos. Quem vai cuidar agora de Maomé é o seu tio, *Abu Talib*, que o integra nas caravanas comerciais que iam para a Síria.

Assim tão pequeno Maomé sofre tantas perdas significantes (pai, mãe, tio) e conhece a vida nômade de seu povo com suas ingentes dificuldades. Uma vez, quando esteve em *Basra* (Síria), um monge nestoriano, *Bahira Muhammad*, prediz a missão profética do jovem e aconselha ao seu tio a supervisioná-lo e a protegê-lo já que, como condutor de caravanas, encontraria muitos perigos.

A cidade de Meca ficava no cruzamento de estradas que vinham da Arábia Meridional para a Síria, da Índia para o Egito. Nessas viagens, Maomé entra em contato com homens de várias religiões: hebreus, cristãos, nestorianos, jacobitas e maniqueus. Mais tarde, reminiscências desses encontros culturais e religiosos entrarão no Alcorão. Maomé, como condutor de caravanas, ganha a confiança dos comerciantes de Meca e recebe de seus concidadãos o título de *Al-Amin*: o Fiel, o Confiável ou *As-Sadiq:* o Sincero!

Segundo *A.-R. Alsheha* (2011. p. 26-27), Maomé tinha o seguinte perfil e tais características de personalidade: uma estatura mediana, uma cabeça grande, cabelos ondulados, uma cor rosada e saudável, seu nariz era reto e tinha uma barba cerrada, sua boca era grande e possuía uma face suave e uma compleição moderada e forte.

Maomé caminhava com passos largos e elegantes, saudava os outros antes de ser saudado. Era um tipo que parecia ser triste, mas era alegre e meditava profundamente. Cada vez que falava começava e terminava com o nome de Allah. Era muito amável e carinhoso. Nunca insultava outras pessoas. Se uma pessoa sofria

uma injustiça, aborrecia-se muito, só passando este aborrecimento quando a justiça acontecia ao injustiçado. Não se aborrecia se a vítima da injustiça era ele e nunca procurava vingança.

Maomé dividia o seu tempo em três partes: uma para Allah, outra para sua família e a terceira para si mesmo e sua gente a quem ajudava, dando conselhos sinceros, gostando de unir e reunir as pessoas. Ele tinha uma mente e um coração abertos e para ele todos eram iguais. Ninguém falava de coisas más na sua presença. Aqueles que assistiam às reuniões tratavam-se com humildade, respeitavam os mais velhos, eram misericordiosos com os jovens e respeitavam o diferente, entre outras tantas características.

Aos 25 anos, Maomé, que vivia em condições econômicas modestas, já casado com sua primeira esposa *Jadiyah*[8], vai servir a *Kadidja* (555-620 d. C.), viúva quarentona de um rico comerciante. Maomé passa a organizar e a conduzir caravanas para ela, tornando-se o seu homem de confiança e, no ano de 595, torna-se seu marido.

Os cônjuges, durante 25 anos, vivem muito felizes e lhes nasceram três filhos e quatro filhas. Os filhos morreram precocemente e os nomes das filhas sobreviventes são: *Ruqayya, Zaynab, Umm Kulthum e Fatima*, esta última morrendo em 632 d. C., ano da morte de Maomé. Maomé e Kadidja, tendo perdido os filhos homens, adotam um filho de escravo resgatado, chamado *Zayd ibn Harithah.* Em 622 d. C., acontece a Hégira, fuga de Maomé para *Iatreb* (Medina), formando lá um exército de populações convertidas que vai, em 630, contra Meca, vencendo seus antigos inimigos.

[8] Segundo *Anwar Hekmat,* Maomé teve 14 casamentos (HEKMAT, 1997), outros escritores afirmam que foram 21.

Em 632 d. C., Maomé anistia os antigos inimigos de Meca e morre em 632 d. C., em Medina, após 23 anos de revelação do Alcorão pelo arcanjo Gabriel.

O Ancanjo Gabriel e a missão do profeta

Quando Maomé tinha 40 anos (ano 610 d. C.), Maomé retira-se a uma caverna, no monte *Hira*, para orar e meditar sobre as fraquezas humanas e o juízo final. Numa noite, a "Noite do Destino", no mês de Ramadão (610 d. C.) aparece em sonhos o anjo Gabriel com um rolo de pergaminho no qual estava escrita a primeira comunicação enviada por *Allah*. Após esta "Noite do Destino", acontece a "Noite do Decreto". O anjo lhe mostra o pergaminho, pedindo que o leia. Maomé responde: Não sei ler (de fato, Maomé era analfabeto!). Então grita de novo o anjo Gabriel:

> Lê, lê, apertando o pergaminho contra o peito de Maomé. Quando Maomé pergunta o que deve ler, o anjo diz: Lê! Nós o fizemos descer (o Alcorão) na Noite do Decreto. A Noite do Decreto vale mais que mil meses. Nessa noite, os anjos e o Espírito, ao mandato do seu Senhor, descerão com o divino Decreto que diz respeito a todas as coisas. É paz até o nascer da aurora (SURA: 97,2-5).

Quando Maomé acordou, aquelas palavras não lhe saíam do coração. Ao descer da montanha, veio uma voz do alto que o saúda como o enviado de Allah: "Maomé, tu és o eleito de Allah e eu sou Gabriel" (BELLINGER, 1986, p. 480).

Ao chegar em casa, conta o ocorrido à sua esposa *Kadidja* que acredita nele. Maomé, muito confuso, volta ao monte *Hira*, achando que Deus o abandonara. Aparece de novo o anjo Gabriel e lhe recorda o fim dos dias tristes de sua infância e de sua adolescência. Assim fala o anjo Gabriel:

> O teu Senhor não te abandonou nem está irado contigo. Sem dúvida a tua condição futura será melhor do que a

> atual e o teu Senhor em breve te cumulará de bens. E tu ficarás satisfeito. Ele não te encontrou órfão e não cuidou de ti? (SURA: 93,4-7).

Nos primeiros três anos, após a "Noite do Decreto", poucos confidentes de Maomé ficam sabendo da revelação de *Allah* a ele. Quem sabia disso era sua mulher *Kadidja;* o seu filho adotivo *Zayd; Abu Bakr* (632-634 d. C.), seu amigo e mais tarde seu sogro, o primeiro califa; *Othman*, seu amigo e futuro genro e o terceiro califa; seu primo e mais tarde genro, *Ali*, o quarto califa e seu sucessor. Após três anos (611- 613 d. C.), Maomé tem uma nova revelação durante a qual ele se torna respeitoso chefe religioso, quando o anjo lhe diz: "Tu, envolto no manto, levanta-te e admoesta" (SURA: 74,1). Na sura 6 inteira, Maomé se considera o último e o maior dos 124 mil profetas de *Allah*, entre os quais estão, sobretudo, Moisés e Jesus. Ele se torna assim um mensageiro de alegria para os crentes e um severo censurador para os incrédulos, fundando assim o Islã.

A palavra "Islã" tem por si mesmo um significado religioso, indicando uma relação essencial do homem com Deus e quer dizer: dedicação, submissão, obediência sem a conotação negativa que é dada a essa palavra no Ocidente. Pode-se ainda traduzir essa palavra com os seguintes significados: abandonar-se a *Allah,* colocar-se inteiramente para fazer a vontade de *Allah,* aquele que se abandona e obedece a *Allah (Muslim).* Às vezes, as consoantes da palavra *Islam* (SLM) estão em relação com a palavra árabe *Salam:* paz e salvação (TRUTWIN, 1998, p. 186).

Segundo Pete Seda, o Islã é uma religião de justiça, paz, misericórdia e perdão e é essencialmente submeter-se à vontade de *Allah* que é único e somente Ele é digno de adoração (SEDA, 2005, p. 71).

O arcanjo Gabriel lhe aparece outras vezes nas quais ele sentia tremores e calafrios. Maomé, com sua nova religião, ameaçava os comerciantes ricos de Meca (contra a idolatria!), sendo perseguidos Maomé e seus sequazes por eles. No entanto, o Islã se defendia. No dia 27 do mês *Ragab* do ano 620 d. C. morreu a sua mulher *Kadidja* e o seu tio *Abu Talib.*

Nesse mesmo ano (620 d. C.), Maomé foi raptado pelo anjo Gabriel num cavalo branco, chamado *Burak,* e é transportado de Meca a Jerusalém. Durante esta viagem noturna, Maomé sobe milagrosamente os sete céus onde encontra Adão (1º céu), João e Jesus (2º céu), José (3º céu), *Idris* (4º céu), Arão (5º céu), Moisés (6º céu) e Abraão (7° céu) que o acolheram como grande irmão e sumo profeta.

Voltando da viagem, Maomé reduz a 5 os 50 preceitos que *Allah* deu aos crentes muçulmanos (*salat)* e que ainda hoje são observados diariamente pelos fiéis. No ano 620 d. C., Maomé, com 50 anos, desposa a viúva *Sawda* e fica noivo da filha de *Abu Bakr, Aisha*, com 17 anos que se tornará de 623 d. C. em diante a mulher predileta.

Em 624 d. C., já em Medina, Maomé vence, perto de *Badr*, com 300 seguidores, uma grande caravana de Meca que vinha da Síria e atribui a vitória a *Allah (*SURA: 8,17), nascendo, assim, o conceito de *jihad* ou guerra santa, como instrumento de expansão política e religiosa dos árabes.

Os judeus que habitam, em Medina, refutam os ensinamentos de Maomé que se considera o selo dos profetas e o maior deles e o que renovou a religião de Abraão, deturpada segundo ele, por judeus e cristãos. A ruptura entre judeus e islâmicos é inevitável. Em fevereiro de 624 d. C., Maomé muda a direção das orações dos fiéis de Jerusalém para Meca.

Nesse tempo, Maomé estabelece a sexta-feira à tarde como dia sagrado para a reunião dos fiéis e também mudou o mês do

Ramadão que antes era no modelo judaico (*Yom Kipur*). No ano 625 d. C., os habitantes de Meca vão contra Medina com um numeroso exército e vencem os muçulmanos junto ao monte *Uhud*. Nesta batalha Maomé foi ferido: uma pedra corta seus lábios e uma flecha ultrapassa o seu rosto, perdendo dois dentes.

Em março de 627 d. C., os habitantes de Meca avançam sobre Medina, mas, após algumas semanas, devem retirar-se. Neste tempo, Maomé expulsa todas as famílias judaicas de Medina que eram simpatizantes dos inimigos: mata 600 homens e vende suas mulheres e filhos como escravos. Também fez uma aliança com a tribo nômade dos beduínos contra a cidade rival: Meca.

Em 628 d. C., Maomé faz uma peregrinação a Meca sem poder chegar lá. Depois fez um armistício de 10 anos com os habitantes de Meca. Nesse tempo vai a Meca e visita o túmulo de *Kadidja* e volta a Medina. No ano 630 d. C., entra com 10 mil homens em Meca sem encontrar resistência. Maomé, sentado triunfalmente num camelo, dá 7 voltas ao redor da *kaaba* e destrói com um bastão as imagens dos antigos deuses árabes (idolatria) e os joga fora do território sagrado e se apossa da "Pedra Negra" que remonta a Abraão, proclamando Meca, com o santuário da *kaaba*, a cidade santa do Islã. Feito isso, Maomé volta a Medina.

Entre os anos 630 e 632 d. C., Maomé se dedica às suas funções de chefe religioso e político. Em 632 d. C., faz a sua última peregrinação a Meca com 90 mil peregrinos e, chegando ao vale de *Arafat*, faz uma pregação para a multidão sobre a Sura 5,8-9 cujo conteúdo é:

> Ó crentes, sede fiéis em cumprir os preceitos de Allah e testemunhai a bem da justiça; que o ódio aos demais não vos mova a serdes injustos para com eles. Sede sempre justos, porque isso está mais próximo da retidão, e temei a Allah porque Ele está bem inteirado de quanto fazeis.

> Allah prometeu aos crentes que praticam o bem uma indulgência e uma magnífica recompensa (SURA: 5,8-9).

Maomé volta a Medina, cai doente e passa os últimos dias indo à Mesquita, aconselhando e ajudando as pessoas. No dia 8 de junho de 632 d. C. (com 62 anos), chega o anjo da morte que lhe pede permissão para levar a sua alma. Maomé responde: "Ó morte, faça o que deves e então reclinou a sua cabeça no colo de sua amada, *Aisha* e morreu". As suas últimas palavras foram: "O Amigo, o Altíssimo que vem do Paraíso"! Na terceira noite após a sua morte, é enterrado na mesquita de Medina onde se encontra o seu túmulo no qual está escrito artisticamente a síntese do credo islâmico: "Não há outro Deus senão *Allah*. Maomé é o enviado de *Allah"*.

Por ocasião de sua morte, o profeta deixa um harém composto de 9 mulheres (não pode passar de nove) e 3 concubinas. As viúvas de Maomé são consideradas "as mães dos fiéis" que obedecem ao Alcorão: revelação de *Allah.*

O alcorão: a revelação de *Allah* a Maomé

Esta parte está subdividida em: 1) O nome e os atributos de *Allah*; 2) O Alcorão: O arcanjo Gabriel e as suras.

O NOME E OS ATRIBUTOS DE *ALLAH*

Segundo o Islã, o Corão (*al-Qur'an*: leitura), composto por 114 suras (capítulos), foi dado a Maomé por *Allah*, através do arcanjo Gabriel, entre os anos 610-632 d. C., cuja síntese doutrinária é "Não há outro Deus senão Allah e Maomé é o seu profeta". A primeira Sura: *Al-Fátiha* (Abertura) contém 7 versos e é lida no começo da recitação de textos do Alcorão.

A seguir o conteúdo da primeira Sura, colocando as concepções de *Allah*:

> Em nome de Allah, Clemente, Misericordioso. Louvado seja Allah, Senhor do Universo, Soberano do Dia do Juízo. Só a Ti adoramos e só a Ti imploramos ajuda! Guia-nos à senda reta. À senda dos que agraciaste não a dos abominados nem a dos extraviados (SURA: 1, 1-7).

A revelação do Alcorão se deu em Medina e em Meca. As suras reveladas em Meca são de um estilo não magnífico, descontínuo e irregular, mas muito vivo. As suras do período de Medina tem um estilo destacado, revelando o legislador e o homem de Estado.

Do ponto de vista temático, o Alcorão contém advertências sobre o fim dos tempos, descrição do juízo final, louvores a *Allah*, fatos sobre os depositários da revelação: Abraão, Moisés e Jesus, entre outros.

Também contém exortações, ordenamento jurídico e defesa dos privilégios de Maomé (Sura: 33, 6, 28-32, 50-60). O Alcorão está escrito em árabe literário bem próximo à linguagem poética, em parte, influenciado pelo dialeto de Meca. O Alcorão pode ser traduzido só para fins didáticos e não cultuais.

As imagens e expressões que lhe caracterizam refletem o meio e a época em que o Alcorão foi revelado: em meio a desertos e oásis, a comércio rudimentar e a atividades agrícolas e pastoris. Maomé, o Profeta, transmite a mensagem em uma linguagem que eles entendem, prescrevendo ao homem uma vida de submissão à vontade divina. Esta mensagem rapidamente se espalhou pelo mundo: da Índia à Espanha e, durante a época áurea da civilização islâmica, muitas nações diferentes foram unidas em uma grande fraternidade.

O Alcorão poder ser tocado e escutado somente por aqueles que se purificaram antes dos rituais. O Alcorão no início foi escrito em folhas de palma, ossos e lápides de pedra branca ou transmitido oralmente. Os textos dessa revelação foram recolhidos, no ano 650 d. C., por iniciativa do primeiro sucessor de Maomé, o califa *Abu Bakr* (632-634 d. C.) com a colaboração do filho adotivo de Maomé, *Zayd ibn Harithat*.

A redação definitiva foi concluída pelo terceiro califa, *Uthman (*644-656 d. C.), não havendo problema de crítica textual por parte dos islâmicos, mas só recitação e explicação, havendo uma interpretação literal (fundamentalista) do Alcorão (*Tafsir*) e há os que sabem o Alcorão de cor (*Hafis*). No entanto, no Ocidente, os estudiosos fizeram muitas críticas ao texto corânico revelado a Maomé, através do arcanjo Gabriel, por *Allah.*

O termo *Allah*, contração da expressão árabe *al-ilah*: a Divindade por excelência, o único Ser Supremo. Na Sura: 21,25, *Allah* afirma a Maomé: "Não há outro Deus fora de mim, portanto, adorai somente a mim".

Não se pode associar nenhuma outra divindade inferior a *Allah*, como queriam alguns. Por exemplo, queriam associar a *Allah* as figuras de *al-Lat*, deusa do sol e do céu, *al-Uzza, a*quele que é forte e potente e *Manat,* senhora do destino. Num primeiro tempo, Maomé declara lícita a veneração a essas três entidades como intermediadoras junto a *Allah*, mas depois são banidas do culto.

Os atributos de *Allah* mais aclamados são: o Grande, o Supremo, o Onipotente, o Vencedor, o Sábio, o Onisciente e o Justo que, considerados os nomes mais belos, representam as 99 pérolas do "rosário" islâmico, ou seja, os 99 atributos de *Allah*, sendo que o centésimo atributo só *Allah* sabe.

Tabela 1 - Os 99 atributos de Allah

1-Aquele fora do qual não há outro deus.	56- O cuidador de todas as coisas;
2-O compassivo;	57-O revelador;
3-O misericordioso;	58- Aquele a quem tudo retorna;
4-O rei;	59- Aquele que dá a vida;
5-O santo;	60- Aquele que dá a morte;
6-A paz;	61- O vivente;
7-O fiel;	62- O subsistente;
8-O guardião;	63- Aquele que encontra tudo o que quer;
9-O excelso;	64- O glorioso;
10-Aquele que força ao seu querer;	65 - O uno;
11-O consciente de sua grandeza;	66- O único;
12-O criador;	67- O absoluto;
13- Aquele que dá início a todas as coisas;	68- O poderoso;
14- Aquele que dá forma a todas coisas;	69-O onipotente;
15- Aquele que tudo absolve;	70- O potente;
16-O dominador supremo;	71- O que faz avançar;
17-O provedor;	72- O que faz retardar;
18-O sustentador;	73- O primeiro;
19-O juiz;	74-O último;
20-O sábio;	75- O que aparece;
21-O que fecha a mão;	76- O que se esconde;
22-O que abre a mão;	77- O aliado;
23-O que diminui;	78- Aquele que é consciente de ser o Altíssimo;
24-O que eleva;	79- O caridoso;
25-O que dá poder;	80- Aquele que recebe o arrependimento;
26-O que humilha;	81- Aquele que se vinga;

27-O ouvinte (aquele que tudo escuta); 28-Aquele que tudo observa; 29-O árbitro; 30-O justo; 31- O sutil (perspicaz); 32-O bem informado; 33-O sublime (imenso); 34-Aquele que perdoa; 35-O reconhecedor (grato); 36-O grande; 37-O administrador; 38-O vigilante; 39-O que pede contas; 40-O majestoso; 41-O generoso (nobre); 42-O que assiste os doentes; 43-O que responde; 44-O bondoso; 45-O prudente; 46-O amável; 47-O ilustre; 48-O que ressuscita; 49-A testemunha; 50-A verdade; 51-O protetor; 52-O forte; 53-O irremovível; 54-O patrão (Ele não é Pai!) 55-O digno de louvor;	82- Aquele que tudo anula; 83- O dulcíssimo; 84- O patrão do reino; 85- O cheio de majestade e magnificência; 86- Aquele que julga com a balança; 87- Aquele que reúne; 88- Aquele que é abundante em tudo; 89- Aquele que procura a abundância; 90- Aquele que impede; 91- Aquele que prejudica; 92- Aquele que ganha (procura ganho); 93- A luz; 94- Aquele que guia; 95-Aquele que cria perfeitamente todas as coisas; 96- O eterno; 97- Aquele que é herdeiro de tudo; 98- O bem guiado por Si mesmo e que guia sobre o caminho correto e 99-O paciente.

Fonte: H. R. PICCARDO, 1994. p. 579-580.

Para Maomé, o atributo maior de *Allah* é a "Sublimidade" como está nos seguintes versos (SURA: 1,3; SURA: 87, 1-7): "O seu poder se estende acima dos céus e da terra, pois Ele é a Alteza Sublime e a Misericórdia".

Para o Islã, *Allah* é também criador. Criou o mundo em seis fases. Ele revelou a *Torah* aos hebreus, o Evangelho (*Injil*) aos cristãos e a Revelação (*furkan*) a Maomé. No dia do juízo, *Allah* será o Juiz Supremo. A este grande, onipotente e sublime Senhor são devidas a adoração e a submissão (*Islam*) por parte de todos os homens, seus servos.

A Sura 112, 1-4, que se refere à unicidade de *Allah* e a "submissão" a Ele, é recitada logo após a *sura Al-Fátiha* (a Sura de abertura). Ei-la:

> Em nome de Allah, Clemente, Misericordioso.
> Dize: Ele é Deus, Único!
> Deus! O eternamente requisitado por todos!
> Jamais gerou ou foi gerado!
> E é incomparável!(SURA: 112,1-4).

A profissão de fé islâmica (*shahad*a) afirma que Allah é o único Deus e Maomé é o seu profeta!

Sobre o Alcorão afirmou o profeta: "Se um livro pudesse pôr as montanhas em marcha ou fazer a terra rachar ou os mortos falarem, esse livro seria o Alcorão" (SURA: 13,31). E sua função religiosa está bem delineada:

> Fizemos descer sobre ti o livro, com a verdade, para a instrução de todos os homens. Quem seguir a senda da retidão, fá-lo-á em seu benefício e quem se desencaminhar fá-lo-á em seu prejuízo. Não és responsável por eles (SURA 39, 41).

Está muito claro o que se deve fazer com as normas do Alcorão bem como com as normas de todos os livros sagrados,

com seus entes sagrados (anjos, arcanjos) e as suras (capítulos), de todas as religiões do mundo!

O Alcorão: os arcanjos Gabriel, Miguel, Rafael e as Suras

O Islã também aceita a existência de anjos entre os quais o mais importante é Gabriel de quem Maomé recebeu a revelação. Depois vem Miguel, o guia dos homens, Rafael que tocará a trombeta da ressurreição e *Izrail*, o anjo da morte.

Os anjos não têm sexo, são sem pecado, não comem, nem bebem. Alguns circundam o trono de *Allah*, outros cantam incessantemente os seus louvores e outros são os anjos da guarda, influenciando o comportamento dos homens e prestando conta a *Allah.*

Inferiores aos anjos há os *ginn*, seres intermediários entre os anjos e os homens. Eles são figuras sexuadas que comem e bem e podem ser bons ou maus, crentes ou infiéis. Cada homem tem dois desses seres ao seu lado, um bom e um mau.

Como chefe dos demônios está satanás (*Iblis* ou *saytan*) que se recusou a prostrar-se diante do primeiro homem, Adão, como *Allah* lhe mandara e foi expulso do paraíso (SURA: 38,69-85).

Os principais teólogos dogmáticos do Islã são *Ash'ari* de *Baghdah* (morto em 953 d. C.) e *al-Maturidi* de *Samarcanda* (morto em 944 d. C), *Tabiri* (mais recente), que recolheram em seis partes a doutrina sobre *Allah*, os anjos, os profetas, a predestinação e as escrituras.

Sobre tais problemas teológicos, inclusive feministas, formaram-se várias correntes de pensamento, a saber: *Dahriya, Jabriya, Hashwiya, Kadariya, Karramiya, Khurramiya, Murjia, Mutazila, Salimiya e Thanawiya.*

Portanto, o islã não é tão uno como se pensa! Há mais de 18 grupos diferentes, em nível de exegese do Alcorão e de luta pelo poder político, sendo os mais conhecidos o xiismo, o sunismo, o sufismo e os dervixes, entre tantos outros de matiz político-teológico embasados no Alcorão e na *Sunna* de Maomé.

Para se ler o Alcorão na ordem em que foi escrito e acompanhar o pensamento de Maomé, deve-se ler as suras na seguinte ordem: 96, 74, 73, 93, 94, 113, 114, 1, 109, 112, 111, 108, 104, 107, 102, 92, 68, 90, 105, 106, 97, 86, 91, 80, 87, 95, 103, 85, 101, 99, 82, 81, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 53, 70, 55, 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18, 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13, 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

O Alcorão fala da lei da "ab-rogação" (anulação), que afirma que as suras escritas primeiro (as mais antigas), em Meca, são substituídas pelas que foram escritas depois, em Medina. As suras, escritas em Meca, e são mais pacíficas e tolerantes.

Em Meca, Maomé era apenas um líder religioso. As suras mais novas foram escritas, em Medina, e são mais violentas e intolerantes. Em Medina, Maomé era um líder político e muito perseguido pelos habitantes de Meca e pelos judeus que não o aceitavam como profeta de *Allah* que lhe teria revelado o Alcorão, através do arcanjo Gabriel.

Daí o terrorismo islâmico atual seguir as suras reveladas, em Medina, já que as reveladas em Meca foram ab-rogadas (anuladas) por *Allah* segundo os islâmicos contemporâneos. Tudo é questão de seletividade de textos e de interpretação para favorecer objetivos políticos (poder), econômicos (finanças) e geográficos (Estado) com o verniz da religião (*jihad:* guerra santa).

Ou seja, os versículos pacíficos não valem mais e foram abolidos (ab-rogados) pelos mais violentos. E é a estes que os muçulmanos devem obedecer em nossos dias, especialmente os do Estado Islâmico e os terroristas em geral.

Vejamos o que o próprio *Allah* diz no Alcorão sobre a lei da ab-rogação:

> Os versículos que ab-rogamos ou desprezamos neste Livro, nós os substituímos por outros, iguais ou melhores. Não sabeis que Allah tem poder sobre tudo? (SURA: 2, 106);
>
> Deus ab-roga o que quiser e confirma o que quiser. Porque o Livro original está com Ele (SURA: 13, 39);
>
> Quando substituímos um versículo por outro – e Deus sabe o que ele envia – dizem: Não passas de um blasfemador. A maioria deles é ignorante (SURA: 16, 101);
>
> Se quiséssemos, poderíamos retirar o que te revelamos; e não encontrarias ninguém para defender-te contra Nós (SURA: 17,86).

Em síntese, o conteúdo do Alcorão representa um dogma, o da religião islâmica; uma lei, a lei corânica, que compreende os códigos penal, civil, constitucional e militar; normas para o comportamento individual, social e narrativas históricas.

Circunscrever essas narrativas apenas ao mundo muçulmano seria um erro, por sua amplitude e poderosa convocação para que o homem se enobreça com a vivência da Palavra revelada na Bíblia e no Alcorão.

O Alcorão apresenta Jesus Cristo como um profeta que anunciou a vinda de Maomé: "Sim, o Messias, Jesus, filho de Maria, é o Profeta de *Allah*, Sua Palavra, com a qual agraciou Maria, por intermédio de Seu Espírito" (SURA: 4, 171). Diz-nos Maomé sobre a revelação de *Allah:*

> Se todas as árvores da terra fossem cálamos (junco, cana), e os sete mares fossem tinta, não esgotariam as palavras de Allah, o Poderoso, o Sábio (SURA: 31, 27). De vós deve surgir uma nação que pregue o bem, e recomende a probidade, e proíba o ilícito. Esse é o caminho da vitória (SURA: 3,104). Ó meu povo, sede justos na medida e no peso e em nada lesai os outros, e não corrompais a terra. (SURA: 11,85). Deus não muda o destino de um povo até que o povo mude o que tem na alma (SURA: 13,11).

Sobre a existência terrena, assim proclama o Alcorão:

> Sabei que a vida terrena nada é senão um divertimento, um jogo, adornos, fútil vanglória, e rivalidade entre vós à procura de mais riquezas e filhos. Assemelha-se à vegetação que se segue a uma chuva (SURA: 57, 20).

Concluindo, o mais alto bem de um islâmico é o Alcorão (*al-Qur'an*: para recitar, leitura). O Alcorão contém a revelação feita por *Allah* a Maomé, através do arcanjo Gabriel, durante 23 anos (610-632 d. C.), em dialeto árabe coraixita, sendo considerada pelos islâmicos como a última e definitiva revelação feita por *Allah* a Maomé, visando à vida eterna (Paraíso), através do bem-estar humano, vivendo realmente a partir do aqui e do agora os Direitos Humanos fundamentais, proclamados pela ONU (Organização das Nações Unidas), aos 10 de dezembro de 1948.

O alcorão e sua relação com os direitos humanos

Esta parte se subdivide nos seguintes subtemas: 1) Suras embasadoras da paz: a favor dos Direitos Humanos; 2) Suras referentes à violência e à guerra: contra os Direitos Humanos.

3.1 Suras embasadoras da paz: a favor dos direitos humanos

Em viagens por países muçulmanos, especialmente da corrente sunita (Indonésia, Egito, etc.), tive contatos fecundos com muitos islâmicos. Quando se é influenciado por uma mídia que tudo exagera e generaliza, tem-se a impressão que o islã é somente terror, como tem acontecido nos últimos tempos: torres gêmeas, Revista Charlie Hebdo e tantos outros atos terroristas em diversas nações do mundo.

Muitos líderes religiosos islâmicos (*imans e hadiths*) não concordam com o terror que está aí. O islã, dizem esses líderes religiosos islâmicos, é uma religião que essencialmente visa à paz! Vejamos alguns usos, movimentos e textos das suras que confirmam o que estamos afirmando!

Os islâmicos e a paz no dia a dia

Essas e tantas outras são as suras que são a favor do bem e da paz verdadeira para os fiéis em seu dia a dia:

- As consoantes (SLM) da palavra *Islam* estão presentes na palavra *Salam* (Paz); Os islâmicos quando se encontram proferem as palavras *Salam* (Paz!) *Salamaleico* (Que a paz esteja com você!);
- Quando o islâmico pronuncia o nome de um líder importante vivo ou morto sempre diz: "Paz para ele"!
- A *sharia*, a jurisprudência islâmica (um conjunto de normas e regras pelo qual os muçulmanos pautam sua vida), em geral, não favorece o terrorismo que antes tem suas raízes na luta por territórios, poder e dinheiro e a escolha seletiva de um texto corânico fora do contexto e que incita a violência de matiz verdadeiramente mais político-geográfico e financeiro do que religioso *(jihad*).

Suras da paz e bondade:

- **Sura: 2,2'**→Eis o Livro que é indubitavelmente a orientação dos tementes a Allah;
- **Sura: 2,25** → Alvíssaras, ó Maomé, aos crentes que praticam o bem que obterão jardins abaixo dos quais correm os rios. Toda a vez que forem agraciados com seus frutos, dirão: Eis aqui o que nos fora concedido antes! Porém só o será na aparência. Ali terão esposas imaculadas e ali morarão eternamente;
- **Sura: 2,82** → "Os crentes que praticam o bem serão os diletos do Paraíso onde morarão eternamente";
- **Sura: 2,83** →"E de quando aceitamos o compromisso dos israelitas, ordenando-lhes: Não adoreis senão a Allah: tratai com benevolência vossos pais e parentes, os necessitados e os órfãos; respondei ao próximo com doçura; observai a oração e pagai o tributo (*zakat*). Porém, vós o recusastes desdenhosamente, salvo um pequeno número entre vós";
- **Sura: 2, 177** → "A verdadeira virtude é a de quem crê em Allah, no dia Juízo Final, nos anjos, no Livro e nos profetas: de quem distribui seus bens em caridade por amor a Deus, entre parentes, órfãos, necessitados, viandantes, mendigos e em resgate dos cativos";
- **Sura: 2,188** → **"**Não vos surrupieis mutuamente, subornando os juízes para vos apropriardes delituosamente, com conhecimento, de algo dos bens alheios";
- **Suras: 2,221-241**→ Sobre a situação do casamento e do divórcio das mulheres islâmicas;
- **Sura: 2, 280**→ "Se vosso devedor se achar em situação precária, concedei-lhe moratória até que possa pagar a

dívida, mas se perdoardes, será preferível para vós, se quereis saber";

- **Sura: 3,110** → "Sois a melhor nação que surgiu na humanidade porque recomendais o bem, proibis o ilícito e credes em Allah";
- **Sura: 4,1** →"Ó humanos, temei a vosso Senhor, que vos criou de um só ser, do qual criou a sua companheira e, de ambos, fez descender inumeráveis homens e mulheres. "Temei a Allah, em nome do Qual exigis os vossos direitos mútuos e reverenciai os laços de parentesco, porque Allah é vosso Observador";
- **Sura: 4,19** → "Em relação à mulher: "Ó fiéis, não vos é permitido herdar as mulheres, contra a vontade delas, nem as atormentar, com o fim de vos apoderardes de uma parte daquilo com as tenhais dotado, a menos que elas tenham cometido comprovada obscenidade". "E harmonizai-vos com elas, pois, se as menosprezardes, podereis estar depreciando seres que Allah dotou de muitas virtudes";
- **Sura: 4,174** →"Ó humanos, já vos chegou uma prova convincente de vosso Senhor e vos enviamos uma translúcida Luz";
- **Sura: 5,32** →" Aquele que tira a vida de uma pessoa, é como se tivesse tirado a vida toda a humanidade. E aquele que salva uma vida, é como se tivesse salvado toda humanidade";
- **Sura: 5,69** → "Os crentes, os judeus, os sabeus e os cristãos, que creem em Deus, no dia do Juízo Final e praticam o bem não serão presas do temor nem se atribularão";
- **Sura: 6,99**; 6,141 → "É Allah quem envia a água do céu. Com ela germinamos todas as classes de plantas das quais produzimos verdes caules e, destes grãos espigados, bem

como as tamareiras de cujos talos pendem cachos ao alcance da mão; os vinhedos, as oliveiras e as romãzeiras pares e díspares. Reparai em seu fruto quando frutificam e em sua madurez. Nisto há maravilhas para os crentes";

- **Sura: 6,151** → "Não vos aproximeis das obscenidades, tanto pública como privadamente e não mateis, senão com justa razão, o que Allah proibiu matar";
- **Sura; 6,152**→ "Não disponhais do patrimônio do órfão senão prudentemente, até que chegue à puberdade: dai o peso justo e a medida exata....quando sentenciardes sede justos...ainda que se trate de um parente carnal e cumpri com vosso compromisso para com Allah";
- **Sura: 13,38** →"A cada época corresponde um livro". Desses livros o Alcorão menciona cinco: Os rolos de Abraão: *Suhuf (*Gênesis): Sura: 53, 36-37; Sura: 87,19; a *Torah* de Moisés; os Salmos de Davi: *Zabur* (Profetas): Suras: 4,163; 17,55; 21,105; O *Injil* (Evangelho) de Jesus e o Alcorão";
- **Sura: 33,35** → "Quanto aos muçulmanos e às muçulmanas, aos fiéis e às fiéis, aos consagrados e às consagradas, aos verazes e às verazes, aos perseverantes e às perseverantes, aos humildes e às humildes, aos caritativos e às caritativas, aos jejuadores e às jejuadoras, aos recatados e às recatadas, aos que se recordam muito de Allah e às que se recordam d'Ele, saibam que Allah lhes tem destinado a indulgência e uma magnífica recompensa";
- **Sura: 41,34**→ Jamais poderão equiparar-se a bondade e a maldade! Retribui o mal com o bem, e eis que aquele que nutria inimizade por ti converter-se-á em íntimo amigo;
- **Sura: 49,13** →"Em verdade, vos criamos do macho e da fêmea e vos dividimos em povos e tribos, para reconhecerdes uns aos outros";

- **Sura: 59,2**1 → "Se tivéssemos feito descer este Alcorão sobre uma montanha, tê-la-ias visto humilhar-se e fender-se, por temor a Allah. "Tal exemplo propõe aos humanos, para que raciocinem";
- **Sura: 97,5** → "Na sura do Destino está escrito: É Paz até o surgir da aurora";

O Alcorão tem uma visão muito positiva sobre a Bíblia Sagrada e os povos da Escritura: judeus e cristãos, devendo esses povos ser protegidos pelos islâmicos onde eles são maioria e que raramente tem acontecido. Um caso típico de respeito aos cristãos foi o Iraque no tempo de Sadam Hussein.

Concepções positivas sobre a bíblia e o alcorão

Eis algumas dessas concepções sobre a Bíblia segundo Callum Beck (2010):

A Bíblia é: Palavra de Deus (*kalam Allah*): Sura: 2,75; Livro de Deus (*kitab Allah*): Sura: 2,101; Sura: 3,23; Sura: 5,44; Sura: 28,49;O Livro esclarecedor (*al-kitab al-munir):* Sura: 3,184; Sura: 35,25; Escritos (*suhuf*. Lit. Folhas, páginas: Gênesis): Sura: 53,36-37; Sura: 87,18-19; Sinais de Deus (*ayat Allah):* Sura: 3,112-113; Sura: 5,44; Sura: 16:44; Sinais Claros (*al-bayyinat*): Sura: 2,87; Sura: 159,213; Sura: 3,183-184; Sura: 16,44; Sura: 61,6.

A Bíblia tem diversas características que são: Um guia e/ou misericórdia: Sura: 3,3; Sura: 5, 44,46; Sura: 6; Sura: 91; Sura:154; Sura: 11, 17; Sura: 17, 2; Sura: 2, 49; Sura: 28,43; Sura: 32,23; Sura: 40,53-54; Sura: 46,12; Uma luz: Sura: 5, 44. 46; Sura: 6,91;Uma lembrança: Sura: 28, 43; Sura: 40, 53-54;Um exemplo: Sura: 11, 17; Sura: 28, 43;Um aviso: Sura: 17,4;Completo para aquele que pratica o bem: Sura: 6,

154;Mesma mensagem do Alcorão: Sura: 9, 111; Sura: 46,10; a validade do Evangelho de Jesus: Sura: 5, 46; Sura: 19, 30; Sura:57; Sura: 27 (BECK, 2010).

Como se pode observar, no Alcorão há muitas suras que promovem o bem-estar da humanidade e a paz entre as nações como faz também a Bíblia Sagrada. Vejamos agora s suras da violência e do castigo!

Suras Referentes À Violência E À Guerra: Contra Os Direitos Humanos[9]

É difícil uma religião que não tenha suas normas a favor do Bem (Ética e Moral) e suas críticas contra o mal no mundo: idolatria, homicídio, egoísmo, materialismo, injustiça, corrupção, entre outros. O Islamismo também luta contra isso segundo as luzes de seu tempo-espaço, ferindo, muitas vezes, radicalmente os Direitos Humanos (ONU).

As principais suras contra os direitos humanos (ONU)

Eis as principais suras embasadoras da violência e da guerra:

> • **Sura: 2,191** → "Matai-os (os incrédulos) onde quer que os encontreis e expulsai-os de onde vos expulsaram, porque a perseguição é mais grave do que o homicídio. Não os combatais nas cercanias da Mesquita Sagrada, a menos que vos ataquem. Mas, se ali vos combaterem, matai-os. Tal será o castigo dos incrédulos";

[9] Especialmente contra os seguintes Artigos da Declaração Universal dos Direitos Humanos: Art. 2: Direito à Liberdade; Art: 5: Não à tortura; Art. 6: Reconhecimento da pessoa humana; Art. 16: Direito ao matrimônio livre; Art. 18: Direito à liberdade e culto religiosos.

• **Sura: 2,221**→ "Não desposareis as idólatras até que elas se convertam, porque uma escrava crente é preferível a uma idólatra, ainda que está vos apraza. Tampouco consintais no matrimônio das vossas filhas com os idólatras, até que estes se tenham convertido, porque um escravo crente é preferível a um livre idólatra, ainda que este vos apraza. Eles vos arrastam para o fogo infernal; em troca, Allah, com Sua benevolência, convoca-vos ao Paraíso e ao perdão e elucida os Seus versículos aos humanos, para que Dele recordem".

• **Sura: 3, 151** → **"**Infundiremos terror nos corações dos incrédulos, por terem atribuído a Allah seres aos quais Ele não conferiu faculdade alguma para isso. O fogo será o refúgio deles. Atroz será o abrigo dos ímpios";

• **Sura: 4, 24** → **"**Também vos está vedado desposar as mulheres casadas, salvo as (prisioneiras e escravas) que tendes à mão. Tal é a lei que Allah vos impõe";

• **Sura: 4, 34** → "Os homens são encarregados das mulheres, porque Deus os preferiu a elas e porque eles as sustentam com seu pecúlio. As boas esposas são obedientes, conservam seu pudor na ausência dos esposos em cumprimento à ordem de Allah. Quanto àquelas de quem suspeitais deslealdade, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Porém, se elas vos obedecerem, não as provoqueis. Sabei que Allah é Altíssimo, Grande".

• **Sura: 4,89** "→Anseiam (os hipócritas) que renegueis, como renegaram eles, para que sejais todos iguais. Não tomeis a nenhum deles por confidente, até que tenham migrado pela causa de Allah. Porém, se se rebelarem, capturai-os então, matai-os, onde quer que os acheis, e não tomeis a nenhum deles por confidente nem por socorredor."

- **Sura: 4, 171**→"Ó adeptos do Livro, não exagereis em vossa religião e não digais de Deus senão a verdade. O Messias, Jesus, filho de Maria, foi tão somente um mensageiro de Deus e Seu Verbo, com o qual Ele agraciou Maria por intermédio do Seu Espírito.
- **Sura: 5, 33 → "**O castigo, para aqueles que lutam contra Allah e contra o Seu Mensageiro e semeiam a corrupção na terra, é que sejam mortos ou crucificados, ou lhes seja decepada a mão e o pé opostos ou desterrados. Tal será, para eles, uma afronta nesse mundo e, no outro, sofrerão um terrível castigo";
- **Sura: 5, 36** → "Ainda que os incrédulos possuíssem tudo quanto existisse na terra e outro tanto de igual valor e o oferecessem para redimir-se do suplício do Dia da Ressurreição, coisa alguma jamais lhes seria aceito; sofrerão, isso sim, um severo castigo";
- **Sura: 5, 37** → " Quererão sair do fogo; porém, nunca dele sairão, pois sofrerão um suplício eterno";
- **Sura: 5, 38** → "Quanto ao ladrão e à ladra, decepai-lhes a mão, como castigo de tudo quanto tenham cometido; é uma sanção da parte de Allah, porque Allah é Poderoso, Sábio";
- **Sura: 5,51** → "Ó fiéis, não tomeis por amigos os judeus nem os cristãos; que sejam amigos entre si. Porém, quem dentre vós os tomar por amigos, certamente será um deles; e Deus não encaminha os iníquos";
- **Sura: 5,73** → "São blasfemos aqueles que dizem: Allah é o terceiro de três (Trindade)! conquanto não existe divindade alguma além de Allah Único. Se não desistirem de tudo quanto afirmam, um doloroso castigo açoitará os hereges entre eles"

- **Sura: 5,82** → "Constatarás que os piores inimigos dos crentes, entre os humanos, são os judeus e os idólatras. Constatarás que aqueles que estão mais próximos ao amor pelos crentes são os que dizem: "Em verdade somos nazarenos porque há entre eles homens dedicados aos estudos (sacerdotes) e monges que não se ensoberbecem de coisa alguma";
- **Sura: 6,70** → **"**Distancia-te daqueles que consideram a sua religião como jogo e diversão, e são enganados pela vida terrena, e relembra-lhes (com o Alcorão) para não perderam suas almas pelo que fizeram e que não terão, além de Allah, nenhum outro protetor ou intercessor e ainda que ofereçam qualquer resgate, não será aceito. Os que foram abandonados à perdição serão entregues ao tormento pelo que fizeram e terão, por bebida, água fervente e um doloroso castigo, por sua descrença";
- **Sura: 7,4** → "Quantas cidades temos destruído! Nosso castigo tomou-os (a seus habitantes) de surpresa, enquanto dormiam, à noite, ou faziam a sesta";
- **Sura: 8,12** "→ " E de quando o teu Senhor revelou aos anjos: Estou convosco; firmeza, pois, aos fiéis! Logo infundirei o terror nos corações dos incrédulos; decapitai-os e decepai-lhes os dedos!
- **Sura: 9,5** → "Mas quando os meses sagrados tiverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturai-os, persegui-os e espreitai-os; porém, caso se arrependam, façam a oração e paguem o tributo (zakat), deixai-os em paz. Sabei que Allah é Indulgente, Misericordioso";
- **Sura: 9,14** → "Combatei-os! Allah os castigará, por intermédio das vossas mãos, afrontá-los-á e vos fará prevalecer sobre eles, curando os corações dos crentes";

- **Sura: 9, 29**→ "Combatei aqueles que não creem em Allah e no Dia do Juízo Final, nem proíbem o que Allah e Seu Mensageiro proibiram, e aqueles, entre a gente da escritura (judeus e cristãos), que não professam a verdadeira religião até que eles, submissos, paguem humildemente o tributo (Jizya)" e sejam subjugados;
- **Sura: 9, 34** → "Ó fiéis, em verdade, muitos rabinos e monges fraudam os bens dos demais e os desencaminham da senda de Allah. Quanto àqueles que entesouram o ouro e a prata, e não os empregam na causa de Deus, anuncia-lhes (ó Mohammad) um doloroso castigo";
- **Sura: 9, 35** → "No dia em que essas riquezas forem fundidas pelo fogo infernal e com isso forem marcadas as suas frontes, os seus flancos (quadris) e as suas espáduas, ser-lhes-á dito: eis o que entesourastes! Experimentai-o, pois"!
- **Sura: 9,73** → "Ó Profeta, combate os incrédulos e os hipócritas, e sê implacável para com eles! O inferno será sua morada. Que horrível destino"!
- **Sura: 9, 111** → "Allah cobrará dos crentes o sacrifício de seus bens e pessoas, em troca do Paraíso. Combaterão pela causa de Allah, matarão e serão mortos. É uma promessa infalível, que está registrada na Torá, no Evangelho e no Alcorão. E quem é mais fiel à sua promessa do que Allah? Regozijai-vos, pois, da troca que haveis feito com Ele. Tal será a bem-aventurança";
- **Sura: 9,113** → "É inadmissível que o Profeta e os crentes implorem perdão para os idólatras, ainda que estes sejam seus parentes carnais, ao descobrirem que eles são companheiros da fornalha";
- **Sura: 24,2** → "Quanto à adúltera e ao adúltero, flagelai-os com cem chicotadas cada um; que a vossa compaixão

não vos demova de cumprir a lei de Allah, se realmente credes em Allah e no Dia do Juízo Final. Que uma parte dos crentes testemunhe o castigo";

- **Sura: 24,3**→ "O adúltero não poderá casar-se, senão com uma adúltera ou uma idólatra; a adúltera não poderá desposar senão um adúltero ou um idólatra. Tais uniões estão vedadas aos crentes";
- **Sura: 24,4** → "E àqueles que difamarem de adultério as mulheres castas, sem apresentarem quatro testemunhas, infligi-lhes oitenta chicotadas e nunca mais aceiteis os seus testemunhos, porque são difamadores";
- **Sura: 35, 14** → "Não clameis, hoje, por uma só destruição; clamai, igualmente, por muitas destruições"!
- **Sura: 40,71** → "(Ah, se tu pudesses vê-los) quando lhes forem postas as argolas nos pescoços, e forem arrastados com as cadeias";
- **Sura: 40,72** → "Até à água fervente! Logo eles serão combustível para o fogo";
- **Sura: 43,4** → "E quando vos enfrentardes com os incrédulos, (em batalha), golpeai-lhes (degolar) os pescoços, até que os tenhais dominado, e tomai (os sobreviventes) como prisioneiros. Libertai-os, então, por generosidade ou mediante resgate, quando a guerra tiver terminado. Tal é a ordem. E se Allah quisesse, Ele mesmo ter-Se-ia livrado deles; porém, (facultou-vos a guerra) para que vós vos provásseis mutuamente. Quanto àqueles que foram mortos pela causa de Allah, Ele jamais desmerecerá as suas obras";
- **Sura: 45, 11**→ "Este Alcorão é um guia. Quanto àqueles que negam os versículos de Seu Senhor sofrerão a pena de uma dolorosa punição";

- **Sura: 47,37** → "Não fraquejeis (ó fiéis), pedindo a paz, quando sois superiores; sabei que Deus está convosco e jamais defraudará as vossas ações";
- **Sura: 48, 28-29** → **"**Ele é Aquele que enviou o Seu Mensageiro (*Mohammad)* com a guia e a religião da verdade para fazê-la prevalecer sobre qualquer outra religião. Allah é Testemunha suficiente disso, [...] e aqueles que estão com ele são severos para com os incrédulos, porém compassivos entre si" (IL CORANO, 1996).

Em síntese**,** as suras 2, 4, 5, 9 e 43 são as mais violentas, entre tantas outras não colocadas aqui. Essas não foram abrogadas e são postas no início do livro, que – lembrando – não está em ordem cronológica. Elas na verdade fazem parte dos capítulos finais do Alcorão, e contêm revelações violentas que Maomé teve, em Medina, e que são válidas até hoje para os grupos extremistas que desrespeitam os Direitos fundamentais do ser humano.

Hans Küng, em seu livro: Projeto de ética mundial (2001), reflete sobre uma ética planetária que leve em conta a "ética da responsabilidade" com o meio ambiente, a pessoa humana, o mundo político que deve visar ao Bem comum e ao futuro, ao invés de uma ética de sucessos e de mentalidade como querem muitos grupos políticos e religiosos, soterrando impiedosamente os Direitos Humanos (KÜNG, 2001, p. 51-58).

Segundo E. Lévinas (2000a), os Direitos Humanos são suscetíveis de usos e abusos, sendo necessário perguntar qual critério de "validação" do discurso sobre os mesmos. O critério ético que resta para validar o direito e a política é a "alteridade humana" como realidade externa irredutível ao conceito e que, para entender a alteridade, é necessário o sentido, já que o ser humano é um ente de sentido, não podendo, no entanto, ser

reduzido a esse mesmo sentido, permitindo a revelação do "outro" com muitos sentidos, inclusive o da justiça básica.

Jacques Derrida (2007), em seu livro "A força da Lei", levou às ultimas consequências o sentido da "justiça básica" como interpelação do "outro" sobre o "eu solipsista" para significar e dar sentido ao ser "humano injustiçado" (COSTA In: CARBONARI, 2013, p. 110).

Falta aos radicais de toda e qualquer religião guerreira, praticante do terror, da injustiça básica e da morte de tantos inocentes, o conhecimento dessas advertências e das reflexões acima colocadas por esses teóricos dos Direitos Humanos: Hans Küng, E. Lévinas e Jacques Derrida.

Portanto, tudo indica que os grupos radicais islâmicos, sem o conhecimento do acima colocado pelos teóricos, pensam que estão praticando o "verdadeiro Islã", com seletividade de textos que lhes interessam para fundamentar suas pretensões geográficas, financeiras e político-religiosas, não levando em conta as suras ab-rogadas (anuladas) que são as mais pacíficas, escritas, em Meca, quando o Profeta não era ainda tão perseguido!(ALSHEHA, s/d); (LOPES, 2015).

Conclusão

A casa **(***oikós*) original do Islã nascente foi bastante ameaçada por duas cosmovisões antagônicas: o monoteísmo proposto por Maomé e o politeísmo econômico-religioso dos habitantes de Meca e das tribos nômades da península arábica. O islã nasceu guerreando, defendendo-se dos inimigos e os atacando quase sempre impiedosamente. O livro sagrado do Islã, Alcorão, tem suras para todo e qualquer tipo de realidade sócio-político-econômico-jurídico e religioso, sendo as suras reveladas,

em Meca, as mais pacíficas porque lá Maomé era apenas um líder religioso, enquanto que, em Medina, era também um líder político beligerante que impunha uma religião à força.

As suras mais pacíficas, reveladas, em Meca (Ex.: 2; 4; 5; 6; 13; 42; 33; 49; 59 e 97, entre outras) , assim creem os jihadistas modernos, foram anuladas (ab-rogadas) pelo próprio *Allah*, especialmente referentes aos temas da paz. Já os radicais canonizam e radicalizam os versículos das suras (Ex.: 2; 3; 4; 5; 6; 7; 8; 9; 24; 43; 45; 47 e 48, entre outras), mesmo tendo sido reveladas em Meca, que incitam a violência, justificando a violência institucionalizada que se conhece hoje, embora muitas são as nações islâmicas do mundo que se baseiam nas suras da paz, do amor e do respeito, reveladas, em Meca, como já se viu anteriormente.

É tudo uma questão de seletividade e interpretação letrista (fundamentalista) e ingênua dos textos do Alcorão para justificar desejos espúrios dos ditos fiéis islâmicos, acontecendo o mesmo fenômeno no Cristianismo que hoje tem no mundo 44 mil novas denominações (SHERMER, 2011) e que praticou tantos excessos, especialmente, na Idade Média (Inquisição!), quando era dono do poder mundial. Há muitas nações islâmicas que, através de seus *imans* e *hadiths*, vivem em paz e dialogam com religiões diferentes, participando de diálogos inter-religiosos, condenando o terrorismo estabelecido, não o considerando um verdadeiro Islã.

Como se pode observar, faltam a consideração profunda lévinasiana do rosto do Outro humano diferente e a sensibilidade deridiana diante do clamor do Outro pela justiça básica, pedra fundamental para o desenvolvimento integral dos povos e a tão almejada paz entre as nações!

Referências

ALSHEHA, Abdul-Rahman. *Muhammad, o Mensageiro de Deus.* Rabwah: www. Islamhouse.com, 2007.

_____. *A mensagem do Islam.* São Paulo: www.islamhouse. com, s.d.

BECK, Callum. Artigo: *A visão do Alcorão sobre a Bíblia.* Um guia de estudo. Trad. Wesley Naziazeno. New YorK: Oxford Press, 2010.

BELLINGER, Gerhard J**.** *Enciclopedia delle religioni.* Roma: Garzanti, 2000**.**

CARBONARI, P. C. *Sentido filosófico dos Direitos Humanos.* Leituras do pensamento contemporâneo, v.3. Passo Fundo (RS): IFIBE, 2013.

DERRIDA, Jacques. *Força da Lei.* Trad. Leila Perrone. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

EL HAYEK, Samir**.** *Alcorão sagrado.* São Paulo: Ed. Tangará, 1975**.**

HEKMAT, Anwar. *Women and the Koran: The Status of Women in Islam*. Amherst: Prometheus Books, 1997.

KÜNG, Hans. *Projeto de ética mundial.* Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

LÉVINAS, E. *Totalidade e Infinito.* Lisboa: Edições 70, 2000a.

Paulo Lopes <www.paulopes.com.br/2015/01/trechos-do-alcorao-que-inspiram-o.terrorismo>. *Acesso: 16/05/17.*

PICCARDO, Hamza Roberto. *Il Corano***.** Roma: Newton & Compton s.r.l, 1996**.**

Prof. Abdur Rahman:

<http://www.islamemlinha.com/index.php/artigos/a-familia-muculmana/item/a-mulher-no-alcorao-e-na-sunnah-i>Acesso: 16/05/17.

SEDA, Pete. *O Islão é...* Uma Introdução ao Islão e aos seus princípios. Rabwah:www.islamhouse.com, 2005.

SHERMER, Michael. *Cérebro & Crença*. São Paulo. JSN Editora, 2011.

TRUTWIN, Werner. *Il mondo delle religioni.* Strade verso la luce. Milano: Jaca Book, 1998.

CAPÍTULO 7

LINHAS ABISSAIS: ENSINAMENTOS DE IFÁ E RESPEITO ÀS SELETIVIDADES DE TRATAMENTO NAS RELIGIÕES DE MATRIZES AFRICANAS

Dejair Dionísio
Leoné Astride Barzotto
Thainã Eloá Silva Dionísio

Inquietações Reinantes

A comunidade LGBT+ tem sido alvo frequente de pesquisas e ponderações de linhas psicológicas, antropológicas, biológicas e sociais por parte de pesquisadores de diversas nacionalidades, com ênfase em estudos correlacionados à saúde pública como uso de substâncias tóxicas e prevalências de Infecções Sexualmente Transmissíveis (ISTs) e transtornos mentais engatilhados por violência física e verbal, o que pode ser observado em diversas revisões sistemáticas (BLOSNICH, LEE & HORN, 2013; BARAL, 2013; GOTO, COUTO & BASTOS, 2013; LEE, GRIFFIN, & MELVIN, 2009). Cada letra representa uma orientação sexual ou identidade de gênero.

As letras L e G representam respectivamente Lésbicas e Gays, que são mulheres e homens homossexuais, o que significa que são indivíduos que se interessam sexualmente e romanticamente com indivíduos do mesmo sexo (KINSEY, POMEROY & MARTIN, 1948). Os mesmos autores apontam que a principal característica do indivíduo homossexual é a combinação das duas atrações (sexual e afetiva), considerando equivocadas conclusões socialmente ainda propagadas, como a

de que um homem para ser homossexual deve obrigatoriamente já ter se envolvido com outro homem, ou que uma mulher, para ter a certeza de que é lésbica, precisa ter se relacionado com homens para saber pelo que realmente sente-se atraída, ou que uma pessoa que já tenha se envolvido sexualmente com alguém do mesmo sexo seja obrigatoriamente homossexual.

A letra T (Transexuais) representa indivíduos transgridem com a dicotomia homem/mulher reduzido à genitália biológica, contemplando aquilo com o qual se identificam enquanto gênero, que não está em conformidade com o que é registrado ao nascimento, que enquadra pessoas com vagina como mulheres e pessoas com pênis como homens (QUINTELA, 2014). O símbolo + representa outras orientações e identidades, como Assexuais e Intersexuais dentre outros, sendo a sigla LGBT+ a mais conhecida.

Já a letra B, bissexuais, define a atração de um indivíduo por dois ou mais gêneros (HERTLEIN, HARTWELL & MUNNS, 2016; ROBERTS, HORNE & HOYT, 2015; PALLOTA-CHIAROLLI, 2014; HALPERIN, 2009). A população bissexual ainda se encontra subrepresentada, marginalizada e invisibilizada, sofrendo preconceito e violência tanto de heterossexuais quanto de homossexuais devido, principalmente, à dicotomia da sexualidade, na qual os bissexuais se encontrariam no chamado limiar (MARCUS, 2018; TURNER, 2015; DE BRUIN & ARNDT, 2010).

Neste contexto surge o termo bifobia, que é definido enquanto o preconceito, violência ou apagamento sofrido por indivíduos bissexuais devido à orientação sexual (ISRAEL, 2018; ROBERTS, HORNE & HOYT, 2015; PETTAWAYA et al, 2014; MESSINGER, 2012; DE BRUIN & ARNDT, 2010), não se enquadrando na normativa monossexual rígida, que se refere à estabilidade e validade de apenas duas orientações: homossexual

ou heterossexual (COMEAU, 2012; GERMON, 2008). Na literatura internacional são apresentadas algumas formas em que a bifobia é observada e, principalmente, experienciada por indivíduos bissexuais especialmente dentro da comunidade LGBT+, sendo tais indivíduos caracterizados enquanto pessoas não confiáveis, infiéis, promíscuas, imorais, indecisas quanto a serem de fato heterossexuais ou homossexuais, portadoras de infecções sexualmente transmissíveis, beneficiários de privilégio heterossexual, covardes e inexistentes (POPOVA, 2018; TAYLOR, 2018; MATSICK & RUBIN, 2018; OVREBO et al, 2018; DECAPUA, 2017). Tais falas invalidam a existência de indivíduos que sentem atração por mais de um gênero e representam o desconhecimento e preconceito da própria comunidade LGBT+ contra aqueles que, em teoria, são parte desta mesma comunidade e deveriam, nela encontrar um local de amparo, conforto e pertencimento.

Boaventura Sousa Santos, assim pondera

> (...) De facto, o fim do colonialismo político, enquanto forma de dominação que envolve a negação da independência política de povos e/ou nações subjugados, não significou o fim das relações sociais extremamente desiguais que ele tinha gerado, (tanto relações entre Estados como relações entre classes e grupos sociais no interior do mesmo Estado). O colonialismo continuou sobre a forma de colonialidade de poder e de saber, para usar a expressão de Anibal Quijano neste livro (SANTOS, 2010, p. 18).

Tal violência, quando observamos as inquietações de Santos dialogando com Quijano sobre as linhas abissais que separam grupos sociais de espaços diferentes, nos leva a crer que a prática contra indivíduos bissexuais pode ocorrer em todos os ambientes sociais em que convivem: escola, universidade, família

e círculos religiosos. Este último em especial merece destaque pela diversidade de religiões em solo brasileiro, mesmo que em porcentagens altamente discrepantes. Em 2010, indivíduos católicos formavam 64.6% da população brasileira, 13.4% eram evangélicos pentecostais/neopentecostais, 4.1% evangélicos de missão, 4.9% evangélicos não determinados e 2% espíritas, totalizando 89% da população autodeclarada em alguma religião cristã (IBGE, 2010). Já indivíduos de outras religiosidades eram 2.7%, 8% sem religião declarada e 0.1% não souberam informar, totalizando 10.8% da população. A porcentagem restante, 0.2% (representada como 0.3% pelo IBGE devido à arredondamento), representa a população autodeclarada praticante de umbanda ou candomblé (IBGE, 2012).

O tambor

As religiões de matriz africana apresentam, segundo Novais, Meira e Sousa (2017), íntimas relações com a comunidade LGBT+ devido à partilha de segregação, preconceito e discriminação que tanto tais religiões quanto esta comunidade sofre na sociedade, principalmente a partir do viés cristão altamente presente na base moral, cultural e inclusive legislativa da realidade brasileira. Assim, compreendemos que o toque do tambor e atender ao chamado que ele gera, também traz contigo outras inquietações que estão inseridas naquilo que Frantz Fanon já vislumbrava como ninguém, sobre a questão colonial. Sobre essa advertência teórica em *Les damnés de la terre*, ele diz que

> [...] a originalidade do contexto colonial reside em que a vase econômica é também a superestrutura... É-se rico porque se é branco e é-se branco porque se é rico. É por esta razão que a análise marxista deveria ser um pouco

> alargada sempre que trata do problema colonial. (1974, p. 9)

Fanon pode ser lido à luz do entendimento de como essa visão de despertencimento de grupos "diferentes", pode afetar diretamente as práticas de afeto, de respeito e de gentileza, sobretudo na América Latina, uma vez que estamos inseridos nessa busca de identidade local, mas que ainda está muito calcada na dependência de outros locais de fala, acentuadamente os Estados Unidos da América, que funciona como balizador e espécie de farol a ser seguido, pelas comunidades latino-americanas. Logo, podemos admitir então que

> Enquanto objetos de discursos eruditos, os mitos são as ideias gerais de um país sem tradição filosófica nem científica. O excesso mítico de interpretação é o mecanismo de compensação do déficit de realidade, típico de elites culturais restritas, fechadas (e marginalizadas) no brilho das suas ideias. (SANTOS, 2013, p. 70)

Boaventura de Sousa Santos, ao pensar os processos de criação mítica do que significa a existência de Portugal no contexto europeu, nos ajuda a compreender o que é o Brasil e sua especificidade, considerando o mito de erudição brasileira da classe média, mas que busca suas inspirações em outros modelos externos ao brasileiro, como tentativa de se legitimar enquanto lugar de produção científica e filosófica. O fato é que, ao tentar criar esse mito local, outros mitos são aproximados, como o de família tradicional no viés falocêntrico, além do déficit de noção das nossas várias realidades dos rincões internos do país, que o autor cita, nas suas marginalidades e com os fantasmas típicos de um país colonizado. Assim,

> Os megaprogramas comunitários são, assim, tanto

> programas de conhecimento como programas de desconhecimento social. Cabe, pois, perguntar a quem e por que interessa a produção o deste desconhecimento. As ciências físico-naturais aplicadas estão especificamente apetrechadas para determinar diferenças quantitativas, por exemplo, diferenças de desenvolvimento tecnológico. Ao contrário, as ciências sociais estão apetrechadas tanto para determinar diferenças quantitativas (níveis de rendimento, taxas de mortalidade, etc.), como diferenças qualitativas (estrutura de classes, padrões de consumo e suas relações com padrões de produção, características da sociedade civil, etc.). Enquanto as diferenças quantitativas legitimam os modelos de desenvolvimento socioeconômico hegemônicos, as diferenças qualitativas podem ser indicativas da necessidade de buscas modelos alternativos de desenvolvimento. (SANTOS, 2013, p. 74-75)

Logo, o modelo de busca de desenvolvimento socioeconômico está diretamente relacionado com os comportamentos dos membros dessa sociedade, o que nos aproxima da ideia de que, sendo esse comportamento centrado na lógica do mercado, estarão, provavelmente, ligadas ao comportamento social das pessoas que são membros dessa comunidade. Se considerarmos que o padrão de comportamento esperado nesse modelo mencionado por Santos, se aplica idem, em outros espaços de convívio, e aí inserimos o espaço religioso de matriz-africana, notamos como essa linha tênue que envolve religião, sociologia, filosofia e padrões de produção, irão se aproximar das condições sexuais impostas socialmente.

Logo, é importante que se fale de bifobia devido às consequências desta, principalmente dentro da comunidade LGBT+, sendo alguns desdobramentos de caráter clínico os seguintes: depressão; solidão; sentimentos de rejeição exacerbados; bifobia internalizada; taxa de transtornos de

ansiedade, transtorno depressivo e de ideação suicida superior à de gays e lésbicas; desenvolvimento de sintomas de Transtorno do Estresse Pós Traumático (BROWNFIELD et al, 2018; CRANEY et al, 2018; FLANDERS, LEBRETON & ROBINSON, 2017; BOCCONE, 2016; FLANDERS, DOBINSON & LOGIE, 2015), lima vez que os transtornos aqui citados, influenciarão diretamente no resultado esperado a partir dos mitos criados pela sociedade que é fruto do ideal de proximidade, com o lugar que ocupa aquele espaço de poder que é seguido.

O sujeito aqui descrito como bi, acaba não sendo integrado em um espaço, nem em outro, tanto do ponto de vista da aceitação "natural" que existe entre gays e cisgêneros, uma vez que não acontece a compreensão de qual espaço efetivo esse sujeito ocupa socialmente. A desconfiança está ligada com possíveis traições, com dupla personalidade imaginada e com a ideia de que, sendo binário, logo aquele que joga "em dois times", se transforma em alguém que trai esses dois times, dependendo da maneira como é vista a situação. Não seria diferente no mundo do trabalho, quanto no universo das religiões de matrizes africanas, uma vez que sempre se tenta enquadrar as mesmas em um não lugar de experiência que é mais do que binária, mas que está sempre sendo comparada com o ser ou não ser, ser homem ou ser mulher, ser mulher ou ser homem e se relacionar – sempre, apenas com um deles.

Boaventura de Sousa Santos ainda considera em *Pela mão de Alice:* 'o social e o político na pós-modernidade' que

> As identidades culturais não são rígidas nem, muito menos, imutáveis. São resultados sempre transitórios e fugazes de processos de identificação. Mesmo as identidades aparentemente mais sólidas, como a de mulher, homem, país africano, país latino-americano ou

> país europeu, escondem negociações de sentido, jogos de polissemia, choques de temporalidades em constante processo de transformação, responsáveis em última instância pela sucessão de configurações hermenêuticas que de época para época dão corpo e vida a tais identidades. Identidades são, pois, identificações em curso. (SANTOS, 2013, p. 167)

A cultura da fronteira identitária, tal como a imaginação ou uma utopia de aproximação da mesma com a modernidade, nos faz crer que, mesmo mudando os discursos, as marcas de tradição calcada em valores patriarcais, se mantém estanques. Ainda de acordo com Santos, as identificações vão além e são plurais, porém atingidas sempre pela necessidade de hierarquização e de manutenção do poder e das distinções. Sempre que há confronto de ideias e de posições, sempre surge a necessidade de colocar o "outro" no seu devido lugar. Dificilmente se nota a operacionalização inversa, de que não haja carência nem subordinação. Nem sempre os artistas, atores, escritores e demais, quando europeus, tiveram que perguntar o dizer sempre, quais eram suas identidades, o que não acontece ainda com os artistas africanos ou latino-americanos (SANTOS, 2013, p. 168). Na lógica europeia, esses não lugares nunca serviram de referência e ainda não servem, sendo lugares apenas, de fornecimento de mão de obra barata, de trabalho quase análogo ao escravo, num sistema binário rígido, cujas fronteiras nunca deveriam e não devem ser ultrapassadas.

As rezas e orikis como ensinamento inclusivo

Rezas e ensinamentos filosóficos são essenciais para a compreensão dos fazeres das religiões de matrizes africanas. De forma geral, os ensinamentos de Ifá que chamamos aqui de

oráculo, é uma ferramenta de resolução de problemas. A fim de corrigir um problema, é preciso primeiro entender qual é o problema em todas as partes que o compõem. Algumas das fontes são visíveis e facilmente determinadas, mas sem a verificação do entorno, dificilmente compreendemos quais são as decisões e o que deve ser feito para alcançarmos a solução.

Nesse aspecto, o que aqui chamamos da primeira oração da manhã, ajuda a compreender a dificuldade de afastar a bifobia do meio dos praticantes das religiões de matrizes africanas. O sentido de bi, aqui apresentado inicialmente, bem como outras fobias presentes no meio da comunidade na qual nos debruçamos, nos leva a buscar explicações lógicas (e não falaciosas próximas do pensamento ocidental), que incluem nessa oração, pedidos e agradecimentos, que podem variar, conforme quem está praticando a oração. Vejamos:

Oríkì Òrúnmìlà[10]

Òlódùmarè, mo ji l'oni.
Mo wo'gun merin Ayè.
Igun'kini, Igun'keji, Igun'keta, Igun'kerin Olojo oni.
Èjì Ogbè, Òyékú Mèjì, Ìwòrì Mèjì, Odi Mèjì.
Gbogbo ire gbaa tioba wa nile aye.

[10] "Saudação ao Espírito do Destino pela manhã": Criador, eu saúdo o novo dia, / Saúdo as quatro direções que criaram o mundo. / O primeiro canto, o segundo canto, o terceiro canto e o quarto cantos que são os donos do dia. / Tragam-nos a sorte que nos sustentam na Terra, / Tragam-nos todas as coisas que sustentam o nosso espírito. / Com você não existe fracasso, / Nós louvamos a estrada que você criou, / Nada pode bloquear o poder do Espírito. / Nós louvamos a Luz da Terra, que sustenta a abundância da Criação / Èlá nos traz o alimento da floresta. / Traz-nos as coisas boas da vida. / Nós louvamos a Luz da Terra, / Louvamos a Luz da Terra, / Ifá nos traz o espírito do Mensageiro Divino. / Louvamos suas bênçãos. / Louvamos as bênçãos da família e das crianças, / bem como a criação e destruição que ocorrem em todos os cantos do mundo. / Essas são as bênçãos do mundo, são as minhas bênçãos. / Axé.

Wa fun mi ni temi.
T'aya - t'ọmọ t'egbe - t'ogba,
Wa fi yiye wa.
Ki o f'onà han wa.
Wa fi eni - Eléni se temi.
Alaye o! aláyè o!
Afuyegegege meseegbe.
Alujonu eniyan ti nf'ọwó ko le.
A ni kosi igi meji ninu igbo bi obi.
Eyiti o ba ya'ko a ya abidun - dun - dun - dun.
Aláyè o, aláyè o.
Ifá wa gbo temi.
Èsù wa gbo temi.
Jeki eni ye mi.
Jeki eni ye mi.
Jeki eni ye mi.
Ki ola san mi t'aya t'omo t'ibi t'ire lo nrin papo ni 'ile aye.
Wa jeki aye mi.
Ki, oye mi.
Asè (FÁKÚNLÉ; IFÁLÓJÚ, 2012, p. 1047)

Na oração diária de Ifá, a referência às quatro cabaças da Criação é uma proximidade para os quatro princípios metafísicos que são a base para todos os duzentos e cinquenta e seis princípios usados na leitura que envolve o oráculo. Eles são os princípios da vida, morte, transformação e renascimento. A manifestação primordial destes princípios é simbolizado pelas marcas de Odù chamados Ogbe, Oyeku, Iwori e Odi. Em ciência e Ifá esses quatro princípios criam tempo e espaço e essa é uma referência aos quatro primeiros Odùs da adivinhação de Ifá sendo, portanto, os quatro cantos da terra, os mesmos lados de um cubo, a mesma noção de desdobramento.

A oração ainda fala que - Ifá ensina que a vida é boa e que a Criação é projetada para trabalhar, sugerindo que quem

desenvolver um bom caráter vai ser abençoado. Obviamente, a ideia de 'bom caráter' aqui assinalada, difere bastante do modelo patriarcal herdado pelo colonialismo, uma vez que o esmo envolve a necessidade de compreensão, de aceitação e de inclusão de todos os seres que aderem aos atos religiosos. Sendo o Espírito de Èlá entendido em alguns rituais de Ifá como um feixe de luz emergindo da Terra, compreendemos que este feixe de luz é a consciência primária que pode ser deslocada através do uso da invocação de um espírito no momento de trazer a abundância para a comunidade.

Este é o fundamento da oração de Ifá, pois a luz de Èlá é usada para compreender todas as forças da natureza e, com base no entendimento de que Èlá mostra-nos a luz, torna-se necessário viver em harmonia com essas forças e essa harmonia deve ser traduzida em respeito às várias diversidades. No caso específico deste capítulo, entendemos com ser diverso o bissexual, que próxima do estranhamento incompreensível para os padrões não binários das religiões de matrizes africanas, se torna um paradoxo para parte da comunidade religiosa, que está inserida em vários outros contextos sexuais, diversos do que se observam em outras práticas religiosas presentes no Brasil.

Ficará assim: "Uma marca de inserção que a oração incorpora e que aqui nos interessa como ponto de inflexão, está presente na possibilidade de substituição das palavras áya por óko (no caso de mulheres héteros e homossexuais, incluindo homens homossexuais). Se for um pedido para que as bençãos e graças atendam a busca tanto por um quanto por outro (bi) aí, a substituição deve ser feita por L'áya tabi L'óko (mulheres e, também, homens)."Ora, se o próprio elemento presente na oração da manhã, aquela que busca bênçãos e busca incorporar todos os seres, independentemente de questões particulares aponta para a possibilidade de pedido de bênçãos particulares, qual seria então,

a tônica reinante de preconceito entre os pares que estão buscando essa inclusão? Entendemos que essa é uma pauta surda, que quase nunca aparece nas discussões presentes nos terreiros das religiões de matrizes africanas e, quando surge, sempre gera incompreensões já não percebidas no público gay e cisgêneros.

Conclusões

Discutir as implicações da descontextualização da identidade na modernidade, compreendendo o que se espera da inclusão e do respeito à diversidade sexual, implica, antes de qualquer coisa, compreender as subjetividades que estão presentes no fazer religioso. Segundo Boaventura Sousa Santos, "O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e do indivíduo constitui a primeira resposta. O humanismo renascentista é a primeira afloração paradigmática da individualidade como subjetividade" (2013, p. 169). Assim, a tensão está posta, entre a subjetividade comunitária e a subjetividade individual e isso se aplica no meio de convívio dos adeptos das religiões de matrizes africanas, que vem da sociedade como um todo, impregnados por valores patriarcais.

Pensar o preconceito com o bissexual, quando está impregnado de conceitos de família tradicional, de limites do corpo, bem como com limites binários de outras religiões, que modelam de forma estanque possibilidades várias para pensar o viver de forma harmoniosa consigo mesmo, implica saber o seu lugar de origem, bem como compreender que de, alguma forma, as várias tensões sociais continuam irresolvidas até os dias atuais, conforme a dialética teórica melhor formulada por Hegel (SANTOS, 2013, p. 170).

Em Ifá, que muitas vezes aparece como sendo sinônimo de

Òrúnmìlà, observamos o princípio da adivinhação. Ifá, assim cumpre seu destino, sendo o símbolo da própria presença de Òrúnmìlà. Assim, consideram que Ifá é o próprio deus da adivinhação e do destino, por isso confundem-se em uma só personagem Òrúnmìlà (JAGUN, 2017, p. 95-96). Seria essa confusão em uma só personagem, um dos princípios de compreensão sobre a necessidade de tolerância às várias diversidades que coexistem no meio social?

Fica a questão em aberto, uma vez que muito há para se discutir e se pensar sobre a necessidade de respeito, de boa vivência, de diplomacia e de observação aos ensinamentos que vêm dos nossos antepassados, considerando as linhas abissais que nos separam enquanto sociedade.

Referências

BARAL, S. D. et al. *Worldwide burden of HIV in transgender women: a systematic review and meta-analysis*. The Lancet infectious diseases, v. 13, n. 3, p. 214-222, 2013.

BLOSNICH, J.; LEE, J. G. L.; HORN, K. *A systematic review of the aetiology of tobacco disparities for sexual minorities*. Tobacco control, v. 22, n. 2, p. 66-73, 2013.

BOCCONE, P. J. *Embracing the Whole Self: Using the Empty Chair Technique to Process Internalized Biphobia During Bisexual Identity Enactment. Journal of LGBT Issues in Counseling, 10* (3), 150–158, 2016. https://doi.org/10.1080/15538605.2016.1199291.

BROWNFIELD, J. M., BROWN, C., JEEVANBA, S. B. & VANMATTSON, S. B. *More than simply getting Bi: An examination of coming out growth for bisexual individuals.*

Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity, 5 (2), 220–232, 2018. https://doi.org/10.1037/sgd0000282.

COMEAU, D. L. *Label-First Sexual Identity Development: An In-Depth Case Study of Women Who Identify as Bisexual Before Having Sex With More Than One Gender. Journal of Bisexuality , 12* (3), 321–346, 2012. https://doi.org/10.1080/15299716.2012.702611.

CRANEY, R. S., WATSON, L. B., BROWNFIELD, J. & FLORES, M. J. *Bisexual women's discriminatory experiences and psychological distress: Exploring the roles of coping and LGBTQ community connectedness. Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity, 5* (3), 324–337, 2018. https://doi.org/10.1037/sgd0000276.

DE BRUIN, K., & ARNDT, M. *Attitudes toward bisexual men and women in a university context: Relations with race, gender, knowing a bisexual man or woman and sexual orientation. Journal of Bisexuality, 10* (3), 233–252, 2010. https://doi.org/10.1080/15299716.2010.500955.

DECAPUA, S. R. *Bisexual Women's Experiences with Binegativity in Romantic Relationships. Journal of Bisexuality, 17* (4), 451–472, 2017. https://doi.org/10.1080/15299716.2017.1382424.

FLANDERS, C. E., DOBINSON, C., & LOGIE, C. *"I'm Never Really My Full Self": Young Bisexual Women's Perceptions of their Mental Health. Journal of Bisexuality, 15* (4), 454–480, 2015. https://doi.org/10.1080/15299716.2015.1079288.

FLANDERS, C. E., LEBRETON, M., & ROBINSON, M. *Bisexual Women's Experience of Microaggressions and Microaffirmations: A Community-Based, Mixed-Methods Scale Development Project. Archives of Sexual Behavior*, 1–16, 2018.

https://doi.org/10.1007/s10508-017-1135-x.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*. Paris: Maspero, 1974.

FÁKÚNLÉ, Oyèsànyà; IFÁLÓJÚ, Kori. *Ifá Didá***:** An Invitation to Ifa Divination. vol. 1. New York: Alawoue Productions / Àsèfín Media LLP, 2012.

GERMON, J. E. *Kinsey and the politics of bisexual authenticity*. *Journal of Bisexuality, 8* (3–4), 243–258, 2008 .https://doi.org/10.1080/15299710802501652.

GOTO, J. B.; COUTO, P. F. M; BASTOS, J. L. *Systematic review of epidemiological studies on interpersonal discrimination and mental health.* Cadernos de saúde pública, v. 29, n. 3, p. 445-459, 2013.

HALPERIN, D. M. (2009). *Thirteen Ways of Looking at a Bisexual. Journal of Bisexuality, 9*, 451–455. https://doi.org/10.1080/15299710903316679.

HERTLEIN, K. M., HARTWELL, E. E., & MUNNS, M. E. *Attitudes Toward Bisexuality AccordingtoSexualOrientationandGender*. *Journal of Bisexuality*, *16* (3),339–360,2016. https://doi.org/10.1080/15299716.2016.1200510.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo demográfico 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência.* Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

ISRAEL, T. *Bisexuality: From margin to center. Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, *5* (2), 233–242, 2018. https://doi.org/10.1037/sgd0000294.

JAGUN, Márcio de. *Yorubá*: Vocabulário Temático do

Candomblé. 1ª ed. Rio de Janeiro: Litteris, 2017.

KINSEY, A. C.; POMEROY, W. B.; MARTIN, C. E. *Sexual behavior in the human male*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1948.

LEE, J. G. L; GRIFFIN, G. K.; MELVIN, C. L. *Tobacco use among sexual minorities, USA, 1987-2007 (May): A Systematic Review*. Tobacco control, ptc. 2008.028241, 2009.

MARCUS, N. C. *The Global Problem of Bisexual Erasure in Litigation and Jurisprudence and Jurisprudence. Journal of Bisexuality*, *18* (1), 67–85, 2018. https://doi.org/10.1080/15299716.2017.1384423.

MESSINGER, J. L. *Antibisexual Violence and Practitioners' Roles in Prevention and Intervention: An Ecological and Empowerment-Based Approach in Public Health Social Work. Journal of Bisexuality*, *12* (3), 360–375, 2012. https://doi.org/10.1080/15299716.2012.702616.

MATSICK, J. L., & RUBIN, J. D. *Bisexual prejudice among lesbian and gay people: Examining the roles of gender and perceived sexual orientation. Psychology of Sexual Orientation and Gender Diversity*, *5* (2), 143–155, 2018. https://doi.org/10.1037/sgd0000283.

NOVAIS, V. P. S., MEIRA, C. S., SOUSA, B. P.. *A influência das religiões afro-brasileiras no falar dos homossexuais.* In: XII Colóquio nacional e V colóquio internacional do museu pedagógico, 2017http://periodicos.uesb.br/index.php/cmp/article/viewFile/7131/pdf_823 . Acessado em 22 de novembro de 2018.

OVREBO, E., BROWN, E. L., EMERY, H. E., STENERSEN, M., STEINRUCK, R. E. *Bisexual Invisibility in Trauma: PTSD*

Symptomology, and Mental Healthcare Experiences Among Bisexual Women and Men versus Lesbians and Gay Men and Men versus Lesbians and Gay Men . Journal of Bisexuality, 0 (0), 1–18, 2018. https://doi.org/10.1080/15299716.2018.1458682.

PALLOTTA-CHIAROLLI, M. Erasure, Exclusion by Inclusion, and the Absence ofIntersectionality:IntroducingBisexualityinEducation . *JournalofBisexuality*, *14* (1),7–17, 2014. https://doi.org/10.1080/15299716.2014.872454.

PETTAWAY, L., BRYANT, L., KEANE, F., & CRAIG, S. *Becoming Down Low: A Review of the Literature on Black Men Who Have Sex With Men and Women. Journal of Bisexuality*, *14* (2), 209–221, 2014. https://doi.org/10.1080/15299716.2014.902346.

POPOVA, M. *Inactionable/Unspeakable: Bisexuality in the Workplace. Journal of Bisexuality , 18* (1), 54–66, 2018. https://doi.org/10.1080/15299716.2017.1383334.

ROBERTS, T. S., HORNE, S. G. & HOYT, W. T. *Between a Gay and a Straight Place: Bisexual Individuals' Experiences with Monosexism. Journal of Bisexuality , 15* (4), 554–569, 2015. https://doi.org/10.1080/15299716.2015.1111183.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria de Paula. (org). *Epistemologias do Sul.* São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Pela mão de Alice: o* social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 2013.

TAYLOR, J. *Bisexual Mental Health: A Call to Action. Issues in Mental Health Nursing*, *2840*, 1–10, 2017. https://doi.org/10.1080/01612840.2017.1391904.

CAPÍTULO 8

EU VOU ME BANHAR DE MANJERICÃO": UMA ANÁLISE DAS PRÁTICAS AFRO-RELIGIOSAS NA PRODUÇÃO AUDIOVISUAL DE CLARA NUNES NOS ANOS DE 1970/80

Monique Francielle Castilho Vargas

Clara Nunes foi "a primeira cantora brasileira a vender mais de cem mil cópias de discos" (BAKKE, 2005, p. 86). Iniciou uma carreira de sucesso na década de 1970, interpretando canções e protagonizando performances em produções audiovisuais (videoclipes) com enredos de exaltação explícita às culturas africanas e afro-brasileiras, sobretudo, acerca das expressões religiosas de matrizes africanas, no período que o Brasil era governado pelo Regime Militar[11], marcado pelo racismo[12] e intolerância religiosa[13].

[11] Regime autoritário que teve início com o golpe militar, em 31 de março de 1964, com a deposição do presidente João Goulart. Durou 21 anos (1964-1985). Estabeleceu a censura à imprensa, restrição aos direitos políticos e perseguição policial aos opositores do regime. Ver mais em: FICO, Carlos. História do Brasil Contemporâneo: da morte de Vargas aos dias atuais. – São Paulo: Contexto. 2015.

[12] Conjunto de teorias, crenças e práticas que estabelece uma hierarquia entre as raças (etnias), consideradas fenômenos biológicos. O direito de uma raça (etnia) considerada pura ou superior permitia a dominação sobre outras, geralmente consideradas inferiores. Ver mais sobre o assunto em: MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional x identidade negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

[13] Somente com a Constituição de 1988, considerada como a "Constituição Cidadã", que a questão religiosa ganhou uma forma mais ampla no âmbito do

Antes de iniciar a análise dos videoclipes produzidos da canção *Banho de Manjericão*[14], é necessário apresentar um ponto comum entre os/as pesquisadores/as que se dedicaram a interpretar a obra de Clara Nunes. O biógrafo oficial Vagner Fernandes, as pesquisadoras Rachel Baptista Rua Bakke e Mariana de Toledo Soares, construíram suas análises acerca da carreira artística-musical de Clara Nunes dentro de uma perspectiva cronológica dividida em três fases[15]. A primeira fase (1966-1970), intérprete de boleros românticos, compondo também uma imagem romântica. Os três LPs lançados[16] neste período venderam um número ínfimo de exemplares.

A segunda fase (1971-1974), definida como a *descoberta da África e das religiões afro-brasileiras*, produzida pelo radialista Adelzon Alves, marca sua inserção no samba e, principalmente sua trajetória de sucesso. A última fase (1976-

direito para sua definitiva implantação, defendendo o direito de liberdade religiosa.

[14] Composição de Paulo César Pinheiro e João Nogueira, faixa de nº 1 do álbum *Esperança* (1979). Gravadora ODEON. Produtor Paulo César Pinheiro. Esta canção, possui duas versões audiovisuais, a primeira produzida ao ar livre; a segunda, gravada dentro da Casa de Candomblé Ilè Alafim Ixê localizada em Embu/SP. Direção de Nilton Travesso e imagens feitas pelo cinegrafista Fernando Garcia, produzido no ano de 1980. Duração 02min53seg.

[15] Interpretação, apenas insinuada na narrativa de Sílvia Brügger, mas apresentada de forma explícita nos textos das/os autoras/es indicadas/os. Leilane Silva, reconhece o sentido didático da periodização, porém, esforçou-se para construir uma intepretação sem enquadrar Clara Nunes "em compartimentos estanques" (SILVA, 2013, p. 65).

[16] *A voz adorável de Clara Nunes* (1966) que, atingiu o número de apenas 3.100 cópias vendidas (FERNANDES, 2007, p.69); *Você passa, eu acho graça* (1968), vendendo 6.900 cópias (FERNANDES, 2007, p.99) e *A Beleza que Canta* (1969) que vendeu 5.500 cópias (FERNANDES, 2007, p.105).

1983[17]), já conhecida nacionalmente/internacionalmente, a ideia de mestiçagem passa a ser central em seu trabalho artístico-musical. *O Canto das Três Raças* (1976), décimo LP gravado por Clara Nunes, mostra essa transformação tanto na performance, quanto no conteúdo, além de começar a se definir como uma intérprete da Música Popular Brasileira/MPB. Cabe destacar que todos os álbuns desta fase, "foram produzidos pelo poeta, compositor e, desde 1975, marido de Clara, Paulo Cesar Pinheiro" (SILVA, 2013, p. 61).

Esta divisão cronológica em fases da carreira artística-musical de Clara Nunes é bastante oportuna. Contudo, Clara Nunes é uma intérprete que não pode ser enquadrada em compartimentos fechados, embora o ápice de sua carreira tenha acontecido quando passou a cantar sambas. De acordo com Leilane Silva, outra pesquisadora da obra em questão, a cantora transitou livremente pelos ritmos e tempos musicais, misturando tradições e as ressignificando (SILVA, 2013).

Silva defende essa ideia na tese *Clara Nunes como obra de arte: a epistemologia das ciências humanas a partir da cultura musical*, analisando as performances vocais e corporais apresentadas pela cantora, principalmente ao observar os últimos anos de sua carreira e ainda, ressalta que a canção *Guerreiro de Oxalá*[18], gravada no disco *A beleza que canta* em 1969, período que se dedicava a interpretar boleros românticos, já demonstrava seu interesse pela temática que a levaria a conquistar o sucesso que tanto desejava.

[17] No ano de 1975, Clara Nunes gravou o LP *Claridade*, única produção do músico Hélio Delmiro. Disco de transição entre a "fase Adelzon Alves" e a "fase Paulo César Pinheiro" (SILVA, 2013, p. 60).

[18] Composição de Carlos Imperial. Faixa de nº 6 do álbum *A beleza que canta* (1969).

Outro ponto importante de ser enfatizado é que este artigo se desenvolve a partir da interpretação de que o campo musical, é um dos principais veículos de representação e disseminação positiva das memórias africanas e afro-brasileiras, que a escravidão não conseguiu apagar, sobretudo as religiões afro-brasileiras "constituíram-se como um dos temas preferidos da música popular desde o final do século XIX" (MATTOS, 2007, p. 198). Fugiria dos limites deste trabalho expor todas as canções retratando a temática, mas de acordo com o levantamento realizado por Reginaldo Prandi:

> Quase mil títulos de músicas gravadas no século XX trazem algum tipo de referência à religião dos orixás, voduns, inquices, caboclos e outras entidades espirituais dos terreiros de candomblé, umbanda e demais modalidades religiosas. Referências às próprias religiões ou a termos e elementos característicos. (PRANDI, 2005, p. 249)[19]

Em linhas gerais, as produções fonográficas de nosso país, desde o advento da indústria cultural da música, costumam retratar a diversidade cultural do povo brasileiro, muitas vezes ilustrando as relações sociais cotidianas. Uma única canção é um instrumento de interação dotado de expressividade, capaz de envolver emocionalmente os atores sociais, despertando-lhes sentimentos diversos e que, possuem a capacidade de influenciar nas representações culturais dos grupos sociais que existem no país (NAPOLITANO, 2001).

Os discursos presentes nas letras das canções e, as performances apresentadas nos videoclipes, carregam múltiplos

[19] Para consultar a relação completa das canções, ver mais In: Reginaldo. Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005 (. 251-302).

significados. Desde modo, os/as historiadores/as que utilizam canção/videoclipe como fonte de pesquisa, concentra-se em encontrar indícios que se apresentam de forma muito sutil nos versos, nas performances artísticas dos interpretes ou na história de vida dos/as compositores/as. Como a linguista Ruth Finnegan indica, jamais teremos uma interpretação totalizante do material fonográfico, este, é repleto de complexidade (2008). Contudo, respaldado por teoria e metodologia adequadas, tornam-se fontes bastante consistente para analisar realidades sociais e acontecimentos históricos.

A palavra cantada[20] (letra da canção) já é riquíssima para desenvolver a análise proposta, em linhas gerais, apresenta os feitiços/simpatias que filhos/as de santo podem realizar para se protegerem contra energias ruins, enfermidades (físicas, mentais e espirituais) e pessoas mal-intencionadas. Cabe destacar que o banho de manjericão, palavras que dão título a canção, é um desses feitiços/simpatias de proteção. Para os/as candomblecistas e umbandistas, a planta conhecida como manjericão, macerada em água, transforma-se em um banho poderoso de limpeza espiritual, reequilibrando as energias, acalmando o corpo, a mente e a alma. Sendo uma das poucas plantas que todas as pessoas

[20] Segue a letra da canção: Eu vou me banhar de manjericão/Vou sacudir a poeira do corpo batendo com a mão/E vou voltar lá pro meu congado/Pra pedir pro santo/Pra rezar quebranto/Cortar mau olhado/E eu vou bater na madeira três vezes com o dedo cruzado/Vou pendurar uma figa no aço do meu cordão/Em casa um galho de arruda que corta/Um copo dágua no canto da porta/Vela acesa, e uma pimenteira no portão/É com vovó Maria que tem simpatia pra corpo fechado/É com pai Benedito que benze os aflitos com um toque de mão/E pai Antônio cura desengano/E tem a reza de São Cipriano/E têm as ervas que abrem os caminhos pro cristão.

podem tomar banho da cabeça aos pés sem nenhuma contraindicação[21].

Desde modo, pode-se dizer que o manjericão é uma das herbáceas mais importantes tanto para o Candomblé, quanto para Umbanda. Ainda, no enredo da canção, também é mencionada a arruda, outra planta muito utilizada nos terreiros, além de ser citado vários nomes de pretos-velho e pretas-velha fazendo e ensinado simpatias. Entretanto a proposta não é centralizar a análise na palavra cantada, mas na produção audiovisual. Para iniciar a discussão, é extremamente importante explicar o que seria um videoclipe, quando surgiram e como surgiram. Nas palavras de Pontes:

> [...] videoclipe é um pequeno filme, um curta metragem, cuja duração está atrelada (mas não restrita) ao início e fim ao som de uma única música. Para ser considerado um videoclipe, este curta-metragem não pode ser jornalístico, não é a simples filmagem da apresentação de um ou mais músicos. Ele é a ilustração, a versão filmada, de uma canção. Há intenções artísticas em sua realização, e, quase sempre, ausência de linha narrativa. Os primeiros videoclipes surgiram nos anos 60, ligados ao *rock n´ roll* [...] São considerados por muitos os primeiros videoclipes os vídeos das músicas *"Strawberry Fields Forever*" e *"Penny Lane",* dos Beatles [...] surgiram em um período em que se contestava uma série de valores, antes muito sólidos [...] eram valorizadas as experiências que, supostamente, levariam à libertação [...] (PONTES, 2003, p.48).

Como se pode observar, o autor deixa evidente que o videoclipe é a versão filmada de uma canção, cuja sua montagem

[21] Informações obtidas por meio dos ensinamentos da minha yialorixá Dangelê (mãe Delza).

pode ser fragmentada e, até mesmo com sentido desconexo com relação ao conteúdo e ao enredo da canção. Mas, também pode apresentar narrativas lineares, tanto que afirma que na tentativa de exibir linearidade (sequência lógica) aos audiovisuais, muitos foram produzidos por cineastas. Colaborando com a discussão de Pontes, a pesquisadora Lilian Reichert Coelho, argumenta que:

> As imagens que transcorrem frenética, alucinadamente frente aos nossos olhos nos videoclipes não podem ser condenadas ao terreno da desconexão e da apresentação gratuita de imagens aleatoriamente depositadas na tela. É necessário levar em consideração a diversidade com que o videoclipe se apresenta [...] (COELHO, 2003, p. 2).

De acordo com as palavras da autora, tratando-se da obra de Clara Nunes, pode-se interpretar que o conteúdo das canções eram fundamentais na construção da maioria dos videoclipes, "tanto naqueles em que se pode observar a efetiva "tradução" da letra da canção em imagens quanto nos que primam pela independência entre a letra e a narrativa visual ativada" (COELHO, 2003, p. 3). Outro aspecto que Pedro Pontes destaca, extremamente importante para compreender a produção artística-musical de sucesso exorbitante da intérprete Clara Nunes, é que "os videoclipes ajudavam a vender discos" (2003, p.49). Em outras palavras, o videoclipe é uma fundamental estratégia de promoção da canção e de um álbum fonográfico (SOARES apud STRAW, 2006, p. 2).

Como destacado acima, Clara Nunes conquistou o sucesso nacional com projeção internacional, a partir de 1971, quando passou a ser produzida pelo radialista Adelzon Alves, deixando de ser uma intérprete de boleros para assumir uma carreira ligada ao samba e as culturas de matrizes africanas. Deste modo, a partir do que Pedro Pontes, interpreta ser um audiovisual e seus objetivos, atrelado ao que Danilo Fraga Dantas propõe no artigo:

A dança invisível: sugestões para tratar da performance nos meios auditivos (2005**)**, não se pode entender que o sucesso conquistado por Clara Nunes, se deve apenas a sua inserção no samba e as vivências culturais afro-brasileiras, descritas de maneira intensa em sua obra. Dantas, afirma que:

> A canção popular está longe de ser apenas música. Um concerto pop nunca poderia ser resumido à execução de algumas sequências de acordes e notas pré-estabelecidas. Em uma simples apresentação, podemos encontrar elementos de teatro, dança e retórica, entre muitos outros. Esta constatação torna mais complexa qualquer abordagem da canção popular. Primeiro porque nos leva a tomar uma grande quantidade de novos elementos a serem observados: desde o vestuário, gestos, olhares, dança, até a entonação de voz do cantor (DANTAS, 2005, p. 2).

As palavras de Dantas, somadas com o que Paul Zumthor define como performance, auxiliam para compreender a dimensão do que foi a carreira de Clara Nunes e, principalmente remete a identificar a obra como um trabalho artístico-musical. Para este autor, performance seria "a ação complexa pela qual a mensagem poética é simultaneamente, aqui e agora, transmitida e percebida" (ZUMTHOR, 1997 p.33). Ainda, neste contexto, a interpretação de Tiago Soares, sobre a relação entre canção, imagem e narrativa nos videoclipes é imprescindível, para analisar a produção cultural de Clara Nunes:

> O videoclipe é uma performance da canção popular [...] o clipe gerado a partir de uma determinada faixa musical presentifica uma ideia de nova marcação, construção, edificação conceitual sobre a canção [...] audiovisual, portanto, se situa num campo em que "marca", tatua, constitui uma determinada aparência para a canção: marca a música com uma codificação imagética que, muitas

> vezes, problematiza a sua própria natureza musical (SOARES, 2006, p. 5).

Iniciando a análise da canção, cabe evidenciar que *Banho de Manjericão*, possui duas produções audiovisuais, a primeira gravada ao ar livre, na qual a cantora aparece dançando em um calçadão, seguido de uma escada, feito de pedras de concreto, localizado no meio de uma área florestal[22]. A segunda versão do videoclipe foi gravada dentro do terreiro Casa de Candomblé Ilè Alafim Ixê localizada em Embu/SP (em funcionamento na época).

Assistindo os dois videoclipes, pode-se observar que o primeiro, embora tenha sido gravado ao ar livre, apresenta aspectos que já dariam conta de responder que as práticas religiosas afro-brasileiras, estão presentes para além da letra da canção. Tudo que compõe o cenário tem condições de evidenciar a interpretação. Um ponto importante a ser destacado é que a canção/videoclipe *Banho de Manjericão* (1980), mesmo tratando essencialmente do universo mágico-religioso de matrizes africanas, conteúdo central da segunda fase da carreira artística-musical de Clara Nunes, pertence a terceira/última fase.

Analisando a primeira versão audiovisual de *Banho de Manjericão*, os segundos que iniciam o videoclipe[23], a câmera foca com prioridade a figura de Clara Nunes, em seguida, continua filmando a artista, mas também destaca a natureza que esta em volta, aproximando e distanciando a câmera do corpo da artista. Compreende-se que a intenção desse jogo de câmera, é não deixar de dar destaque a imagem da protagonista, contudo,

[22] Interpreta-se que seja em uma área florestal, pelo fato de as árvores serem extremamente altas, cercando toda a construção de concreto.
[23] Link para acessar o videoclipe:
https://www.youtube.com/watch?v=WFL7SL0tqa4

confirmar a ideia da intensa ligação da cantora com a natureza, algo que é evidenciado em vários audiovisuais de sua carreira.

Esta insistência em destacar a natureza, não é por acaso, pois considerando o imaginário candomblecista, os orixás, nunca tiveram uma condição humana, são forças da natureza, energias poderosas emanadas que fazem parte de um todo, sendo eles a própria natureza[24], tais como: Omolu é a terra, Yemanjá as águas salgadas (mar), Oxóssi as matas, Oxum as águas doces (rios e cachoeiras), Xangô as pedreiras, Yansã os raios e tempestades e, assim sucessivamente com os demais orixás do panteão. Isso explica a forte ligação dos/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras com todos os elementos naturais.

O figurino de Clara Nunes neste videoclipe é uma saia branca comprida que chega até os pés, uma blusa sem alças de cor prateada. A cantora aparece usando colares no pescoço, semelhantes as guias de proteção que filhos/as de santo tanto do Candomblé, quanto da Umbanda utilizam, as cores são: amarela e vermelha. O amarelo simboliza Oxum, orixá de representação feminina, a deusa da beleza, do ouro, da riqueza e do amor. À Oxum pertence o ventre da mulher e, ao mesmo tempo, controla a fecundidade, por isso as crianças lhe pertencem (PRANDI, 2001).

[24] Informações obtidas por meio de entrevistas com Babalorixás e Yialorixás, quando estava na graduação de História, no período que participei do projeto de extensão Mapeamento Cultural dos terreiros da Região Sul do Estado do Mato Grosso do Sul, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS, coordenado pelo prof°. Msc. Rodrigo Casali. Registrado no Caderno de Campo I, 2008 – acervo particular da pesquisadora.

De acordo com a mitologia do Candomblé de Nação[25] Ketu/Nagô, este orixá feminino, é a dona dos rios e das cachoeiras, gosta de usar colares, joias, perfumes e demais artefatos relacionados a vaidade (PRANDI, 2001). O vermelho, para Nação Ketu/Nagô, é a cor de Yansã, outro orixá feminino, guardiã dos raios e das tempestades, mulher guerreira, valente e corajosa. Yansã é inquieta e autoritária, apresenta temperamento extremamente forte, dominador e impetuoso, trata-se da dona dos movimentos, senhora dos *eguns* (espíritos dos mortos), os quais controla com um rabo de cavalo chamado *eruexim* – uma de suas armas, além da espada (PRANDI, 2001).

A cantora performatiza uma dança com os braços abertos, como se estivesse contemplando a natureza em sua volta, apresenta-se com os pés descalços, maneira que os/as filhos/as de santo de Candomblé e Umbanda, participam dos rituais. Os colares que se assemelham com as guias de proteção, o figurino predominante branco, os pés descalços e a natureza em evidencia no videoclipe, são aspectos que reforçam que o trabalho artístico-musical de Clara Nunes a partir de 1971 até 1983 (ano de sua

[25] O termo Nação relacionado ao Candomblé, possui um significado específico, portanto cabe uma sucinta explicação. Assim como o Cristianismo que possui diversas vertentes com denominações diferentes no Brasil, as religiões de matrizes africanas também possuem. Especificamente o Candomblé encontra-se dividido por Nações, na qual, cada uma apresenta representações singulares do culto às divindades, com tradições, dialetos e nomes distintos, além de formas diferentes de rituais e de manifestação das divindades. No Brasil tem-se a Nação Angola que segue o dialeto Bantu, a Nação Jeje que segue o dialeto ewe-fon (porém, não é rara a presença de palavras no yorubá em terreiros desta Nação) e Nação Ketu/Nagô que segue o dialeto yorubá. Esta última é que esta sendo abordada de forma lacônica neste artigo, uma vez que, interpretou-se que o segundo videoclipe de *Banho de Manjericão*, foi produzido em uma casa de Candomblé de Ketu/Nagô.

morte) influenciou para edificação de identidades e identificações de resistências afro-religiosas na década de 1970/80.

Refletindo acerca de todas essas características marcantes, que estão presentes na maioria dos videoclipes protagonizados pela intérprete, as palavras de Lilian Reichert Coelho são imprescindíveis para uma interpretação consistente:

> [..] a canção popular emprestar elementos da poesia e, de acordo com Hennion (1996: 188), ela "conta uma história e comenta sobre ela a fim de provocar nos ouvintes os sentimentos apropriados para aquela canção [...] as canções *pop* apelam mais diretamente a estados de alma do que contam acontecimentos concretos. É por isso que o apreciador pode sentir-se identificado com quem canta, o que resulta num efeito de autoria, isto é, ele próprio poderia ter sido o compositor daquela canção (COELHO, 2003, p. 3).

As afirmações da autora, vão ao encontro daquilo que Finnegan aponta, elencado anteriormente, que a produção de uma única canção popular apresenta um grau de complexidade, pois sua composição acontece considerando uma série de detalhes. A canção *Banho de Manjericão*, confirma este entendimento, pois a palavra cantada (letra da canção) já é riquíssima para desenvolver a discussão narrativa proposta. Contudo, tratando-se do trabalho artístico-musical de Clara Nunes, ater-se apenas na interpretação das letras das canções, seria uma análise muito reduzida.

Uma vez que, as produções audiovisuais estão disponíveis na internet, permitindo o acesso a todas as performances artísticas que Clara Nunes protagonizava, não somente em videoclipes, mas, em shows e apresentações televisivas, com figurinos que direcionavam de maneira explícita aquilo que sua obra objetivava transmitir para o público. Entende-se este apelo imagético da intérprete, dentro das possibilidades que Dantas oferece para

interpretar uma canção popular, ou seja, "cada vez que a canção é escutada, a performance se faz presente" (DANTAS, 2005, p. 7), mesmo na ausência do material audiovisual.

Partindo para análise da segunda produção audiovisual da canção *Banho de Manjericão*, ao assistir o videoclipe, pode-se observar que tudo que compõe o cenário confirma a discussão proposta acerca do trabalho artístico-musical de Clara Nunes. De antemão, já deve ser destacado o fato deste videoclipe ter sido gravado dentro do terreiro Casa de Candomblé Ilè Alafim Ixê localizada em Embu/SP (em funcionamento na época). Como enfatizado anteriormente, a terceira/última fase da carreira da artista, o conceito de mestiçagem estava muito presente em seu trabalho, porém, observa-se que Clara Nunes e seu produtor Paulo César Pinheiro, ainda apostavam nas religiões afro-brasileiras como um dos elementos mais consistentes para representar a formação de uma identidade nacional.

Esta interpretação fica evidenciada na letra da canção *Banho de Manjericão*, no figurino utilizado pela artista e, principalmente no cenário escolhido para a gravação do videoclipe. Abaixo segue uma imagem congelada do audiovisual:

Imagem 7 – Foto da imagem congelada de 40 segundos do videoclipe



Banho de manjericão gravado na casa de candomblé ilè alafim ixê

Ponderando uma análise das imagens que compõem o videoclipe[26], o vestido longo na cor branca, junto com os colares de contas brancas são elementos fundamentais, que auxiliam para passar a mensagem desejada através da produção audiovisual. Os colares no pescoço de Clara Nunes, constituem-se como elementos fundamentais das religiões de matrizes africanas, denominadas guias, servindo para proteger os/as filhos/as de santo das energias ruis, como enfatizado anteriormente. As cores variam de acordo com cada orixá ou entidade[27].

No caso da cantora, na maioria das vezes, aparecia usando guias brancas, cor que representa Oxalá. Interpreta-se que a escolha da cor das guias, não seja apenas uma coincidência, mas algo intencional, pois Oxalá é considerado e cultuado como maior e mais respeitado dos orixás do Panteão Africano de origem yorubana (Candomblé de Nação Ketu/Nagô), simbolizando a paz. Constitui o pai maior para aqueles/as que o cultuam, "a ele pertence os olhos que enxerga tudo" (PRANDI, 2001, p. 18), de acordo com o imaginário religioso tanto da Umbanda, quanto do

[26] Link para acessar o videoclipe: https://www.youtube.com/watch?v=KvvkhTYNk9c

[27] De acordo com o imaginário religioso descrito no livro *Umbanda Pé no Chão: Um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís* (p. 11-25), entidades já tiveram uma vida terrena e, ao desencarnarem do corpo físico, após muitos anos de evolução espiritual, transformaram-se em alguma entidade que, através da mediunidade de pessoas encarnadas que são umbandistas, incorporam para trabalhar (auxiliar, dar conselhos para os encarnados/as) sobre a regência de algum orixá. As entidades podem se apresentar como: marujos, marinheiros, caboclos/as, pretos-velho/a baianos/as, boiadeiros, etc.

Candomblé de Ketu/Nagô, religiões afro-brasileiras mais praticadas no Brasil (CASALI, 2006).

Segundo a mitologia dos orixás, Oxalá é calmo, sereno, pacificador, o criador (PRANDI, 2001). Portanto, respeitado por todos os orixás e nações que seguem os preceitos religiosos de origem Ketu/Nagô. Importante destacar que em muitos terreiros de Umbanda, ele se apresenta na imagem de Jesus Cristo, porém a acepção é ressignificada, a imagem é de origem cristã, mas o sentido atribuído é diferente[28]. Na hierarquia mitológica yorubana, Oxalá situa-se abaixo do deus único Olorum, onipresente e irrepresentável.

Com relação às roupas brancas, todas as sextas-feiras, muitos/as filhos/as de santo, mesmo estando fora do espaço do terreiro, preservam um dos costumes tradicionais do Candomblé e da Umbanda, que é vestir o branco em homenagem a Oxalá, por ser o dia da semana regido por ele.

Outro ponto que chama atenção, acerca da imagem de Clara Nunes, é seu cabelo que aparece ondulado, cabe lembrar novamente, que o videoclipe *Banho de Manjericão*, pertence ao período considerado a terceira/última fase da carreira da artista (ideia de mestiçagem centralizada). Antes de consagrar-se no samba, como cantora de boleros, expunha cabelos lisos e quase sempre amarrado, ao dar início na segunda fase de sua carreira (descoberta da África e das religiões afro-brasileiras) a artista começou a se apresentar de cabelos crespos, volumosos e sempre soltos.

[28] Essa ressignificação não é recente, tendo início muito antes da formação da Umbanda. Nas primeiras décadas da escravidão brasileira, no intuito de resistir à imposição da religiosidade europeia, africanos cultuavam imagens de santos católicos, atribuindo um significado peculiar com base nas religiosidades africanas. Sobre o assunto, ver mais em: MATTOS, Regiane Augusto de. História e Cultura afro-brasileira. São Paulo: Contexto, 2007.

Analisando o processo de transformação de sua imagem artística, essa mudança nos cabelos, vem no sentido de ressaltar e, sobretudo enaltecer a descendência afro-brasileira. Na fase em questão (terceira/última) não havia mais esta necessidade, pois já estava consagrada no cenário musical nacional, com projeção internacional. Nas palavras de Sílvia Maria Jardim Brügger:

> Quando se pensa na associação entre as religiões afro-brasileiras e a música popular, o primeiro nome que aparece ao público é o dela. E, por que isto ocorre? Por um lado, há um deliberado direcionamento da carreira e a construção de uma imagem "audiovisual" neste sentido. E aqui entra a imagem cristalizada na lembrança coletiva de uma Clara vestida de branco, com os cabelos crespos e volumosos, usando guias religiosas. Por outro, porém, é forçoso reconhecer que Clara cantava essas músicas com um objetivo apenas de entretenimento ou de militância política. Clara assumiu a religião dos orixás e fez dos palcos e dos discos templos (BRUGGER, 2009, p. 11).

De acordo com a historiadora, Clara Nunes é considerada uma das maiores propagadoras das culturas afro-brasileiras nos anos de 1970, até 1983 (ao de sua morte), à sua maneira, conseguiu através das canções e videoclipes desconstruir minimamente, a intolerância acerca das religiões afro-brasileiras. No ápice de sua carreira o Candomblé e a Umbanda ganharam uma visibilidade bastante positiva no meio social, alheios à marginalização que os marcara outrora. Mesmo aqueles que não frequentavam terreiros foram oportunizados a conhecer alguns elementos destas culturas religiosas (BRÜGGER, 2008).

Assistindo aos videoclipes da cantora Clara Nunes, pode-se observar que a performance corporal exposta, não apenas em *Banho de Manjericão*, mas, na maioria de suas produções

audiovisuais, shows e apresentações televisivas, exibia movimentos específicos realizados, ora pelos orixás que se manifestam nos rituais de Candomblé, ora pelas entidades (caboclas/os, baianas/os) da Umbanda. Neste contexto, interpreta-se que o corpo é o ponto de origem e o referente do discurso" (ZUMTHOR, 1997, p. 77).

Para compreender o sentido e, sobretudo a importância desse esforço da intérprete em apresentar essa performance artística, mais algumas colocações de Paul Zumthor, acerca do conceito devem ser elencadas. De acordo com o autor: [...] performance é reconhecimento, a performance realiza, concretiza, faz passar algo que eu reconheço [...] é uma conduta, na qual o sujeito assume aberta e funcionalmente a responsabilidade [...] (ZUMTHOR, 1997, p. 31-32).

A partir dos sentidos e significados sobre performance, definidos por Zumthor ao longo desta narrativa, somados ao diálogo com autores (Pontes, Dantas, Soares e Coelho) dedicados a pesquisar o universo musical, pode-se interpretar que a performance ocupa um papel fundamental no campo da canção popular. Ainda, considerando a concepção do linguista e músico Luiz Tatit, não é excessivo dizer que a canção popular é uma somatória da relação entre palavra escrita (letra), melodia (música) e performance (2004).

Deste modo, é possível compreender o que levou Clara Nunes a conquistar tamanho sucesso. Conduzida por Adelzon Alves, radialista diretamente ligado ao mundo da música, sobretudo do samba, ritmo mais popular do período, o produtor, tinha conhecimento suficiente e ferramentas necessárias para elaborar um trabalho artístico-musical, direcionado para os anseios populares da época, unindo texto, música, figurino adequados e uma performance permeada de detalhes, que deixava bastante evidente o conteúdo que sua obra almejava transmitir.

Partindo para a análise dos elementos presentes no cenário do audiovisual, as velas são os artefatos que aparecem com destaque em vários momentos do videoclipe, algo que certamente é intencional, uma vez que, dentre os diversos elementos que compõem o universo mágico-religioso de matrizes africanas, a vela possui significados muito importantes para os/as filhos/as de santo. A vela é um dos símbolos mais representativos tanto do Candomblé, quanto da Umbanda, está presente no Gongá (altar), nos assentamentos[29] dos orixás, nos ebós[30], nos pontos riscados[31] das entidades, nas oferendas, enfim, em quase todos os trabalhos mágico-religiosos que acontecem dentro dos terreiros.

O fogo e a vela são elementos presentes nos rituais de diversas tradições mágico-religiosas. Considerando o imaginário

[29] É uma representação do orixá no espaço físico, no mundo, no aìyé (terra). Sob o ponto de vista sacro não existem representações humanas de orixá. (LUHNING E MATA, 2010, p. 133).

[30] Significa sacrifício ou oferenda de uma forma ampla, não somente uma oferenda animal, mais também, sacrifícios vegetais, minerais e comportamentais. Feita para os orixás em agradecimento por bênçãos recebidas ou na intenção de resolver problemas ou obstáculos, abrir portas, oportunidades e evitar as doenças. Os itens normalmente se compõem de elementos como frutas frescas, cereais, água, velas, farinhas, bebidas destiladas, mel, azeite (oliva, dendê) e pólvora. Em alguns casos podem conter animais (galinha, galo), dinheiro, roupas, búzios, ervas.

[31] São símbolos gráficos dos quais as entidades de Umbanda se servem para determinar sua identificação, funcionando como verdadeira identidade da entidade que se manifesta, impedindo assim que algum espirito mal-intencionado engane os demais componentes do terreiro em que se manifesta a entidade. São traçados, geralmente, no chão, em tábua de madeira, ou mármore com uma pemba (giz de fabricação especial sacralizado usado para fazer os pontos riscados) utilizando-se de símbolos como sóis, estrelas, triângulos, lanças, flechas, folhas, raios, ondas, cruzes. Também é através do ponto riscado que a entidade mostra seu grau hierárquico. Ver mais em: BARBOSA, Ademir Júnior. As giras e os elementos do culto (p.117-132). In: Curso Essencial de Umbanda – São Paulo: Universo dos Livros, 2011.

candomblecista e umbandista, a vela acesa fomenta a energia vital, auxilia na conexão com o metafísico, ajuda a dissipar energias deletérias, abrindo espaço para as energias positivas se instalarem e permanecerem no ambiente, portanto, é necessário muita concentração e respeito para acendê-la. Em linhas gerais, o uso de velas é muito importante nos fundamentos e nas práticas de Candomblé e Umbanda.

Outro elemento, apresentado com bastante ênfase na segunda produção audiovisual de *Banho de Manjericão*, são as esculturas confeccionadas de gesso ou barro de santos, que pertencem ao panteão religioso de ordem católica, encontra-se fixadas no Gongá. Contudo, é extremamente importante explicar que os significados atribuídos à essas imagens são diferentes. Essas ressignificações não são recentes, tendo início muito antes da formação do Candomblé e da Umbanda no Brasil.

Nas primeiras décadas de trabalho escravo no Brasil, no intuito de resistir a imposição da religiosidade europeia, africanos/as cultuavam imagens de santos católicos, atribuindo um significado particular com base nas religiosidades africanas[32]. Em outras palavras, os/as africanos/as escravizados/as faziam suas orações em frente aos santos católicos, porém, no imaginário destes homens e mulheres, estavam cultuando seus ancestrais. A prática de representar um orixá, por meio de um santo católico aconteceu com diferentes santos, como indicado acima, esse processo de ressignificação ocorreu por necessidade de resistência cultural religiosa.

O artifício de resistência se perpetuou ao longo do tempo, sendo comum encontrar santos católicos nos Gongás dos terreiros de Umbanda. Entretanto, o motivo de manter tais representações, não são as mesmas do período escravocrata. De acordo com

[32] Sobre o assunto, ver mais em: MATTOS, Regiane Augusto de. História e Cultura Afro-brasileira. São Paulo: Contexto, 2007.

Rubens Saraceni, escritor brasileiro e fundador do *Colégio de Umbanda Sagrada Pai Benedito de Aruanda*, a ressignificação construída antes do surgimento da Umbanda e do Candomblé tem um objetivo bastante específico:

> Serviu muito bem aos propósitos dos seus mentores porque sua expansão geométrica no plano material não poderia violar o inconsciente religioso cristão dos seus adeptos, todos oriundos da igreja católica [...] imagens de santos católicos, de índios, negros velhos e Jesus pairando acima de todos [...] ajudava a transferência de um grande número de fiéis da religião cristã para religião umbandista nascente. Todos se sentiam em casa porque encontravam nas imagens algum ponto de identificação. (SARACENI, 2012, p. 36)

Como se pode observar nas palavras do escritor brasileiro que dedicou mais de 30 anos estudando a religião umbandista, buscando diferencia-la do Candomblé e do Espiritismo Kardecista, a presença de santos católicos nos Gongás das religiões afro-brasileiras é comum nos terreiros de Umbanda, já nos terreiros de Candomblé, é raro encontrar imagens de santos católicos, uma vez que, a maioria dos/as adeptos/as de Candomblé buscam se aproximar ao máximo da cultura religiosa africana.

Desde modo, a presença das esculturas de santos católicos no Gongá do terreiro de Candomblé, escolhido para gravação do videoclipe da canção *Banho de Manjericão*, abre um leque de questionamentos. Para começar, em nenhum momento do videoclipe é especificado a Nação de Candomblé a qual o terreiro Ilè Alafim Ixê pertence, no entanto, através do nome, pode-se imaginar linguisticamente que seja de Ketu/Nagô, uma vez que, *Ilè* significa *casa* no dialeto yorubá, falado pelo povo de

Ketu/Nagô[33], região localizada na Nigéria Ocidental e República do Benin (LUHNING e MATA, 2010, p. 134).

O Candomblé de Ketu/Nagô é a maior e mais popular nação candomblecista do país, tendo adeptos/as em todos os estados brasileiros, apesar disso, não é comum encontrar nos terreiros desta Nação, santos católicos em seus Gongás. Todavia, tendo a consciência de que se trata de uma produção audiovisual, mesmo sendo gravada num terreiro de Candomblé, não se pode descartar a possibilidade de alterações no espaço físico, pois, neste momento, o terreiro deixa de ser apenas um espaço sacro-religioso e assume o contexto de cenário para a gravação de um videoclipe. Dentro deste contexto, Thiago Soares afirma que:

> [...] a maioria das vezes, a constituição de um cenário numa canção se dá em função de estratégias genéricas ou de localizações de determinados aspectos construídos midiaticamente como estratégia de consumo dos produtos da indústria fonográfica (SOARES, 2006, p. 20).

Considerando as palavras do autor e, sobretudo que a canção *Banho de Manjericão* pertence a terceira/última fase da carreira de Clara Nunes, período que o trabalho artístico da cantora, havia assumido a ideia de mestiçagem, cujo objetivo era apresentar um discurso identitário que contemplasse a todos/as, a presença de santos católicos no Gongá do terreiro cenário Casa de Candomblé Ilè Alafim Ixê, não é algo que surpreenda, tampouco o fato da ênfase que as câmeras dão às esculturas, pois vão ao encontro com a argumentação de Rubens Saraceni ao

[33] Uma das nações africanas que sofreram a diáspora, trazendo no seu imaginário a cultura religiosa que no Brasil ficou conhecida como Candomblé de Ketu. Ver mais em: MATTOS, Regiane Augusto de. História e Cultura Afro-brasileira. São Paulo: Contexto, 2007.

explicar o sentido dessas influências cristãs nos espaços religiosos afro-brasileiros, no qual a intenção é fazer com que todos/as se sintam contemplados/as e confortáveis, ao encontrar nas imagens um ponto de identificação. Deste modo, se as lideranças religiosas, tiveram esta preocupação, uma produção audiovisual que almejava vender uma ideia de identidade nacional não iria pensar e fazer diferente.

O último elemento presente no videoclipe, é o tabuleiro de jogo de búzios que, está colocado em cima da mesa que Clara Nunes aparece dançando, na maior parte do tempo atrás. Entretanto, somente no final do videoclipe, que a câmera irá focar diretamente para o tabuleiro de búzios e, ainda de forma muito rápida. Novamente, entra-se no contexto de que esta produção audiovisual faz parte da terceira/última fase (ideia de mestiçagem centralizada) da carreira da artista, intentando ampliar seu repertório, desejando atingir o público que não teria conseguido na segunda fase (descoberta da África e das religiões afro-brasileiras) de sua trajetória artística.

Pelo fato do jogo de búzios estar presente na produção audiovisual de Clara Nunes, é necessário explicar, embora que de maneira sintetizada, o significado deste elemento para os/as candomblecistas, uma vez que, a Umbanda é alheia ao jogo de búzios. Porém, comumente, umbandistas e demais simpatizantes das religiões afro-brasileiras, procuram terreiros de Candomblé com o interesse em joga-los para tomar conhecimento sobre qual é seu orixá de cabeça, sobretudo buscar saber acontecimentos futuros de sua trajetória de vida.

O jogo de búzios é considerado um dos fundamentos mais sagrados dos terreiros de Candomblé. Somente os pais (Babalorixás) e mães (Yalorixás) de santos têm permissão para joga-los. Usam os búzios como fundamento divino para se comunicar com o plano transcendental “os orixás”. Importante

destacar que cada Babalorixá ou Yalorixá têm o seu próprio tabuleiro e jogo de búzios que recebe quando realiza a obrigação de sete anos[34].

Como enfatizado, o jogo de búzios é extremamente importante para os/as candomblecistas, deste modo, interessa explicar basicamente como funciona. Em linhas gerais, consiste no arremesso de um conjunto de dezesseis búzios sobre o tabuleiro e, a análise realizada pelo/a Babalorixá ou Yalorixá é a partir da configuração que os búzios criaram ao cair no tabuleiro. A Yalorixá ou Babalorixá, rezam ou em alguns casos, entoam cantigas saudando os orixás antes e durante os arremessos. Considerando o imaginário religioso de Candomblé Ketu/Nagô, acredita-se que, neste momento as divindades entram em contato com o/a sacerdote/sacerdotisa e, estes/as fazem-lhes perguntas. Acredita-se também que as divindades afetam o modo como os búzios se espalham pela mesa, facilitando encontrar as respostas das dúvidas que lhes são colocadas.

Durante o jogo de búzios, primeiramente é feita a pergunta básica para saber os orixás que acompanham a pessoa (o/a consulente). Em seguida, são realizadas as perguntas específicas perpassando por todos os aspectos da vida do/a consulente, tais como: saúde, trabalho, amor, família, filhos/as, esposo/a ou namorado/a. Para finalizar são averiguadas questões como trabalhos espirituais feitos contra o/a consulente e como solucionar os problemas.

[34] Tão importante quanto a feitura (raspagem de cabeça). Nesta cerimonia é que o/a filho/a de santo receberá de seu pai ou mãe de santo o tabuleiro de jogo de búzios, pembas, favas, sementes, tesoura e a navalha. Tudo que precisará para ter o direto de iniciar outros membros/as. Em outras palavras, a obrigação de sete anos é o momento que o candomblecista de Nação Ketu/Nagô, se torna um Babalorixá ou uma Yalorixá.

De acordo com o imaginário candomblecista o jogo de búzios funciona como um oráculo e, tem o poder de revelar e indicar o trabalho específico que precisa ser realizado para a solução do problema. Os trabalhos espirituais indicados no jogo de búzios devem ser realizados e levados a sério para que questões espirituais não fechem os caminhos dos/as candomblecistas ou dos/as consulentes que vão buscar ajuda nos terreiros de Candomblé.

Considerações finais

Fugindo dos padrões tradicionais das demais cantoras da época, Clara Nunes, conseguiu representar as culturas africanas e afro-brasileiras, especialmente as religiões de matrizes africanas de maneira positiva, distante da imagem vigente, caracterizada como inferior, resquício do passado escravista. Compete ressaltar também que a produção audiovisual da artista, expôs diversas demandas da luta antirracista promovida pelo Movimento Negro da década de 1970/80, o que comprova a relevância de historicizá-la.

Outra questão relevante, para além do que foi discutido é a possibilidade de refletirmos historicamente acerca do que pesquisadora Patrícia Birman discorreu: "explorar algumas das muitas formas pelos quais símbolos [da religião], artefatos, valores projetos e questões se constituem e colaboram para construir e transformar os cenários sociais e políticos de que participam" (2003, p. 12). Dentro deste contexto, a produção cultural de Clara Nunes é extremamente interessante, pois permite construir um diálogo entre o campo religioso e o da música popular brasileira, que "ajudou na divulgação positiva de religiões historicamente perseguidas, e possibilitou uma nova compreensão das mesmas" (BAKKE, 2007, p. 110).

A discussão realizada neste artigo, concentrou-se em analisar a função e o significado dos elementos mágico-religiosos de Candomblé Ketu/Nagô e Umbanda que compuseram o cenário dos dois videoclipes produzidos da canção *Banho de Manjericão*. Considerando toda a análise realizada, interpreta-se que Clara Nunes ocupou um espaço de poder na indústria fonográfica, comum aos artistas de gênero masculino dos anos de 1970/80, a partir do momento que abraçou e colocou em prática o projeto de *descoberta da África e das religiões de afro-brasileiras,* definido como a segunda fase da sua carreira artística.

Sendo assim, mesmo a canção, *Banho de Manjericão* (1980), pertencendo a terceira/última fase da carreira da cantora, na qual a ideia de mestiçagem era central, fica evidente que Clara Nunes, não se desvencilhou dos artefatos religiosos afro-brasileiros, eles apenas começaram a aparecer com menor destaque em suas produções audiovisuais, mesmo porque, a interpretação possível é que, os/as fãs que a consagraram na fase de *descoberta da África e das religiões afro-brasileiras*, certamente desejavam continuar vendo a artista apresentando de forma enaltecedora elementos, símbolos e costumes que constituem universo mágico-religioso de matrizes africanas.

Referências

ADORNO, Theodor W. 1903-1969. *Indústria Cultural e Sociedade*; seleção de textos Jorge Mattos Brito de Almeida. Traduzido por Julia Elisabeth Levy. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. *História:* a arte de inventar o passado. Ensaios de teoria da História. Bauru: Edusc, 2007.

BAKKE, Rachel Rua Baptista**.** *Tem Orixá no Samba*: Clara Nunes e a presença do candomblé e da umbanda na música popular brasileira. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo (USP). São Paulo, 2005.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar, 2003.

BRÜGGER, Silvia Maria Jardim. *As religiões de Clara Nunes:* o canto como missão. Disponível: https://www.ichs.ufop.br/ner/images/stories/Silvia_Maria_Jardim_Brügger.pdf> Acessado em maio de 2012.

_____, *História e música popular, desafios para o historiador* – o canto mestiço de Clara Nunes. **Anais** do V Congresso Latinoamericano da Associação Internacional para o Estudo da Música popular. Disponível em <http://www.hist;puc.cl/historia.iasplam.htm> Acessado em novembro de 2010.

_____, *"O povo é tudo!"* uma análise da carreira e da obra da cantora Clara Nunes. Revista ArtCultura, Urberlândia, v.10, n.17, , jul/dez 2008, p.191-204.

_____, Silvia Maria Jardim (org). *Canto Mestiço de Clara Nunes*. São João del-Rei, MG: UFSJ, 2008.

_____, *Mestiçagem e afro-descendência na música de Clara Nunes.* Disponível em: <http://www.brasa.org/wordpress/Documents/BRASA_IX/Silvia-Brügger.pdf> s/d. Acessado em outubro de 2016

_____, Clara Nunes: uma cantora popular. In: XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA /ANPUH. Fortaleza, 2009. *Anais*... Fortaleza: ANPUH, 2009, p. 1-11.

_____, *"Clara, abre o pano do passado":* A experiência da construção do memorial Clara Nunes. III Seminário Internacional: História do Tempo Presente, 2017.

CASALI, Rodrigo. *Quando os baianos se pintaram de Dourado (s)*: aspectos das práticas religiosas umbandistas da cidade de Dourados - MS. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Dourados: UFGD, 2006.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural:* entre práticas e representações. Tradução Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

COELHO, Lilian Reichert. *As relações entre canção, imagem e narrativa nos videoclipes.* Intercon: Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares de Comunicação XXVI Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – BH/MG – 2 a 6 Set 2003.

DAMIÃO, Reinaldo Pereira. *Música e identidade negra (1970-1980):* um estudo sobre o samba, o contexto e a obra de Martinho da Vila. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos, 2013.

DANTAS, Danilo Fraga. *A dança invisível:* sugestões para tratar da performance nos meios auditivos. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXVIII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação – Uerj – 5 a 9 de setembro de 2005

FERNANDES, Vagner. *Clara Nunes:* Guerreira da Utopia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

FICO, Carlos. *História do Brasil Contemporâneo: da morte de Vargas aos dias atuais.* – São Paulo: Contexto. 2015.

FINNEGAN, Ruth. O que vem primeiro: o texto, a música ou a performance? In MATOS, Cláudia Neiva de; TRAVESSOS, Elizabeth; MEDEIROS, Fernanda Teixeira de (Orgas.). *Palavra Cantada*: ensaios sobre poesia, música e voz. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade***.** 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2006. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro.

LIGIÉRO, Zeca. *Performance e Antropologia de Richard Schechner*. Seleção de ensaios organizada por Zeca Ligiéro; [tradução Augusto Rodrigues da Silva Junior... et al]. – Rio de Janeiro: Mauad X, 2012.

LOPES, Nei. *Enciclopédia da diáspora africana no Brasil.* Editora: Selo Negro. Rio de Janeiro, 2004.

LÜHNING, Angela Elizabeth e MATA, Sivanilon Encarnação da. *Casa de Oxumarê*: Os cânticos que encantaram Pierre Verger. – Salvador: Vento Leste, 2010.

MATTOS, Regiane Augusto de. *História e Cultura afro-brasileira.* São Paulo: Contexto, 2007.

NAPOLITANO, Marcos. *História e Música.* Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

_____*Cultura Brasileira*: Utopia e Massificação (1950-1980). 3ª Ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008. Repensando a História.

_____ *Cultura e poder no Brasil contemporâneo***.** 1ªEd (2002), 4ªtir. Curitiba: Juruá, 2006.

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

Reginaldo. *Segredos Guardados:* orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PEIXOTO, Norberto. *Umbanda Pé no Chão*: um guia de estudos orientado pelo espírito Ramatís. Limeira: Editora do conhecimento, 2008.

PONTES, Pedro. *Linguagem dos videoclipes e as questões do indivíduo na pós-modernidade.* Sessões do Imaginário, Porto Alegre nº 10, novembro 2003 semestral (p. 47-51). FAMECOS PUCRS.

SILVA, Leilane Assunção da. *Clara Nunes como obra de arte:* a epistemologia das ciências humanas a partir da cultura musical. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Universidade

Federal do Rio Grande do Norte/UFRN, 2013.

SOARES, Tiago. *Por uma metodologia de análise mediática dos videoclipes:* Contribuições da Semiótica da Canção e dos Estudos Culturais. UNIrevista - Vol. 1, n° 3: (julho 2006) ISSN 1809-4561.SOARES, Mariana de Toledo. *O Brasil negromestiço de clara nunes (1971-1982).* Dissertação (Mestrado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2015.

TATIT, Luiz. *O século da canção*. 2. ed. Cotia: Ateliê, 2004.

ZUMTHOR, Paul. *Performance, Recepção e Leitura.* Tradução: Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2007. 2° Ed. rev. e ampl.

CAPÍTULO 9

ZÊ PILINTRA MALANDRO DA MADRUGADA: NARRATIVA DA RESISTENCIA NEGRA

Ricardo Santos Rodrigues

Os cultos afro-brasileiros são fontes expressivas de resistência ao racismo institucional que incide radicalmente na vida dos afro-decendentes. Seja por seu valor estético ou pelas suas referencias simbólicas, a Umbanda e o Candomblé em especial, fornecem aos afro-brasileiros e, por extensão aos seus membros, narrativas significativas que denotam os ancestrais em uma dimensão que ultrapassa o estatuto da escravidão e da inferioridade.

Essas narrativas se contrapõem aos discursos racistas e suas considerações pejorativas remetidas aos afro-descendentes e àqueles que se foram antes de nós. Nossos ancestrais não podem ser reduzidos às imagens desconformes de peças desumanizadas como deseja fazer crer os discursos racistas.

As produções culturais daqueles que se foram antes de nós são expressões de uma verdade que a História Oficial não é capaz de apresentar. Como sustenta GILROY (2001) nos navios negreiros vieram muito mais que músculos. Esse meio de transporte que ligou o Brasil à Africa carregou homens e mulheres que não foram reduzidos à condição de escravos. Eles trouxeram suas memórias, saudades, dores e a força de uma cultura que se expressa como uma fonte de resistência que permitiu enfrentamentos e, ainda hoje, possui a potência de inaugurar possibilidades de luta.

Parte dessa memória histórica compõe uma narrativa subversiva por reconhecer os africanos numa condição de homens

e mulheres que, mesmo no ambiente coercitivo das senzalas, buscaram em seus valores culturais e religiosos aparatos para superar as violências impostas pela escravidão. Nas narrativas acerca dos orixás, nos mitos e nos rituais dos cultos afro-brasileiros podemos observar essa produção.

Como nós lembra BASTIDE (1971), os cultos afro-brasileiros principalmente o candomblé, são uma representação memorial dos povos africanos no Brasil. Essas humanidades na condição de escravos vivenciaram uma condição desumana e violenta que desconsiderava os valores essenciais de um Homem. A invenção do candomblé é uma construção subversiva por estabelecer-se a partir de um diálogo entre as diversas etnias transcendendo suas diferenças e rivalidades e permitindo horizontes para suportar e enfrentar a barbarie da escravidão.

Esse diálogo produz um processo para fazer lembrar que permitiu reinventar os sentidos, as mitologias, a cosmovisão presente nas religiões africanas para produzir uma matriz para aquilo que denominamos cultos afro-brasileiros.

Nessa perspectiva, expressa-se um sentido de diáspora que se constitui, acima de tudo, como uma forma de resistir, de tomar posse da vida em terras estrangeira, de abrasileirar sentidos umbilicalmente africanos, por estabelecer um meio religioso e cultural para reinventar a própria existência como propõem HALL (2003).

BASTIDE (1971), considera que a memória possui uma instância coletiva. Quando relatamos o passado, lembramo-nos de fatos sociais que são marcados pela temporalidade e se inscrevem historicamente. Os relatos articulam o passado com o presente e, dessa forma, a memória é coletiva porque o outro e a realidade atual influenciam o relato das lembranças. Ele reconhece que as tradições africanas foram atravessadas pela

barbárie e, por isso, elas sofreram transformações em função da modificação do contexto social e cultural.

O autor conclui que os mitos e os ritos perderam partes de suas raízes e foram lembrados em fragmentos. Alguns foram esquecidos por não terem mais relação com o presente. Isso influencia os relatos das lembranças e conseqüentemente, transforma a reprodução das ações ritualísticas e das narrativas mitológicas. Assim, a tradição oral torna-se um forte componente da cultura afro-brasileira. Como salienta MARTINS (2000), o que interessa à transmissão oral é a narrativa mitológica.

> No âmbito da performance, em seu aparato – cantos, danças, figurinos, adereços, objetos cerimoniais, cenários, cortejos e festejos – e em sua cosmovisão, filosofia e religião reorganizam-se os repertórios textuais, históricos, sensoriais, orgânicos e conceituais da longínqua África, as partituras dos seus saberes e conhecimentos, o corpo alterno das identidades recriadas, as lembranças e as reminiscências, o **corpus**, enfim, da memória que cliva e atravessa os vazios e hiatos resultantes das diásporas. (MARTINS, 2000, p. 78).

Segundo a autora, as tradições religiosas afro-brasileiras, como a Umbanda e o Candomblé, encontram na *performance* um elo memorial com a África que foi formalizado a partir das lembranças dos escravos. Uma África recriada que, dentro da perspectiva da diáspora, guarda conteúdos que apontam um modo de ser negro.

Nesse sentido, reside a resistência que os cultos afro-brasileiros e, por extensão a cultura negra no Brasil, podem exercer no enfrentamento da realidade de exclusão que o racismo impõem a população afro-descendente. Manifestações como o samba, a capoeira, os maracatus, os congados, a Umbanda, o

Candomblé, a feijoada entre outras transmitem às nossas paisagens sociais uma expressão que permite articular o Brasil e a África retomando o passando e reinventando os sentidos hegemônicos de nossa história.

Personalidades como Chica da Silva, Zumbi, Machado de Assis, Abdias do Nascimento, Milton Santos, Gilberto Gil, Clementina Pérola Negra, entre tantos outros podem ser reconhecidos em alguma instância, como representantes dessa cultura negra e dos valores memoriais que forjam em nós essa diáspora afro-brasileira.

Nessa perspectiva, a percepção simbólica, performática e estética da cultura negra presente em nossa culinária, em nossa musicalidade, em nossas tradições, língua e religiosidade produzem pontos de referencia, orientações e arquétipos importantes que em conjunto podem conduzir a elaborações identitárias contrárias àquelas que aprisionadas nos discursos racistas reforçam noções pejorativas sobre os negros.

Consideramos que a figura do Malandro pode ser tomada nessa direção. Quem foi ou quem é o malandro que se personifica no imaginário popular como um homem negro, esperto, contraventor, marginal, boêmio, mulherengo, sedutor, dos morros e favelas do Rio de Janeiro em especial? O que essa figura que transita entre a realidade e a ficção transmite? Para tratar dessas questões nos parece necessário retomar a Historia.

Como sabemos a *Petite Paris* como era nomeada a Cidade do Rio de Janeiro então capital da República, pelas elites nacionais no século XIX, propiciou à imensa população afro-brasileira agraciada por uma abolição que não lhe garantiu Direitos Sociais como o acesso à terra, insumos, cidadania etc. os meios para sobreviver numa clara perspectiva de marginalidade, subserviência e abandono.

Uma vez mais, pela necessidade de trabalho braçal as elites nacionais encontram um lugar semelhante ao de escravos para inserir o Negro. Podemos sustentar que os grilhões que acorrentavam essas pessoas foram revertidos em correntes invisíveis e não menos eficientes. Entregues à própria sorte, destituídos de suas terras natais e sem poder contar com referências positivas sobre sua condição humana, esses Homens e Mulheres edificaram um processo de apropriação do Brasil que por si só representa uma resistência incomensurável.

Ser negro nunca foi, portanto, uma tarefa natural e sim um esforço coletivo e individual de se constituir negro em face de todos os atravessamentos impostos pela estrutura racista brasileira edificada na Casa Grande e consolidada em nossos ambientes sociais deste de sempre. Não sendo uma "tarefa natura" nomear-se como negro é um empreendimento político que ultrapassa as características físicas embora não se possa delas se excluir.

Ao analisar a história da identidade nacional, empreendimento inescapável da República, MUNANGA (2004, p. 55) considera que a busca de uma identidade étnica racial única para o país tornou-se uma preocupação para os intelectuais brasileiros: "Desde Sílvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana, Gilberto Freire entre outros" procuraram em seus estudos a definição do povo brasileiro e da nação. Esses estudos buscavam converter a pluralidade étnica e a diversidade identitária brasileira em uma unidade nacional.

Os povos indígenas e os negros representavam um obstáculo frente a esse esforço político de transformar a diversidade em uma unidade coletiva de cidadãos. Podemos perceber que o racismo e o processo de branqueamento são

herdeiros dessas concepções. Tais concepções querem legitimar que as mazelas brasileiras comprovam a suposta inferioridade racial desses segmentos sociais.

A identidade nacional, fortalecendo o mito da democracia racial, sustenta uma idéia de igualdade que não se afirma na realidade social brasileira. O assimilacionismo de nossa cultura, ou seja, sua característica híbrida que preserva manifestações de diferentes segmentos raciais, torna-se uma estratégia política de dominação.

Do ponto de vista hegemônico, ela impõe um ideal eurocêntrico que busca o branqueamento como modelo identitário para os negros e os indígenas. Em nome da identidade nacional, esses segmentos raciais devem abdicar de suas características culturais e de suas particularidades identitárias.

Ambos devem assimilar o discurso dominante, que se baseia no branqueamento, como mecanismo para garantir a unidade nacional. Essa unidade é constituída a partir do eurocentrismo que atua como um modelo simbólico para o processo de branqueamento. Esse modelo permeia a constituição da identidade nacional e, conseqüentemente, passa a influenciar a sociedade brasileira como um modelo identitário – social, político e racial.

O Malandro é filho dessa estrutura que opera politicamente, socialmente e simbolicamente ao passo que, informa sobre as dificuldades em se tornar negro deste esse período até os dias atuais. Em meio a tamanha marginalidade o Malandro precisa *dar nó em pingo d'água* como sugere a sabedoria popular: "o seu Zé mais que seu Zé encanador. Conquistou sinha Helena com palavras de amor".

Nessa perspectiva, o Malandro é um herói que afirma uma moralidade, um modo de ser e fazer-se que consagra seu arquétipo, seu estilo e seu devir para estabelecer-se como

contraventor subversivo da lógica politica e social que deseja seu silêncio, seu corpo produtivo, sua alma para lhe fazer, uma vez mais, "a carne mais barata do mercado". Contudo, ser malandro é resistir ao imperativo sócio-racial. Assim, ele anda por ai: "de terno branco seu punhal de aço puro seu ponto é seguro porque ele vem para trabalhar. Segura o negro que esse negro é Zé Pelintra na decida do morro ele vem demandar".

Nesse horizonte, COSTA (2002) argumenta que o mito da democracia racial é o manifesto de uma nação determinada a negar seus antagonismos sociais, políticos e raciais. Nessa linha, o autor sustenta que a ideologia da brasilidade mestiça que une todas as raças e etnias, encontrada na tese de Gilberto Freyre, formaliza uma imagem, contraditória e paradoxal, dos discursos identitários da nação.

O Malandro é a personificação mais operativa desses antagonismos, ele se cria nas margens e pela sua indolência é capaz de articular o morro e a cidade, ele une aquilo que se concebe como separado. Ele tem uma utilidade como as "mulheres dos cabarés" suas eternas companheiras e amantes.

COSTA (2002) demonstra que, em Casa Grande & Senzala, o discurso racialista apresentado pelo mito da democracia racial banaliza a ancestralidade dos povos indígenas e dos negros. O Malandro como um herdeiro das manifestações culturais africanas enquadradas como banais e inferiores é, uma vez mais, endereçado a superar essa estrutura buscando dar "nó em pingo d'água" porque "Malandro é Malandro mesmo e o otario é otario mesmo".

Nesse perspectiva, o Malandro é aquele que com malicia ganha a vida e faz a vida num movimento pleno de subversão, ele não é o trabalhador braçal, ele não carrega embrulho, ele é "o boêmio da madrugada e enfrentou a boemia com seresta e violão". Nesses termos, percebemos com REIS FILHO (2000),

que o negro sempre esteve em uma situação de marginalidade, mas, o Malandro permite um "contra ponto" nesse ordenamento estrutural. Segundo o autor:

> O negro esteve sempre marginal em uma sociedade "branca" e para se integrar a ela, teve que buscar o ideal do branqueamento, ou seja, assemelhar-se ao branco ou ir perdendo sua cor, transformando o grupo negro de origem em um grupo de referência negativa. (REIS FILHO, 2000, p. 37).

Essa seria a condição de ser fazer Malandro. Há, portanto, um contexto de exclusão profundo e um endereçamento radical de fazer do negro num arremedo de escravo eterno. Zé Pelintra como personificação de Malandro não se enquadra ou não se permite capturar por essas dimensões politicas, sociais e racial. No campo da marginalidade ele reinventa sua condição e se faz com malícia e indolência, entre o morro e a favela, com navalha e violão, com capoeira e candomblé, umbanda e catimbo. Ele é diáspora, é exu, é a encruzilhada é "um amigo verdadeiro".

Em nossa literatura um bom exemplo de Malandro é Macunaíma. Escrito por Mario de Andrade e publicado em 1928, é uma das mais importantes obra da literatura brasileira e reflete a formação do Brasil. Trata-se de uma rapsódia, ou seja, o autor de forma criativa e livre reune e reinventa inúmeros mitos, contos e narrativas indígenas de domínio público sobre o personagem Macunaíma. Desse empreendimento literário e genuíno surge esse texto que narra as aventuras e desventura de um "herói sem nenhum caráter".

Macunaíma como Zé Pelintra é filho do medo e da noite, contudo, ambos se fazem na contra-mão desse imperativo e vivem inúmeras aventuras e desventuras. O primeiro tem ao longo da narrativa a capacidade de "incorporar" em si mesmo as

matrizes constitutiva do Povo Brasileiro. Macunaíma é ao mesmo tempo Indio e Negro, mas, após tomar banho na poça do pé do gigante Sumé, vira europeu.

O Malandro é um amálgama do povo brasileiro reunindo valores diversos que se encontram nas encruzilhadas de nossa constituição. Lançando mão desses valores e enredos Zé Pelintra dá nó em pingo d'água. Porque "é de manhã que ele desse a ladeira e a nega pensa que ele vai trabalhar. Ele põe seu baralho bolso, cachecol no pescoço, vai para a Praça Mauá. Trabalhar, trabalhar pra que? Se ele trabalhar ele vai morrer". Ele é movimento, é caminho, é transformação, é mutação, é portanto; Exu: aquele que mesmo sendo mal falado nunca se faz esquecido.

Exú nos culto de matriz africana é a esfera que vai em qualquer lugar transformando a realidade por ser fogo e movimento. Exú que no sincretismo é reconhecido como a personificação do mal e remetido à imagem do diabo. Entre, umbandistas e candomblecistas, é o dono da palavra, o princípio criativo, o mensageiro. A encruzilhada como campo de referencia de Exú é um elo que liga os lados diversos dos caminhos, as incongruências e os antagonismos se encontram nesse *ethos* de transição e percurso. Nada está alheio a Exu porque simbolicamente ele representa um *locus* de reflexão e crítica. Zé Pelintra também encarnar essa condição e, se supomos que ele como Macunaíma são um amálgama do povo brasileiro, é porque ambos se fazem na encruzilhada entre o que foi e o que pode vir-a-ser, entre o ontem e o agora, o dito e o não dito, o esquecido e o lembrado. Trata-se portando de uma referencia simbólica subversiva que permite tocar o ontem para fazer o amanha num movimento diáspora como os golpes da capoeira e as danças do candomblé.

As narrativas sobre o Malandro tão conta de que essa figura gosta da noite, das mulheres sendo bom amante, usa da navalha e

da capoeira para se defender e possui predileção por todos os desejos mundanos. Macunaíma e Zé Pelintra são assim, dai surge a concepção de herói sem nenhum caráter. Sua moralidade não é aquela do "homem de bem[35], católico e heterossexual" o Malandro não se conduz pelos imperativos hegemônicos porque reconhece sua exclusão social.

Se Macunaíma e Zé Pelintra permitem indagar o caráter do Brasil e do brasileiro não é pela busca de um nacionalismo puro e mítico presentes nos corriqueiros discursos sobre a nação e o povo. Eles não narram a nação e o povo do ponto de vista oficial, eles estão inseridos no lugar de desprezo em que o povo brasileiro e suas tradições culturais foram remetidos.

Desse ponto de vista, o caráter é eminentemente mestiço e impuro, se há algum ponto de unidade é na diversidade e numa centralidade na cultural popular brasileira profundamente afro-indígena que sendo produto das diásporas permite sempre traduções, reinvenções e mutações.

Portanto, não se trata de um mal-caráter como muitos críticos da obra de Macunaíma propõem, mas, de um manifesto de um caráter desprezado e desconsiderado como elemento constitutivo de nosso país. Um manifesto potente que conserva elementos éticos-raciais, políticos e sociais que narram um modo de tornar-se negro fora dos imperativos mortíferos do racismo.

Assim, sustentamos que o caráter de Macunaíma e Zé Pelintra é um caráter subversivo necessário à constituição de uma identidade negra diaspórica ou como sugere a semana de arte moderna antropofágica sem perder os dentes e o aparelho digestivo de matriz e orientação afro-brasileira.

Nos terreiros a manifestação de Zé Pelintra e de outras entidades lançam luz sobre o Povo do Brasil. Nesses lugares de

[35] O Homem de Bem a que se refere aqui é exatamente esse que se reinventa e se atualiza com o advento do fascismo entre nós.

culto de matriz afro-brasileiro o povo são os guias espirituais, aqueles a quem se apela para fazer um bem, aqueles que estão em condição de intervir no plano espiritual e que ocupam uma dimensão transcendental. Essa consideração é sem referencia no plano real dos acontecimentos cotidianos. As camadas sociais em face do Estado e suas autoridades não gozam de tamanha consideração.

Essa afirmativa é perfeitamente observada nas ações de Segurança Pública que cerceiam em nome da ordem pública milhares de comunidades localizadas nas periferias que vêem seus direitos individuais e sociais reduzidos e, mesmo negados, por uma permanente ocupação em nome da "guerra contra as drogas" que tem contribuído radicalmente e silenciosamente para ampliar o extermínio da população negra num processo de higienização que não cessa.

O povo que vive nas periferias, nos morros, nas favelas do Brasil vivem um permanente Estado de Exceção onde a ordem jurídica constitucional é apenas uma retórica. Em tempos como o que vivemos onde discursos puristas de natureza fascista se mostram desavergonhadamente, onde os diversos "ismos" raivosos das práticas autoritárias brasileiras saem do armário, exaltando torturadores e ditaduras; pode-se supor, que referencias simbólicas e politicas presentes nas narrativas Zé Pelintra precisam ser retomadas.

Há pistas de resistência e luta que podem ser retomadas e reinventadas ao *re-memorar* e lembrar de novo para fazer novidade com o antigo. O passado não passa plenamente e não é prudente toma-lo como algo inútil ou representação absoluta de fracasso.

O passado negro de nós todos é uma referencia fundamental para enfrentarmos nossos impasses e problemas. Narrativas Malandro, Zé Pelintra, Exú possuem uma dinâmica de mutação,

transformação e movimento que fazem mais sentido que a lógica militarizada[36] que ocupa nossas comunidades. Produzir pontos de ancoragem das demandas coletivas a partir de referencias sócio-culturais podem permitir novos horizontes existenciais, permitir analogias críticas e subversão, ou seja, malandragem.

A malandragem do Malandro é uma subversão de sua realidade social, um modo de enfrentar e resistir ao arbítrio de um permanente Estado de Exceção em que se encontram nossas camada sociais. Em tempos de reformas neoliberais é fundamental buscar referencias que possam cumprir o ordenamento Ubuntu que enquanto palavra e sentido ancestral e cultural dos povos da África do Sul orientou a luta contra o Apartheid e todas as suas corriqueiras atrocidades.

Na encruzilhada de Exú de Zé Pelintra o sentido que permite unidade e não somente dispersão no movimento diaspórico é a presença de termos como ancestralidade e Ubuntu. Isso se deve porque aquele que não sabe ou não reconhece sua origem nas sabe por onde andar. Zé Pelintra com amálgama do povo brasileiro não se perde da sedução do branqueamento.

Se permite diálogos e trocas e possuem orientação antropofagia como sugerimos é como estratégia para ampliar os efeitos e sentidos de sua própria vinculação negra, afro-brasileira e subversiva como expressão de um devir, um vir-a-ser que não se permite escravizar. Já é tempo de programar o desafio cantado na Marques de Sapucaí pela Escola de Samba Imperatriz Leopoldinense: "liberdade, liberdade! Abra as asas sobre nós e que a voz da igualdade seja sempre a nossa voz".

O Estado pode nos negar liberdade e igualdade, mas, cabe a nós seguirmos os passos dos que existiram antes de nós. A indolência, a rebeldia e inventividade dos Malandros e de Zé

[36] Essa lógica militarizada é uma referencia ao Estado e seu aparato policial e ao tráfico com seu espelhamento igualmente policialesco e militarizado.

Pelintra devem ser seguidas e revividas como uma fonte, uma pista para lutarmos e resistirmos aos "ismos raivosos" de todas as espécies que incidem sobre nós. O Brasil é, sobremaneira, negro não pela configuração étnica-racial de sua gente, mas, acima de tudo pela sua cultura, suas referencias e suas tradições que podem ser apropriadas, mas, não perderam sua inerente orientação negra.

Que sejamos Malandro, que sejamos Zé Pelintra. Salve a Malandragem, Salve a força de quem pode mais, Axé meu velho e bom amigo. "Se a Polícia me prender, Delegado me saltar, deixa de prender Malandro pra prender trabalhador. Você diz que é Malandro. Malandro você não é. Malandro anda bem vestido. Você anda como quer"

Referências

ANDRADE, Mario de (2016). *Macunaíma: o Herói sem nenhum Caráter*. SP. Editora Primavera.

BARBIERI, Renato (1998). *Na Rota dos Orixás – vídeo*. SP. Betacam – Itaú Cultural. BASTIDE, Roger (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. 3a Ed. Vol. I & II. RJ. Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais.

BASTIDE, Roger (2000). *O Candomblé da Bahia:* Rito Nagô. 8a ed. SP. Companhia das Letras.

BENTO, Maria Aparecida Silva (1999). *Branqueamento e Branquitude no Brasil*. In. Psicologia Social do Racismo: Estudos sobre Branquitude e Branqueamento no Brasil. CARONE, Iracy & BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). Petrópolis. Vozes.

BHABHA, Homi. K. (1998). *O Local da Cultura*. BH. UFMG.

BOSI, Ecleia (1994). *Memória e Sociedade:* lembranças de velhos. 4a ed. SP. Companhia das letras.

CASTELLS, Manuel (2001). *O Poder da Identidade:* A Era da Informação – Economia, Sociedade e Cultura. V.02. 3a ed. SP. Paz e Terra.

CASTRO, Yeda Pessoa (2000). *Colaboração, Antropologia e lingüística nos Estudos Afro- brasileiros.* In. *Faramará:* O caçador traz alegria. Org. LODY, Raul; MARTINS, Cléo. RJ. Pallas.

CHAUÍ, Marilena de Souza (1995). *Cultura Política e Cultura Popular.* Estudos avançados. SP. V.09 – N23.

CHAUÍ, Marilena de Souza (2000). *Brasil:* Mito Fundador e Sociedade Autoritária. SP. Fundação Perseu Abramo.

COSTA, Sergio (2002). *A Construção Sociológica da Raça no Brasil.* Estudos Afro-asiáticos. RJ. Ano 24 – N.01.

EYIN, Pai Cido de Òsun (2001). *A Panela do Segredo.* SP. Cortez.

FANON, Frantz (1983). *Pele negra, Mascaras brancas.* RJ. Fator.

FERREIRA, Ricardo Franklin (2000). *Afro-descedentes:* Identidade em Construção. SP – Educ. RJ – Pallas.

FOUCAULT, Michel (1999). *Em Defesa da Sociedade:* Curso Collège da France (1975 – 1976). SP. Martins Fontes.

FREYRE, Gilberto (2001). *Casa Grande & Senzala:* Introdução à História da Sociedade Patriarcal no Brasil – I. 43 ed. RJ. Record.

GILROY, Paul (2001). *O Atlântico negro:* A modernidade e a dupla consciência. RJ. Editora 34.

GOFFMAN, Erwing (1982). *Estigma:* Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. RJ. Zahar.

GOMES, Nilma Lino (1995). *A Mulher Negra que Vi de Perto:* O Processo de Construção da Identidade Racial de Professoras Negras. BH. Mazza Edições.

GUIMARÃES, Antonio Sergio Alfredo (1999). *Racismo e Anti–racismo no Brasil.* SP. Editora 34.

HALL, Stuart (2003). *Da Diáspora:* Identidade e Mediações Culturais. BH. Editora UFMG. HALL, Stuart (2003). *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade.* 8a ed. RJ. De&A.

HALL, Stuart (2003). *Identidade e Diferença:* A Perspectiva dos Estudos Culturais. *2*a ed. Petrópolis. Vozes.

HASENBALG, Carlos & SILVA, Nelson & LIMA, Márcia (1995). *Cor e Estratificação Social*. RJ. Contracapa.

HASENBALG, Carlos (1996). *Entre o Mito e os Fatos:* Racismo e Relações Raciais no Brasil. In. *Raça, Ciência e Sociedade.* MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). RJ. FIOCRUZ – CCBB.

HOLANDA, Sergio Buarque (1995). *Raízes do Brasil.* 26a ed. SP. Companhia das Letras. JACCOUD, Luciana & BEGHIN, Nathalie (2002). *Desigualdades Raciais no Brasil:* Um

LANDES, Ruth (1967). *A Cidade das Mulheres.* RJ. Civilização Brasileira.

LEITE, Ilka Boaventura (1996). *Antropologia da Viagem:* Escravos e Libertos em Minas Gerais no Século XIX. BH. Editora UFMG.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1967). *Antropologia Estrutural.* RJ. Tempo Brasileiro. LODY, Raul (1987). *Candomblé:* Religião e Resistência Cultural. SP. Ática.

MAGGIE, Yvonne (1996). *Aqueles a Quem foi Negada a Cor do Dia:* Categoria Cor e Raça na Cultura Brasileira. In. *Raça, Ciência e Sociedade.* MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). RJ. FIOCRUZ – CCBB.

MARTINS, Leda Maria (2000). *A Oralitura da Memória.* In. Brasil Afro-brasileiro. Org. SOARES, Maria Nazareth. BH. Autentica.

MATTOS, Hebe Maria (1998). *Das Cores do Silêncio:* Os Significados da Liberdade no Sudeste Escravista – Brasil Século XIX. 3a ed. RJ. Nova Fronteira.

MUNANGA, Kabengele (2004). *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil:* Identidade Negra versus Identidade Nacional. BH. Autêntica.

MUNANGA, Kabengele (1996). *O Anti-racismo no Brasil.* In. Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial. Org. MUNANGA, Kabengele. SP. Essação Ciências.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (2003). *O Sortilégio da Cor:* Identidade, Raça e Gênero no Brasil. SP. Summus.

NASCIMENTO, Abdias do. (1978) *O Genocídio do Negro Brasileiro:* Processo de um Racismo Mascarado. RJ. Paz e Terra.

NOGUEIRA, Oracy (1985). *Tanto Preto Quanto Branco:* Estudo de Relações Raciais. SP. T.A Queiros.

REIS FILHO, José Tiago (2000). *Ninguém Atravessa o Arco-Íris\:* Um Estudo sobre Negros. BH. Annablume.

SANSONE, Livio (2002). *Um Campo Saturado de Tensões:* O Estudo das Relações Raciais e das Culturas Negras no Brasil. Estudos Afro-asiáticos, RJ. Ano 24 – N 01.

SANTOS, Boaventura de Souza (1994). *Pela Mão de Alice:* O Social e o Político na Pós- modernidade. 3a ed. Porto. Afrontamentos.

SANTOS, Boaventura de Souza (2003). *Globalização, Identidade e Diferença:* Os Caminhos do Cosmopolitismo Multicultural. SP. Autentica.

SANTOS, Joel Rufino dos (1996). *O Negro como Lugar.* In. *Raça, Ciência e Sociedade.* MAIO, Marcos Chor & SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). RJ. FIOCRUZ – CCBB.

SANTOS, Jocélio Teles dos (2002). *De Armadilhas, Convicções e Dissensões:* As Relações Raciais como Efeito Orloff. Estudos Afro-asiáticos, RJ. Ano 24 – N 01.

SCHWARCZ, Lilia Moritz (1993). *O Espetáculo das Raças:* Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil de 1870 – 1930. SP. Companhia das Letras.

SILVA, Consuelo Dores (1995). *Negro, Qual é o seu Nome?* BH. Mazza Edições.

SILVA, Maria Palmira (2000). *O Anti-racismo como Novos Movimentos Sociais:* A Originalidade Psicossocial Formando Convicções Coletivas. SP: PUC-SP.Tese de Doutorado Psicologia Social.

SOUZA, Neusa Santos (1983). *Tornar-se Negro*: As vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social. 2a ed. RJ. Graal.

TURRA, Cleuza & VENTURI, Gustavo (1995). *Racismo Cordial.* SP. Folha de SP / Datafolha. Ática.

VERGER, Pierre (1981). *Orixás:* Deuses da África no Novo Mundo. Salvador. Corrupio.

CAPÍTULO 10

O HUMANO E O DIVINO NA MISTURA CRIATIVA DE JORGE AMADO

Bárbara Poli Uliano Shinkawa

Introdução

Jorge Amado escreveu histórias do Brasil para o mundo e para os brasileiros. João Ubaldo Ribeiro corrobora com a ideia: "Jorge Amado não só foi um dos grandes inventores do Brasil para os brasileiros, mas também para os que nos viam de fora" (2012, p. 101). O fato não é novo, mas pertinente para entender a grandeza e a importância de sua obra. Não só porque foi um dos escritores brasileiros mais traduzidos no mundo, mas porque criou "um Brasil" e, especialmente, "uma Bahia" que provoca nos leitores de seus romances a vontade de conhecer e vivenciar essa terra amadiana.

Figura popular, Amado viu no cotidiano baiano do mercado e da rua sua matéria prima mais cara, pois a vida do dia a dia do povo inquietava a mente do romancista. Confessou a Raillard: "interesso-me somente por aquilo que toca o povo. O sentimento de pertencer a uma classe social não me diz muita coisa. [...] Não tenho nenhum sentimento de classe, meu sentimento é o sentimento do povo" (1990, p. 270). As provocações cotidianas da Bahia fizeram com que ele produzisse trabalhos que encantaram alguns, agradaram outros, mas também enraiveceram. A queima de seus livros em praça pública pode

exemplificar, assim como, por outro lado, a intensa tradução e vendagem de suas obras em outros países.

A mestiçagem, como estudiosos de Amado comprovam[37], é ingrediente importante na criação de suas histórias. O escritor defendia que o povo brasileiro é grandioso justamente porque é fruto de várias misturas étnicas e culturais. Acreditava que a divisão justa de riquezas poderia minimizar vários problemas, inclusive o racismo, que, segundo Amado, jamais seria originado na classe pobre que é a maior parcela do povo brasileiro.

Por essas e outras ideias, Jorge Amado escrevia de forma engajada fazendo da arte também um local para chamar atenção acerca de problemas graves. Cometeu alguns equívocos na ânsia de defender o povo pobre de injustiças, mas isso não abala a importância artística de sua pena. Como disse em outros trabalhos, Amado era do povo e se sentia pertencente a ele.

Aos que aceitarem o convite de Amado para viajar por sua literatura perceberão que traços da oralidade, vocabulário simples, linguagem direta são algumas das estratégias utilizadas pelo romancista para misturar a história do povo com a arte literária, por vezes, encerrada em círculos mais privilegiados. Esse mecanismo de produção anunciado e, por vezes, elogiado por pesquisadores, aproxima sua produção daqueles que, para ele, são fontes inspiradoras. Como ressalta Adolfo: "Jorge Amado como bom baiano e brasileiro é também um apaixonado pelas manifestações e realizações do povo descendente de africanos" (2000, não paginado). Amado colocou gente negra e pobre para protagonizar histórias que ultrapassaram fronteiras geográficas e sociais. A atitude do escritor, naquele momento, é o que se entende por pioneirismo e ousadia e isso conquistou leitores.

[37] Alguns nomes importantes para essa temática e para meus estudos: Adolfo (2000), Goldstein (2002)
Oliveira (2006), Prandi (2009), Schwarcz (2009), ente outros.

Já abordei a figura de Archanjo em outros trabalhos e na minha tese de doutorado, quando me debrucei sobre essa personagem tão atrativa. Embora já tenha analisado várias facetas de Pedro, vale destacar com um pouco mais de proximidade duas situações que já discorri, mas, que ainda expressam algumas particularidades que valem ser esboçadas.

Nesta conversa impulsionada por minha tese, trago novamente Archanjo pensando no trabalho criativo de Amado que tem como método de criação a mestiçagem. A mistura para Jorge Amado não é somente mote de suas obras, mas é o processo pelo qual toda a criação acontece. Tendo isso em vista, resgato algumas passagens de *Tenda dos Milagres* em que os orixás e Pedro são entendidos como seres únicos, dependentes e/ou que exercem uma ação cooperativista para se fazerem presente no mundo, tendo em vista a mistura de mundo real e não real que perpassa a obra amadiana.

Um pouco da história

Tenda dos Milagres, doravante TM, oferta ao leitor a Bahia concebida pela realidade mágica de Jorge Amado. Nesse território, Pedro Archanjo aparece como uma espécie de enviado humano e divino, já que os orixás o protegem, para levar a cabo a proposta unificadora e de libertação que é a mestiçagem.

Contra ele surgem vários opositores como Nilo Argolo, Pedrito Gordo e a elite da sociedade baiana da primeira metade do século XX. Capaz de mil peripécias e forjado nos moldes clássicos do que se entende por herói, Archanjo é o capoeira arretado, namorador e autodidata que escreve livros e fala a quem quiser ouvir que raça e desigualdade social não são motivos para segregar ou diminuir alguém, ao contrário, a mistura racial agrega

valores e aprimora um povo e a igualdade de renda abre oportunidades a todos. Infelizmente, a história do mestre Ojuobá, que perece na sarjeta, é esquecida.

Anos depois, ao final da década de 1960, o estado unidense Levenson, professor agraciado com o prêmio Nobel, chega a Salvador com a proposta de estudar mais sobre o grande mestre Pedro Archanjo, um ilustre (des)conhecido para a Bahia. Diante do fato de um estrangeiro vir em busca "do grande mestre" e do que poderia significar, especialmente em termos financeiros, toda a sorte de atitudes absurdas para construir a figura – deturpada – de Archanjo é considerada pela alta sociedade baiana.

A interação divina e humana:

Exu é a entidade mais atrativa e ao mesmo tempo a que causa mais pavor nas pessoas. Senhor da comunicação, do sexo, do movimento; nada acontece sem passar por ele. No Candomblé, Exu é o começo de tudo. Qualquer cerimônia só pode ser iniciada, após a saudação a ele que

> É o orixá mensageiro; nada se faz sem ele e ele nada faz sem cobrar a sua parte. É também o guardião da porta da rua e o dono das encruzilhadas. É desprovido de qualquer senso de moralidade no sentido ocidental. É sincretizado com o diabo, as almas e São Gabriel, mas em Cuba é o Menino Jesus. Seus filhos usam contas de louça azul-escuro e, quando em transe, Exu é vestido nas cores azul-escuro e vermelho, trazendo na mão um ogó, bastão fálico. Todas as cerimônias começam com uma louvação prévia a Exu. A ele são sacrificados bode e galo preto. Também "come" farofa, pipoca, feijão, inhame, e "bebe" mel, dendê, aguardente e gim. Suas principais qualidades

> (invocações, avatares) no queto são: Iangui (o da porta), Ijelu, Agbbô, Inã (do fogo), Odara (do feitiço), Elebó, Enuquebarijó (o multiplicador), Eleru, Onã ou Lonã, Aqueçã, Barabô (primeira qualidade a ser louvada em qualquer terreiro do Brasil e em Cuba); no angola é chamado Bombogira (de onde vem Pomba Gira, Exu feminino), Tiriri, Lembá, Nilê, Cariapemba; no jeje: Elegu, Bara, Lalu. Seu dia é segunda-feira e sua saudação *Laroiê*! (PRANDI, 1991, p.126).

Em TM, Exu está presente em, pelo menos, três significantes momentos para o personagem Pedro Archanjo: seu nascimento, na concepção de Oju Kekkonen e na proteção contra a emboscada da iabá.

No primeiro acontecimento, ou seja, quando Archanjo estava prestes a nascer, Noca, mãe de Pedro, pede auxílio a uma parteira, Rita Apara-jegue. No entanto, o menino nasce antes de Rita conseguir chegar. Ao constatar que o bebê já havia nascido, a parteira dispara: "[...] isto é um Exu, que Deus me livre e guarde, só mesmo gente do Cão nasce sem esperar parteira. Vai dar muito que falar e o que fazer" (TM, p.173).

Antes de analisar essa passagem com Rita, é importante observar o que Pierre Verger salienta sobre Exu:

> é um orixá ou um 'ebora' de múltiplos e contraditórios aspectos, o que o torna difícil defini-lo de maneira coerente. De caráter irascível, ele gosta de suscitar dissensões e disputas, de provocar acidentes e calamidades públicas e privadas. É astucioso, grosseiro, vaidoso, indecente, a tal ponto que os primeiros missionários, assustados com essas características, comparam-no ao Diabo, dele fazendo o símbolo de tudo o que é maldade, perversidade, abjeção, ódio, em oposição à bondade, à pureza, à elevação e ao amor de Deus.

> Entretanto, Exu possui o seu lado bom, e se ele é tratado com consideração, reage favoravelmente, mostrando-se serviçal e prestativo. Se, pelo contrário, as pessoas se esquecerem de lhe oferecer sacrifícios e oferendas, podem esperar todas as catástrofes (2018, p.82, grifos meu).

A observação de Verger corrobora para que se entenda o raciocínio e o espanto de Rita diante do fato. Assim, Pedro Archanjo foi predestinado a ocupar um lugar diferenciado. Rita fez a vez de uma fada madrinha, como é comum nos contos de fadas. A premonição feita acerca de Pedro não é a de espetar o dedo e dormir profundamente, mas, a de ser um misto de homem e do sobrenatural:

> A parteira diante da situação apresentada predestinou o menino por esse ter nascido "sozinho". Por outro lado, o fato de ter nascido sem ajuda deu a Pedro um *status* diferenciado perante os outros humanos. Para Rita, isso foi um acontecimento sobrenatural e demoníaco. Exu, no sincretismo exposto pelo romance, é comparado ao Diabo (Cão). Sendo assim, uma das características misturadas de Pedro Archanjo é o traço divino e demoníaco (ULIANO, 2017, p. 168).

Sob essa égide é que Pedro Archanjo cresce no Terreiro de Jesus e na Faculdade de Medicina. O fato de ser filho dileto de Exu é importante para que Archanjo cumpra seu papel de unir mundos distintos. Como Verger observa: "é também ele [Exu] que serve de intermediário entre os homens e os deuses. Por essa razão é que nada se faz sem ele e sem que oferendas lhe sejam feitas, antes de qualquer outro orixá" (2018, p.82).

Como protegido de Exu, Archanjo é visto como um líder comunitário, já que se preocupa em ajudar a resolver os problemas do povo. Também é Ojuobá, os olhos de Xangô,

função de destaque desempenhada no Terreiro de Mãe Majé Bassã, respeitada pelo seu poder e influência na sociedade. Pedro também é afamado por sua habilidade na capoeira e por ser "bom de bico e xodó".

Ao se tornar bedel da faculdade, Archanjo entra em contato com o saber da academia que é considerado o único verdadeiro por aqueles que frequentam e/ou fazem parte do local tido como do real saber. Pedro começa a se interessar pelos livros, especialmente, após perceber que havia estudiosos que acreditavam na inferioridade racial. Depois disso, o bedel passa a estudar com afinco as teorias que defendiam a inferioridade justamente para combatê-las. Pedro Archanjo é o elemento diferente nesse espaço e simboliza a mistura de saberes, raças, cores e cultura.

A segunda forte presença de Exu no enredo é o encontro entre Kirsi e Pedro Archanjo. É um momento especial, porque marca o início do segundo momento do livro que é quando o leitor tem acesso direto a Archanjo e ao começo de sua vida.

Kirsi desembarca no porto sem muito rumo e acaba por dar com Pedro e a turma que participavam do Afoxé que fora proibido pela polícia. A alvura da pele da moça chama atenção. Pedro se apresentou como Ojuobá e Kirsi passou a chamá-lo de Oju.

A ligação entre os dois foi imediata. Como já analisei (ULIANO, 2017), a relação amorosa construída por Kirsi e Pedro, é uma relação relativamente comum no meio social, mas, vista de maneiras diferentes: Gilberto Freyre (2004) exibiu a situação e entendeu como "uma ascensão do mulato"; o que na visão crítica de Munanga (1999) é a fantasia do "passing": um "embranquecimento" para o negro, já descaracterizado, ser aceito pela sociedade.

Na história de Amado, conforme esbocei (ULIANO, 2017), a relação de Kirsi e Archanjo é marcada pela ousadia do mestiço,

pela ideia de valorização do furor, da habilidade, da beleza que a mistura gera. Ainda que hoje, já se perceba que os pontos selecionados para isso foram trabalhados de maneira a, certamente sem esse propósito, perpetuar o fetichismo e outros símbolos que descaracterizam e tornam a afirmação da identidade com a cultura negra mais complicada. Todavia, tendo em vista o momento de criação dessa obra, ela merece ser valorizada por sua ousadia em trazer um personagem que evoque o universo cultural afro-brasileiro.

Kirsi e Pedro Archanjo se entendem rapidamente, ainda que a língua pudesse ser um obstáculo. A comunicação entre o casal se dá pela atração irresistível. É preciso compreender que Pedro Archanjo é uma espécie de semideus, por isso, é competente em tudo que se propõe a fazer. Decerto, Amado carregou a pena com excessos para exaltar o mestiço, tido como o representante do povo brasileiro;

> Acordaram ao mesmo tempo, na insistência do cargueiro aflito; [...] Archanjo pôs-se de pé, roto de saudade, fulo de desejo, fora tão pouco e se acabara! [...] Archanjo enfiou as calças, ela riu. Levantou-se toda nua e branca, pela janela acenou adeus ao barco. A mão desceu pelo peito de Archanjo, pele veludosa de mulato, parou na cintura, que ideia essa de vestir-se? Várias coisas a estrangeira disse; e Archanjo soube, de um saber sem dúvidas, que era de amor esse falar. 'Gringa' – respondeu ele ao pé da letra – 'o mulato que faremos juntos, se for homem, será o homem mais inteligente e forte, rei da Escandinávia ou presidente do Brasil. Mas, ah! se nascer mulher, nenhuma outra vai com ela poder se comparar em formosura e porte. Vamos já' [...] Vamos depressa,

> gringa, e façamos devagar, vamos depressa! As palavras se cruzavam, de amor umas e outras [...] na Bahia, onde a mistura se processa (TM, p.75).

Pelo trecho, a predestinação da mestiçagem é certa. Diante de um altar dedicado a Exu, uma criança é concebida e tal qual o pai, carrega todos os mistérios da mestiçagem, mas, não apenas a racial, humana; nesse bebê, assim como em Archanjo, está a mistura entre humanos e deuses:

> A ligação com a Finlândia, aí, era de amor. Exibe-lhe o retrato e a condessa demorou-se a admirar a face do menino: lavor e sedução. Numa caligrafia culta, Kirsi traçara palavras em português, poucas e categóricas, a cobrir a distância do mar e do tempo: amor, saudade, Bahia. Uma frase inteira em francês; Isabel Tereza faz a tradução, inútil, pois Archanjo a sabe de memória: nosso filho cresce belo e forte, chama-se Oju como o pai, Oju Kekkonen, comanda os garotos e enamora as meninas, um pequeno feiticeiro (TM, p. 142).

É interessante observar a maneira como Jorge Amado usa a mestiçagem para escrever e pintar sua obra (usa coloquialidade e academicismo, cultura popular e clássica, etc.), já que o processo é, na visão amadiana, abençoado pelas forças divinais. Pela tônica do livro, não diria apenas abençoado, mas, predestinado. A mestiçagem é colocada como o destino do povo brasileiro, especialmente, os baianos brasileiros.

A terceira presença mais marcante de Exu no romance é, na verdade, marcada por duas presenças, a dele e a de Xangô. Ambos se unem contra uma iabá para proteger Pedro Archanjo.

A iabá, no romance, é tratada como uma "diaba". O papel vai ao encontro da importância de Pedro Archanjo e também de

mais um exagero para valorizar o personagem[38]. Segundo Prandi (1991), a iabá é um orixá feminino, pode ser entendida como uma rainha. EM TM, ela está de passagem pela Bahia, Salvador e não aprecia a maneira como Archanjo trata as mulheres, já que as conquista e depois, acaba por abandoná-las. Diante disso, a iabá resolve se transformar em uma mulher linda e irresistível que colocaria fim à virilidade sobrenatural de Pedro Archanjo. Ele, por sua vez, é avisado pelos orixás sobre a tocaia da iabá que acaba sendo vencida. Tudo isso para reforçar a mistura humana e divina de Pedro, além do traço de herói clássico que a ele é dado. Já observei esse contorno clássico de Pedro. Inclusive, nesse episódio, é possível ligá-lo a Ulisses que quase foi vítima de Circe, não fosse o aviso de Mercúrio (ULIANO, 2017). A mistura entre matérias culturais é uma marca encantadora de Jorge Amado em seu processo mestiço de criação.

Dessa cena, é possível vislumbrar o embate entre o mundo etéreo ou, ao menos, do mundo não propriamente humano e o humano. Curioso perceber o "ego" dos deuses, fato presente também na mitologia greco-romana. Os deuses também teriam ciúmes, vinganças, ambição, amores, ou seja, uma mistura de sentimentos e Amado optou por demonstrar esse lado mais "carnal" das entidades. Como observa Prandi, "é a Bahia de Jorge Amado, com sua gente e seus deuses quase humanos" (2009, p.57). A presença dos orixás na vida de seus afilhados é marcada

[38] Outrora, abordei esse assunto (2017). O encontro entre a iabá e Archanjo é bastante intenso, mas, animalesco. A ideia, provavelmente, seria exibir "o vigor do mestiço". Porém, também abre espaço para reforçar símbolos negativos. Sueleny Carvalho possui um trabalho interessante sobre o encontro de Archanjo e a iabá e também outros aspectos: CARVALHO, Sueleny Ribeiro. *A identidade na fronteira deslizante dos estereótipos.* Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

nessa cena rejeitando qualquer fronteira e privilegiando uma realidade mágica:

> A religião na Bahia, como em Jorge Amado, não se separa do mundo real, que se mostra cheio de mistério, segredo e magia. Como é próprio do universo dos mistérios e segredos, esse cotidiano também está sempre permeado de ciladas e enganos e até de falsidades e mentiras. A vida nunca é exatamente o que parece ser, nem deixa de ser o que de fato é. Ingrediente excepcional para fazer crescer um bom enredo. De um lado, homens e mulheres que se comportam como os deuses se comportariam se vivessem na Terra; do outro, orixás que precisam dos seres humanos para se alimentar no repasto dos ebós, para *dançar* na roda das feitas, para rememorar no *transe* das iaôs suas míticas aventuras. Sem nunca perder — deuses e mortais — a sensualidade, a malícia e a alegria de ser. (PRANDI, 2009, p.49).

A colaboração entre orixás e seus filhos é celebrada e, se Pedro Archanjo usou das informações recebidas para se livrar da emboscada, os orixás viram em Pedro também a possibilidade de confirmar sua altivez. Um cooperativismo de energias.

Xangô

Xangô também aparece em algumas situações relacionadas a Pedro Archanjo. Uma já apresentamos. Segundo Verger (2018), é um orixá de culto bastante popular no Brasil. Em Pernambuco, por exemplo, Xangô nomeia o conjunto de cultos de origem africana:

> Foi rei de Oió; é orixá evemérico. Deus do trovão e da justiça, protege os advogados, burocratas e juízes. Usa roupa branca e vermelha, e coroa na cabeça, pois é rei. Seu fio de contas se faz com essas cores, alternadas. Dança com o machado duplo na mão (oxé) e é dono de um instrumento musical usado só para ele: o xere, chocalho de latão. Seus bichos favoritos são o carneiro, o cágado e as aves galo e pato. Adora quiabo com camarão seco e dendê, além de arroz, feijão e farofa. A quarta-feira é o seu dia. Sincretizado com São Jerônimo, Santo Antônio, São João e São Pedro. Suas qualidades no queto são: Airá (o Xangô branco), Alacorô, Aganju, Afonjá, Dadá, Ogodô, Ocacossô, Balu, Inquil, Ossi, Igbon e Olugbé; no jeje, Badé, Queviossô e Zamadono; no angola, Zázi, Inzázi, Luango e Quibuco. Sua saudação, *Cauô Cabieci*! (PRANDI, 1991, p. 128).

Se Exu oferta a vida a Pedro Archanjo para tê-lo praticamente como um representante no mundo humano destinado, entre outras coisas, a miscigenar, Xangô relega a Pedro missãonão menos honrosa, pois ele é escolhido Ojuobá, os olhos de Xangô e mensageiro desse orixá: "uma versão circula entre o povo dos terreiros, corre nas ruas da cidade: teria sido o próprio orixá quem ordenara a Archanjo tudo ver, tudo escrever. Para isso fizera-o Ojuobá, os olhos de Xangô" (TM, p. 90).

Pedro Archanjo era respeitado pela comunidade e no terreiro. Fora do círculo habitual de amigos, não foi diferente, como bedel, marcou a história da faculdade. Se num primeiro momento, compreendo que Exu propiciou o cargo a fim de realizar a mistura de homens e saberes, penso também na ação de Xangô para que Pedro estivesse naquele espaço e se interessasse pelas letras científicas. Mais uma ação cooperativa dos orixás para seu afilhado e de Archanjo para seus protetores:

> Vê-se, portanto, a importância que a determinação do orixá protetor exerce. Ligado a cada ser humano a partir do momento de sua concepção, ele corresponde a uma estrutura inata. Determinar o orixá é, na realidade, perceber o núcleo das disposições que cada indivíduo recebeu de herança e que constituem a sua estrutura somato-psicológica (Cossard, 2011, p. 135-6).

O produto dessa cooperação foram os livros escritos por Archanjo, os embates em palavras e até luta corporal com quem pregava a discriminação e violentava negros e o povo de santo; a desmistificação que girava em torno da mestiçagem, embora, como mesmo é abordado no romance, (o que quebra um pouco a tônica do livro sobre a aniquilação do racismo) sempre haverá pessoas dispostas a impulsionar e cultivar ações discriminatórias.

Foi justamente pelos livros que Archanjo chamou a atenção de Levenson, o professor premiado, e fez, com que de alguma forma, o povo, a mistura de cores, etnias e crenças alçasse outros locais e povos. Xangô contemplou Pedro Archanjo com olhos que tudo enxergam. Exu deu a ele livre acesso a qualquer lugar que assim o aprouvesse. Por ser protegido e escolhido pelos orixás, Ojuobá realizou a trajetória entre a ladeira e o Terreiro de Jesus, entre ricos e pobres, negros e brancos, entre o humano e o divino.

Considerações finais

Jorge Amado se consagrou como um escritor popular, um contador de histórias que recolheu, do cotidiano do povo, material precioso para sua criação romanesca. Suas histórias continuam contando e atraindo mais pessoas que aceitam conhecer a Bahia amadiana. Como Ilana Goldstein argumenta, Amado "soube tocar

as pessoas de duas maneiras: por conseguir transpor poeticamente para a literatura formas populares de viver e de narrar e por saber manipular e recriar 'representações identitárias' da Bahia e dos baianos" (2002, p. 125). Nessa Bahia, "a mistura se processa", deuses e homens se encontram e convivem, os opostos e os diferentes se harmonizam, o amor, a sedução, a magia, a alegria e a amizade imperam. Como regente dessa obra: a mestiçagem que é o componente principal para que o mundo baiano e brasileiro de Jorge Amado aconteça.

Em *Tenda dos Milagres*, em especial, na composição de Pedro Archanjo, a mistura acontece amplamente. A interação entre Archanjo e seus protetores é um dos exemplos desse processo. Querido por todos os orixás, Archanjo aparece no romance como alguém predestinado e especial, ainda que seja um contorno exacerbado na criação do personagem, essa característica, no universo criativo de Amado, busca valorizar a missão recebida por Pedro.

Cossard (2018) aborda alguns eventos interessantes da relação filho/a e orixá, o que endossa como essa ligação no mundo real é extremante séria e importante. Amado usou de alguma licença poética para esse e outros fatos, mesmo assim, ao leitor fica clara a influência forte dos orixás.

De maneira muito interessante, Jorge Amado convidou os orixás para o texto literário, no caso deste estudo, Exu e Xangô. Algumas de suas características, que Verger e Prandi bem explicam, permeiam o romance e impactam diretamente a vida de Pedro Archanjo. Os deuses iorubás, como numa epopeia afro-brasileira, acompanham Ojuobá. Mais que isso, cuidam, intermediam e em um processo de muita interação, realçado pela realidade maravilhosa criada por Amado, os orixás possuem força decisiva sobre Archanjo, que ganha nuances divinais, uma espécie de semideus.

Por outro lado, Pedro Archanjo também é importante para a presença dos deuses num plano para além do etéreo. Isso sugere deuses mais próximos das características humanas como, por exemplo, no episódio em que Exu e Xangô se unem para derrotar a iabá. Assim, na criação amadiana, o processo de cooperação, dependência e interação é essencial para a trajetória de Archanjo e para a presença do divino no mundo humano.

Referências

ADOLFO, Sérgio Paulo. *A contribuição iorubana na ficção de Jorge Amado*. In: X Congresso da ALADAA. Rio de Janeiro, 2000.

_____. *O mito africano no cotidiano brasileiro:* comunicação apresentada no X Congresso da ALADAA. Rio de Janeiro, 2000.

AMADO, Jorge. *Tenda dos milagres: uma história de feitiçaria*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

COSSARD. Gisèle Omindarewa. A filha-de-santo. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.). *Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras.* Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p.133-156.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mucambos***:** decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano. Rio de Janeiro: Global, 2004.

GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. Uma leitura antropológica de Jorge Amado: dinâmicas e representações da identidade nacional. *Diálogos Latinoamericanos*, 2002, p.109-133.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem:* identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 1999.

OLIVEIRA, Humberto Luiz Lima de. Jorge Amado e a Releitura da formação identitária brasileira. Uma leitura em *A tenda dos milagres:* por um outro conceito de mestiçagem. In: *Babilónia,* n.4, 2006, p. 09-29.

PRANDI, José Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo:* a velha magia na metrópole nova. São Paulo: HUCITEC: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

_____. Religião e sincretismo em Jorge Amado. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz.; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (Org.). *O universo de Jorge Amado.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 46-61.

Disponível em: < http://www.jorgeamado.com.br/professores.php> Acesso em: 15 outubro 2018.

RAILLARD, Alice. *Conversando com Jorge Amado.* Rio de Janeiro: Record, 1990.

RIBEIRO, João Ubaldo. Jorge Amado e a invenção do Brasil. In: *Revista Brasileira:* Dossiê Jorge Amado. Rio de Janeiro, 2012, p.97-103.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. O artista da mestiçagem. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz; GOLDSTEIN, Ilana Seltzer. (Org.). *O universo de Jorge Amado.* São Paulo: Companhia das Letras, 2009 p. 34-45.

ULIANO, Bárbara Poli (Uliano) Shinkawa. *A casa-grande de Freyre e suas implicações nas tendas de Amado.* 237p. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Estadual de Londrina,

Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Letras, 2017.

VERGER, Pierre. *Orixás:* deuses iorubás na África e no novo mundo. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2018.

CAPÍTULO 11

MARY ANNE EVANS E A OBRA "DANIEL DERONDA": A DEFESA DO SIONISMO E DA NAÇÃO JUDAICA

Ícaro Uriel Brito França

Introdução

A memória é uma construção individual realizada a partir de referências culturais coletivas, tornando-se a matéria prima do historiador. Já, a história vivida de um povo, em um determinado lugar, pode transformar-se em um fundamento para a compreensão do cotidiano. A História é uma construção que resgata o passado do ponto de vista social. É, ainda, um processo que encontra paralelos em cada indivíduo por meio da memória.

As definições de História e memória, portanto, situam-se em fronteiras tênues. Para Pierre Nora, tudo o que chamamos hoje de memória já não o é, mas história. Tudo aquilo que compreendemos hoje como clarão de memória é seu desaparecimento no fogo da história. Nora aprofunda ainda mais a fissura entre a história e a memória. Transformações ocorreram (e ocorrem, mesmo que de forma lenta e gradual) durante todo o processo da história e com elas as práticas da memória (NORA, Pierre).

As obras literárias, além de serem ferramentas de preservação da memória, tornam-se importantes fontes de pesquisa para a compreensão de determinado período histórico, já que testemunham uma visão contextual que entrelaça história e ficção.

A presença feminina na literatura, como fonte de pesquisa histórica, é de importância reconhecida há algumas décadas. Em relação ao movimento sionista, em especial, uma mulher se destaca – a escritora inglesa Mary Anne Evans, com seu romance "Daniel Deronda".

Mary Ann Evans: um breve relato sobre a escritora

Mary Ann Evans foi uma escritora inglesa, nascida em Nuneaton, Warwickshire, em 1773. Era a segunda filha de Robert Evans e Christiana Evans. Seu pai era dono de um moinho local. No início de 1820, sua família mudou-se para a Casa Griff, que ficava entre Nuneaton e Bedworth. A Casa Griff é a casa da infância de Evans, na estrada para Coventry, ao sul de Nuneaton, onde viveu de 1 aos 21 anos.

Evans, em sua juventude, era considerada uma leitora assídua, tendo seu pai investido em sua educação, fato bem inovador para a época, pois a grande maioria das mulheres do século XIX era privada de estudos. Ela frequentou a escola da Sra Wallington, sendo aluna de Mary Lewis, que seguia a religião evangélica, a quem endereçou suas primeiras cartas (KARL, 1995).

Após os dezesseis anos de idade, Evans não chegou a obter toda a instrução formal, acessível apenas aos homens, porém, devido ao status social de seu pai, ela consegue acesso à biblioteca de Arbury Hall, podendo a mesma seguir ter ainda contato com o conhecimento, ampliando seu universo de aprendizagem, principalmente por meio do contato com a literatura grega. Como boa parte das mulheres educadas em seu tempo, Evans era considerada uma autodidata. Suas novelas posteriormente terão grande influência da Literatura Grega, sendo

seus temas frequentemente influenciados pela tragédia grega. Outra importante influência em suas obras foi sua educação religiosa. Mary Ann vinha de uma família anglicana, advinda da baixa igreja.

Em 1836, sua mãe morre e Evans volta para a casa, para tomar a função de governanta, voltando a corresponder-se com sua professora Mary Lewis. A mesma continuou a administrar a casa até quando seu irmão Isaac se casa e assume a casa da família, tendo Evans e seu pai mudado para Folesshill, perto de Coventry. Em Coventry, a mesma passa a ter novos contatos como Charley Bray, um rico fabricante de fitas. Bray foi o responsável pelas primeiras publicações de Evans, que foram comentados no jornal Coventry Herald and Observer.

Evans havia lutado com suas dúvidas religiosas por um tempo. Porém, ao se tornar amiga íntima de Bray, passa a ter contato com ideias mais liberais da alta sociedade de Coventry. A partir daí, ela passa a ter contato com obras de escritores de teologia mais liberais, como David Strauss e Ludwig Feuerbach, que questionavam a verdade literal das histórias bíblicas. A primeira obra de Evans, em 1846, foi a tradução de uma obra de Strauss, sobre a vida de Jesus. Em 1854, traduz também a Essência do cristianismo de Feuerbach (HUGHES).

Esses questionamentos religiosos tiveram consequências, pois seu pai ameaçou expulsá-la de casa. Porém, isso não se concretiza, pois ela continua frequentando a igreja e cuidando de seu pai e de sua casa até a sua morte em 1849, quando ela tinha seus trinta anos. Após a morte do pai, ela muda-se para Genebra.

Em 1850, Evans retorna para a Inglaterra, mudando-se para Londres, com a ideia de tornar-se escritora, passando a intitular-se como Marian Evans. Ela torna-se editora assistente de um jornal de esquerda, chamado de The Westminster Review, em 1851, contribuindo com muitos ensaios e críticas no jornal,

permanecendo nesse emprego até 1854. Uma mulher editora era bastante incomum para a época. Pelo fato de não ser considerada atraente para os padrões de beleza da época, sua inteligência e erudição eram cativantes e apaixonantes, como se observa nos relatos de Henry James. Com sua inteligência e pouca beleza acaba formando vínculos emocionais com homens como Chapman (que era casado) e Herbert Spencer, uma atitude deveras constrangedora para a época.

Um de seus relacionamentos mais impactantes foi com o filósofo George Henry Lewes em 1854, que era casado, quando viajam juntos para Weimar e Berlim para fins de pesquisa. O relacionamento dos mesmos, apesar de ser um caso extraconjugal não era tão discreto. E, devido a essa falta de discrição e sua admissão pública do relacionamento, que criou acusações de poligamia, conseguiu atrair para si a desaprovação moral da sociedade inglesa.

Enquanto contribuía para o Westminister Review, Evans torna-se romancista, apresentando um manifesto para si mesma em um de seus últimos ensaios ao jornal, denominado "Silly Novels by Lady Novelists", em 1856. Nesse ensaio, ela critica os romances contemporâneos de ficção para mulheres, chamando-os de triviais e ridículos. Em outros ensaios de Evans, ela faz elogios para os romances realistas da época, tornando-se o realismo um traço enfático de suas narrativas.

Outro traço importante nas obras de Evans era o uso do pseudônimo masculino George Eliot. Alguns dizem que George fora uma homenagem a George Lewes. O sobrenome Eliot seria provavelmente um código para "L - *I owe it*" (eu devo isso).

Uma das razões de escrever com pseudônimo masculino foi que buscava escapar de estereótipos que ditavam que mulheres só escreviam romances leves. Segundo Virginia Woolf, os livros de

Evans são “um dos poucos romances ingleses escritos para gente grande” (WOOLF, 1925).

O tema principal dos seus romances é a vida das pessoas simples, que retrata, com uma sensibilidade reconhecida por várias gerações de leitores, os conflitos do ser humano tais qual a angústia, o desespero e a busca da razão da vida.

O papel da mulher na literatura do século XIX

Ao longo da história, o papel da mulher dentro da sociedade, dominado ainda pelo patriarcalismo, era tido como secundário e inferior ao do homem. Isso acabava promovendo uma certa exclusão da mulher.

A mulher tinha como compromisso os afazeres domésticos, matrimoniais e para com sua prole. Era privada, muitas vezes, de acesso à cultura e educação. Devido a isso, a produção literária feminina acabava sendo ignorada, excluída, além de não ser incentivada.

O comportamento feminino no século XIX era distinto do masculino, pois os homens possuíam papéis distintos dentro da sociedade e da própria cultura. A manutenção do estereótipo do homem como o chefe da família era influenciado de até certo ponto pelos dogmas religiosos e construções sociais, que afirmavam que as mulheres eram feitas somente para procriar, ser carinhosa e uma excelente dona de casa. A percepção quanto à padronização da mulher “ideal” e como essas devem se comportar participa dos discursos sobre gênero como práticas sociais, onde o saber e o poder se entrecruzam, configurando categorias sociais a serem divulgadas por instituições e subjetividades apropriadas e emitidas pelos sujeitos históricos.

De acordo com Ramaiane Costa Santos e Sandra Maria Pereira do Sacramento:

> O casamento era uma instituição utilizada para ascensão social ou manutenção do status. As mulheres contribuíam para uma mobilidade social através de sua postura como anfitriões ou como esposas e donas de casa. Com isto os homens eram dependentes da imagem que suas mulheres transmitiam, no entanto, a autoridade familiar estava em mãos do pai ou do marido. "Cada vez mais é reforçada a ideia de que ser mulher é ser quase integralmente mãe dedicada e atenciosa, um ideal que só pode ser plenamente atingida dentro da esfera da família burguesa e higienizada" (idem, ibdem, p.228).

Jean Paul Sartre comenta que "uma mulher da classe burguesa, quando acaba de se comportar como uma fera, (no êxtase sexual), deve ser como um anjo". (apud CORBIN, p. 530). As mudanças na condição da mulher, por menores fossem nesse período, e embora restritas às classes médias e superiores dos países capitalistas desenvolvidos e subdesenvolvidos, foram suficientemente amplas para se falar em uma Nova Mulher, a partir, sobretudo de 1880. As heroínas ou anti-heroínas de Flaubert, Tolstoi, Eça e Machado guardam em si muitos tra- ços que antecedem ou coincidem com essas mudanças, e protagonizam interfaces com essa nova mulher (ANDRADE).

No século XIX, a mulher era vista apenas como um público consumidor de romances, novelas e folhetins apenas de temas estipulados como sendo do universo feminino como prosas e poemas românticos (a ideia de histórias de amor idealizada, conhecidos na época como romances "água com açúcar"), culinária, rotina doméstica, educação dos filhos, entre outros temas cognatos.

A produção literária feminina, durante o século XIX era posta na marginalidade em todos os segmentos da sociedade, principalmente nos círculos mais intelectualizados. Assim como Evans fez, várias outras autoras faziam uso de pseudônimos masculinos, para conseguirem editar e fazer circular suas obras e poderem conquistar reconhecimento.

Muitas ficaram várias décadas no anonimato até que pudessem falar sobre a autoria de suas obras. Inclusive, algumas só foram descobertas através de pesquisadores que, em suas teses e artigos, conseguiram, através de um trabalho de pesquisa amplo, conseguiram resgatá-las e inseri-las em seu local de direito no universo literário, impedindo que seus nomes se perdessem pela história.

Haviam muitas barreiras que impediam a vida intelectual dessas mulheres, como um ciclo de "inferiorização" da literatura que produziam (ao colocar suas obras como secundárias e romances mornos – água com açúcar), priorizando o ponto de vista masculino nas produções literais (isso as levava a adotarem pseudônimos masculinos).

Todavia, o século XIX trazia consigo muitas transformações nas ideias e costumes sociais, advindas com os Movimentos Sociais e a Revolução Industrial, principalmente. Em meio a essas transformações, o comportamento feminino também foi sendo modificado aos poucos, pois a mulher passa a ser inserida de forma mais intensa no mercado de trabalho. Isso vai, de certa forma, movimentado as estruturas de tradicional sociedade patriarcal.

Todavia, grande parte das mulheres que trilhavam o caminho literário pertencia a famílias mais abastadas e letradas, que dispunham de recursos para custearem a educação dos filhos e filhas.

As primeiras poucas mulheres que conquistaram o direito à educação e escolheram o caminho da produção literária, além de lidarem com o preconceito diário da sociedade, eram tidas como subversivas, obscenas, sofrendo com o preconceito pelo fato de romperem o paradigma social feminino da figura da mulher submissa e inferior ao marido.

Além do processo de lutar pelo reconhecimento por parte das escritoras do século XIX, houve também processo de luta social e política para a conquista de direitos (como, por exemplo, os direitos políticos), reconhecimento no mercado de trabalho, nas artes e no meio intelectual. No século XIX, afloraram-se as ideias feministas e os protestos pela busca da igualdade feminina dentro das sociedades desse período.

A produção feminina, que vinha desde o século XIX era vasta. Todavia, não possui o devido reconhecimento. Surge, assim, a necessidade de fazer emergir a escrita de autoria feminina para dar visibilidade a essas vozes que se punham como dissonantes ao modelo social tradicional.

Em meados do século XIX, começam a surgir os primeiros jornais dirigidos por mulheres, buscando a construção de uma identidade feminina, apesar de serem colocados como uma imprensa secundária, inconsistente e supérflua por parte dos críticos da época.

Evans, inclusive, durante sua carreira como escritora, escreveu para o jornal Coventry Herald and Observer, tendo realizado suas primeiras publicações junto ao mesmo.

O movimento sionista

O Sionismo é um movimento político e filosófico, no qual há a defesa da autodeterminação do povo judeu. Surgiu com a

defesa e a criação de um Estado Nacional Judaico, que exista de forma soberana e independente.

Possui, ainda, a denominação de Nacionalismo Judaico. O mesmo surge como uma solução para por fim ao período de diáspora judaica, com o retorno do povo judeu ao território de onde fora o antigo reino de Israel.

Defende a manutenção da identidade judaica, opondo-se à assimilação dos judeus junto nos países que habitam.

É um movimento que surge no fim do século XIX, na região da Europa Central e Oriental. Nasce como um movimento de revitalização nacional, sendo associado, por grande parte de seus líderes, à migração e colonização judaica na Palestina.

O grande nome do movimento sionista foi Theodor Herzl, que foi uma figura controversa de personalidade complexa. O mesmo tinha grande conhecimento das singularidades da vida pública europeia, porém possuía uma vida pessoal não muito feliz. Nascido na Hungria, mas naturalizado alemão e austríaco, o pioneiro do sionismo via como um judeu assimilado à cultura e sociedade europeia. Todavia, possuía uma certa sensibilidade em relação aos problemas e preconceitos enfrentados pelas comunidades judaicas

O pensamento de Herzl se sustentava na convicção de que os judeus deviam obter seu próprio Estado com a cooperação de governos em que fermentava o antissemitismo. "Patrocinem nosso esforço para que suas mãos não se manchem de sangue quando houver uma eclosão bárbara de ódio aos judeus", dizia Herzl aos governantes, dentre eles o Kaiser alemão e o Sultão turco. A maioria dos judeus, contudo, não via, como ele, a tempestade que se aproximava. Inclusive muitos dos judeus encaravam o movimento sionista por outros ângulos, aspirando outras prioridades, entre estas, a empatia com as ideias socialistas (FAINGOLD).

Herzl coloca o sionismo como a solução dos problemas culturais e sociais dos judeus, sendo uma forma de auxiliar as comunidades judaicas que estivessem em situação de risco, além de prevenir problemas futuros. Todas as suas ideias foram registradas em sua obra, O Estado Judeu. Nele, há exposição de ideias como:

> "Compreendo o antissemitismo, que é um movimento complexo. Em minha qualidade de judeu, encaro este movimento sem ódio e sem medo. Para resolver a questão judaica é preciso transformá-la numa questão política universal, regularizada pelos conselhos dos povos civilizados. Passados mais de 100 anos desde que Herzl registrou estas palavras, constatamos que muito pouco mudou, pois o antissemitismo ainda está latente na Europa, principalmente pelo ódio disseminado pelo Irã contra o jovem Estado de Israel."

Para ele, cada judeu, dentro do Estado Judeu, conservaria seu próprio idioma, preservando a ideia de pátria e seus sentimentos nacionalistas. Herzl cita inclusive a Suíça como exemplo de federalismo linguístico, por ser uma nação na qual convivem cidadãos que se expressam por diversos idiomas. Nisso, há o pensamento de que os judeus devem amar com melancolia as pátrias em que nasceram mesmo sendo hostilizados nas mesmas. Para ele, o idioma que vier a ser o mais útil na vida cotidiana será imposto, sem violência, como o principal. Entretanto, o hebraico moderno acabou se convertendo rapidamente na língua oficial do Estado de Israel.

Também, apesar de não ser um judeu religioso, acreditava na função que os líderes religiosos e rabinos possuiriam na nova pátria judaica. Para Herzl, cada grupamento de judeus deveria ter um líder religioso, que teria o papel de acompanhar sua comunidade, que se agruparia livremente e os membros se

reuniriam em torno de seu rabino. Ainda, entendia que os rabinos seriam os primeiros a entender e aderirem à causa sionista, influenciando os demais judeus.

O papel de Herzl como precursor e visionário do Estado Judeu é indubitável. Ao longo dos últimos dez anos de sua vida, o mesmo lutou com toda sua convicção, defendendo a ideia de um Lar Nacional para os judeus.

A obra de Herzl é também uma obra polêmica, de grande valor histórico, pioneira na busca sistemática de um plano de ação para solucionar a problemática situação dos judeus na Europa.

Em seus últimos escritos, o mesmo pediu para ser enterrado ao lado de seu pai até que um dia o povo judeu pudesse levar seus restos mortais para a Terra de Israel. Sua solicitação se concretiza em 1949 e atualmente o mesmo repousa no Monte Herzl, onde pode ser avistada uma das mais belas paisagens de Jerusalém. Foi este o país idealizado pelo mesmo, que sequer chegou a ser cidadão e que dedicou seus últimos anos de sua vida.

Todavia, apesar de toda a semelhança e proximidade das ideias sionistas com a ideia proposta por Evans, em seu romance Daniel Deronda, Herzl nunca chegou a assumir a influência da obra em suas ideias para com o Estado Judeu.

O romance Daniel Deronda e o sionismo

Em 1876, Evans, fazendo uso de seu pseudônimo masculino, George Eliot, publicou o romance "Daniel Deronda". Esse romance, o último romance publicado dela, possui um traço diferenciado e "inovador" para a época pelo fato de defender a formação de uma nação judia no local bíblico de Israel.

Inovador foi pelo fato da mesma ter publicado o romance dezenove anos antes de Theodor Herzl publicar sua obra, o

"Estado Judeu", pilar central do movimento sionista. O historiador Nahum Sokolov, devido a esse fato, disse que "o livro Daniel Deronda pavimentou o caminho do sionismo" (GHIVELDER, Zevi).

O sionismo, também chamado de nacionalismo judaico busca finalizar o período de Diáspora Judaica, procurando um retorno da totalidade dos judeus ao atual Estado Moderno de Israel. Esse movimento defende a manutenção da identidade judaica, opondo-se à assimilação dos judeus pelas sociedades dos países em que viviam, tendo como seu grande expoente Theodor Herzl.

Sobre o contexto local, da sociedade em que Evans vivia (Inglaterra Vitoriana), é importante dizer que, de todas as nações europeias, a Inglaterra sempre fora a nação que mais se ocupou e preocupou-se com a questão judaica, desde o século XVII.

Evans, que cresceu na Inglaterra, foi educada na religião anglicana, estudando Velho e Novo Testamentos, além de ter grande apreço à obra de Flavius Josephus, historiador e apologista judaico-romano, descendente de uma linhagem de importantes sacerdotes e reis, que registrou in loco a destruição de Jerusalém, em 70 d.C., pelas tropas do imperador romano Vespasiano, comandadas por seu filho Tito, futuro imperador, sendo que suas fornecem um importante panorama do judaísmo no século I.

O livro *Daniel Deronda* vem da influência da amizade de Evans e Emanuel Deutsch, assistente do diretor da biblioteca do Museu Britânico. Era natural da Silésia, sendo educado em Berlim. Mais tarde, radica-se em Londres, em 1855, com 26 anos. Possuía ótima erudição e costumava dizer que em sua estante de livros de adolescente, Virgílio e Homero estavam ao lado da *Mishná* (tradição oral das escrituras sagradas) e do *Midrash* (estudo e interpretação dos textos judaicos). Tornou-

se uma celebridade na Inglaterra, inclusive tendo sido convidado para jantar com Disraeli quando este era primeiro-ministro. Ele mandou a Evans uma cópia de um artigo seu sobre o Talmud, tendo a mesma elogiado o texto, dizendo tê-lo achado "glorioso", conforme escreveu numa carta a uma amiga. Deutsch possuía grande influência na sociedade inglesa (GHIVELDER, Zevi).

Sobre o livro de Evans, o mesmo é um romance inglês, com traços e contornos realistas. Essa influência do Realismo está presentes nas demais obras da escritora.

O romance possui tramas de amores, desamores, lealdade, mentiras, traições, revelando características da alma humana.

Deronda, o protagonista, não pode ser descrito como um romântico. Isso é uma análise simplista, pois, mesmo sendo calmo e controlado superficialmente, ele possuía um turbilhão de emoções, que o fazia enxergar poesia e romance nas pequenas coisas.

Uma das principais tramas da história é a paixão de Daniel pela judia Mirah. A relação do casal passa por idas e vindas, ele passa a buscar maior conhecimento sobre o judaísmo moderno e sobre sua própria história familiar, levando a ter uma mudança sobre seu conceito de judaísmo, que antes via como "uma forma excêntrica e fossilizada que um homem culto podia dispensar e deixar para os especialistas" (ELLIOT, 1997).

Quando Daniel vai a um culto na sinagoga, o mesmo se encanta com a liturgia hebraica, o cantor da sinagoga (chamado de chazan), os devotados homens, a simplicidade do local e a tradição de uma religião universal, unida por uma história em comum.

Outro personagem importante na trama é o judeu de barba branca, alto e esguio, chamado Mordecai, que Daniel conhece em uma livraria e que passa a trazer novas e preciosas informações e ideias novas sobre judaísmo. Esse personagem fala sobre o

fundamento espiritual do judaísmo que raramente se encontra em obras que abordam o tema. Aborda sobre a importância do conceito de nação para o povo judeu.

Nas falas de Mordecai, o mesmo diz não enxergar os judeus como uma raça, etnia ou aglomerado de um povo. Ele os via como uma nação. Aí está um dos princípios fundamentais das ideias sionistas. Mordecai diz que "a herança de Israel batia ainda nos pulsos de milhões". Acredita que a vida nacional dos judeus seria uma luz que se propaga. (ELLIOT, 1997).

Em uma de suas frases, Mordechai diz:

> "Acredito num crescimento, numa passagem e num novo desdobramento da vida em que a semente é mais perfeita, mais carregada com os elementos que estão cheios da forma mais divina. A vida de um povo cresce, é bem tecida e mesmo assim se expande, na alegria e na tristeza, no pensamento e na ação. Absorve o pensamento de outras nações em suas próprias formas e devolve o pensamento com uma nova riqueza para o mundo. É um poder e um órgão no grande corpo das nações. Mas pode haver um impedimento, uma parada. As lembranças podem ser sufocadas e o amor se enfraquece por falta delas. Ou então as lembranças se concentram como relíquias secas – a alma de um povo com a consciência de ser uno pode parecer morrer pela falta de ação."

Entre os diálogos de Mordecai, há várias informações sobre a importância de existir uma nação judaica, como a frase – "deixe que o fogo central seja reacendido e a luz se propague". É dito ainda que a maior convicção está na escolha humana. Para a personagem, os filhos de Judá precisam escolher para que Deus volte a escolhê-los. Seria assim necessário "contradizer a blasfêmia", auxiliando na construção de um futuro melhor para o mundo, podendo escolher a herança judaica, podendo reivindicar

a fraternidade de uma nação judaica na busca de uma nova irmandade.

Essa ideia de o futuro estar nas mãos dos judeus, que poderiam sim escolher um futuro melhor caso se unissem é bem semelhante a uma frase famosa de Herzl, que trouxe grande impacto ao mundo judaico – "Se quiserem, não será uma lenda".

O livro possui um final com Daniel descobrindo, através de todo o contato com o universo judaico (pelo contato com Mordecai e Mirah), sua própria origem judaica. O que antes parecia uma realidade distante passa a ser parte de sua própria identidade.

Uma das coisas que mais intrigava Deronda era o fato dele não saber qual era o motivo de Mirah sentir tanto orgulho de sua origem judaica. Após todo esse processo de conhecimento sobre o judaísmo e que passa a ser posteriormente um processo de autoconhecimento, o mesmo, além de compreender esse orgulho, ele próprio passa a compartilhar esse sentimento de orgulho por sua herança judaica. No final, Deronda casa-se com Mirah, tendo apoio de Mordecai.

Sobre o último romance de Eliot, Daniel Deronda, pode-se compreender que o mesmo foi sua obra mais controversa e pioneira. Esse foi o primeiro romance de Eliot a se estabelecer em seu próprio período (final do século XIX), além de ter um tema um tanto incomum, pois não era comum discutir sobre a posição dos judeus na sociedade inglesa, ou europeia como um todo.

Deronda, um jovem aristocrata e idealista, ao ajudar Mirah a encontrar sua família, adentra-se cada vez mais na comunidade judaica e na defesa de construção de uma nação judaica antes mesmo da criação do movimento sionista.

Devido a esse traço de defesa aos judeus, o livro acaba causando divisão de opiniões. Enquanto alguns diziam lamentar a loucura de Daniel em relação aos judeus, outros, como John

Blackwood, amigo de Eliot, publica que os judeus deveriam mesmo ser as pessoas mais interessantes do mundo, porém afirma que nem mesmo a caneta mágica de Eliot poderia torna-los um elemento popular em uma novela.

A grande questão sobre a obra foi o porquê do interesse de Evans na vida judaica. Ela, uma escritora inglesa de origem anglicana, já com uma idade adiantada, possuiu, ao longo de sua vida, grande interesse pela história das religiões, entrando inclusive em um grupo de livre-curadores em questões políticas e religiosas.

Ainda, o contato de Evans com Deutsch, em 1860, foi de grande importância, como já dito acima. Deutsch era um estudioso sobre judaísmo e de ideias sobre a necessidade de criação de uma nação aos judeus. Ao analisar o personagem Mordecai de 1876, um estudioso e místico judeu, parece ter Evans baseado o mesmo parcialmente em Deutsch. Ela permaneceu interessada em temas sobre o judaísmo ao longo de sua vida, publicando um ensaio contra o antissemitismo três anos depois (KARL, 1995).

Na Inglaterra do século XIX, os judeus sofriam preconceitos fáceis e ocasionais. Evans rompe com isso, ao descrever os judeus como uma comunidade forte e unida, com sua própria identidade, além de possuir uma rica cultura. O retratar Mordecai, mostra o mesmo com conhecimento fascinante sobre o judaísmo (suas práticas religiosas, culturais, literatura própria). Isso faz com que Daniel torne-se, de certa forma, um "discípulo" de Mordecai, buscando mais estudos e defender a ideia de uma pátria aos judeus. Mordecai descreve a figura do judeu errante, estrangeiro em nações que não lhe pertencem. A ideia de não pertencimento é uma constante, e isso leva ao cerne do movimento sionista, vendo como única alternativa a construção de uma nação judaica na antiga Israel. Todavia, Evans já discutia

sobre a necessidade de uma nação judaica dezenove anos antes de Herzl estruturar o movimento sionista. Porém, o mesmo nunca chegou a admitir que recebeu influência dos escritos de Evans.

Considerações finais

Theodor Herzl lança o "Estado Judeu" em 1895. A obra serviu de incentivo e apoio para que as massas judaicas da Europa propagassem as ideias sionistas de formação de uma nação judaica para o mundo todo.

Herzl nunca admitiu ter lido o romance *Daniel Deronda*. Porém, dois anos antes da publicação de sua obra, o mesmo fez uma anotação em seu diário, informando que "precisava ler o romance de Evans, dizendo que o livro parecia conter ideias semelhantes às dele" (GHIVELDER, Zevi). Há apenas essa citação fazendo referência ao romance. Além dela, não houve mais nenhuma menção ao romance de George Eliot em nenhum dos cinco volumes editados do diário de Herzl.

Em novembro de 1895, Herzl viajou para Londres. Nessa viagem, o mesmo se encontra com Nahum Sokolov, rabino-chefe da comunidade britânica. Além de rabino, Sokolov era historiador, além de ser uma liderança sionista e um pioneiro do jornalismo escrito em hebraico.

Sokolov, em conversa com Herzl, disse ao mesmo que as ideias de o Estado Judeu eram idênticas às colocadas por Evans no romance *Daniel Deronda*. O rabino ainda exalta as qualidades do romance, informando que a obra pavimentou o caminho do sionismo que veio a ser legitimado na declaração de Lorde Balfour. Alguns historiadores e pesquisadores interpretam as falas do rabino como uma "requintada ironia" (GHIVELDER, Zevi).

O livro de Evans representa uma obra pioneira que expõe uma identidade nacional judaica, sendo tocante tanto para judeus quanto para não judeus. Traz razões sólidas para o retorno dos judeus a sua terra ancestral, como pode ser observado nos diálogos de Daniel com o personagem Mordecai. Para o mesmo, a mais clara solução para resolver o problema da questão judaica seria a formação de uma nação judaica, pois, sem isso, os judeus acabariam sendo vistos como estrangeiros nas nações em que vivessem. Seria a ideia do judeu errante, como Evans retrata por meio do personagem Mordecai.

Todavia, o fato de Herzl nunca ter assumido a influência do romance em sua obra, trouxe e ainda traz grande questionamento entre os pesquisadores. As ideias colocadas por Evans, em seu último romance, são pioneiras e modernas para a época. Ainda, tornam-se mais sui generis pelo fato de terem sido construídas por uma mulher em uma sociedade na qual o papel da mulher era normalmente limitado ao ambiente doméstico e familiar. A ideia de mulheres escritores era vista com certo preconceito de gênero. Devido a isso, para conseguirem publicar seus trabalhos, muitas escritoras usavam como subterfúgio o uso de pseudônimos masculinos. Evans, não foi exceção. Ao assinar seus trabalhos como George Eliot, a mesma consegue maior facilidade para conseguir publicar suas obras.

Entretanto, após o sucesso do livro Adam Bede, sua primeira novela completa, Evans admitiu que era ela a autora, apesar de continuar posteriormente assinando suas obras com seu pseudônimo masculino.

Evans era uma mulher a frente de seu tempo, não aceitando o papel que era definido para as mulheres em uma sociedade ainda com traços patriarcais fortes. Tornou-se uma escritora de muito prestígio na Inglaterra, tendo até mesmo a rainha Vitória como leitora ávida das novelas de George Eliot. A mesma

escrevia sobre figuras do cotidiano social. E, a questão judaica era algo presente na Europa como um todo.

Durante o Primeiro Congresso Mundial Sionista, sediado na Basileia, Herzl sugere a seu amigo Leon Kellner, editor do jornal *Die Welt*, que publicasse artigos sobre os precursores do sionismo, fazendo referência inclusive a Eliot.

Sobre as ideias de Evans em relação aos judeus, as mesmas são bem mais abrangentes do que se insurgir contra o antissemitismo ou pretender que não judeus, principalmente cristão, começasse a aceitar os judeus de forma melhor. A maior preocupação é a sobrevivência judaica no exílio. Evans entendia essa sobrevivência através dos séculos um dos capítulos mais importantes da história da humanidade, sendo obrigação dos judeus retomarem a glória de seu passado de liberdade. A respeito da questão de Herzl ter sido influenciado pelo romance de Evans, essa continua sendo apenas uma suposição.

Mary Ann Evans falece em 1878, deixando seu legado pioneiro como escritora para as futuras gerações, sendo um grande nome da literatura universal, além de ser de grande importância para a História da Mulher no Século XIX.

Assim, pode-se concluir que a obra de Mary Anne Evans, além de ser pioneira na abordagem da construção de uma Nação Judaica, possui grande importância devido ao fato trazer ideias além de seu tempo. Foge da ideia de romances mornos, que se estipulavam para as obras de mulheres escritoras. Evans é um grande nome da Literatura Universal e uma pioneira da inclusão feminina dentro da Literatura.

Referências

ANDRADE, Maria Celeste de Moura. O século XIX: O mundo burguês / O casamento/A nova mulher: O contexto histórico dos romances Madame Bovary, Ana Karenina, O Primo Basílio e Dom Casmurro. http://www.uniaraxa.edu.br/ojs/index.php/evidencia/article/viewFile/412/391. Acesso em: 21 de ago. 2017.

AVINERI, Shelomo, Herzl: An Intellectual Biography. Jerusalém (hebraico)

BEIN, Alex, Theodore Herzl: A Biography of the Founder of the Modern Zionism. Translated by Maurice Samuel, 1941

DISRAELI, Benjamin, Tancred, editora CreateSpace Independent Publishing Platform, EUA, 2013.

ELLIOT, George, Daniel Deronda, tradução de Marisis Aranha Camargo, Editora Paz e Terra, Brasil, 1997.

GHIVELDER, Zevi, Theodor Herzl, cem anos do sonho à realidade. Morashá 45, junho de 2004, págs. 34-37.

FAINGOLD, Reuven. O legado de Theodor Herz. . Disponível em: *http://www.morasha.com.br/biografias/o-legado-de-theodor-herzl.html.* Acesso em: 28 de ago. 2017.

GHIVELDER, Zevi. O primeiro romance sionista. Disponível em: *<http://www.morasha.com.br/arte-e-cultura/o-primeiro-romance-sionista.html >*. Acesso em: 21 de ago. 2017.

HERZL, Theodor, O Estado Judeu. Rio de Janeiro: Mercaz-Wizo-Brasil, 1954

HIMMELFARB, Gertrude The Jewish Odissey of George Eliot, editora Encounter Books, EUA, 2009.

HUGHES, Kathryn, George Eliot: o último vitoriano.

KARL, Frederick R. George Eliot: Voz de um século. Norton, 1995

LAPA, Fabiana. Disponível em: http://obviousmag.org/fabiana_lapa/

2016/a-producao-literaria-feminina-no-seculo-xix.html. Acesso em: 21 de ago. 2017.

LAQUEUR, Walter, A History of Zionism, London, Weidenfeld and Nicolson 1972.

NORA, Pierre. Entre a memória e a história: a problemática dos lugares. In: Projeto História, n° 10, p. 7-28, dez. 1993.

SANTOS, Ramaiane Costa. SACRAMENTO, Sandra Maria Pereira do. O Antes, o Depois e as Principais Conquistas Femininas. Disponível em: file:///C:/Users/Cliente/Downloads/7709-19236-1-PB.pdf. Acesso em: 28 de ago. 2017.

WOOLF, Virgínia. "George Eliot". O leitor comum. Nova York: Harcourt, Brace e Mundo, 1925.

CAPÍTULO 12

A COR DA CULTURA, A LEI 10.639/03 E O TERREIRO DE CANDOMBLÉ

Marcos Serra

> O estudioso mantém um diálogo secreto consigo mesmo. Antes de escrever um relato, o homem recorda os fatos tal como lhe foram narrados ou, no caso de experiência própria, tal como ele mesmo os narra.
>
> Amadou Hampâté Bâ

Primeiramente é preciso destacar que entendemos o candomblé como um núcleo de resistência e manutenção dos patrimônios (materiais e imateriais) de povos africanos, que chegaram ao Brasil na condição desumana de escravos e aqui organizaram seus bens culturais em territórios comuns: os chamados terreiros ou roças de candomblé. Compreendemos assim, pois são nesses espaços que um complexo sistema de ensino/aprendizagem é vivificado nos cotidianos de seus adeptos, desde antes da iniciação. São nos cotidianos dos terreiros que redes educativas vão sendo tecidas, onde os saberes e fazeres do candomblé vão educando crianças, jovens e adultos de acordo com as tradições de cada comunidade. No passado (e na contemporaneidade) foram nos terreiros de candomblé que os afrodescendentes reconstruíram suas identidades, seus territórios africanos e preservaram suas culturas na clandestinidade, ainda hoje é assim. Muitas dessas culturas tradicionais, nesses terreiros de candomblé que foram erguidos há séculos, são reconhecidas e

tombadas como patrimônios culturais, materiais e imateriais, por órgãos governamentais que se referem ao tema. Ainda assim, muitos permanecem na invisibilidade, continuam sendo excluídos, convivendo com toda sorte de preconceito, discriminação e, principalmente, a intolerância por parte de setores religiosos hegemônicos da sociedade.

Acreditando que a educação se processa além dos muros da escola, pois "o que é *aprendidoensinado*, nas tantas redes de conhecimentos e significações em que vivemos, entra em todos os contextos, porque está encarnado em nós" (ALVES, 2008), optamos em pensar os terreiros de candomblé a partir do conceito de redes educativas, e suas práticas cotidianas enquanto tecituras de conhecimentos mantidos pela tradição através da oralidade.

Diante disso, "entendendo os terreiros como espaços de educação (CAPUTO, 2012, p. 31) ", onde se aprende e se ensina em comunidade, desde o preparo das comidas sagradas, do conhecimento de determinadas plantas e ervas, ao aprendizado de terminado idioma africano, acreditamos que o candomblé, por si só, já cumpre papéis educativos em sua organização comunitária e litúrgica. Então, o que leva a realização de ações e projetos culturais no *Ilé Omiojuaró*[39], uma vez que suas práticas cotidianas já dão conta de seus processos e suas redes educativas? Esses projetos e ações culturais ajudam ou prejudicam a organização comunitária do terreiro e suas dinâmicas próprias? Quando observamos as especificidades do terreiro de Mãe Beata, são essas as questões motivadoras.

Além das referências teóricas, das conversas, entrevistas e observações dos cotidianos do terreiro pesquisado, estamos em consonância, como disse anteriormente, ao conceito de redes

[39]*Casa das águas dos olhos de Oxóssi* (Orixá caçador, segundo a cultura Iorubá).

educativas de acordo com nossa linha de pesquisa: cotidianos, redes educativas e processos culturais, no Programa de Pós-graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (ProPEd/UERJ).

Beatriz das águas

Imagem 1- Mãe Beata na ALERJ

(Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro)



(arquivo pessoal)

> mãe chamava-se do Carmo, Maria do Carmo. Minha Ela tinha muita vontade de ter uma filha. Um dia, ela engravidou. Acontece que, num desses dias, deu vontade nela de comer peixe de água doce. Minha mãe estava com fome e disse: 'Já que não tem nada aqui, vou para o rio pescar'. Ela foi para o rio e, quando estava dentro d'água

> pescando, a bolsa estourou. Ela saiu correndo, me segurando, que eu já estava nascendo. E eu nasci numa encruzilhada. Tia Afalá, uma velha africana que era parteira do engenho, nos levou, minha mãe e eu, para casa e disse que ela tinha visto que eu era filha de Exu e Yemanjá . Isso foi no dia 20 de Janeiro de 1931. Assim foi o meu nascimento (YEMANJÁ, 2008, p. 11).

Nascida em 20 de janeiro de 1931 em Cachoeira do Paraguaçu, no recôncavo baiano, Beatriz Moreira Costa foi iniciada pela *Yalorixá* Olga Francisca Régis (Mãe Olga do *Alaketu*) em 1956, em Salvador. Em 20 de abril de 1985 inaugurou seu terreiro de Candomblé, o *Ilé Omiojuaró,* ocasião em que lhe foi outorgada o direito de ser chamada de *Yalorixá,* como ela mesma diz. Daquele momento em diante Mãe Beata torna-se referência na propagação da religiosidade e cultura afro-brasileiras e na luta pela cidadania e dignidade da população afrodescendente.

Do percurso inaugurado por Mãe Beata, me saltam dois aspectos importantíssimos à sua trajetória: a religiosidade e o ativismo político. Certamente, dentre os/as mais de 400 filhos/as de santo espalhados pelo Brasil e o exterior, não serão todos que se identificarão com o ativismo político da *Yalorixá*. Porém, uma parte significativa dos membros do *Ilé Omiojuaró* se aproximou do terreiro em função das características tradicionais de manutenção do culto aos *Orixás* e do ativismo impetrado por sua liderança. Mãe Beata ressignifica seu terreiro de Candomblé, numa evidente tentativa de manter vivas as tradições que lhe são tão caras, entendendo que para isso, a luta pela cidadania e contra o racismo, machismo, homofobia e todas as formas de discriminação serão partes fundamentais da manutenção do culto.

Pesquisas, velas e quintais

O projeto A Cor da Cultura foi desenvolvido pela Fundação Roberto Marinho, com o patrocínio da Petrobrás e com participação, dentre outras instituições, do Centro Brasileiro de Informação e Documentação do Artista Negro (CIDAN); Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR); Ministério da Educação; Fundação Palmares e Globo Participação e Comunicações S.A. (Rede Globo).

O projeto teve sua primeira fase em 2004 e, desde então, tem realizado produtos audiovisuais, ações culturais e coletivas que visam práticas positivas, valorizando a história da população afro-brasileira sob um ponto de vista afirmativo.

Em sua segunda fase, em março de 2010, a Fundação Roberto Marinho lançou um edital público, visando selecionar instituições sociais e culturais, que pudessem atuar como parceiras na formação dos educadores para a utilização dos seus k*its*.

Imagem 2: Kit A Cor da Cultura (imagem da web)



O *Kit* A Cor da Cultura é composto por DVDs com 92 programas de televisão; 05 cadernos para o professor, com artigos, indicações de leituras, sugestões de atividades, metodologia; o mini glossário "Memória das Palavras", que apresenta palavras de origens africanas presentes em nossos cotidianos; CD musical *Gonguê*, sobre ritmos e instrumentos musicais de origem africana e afro-brasileira; o jogo educativo "Heróis de Todo Mundo", apresentando personalidades negras que contribuíram em diversos setores, da arte à ciência, da militância política ao ativismo; e mapas da África, da diáspora africana e dos valores civilizatórios afro-brasileiros.

A ideia é que professores da educação básica, educadores, líderes comunitários etc., possam encontrar na utilização do *Kit*, ferramentas que possibilitem uma abordagem mais ampliada sobre a história e a cultura africana e afro-brasileira. Para isso, no entendimento e experiência da coordenação do projeto A Cor da Cultura, previu-se uma parceria com instituições do terceiro setor[40] para uma atuação integrada com a coordenação do projeto, no sentido de apresentarem o *kit* aos professores que participarem da "formação", propondo uma metodologia voltada para sua utilização.

As instituições selecionadas para atuarem no projeto A Cor da Cultura participaram de um polo de debate e intercâmbio de iniciativas, transformando o projeto, em sua fase II, também num espaço de formação e aprendizado para as organizações e para os atores envolvidos no processo.

A segunda fase do projeto aconteceu em 06 estados: Mato Grosso, Minas Gerais, Amazonas, Paraná, Pernambuco e Ceará.

[40] Terceiro setor são iniciativas com origem na sociedade civil, sem fins lucrativos, sem vínculos diretos com o primeiro setor (Estado) e o segundo setor (privado). Também conhecido como Organizações Não Governamentais (ONGs).

Todas as atividades, de acordo com o edital, deveriam ser desenvolvidas nas capitais e também em municípios que seriam posteriormente informados. As metas previstas foram[41]:

Quadro 1: Metas da Fundação Roberto Marinho (web)

Públicos	**2010-2011**
Multiplicadores	3.000
Professores	15.000
Alunos	90.000 - 540.000

As instituições seriam responsáveis pela formação de 3.000 multiplicadores: professores das redes públicas, técnicos das secretarias de educação e educadores sociais que atuam em ONGs, pontos de cultura e membros de comunidades tradicionais (comunidades de terreiros, quilombos, assentamentos etc.). Essas formações seriam organizadas em polos regionais e os municípios participantes escolhidos a partir do cruzamento das listas definidas pelo comitê gestor do projeto.

Para a formação de multiplicadores (professores das redes públicas, técnicos das secretarias de educação, educadores sociais etc.) foi prevista uma carga horária de 40 horas, divididas da seguinte maneira[42]:

[41] As metas indicadas de educadores foram referenciais. O número pode ter ser ampliado no desenvolvimento da proposta tanto pela FRM (Fundação Roberto Marinho) quanto pela instituição proponente.

[42] Cada profissional formado multiplicaria a metodologia para, pelo menos, outros 03 professores.

Quadro 2: carga horária (web)

Formação inicial	**Acompanhamento**	**Acompanhamento**	**Acompanhamento**	**Socialização**
24 horas/3 dias	4 horas	4 horas	4 horas	4 horas
Formação Teórico-prática presencial e plano de ação	Formação à distância	Formação continuada presencial	Formação à distância (desenvolvimento na escola e Secretarias de Educação)	Seminário e apresentação de trabalhos

O edital de seleção pretendeu identificar as redes já formadas, ou em formação, de ONGs, instituições sem fins lucrativos em geral, de diversas naturezas jurídicas, como, por exemplo, associações civis e fundações, que se prestassem a pesquisa e formação, núcleos de estudo, dentre outros, que reconhecidamente fossem instituições de referência nas temáticas abordadas pelo projeto.

O INDEC foi uma das instituições formadoras que atuaram na segunda e terceira edição do Projeto A Cor da Cultura, em 2010 e 2013, respectivamente. Foram 10 instituições selecionadas e, dentre elas, o INDEC sendo a única representante das religiões de matrizes africanas, cujos formadores são adeptos do candomblé. Desta maneira, a participação da instituição representou um ineditismo nas parcerias institucionais do projeto e provocou um olhar "diferenciado" para o candomblé, uma vez que a organização dos seus terreiros "afirmou-se aqui como

território político-mítico-religioso, para sua transmissão e preservação" (SODRÉ 1988, p. 50).

Mais um questionamento: como um terreiro de candomblé se insere num contexto educativo, não como objeto (ou tema) de análise e estudo, mas como protagonista desse contexto, educando?

Alguns dos formadores do INDEC, que atuaram no projeto A Cor da Cultura, têm ensino superior completo, outros não. A coordenação do projeto, através do seu edital, exigiu que a maioria dos formadores de cada instituição tivesse formação superior, aqueles que não se enquadravam na exigência teriam de apresentar em seus currículos a experiência necessária em trabalhos e ações relativas à temática. Parte dos formadores do INDEC estava em processo de conclusão ou não fizeram curso superior, ainda assim todos tinham, através de suas militâncias nos movimentos sociais e nas suas vivências nos cotidianos do *Ilé Omiojuaró*, a experiência necessária para capacitar educadores em relação ao que propõe o artigo 26-A, da lei 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional – LDB).

Por que seria tão incomum vermos adeptos de um terreiro de candomblé, sem formação superior, capacitando professores das redes públicas de ensino, em história e cultura africana e afro-brasileira?

O INDEC do Ilé Omiojuaró e os diálogos com a negritude

O Instituto de Desenvolvimento Cultural do *Ilé Omiojuaró* (INDEC), fundado em 1992, no bairro de Miguel Couto, em Nova Iguaçu, Baixada Fluminense, para dar continuidade ao trabalho social desenvolvido por Mãe Beata no início do ano de 1987. O

INDEC se dedica a ações que chamem atenção para as demandas dos terreiros de candomblé e da comunidade do entorno. Uma associação cultural sem fins lucrativos que desenvolve projetos nas áreas de cultura, educação etnicorracial, saúde e cidadania da população negra e que surge da demanda política que Mãe Beata identificara em 1992: a necessidade de ter uma instituição, legalizada, com CNPJ, para celebrar convênios entre seus projetos e outras instituições, públicas ou privadas.

Após o Fórum Global, onde sua participação no movimento interreligioso e nos diálogos de paz foi decisiva para uma série de redes e parcerias (governamentais e não governamentais), Mãe Beata decidiu criar uma instituição que pudesse responder as demandas que surgiram a partir deste novo momento político que se iniciava, sem com isso afetar as questões tradicionais de seu terreiro. Sempre enfatizando que "o INDEC é o *Ilé Omiojuaró* e o *Ilé Omiojuaró* é o INDEC", mais uma vez, Mãe Beata toma uma atitude inovadora.

Pensar a memória e a ancestralidade, tão significativas nos processos educativos dos terreiros de Candomblé e, particularmente no *Ilé Omiojuaró*, compreende a educação para além dos muros dos espaços escolares (ALVES, 2008) e nos permite perceber as possibilidades educativas nos diversos meios sociais e culturais em nossos cotidianos. Acreditamos que os conceitos de redes de conhecimentos e significações dialogam com nossas inquietudes em relação à prática docente, ao ativismo político e ao convívio no terreiro de candomblé. Cada vestimenta, cada cantiga e cada alimento preparado para humanos e ancestres, resultam nos pilares da construção das identidades e das relações comunitárias que culminam em aprendizagem de cada membro do terreiro. A ancestralidade é a base fundamental da educação nos terreiros, uma vez que crianças, jovens e adultos orientam-se a partir da cosmovisão de uma África mítica e ao mesmo tempo

presentificada nas ações cotidianas, nos corpos dos seus adeptos. É um fazer educativo que se dá em comunidade, onde os mais velhos são responsáveis pelo aprendizado dos mais novos. Vale ressaltar as nuances desta narrativa ancestral, já que não será a idade cronológica que servirá de parâmetro no terreiro de candomblé e sim a idade iniciática de cada membro. Um adolescente de 15 anos de idade, por exemplo, poderá ensinar os costumes, as danças e os cânticos para um adulto de 50 anos e este se reportará ao adolescente com toda a reverência dispensada aos mais velhos, à sabedoria ancestral, caso o adolescente tenha sido iniciado primeiro. Esta é uma aprendizagem de terreiro, uma dentre tantas observadas nos cotidianos do *Ilé Omiojuaró*.

Sendo assim, por que alguns membros não se interessam pelas ações que objetivam o ativismo político e cultural? Por que aqueles que participam dos projetos e das ações culturais se identificam com a militância e o ativismo político?

Cremos ser necessário, mediante a tais questionamentos, compreendermos alguns fatores relacionados ao conceito de negritude que, segundo Munanga (2012), são "tidos como componentes essenciais na construção de uma identidade ou de uma personalidade, a saber: o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico" (p. 12). Para o autor, seria perfeito se conjugássemos esses três elementos, simultaneamente, "no grupo ou no indivíduo" (Munanga, 2012). Mas isso não é possível quando falamos de uma população que para ser escravizada teve seus traços da memória rabiscados à força, redesenhados e forjados na língua de quem os oprimiu. Vejamos o que nos diz Munanga a respeito do que considera fator histórico:

> O fator histórico parece o mais importante, na medida em que constitui o cimento cultural que une os elementos diversos de um povo através do sentimento de continuidade histórica vivido pelo conjunto de sua

> coletividade. O essencial para cada povo é reencontrar o fio condutor que o liga a seu passado ancestral o mais longínquo possível. A consciência histórica, pelo sentimento de coesão que ela cria, constitui uma relação de segurança a mais certa e a mais sólida paro o povo (MUNANGA, p. 12).

Sobre o que chama de fator linguístico:

> Quanto ao fator linguístico, não podemos dizer que a crise foi total, pois nos terreiros religiosos persiste uma linguagem esotérica que serve de comunicação entre os humanos e os deuses (orixás, inquices) que continua a ser um fator de identidade (MUNANGA, p. 13).

E conclui com o terceiro e último fator que considera essencial, o psicológico:

> O fator psicológico, entre outros, nos leva a perguntar se o temperamento do negro é diferente do temperamento do branco e se podemos considera-lo como marca de sua identidade. Tal diferença, se existir, deve ser explicada a partir, notadamente, do condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas como pensariam os racialistas (MUNANGA, p. 13).

Negritude e identidade negra, segundo o autor, estão relacionados, mas não são exatamente a mesma coisa. É importante considerar, nos fatores citados, a partir do conceito discutido pelo professor Munanga, que os mesmos não se aplicam à ordem biológica. Sendo assim, mesmo entendendo que a aniquilação e o afastamento de sua consciência histórica e cultural eram estratégias fundamentadas na escravização e colonização dos negros africanos e afrodescendentes, este autor abre um

espaço de reflexão sobre a transmissão de saberes nos terreiros de candomblé:

> Parece-me que a consciência histórica é mais forte nas comunidades de base religiosa, por exemplo, nos terreiros de candomblé, graças justamente aos mitos de origem ou fundação conservados pela oralidade e atualizados através de ritos e outras práticas religiosas (MUNANGA, 2012, p. 12-13).

Acrescentamos, além dos ritos e de outras práticas religiosas, que a transmissão desse conhecimento se dá em comunidade, no convívio, nos cotidianos. Talvez esse conhecimento que faz com que pessoas sem a formação cátedra, acadêmica, possam ampliar suas perspectivas e seus corpos em ações que elas compreenderam e apreenderam dentro de uma rede de conhecimento e significações que as habilite a multiplicar e, por que não, a educar aqueles que educam.

Essa consciência histórica, apontada pelo autor, pode servir de ingrediente para uma consciência individual. No que tange as lutas e resistências da população negra no Brasil, a consciência é o estopim que pode desencadear uma verdadeira explosão, liberando e afirmando identidades. Parece-me que o INDEC cumpre este papel no terreiro de Mãe Beata: o de acionar uma explosão de consciência nas identidades de seus adeptos. A tal ponto, que é comum ouvir dos adeptos, que não participam das ações e projetos realizados pelo terreiro, palavras como: racismo, homofobia, machismo, intolerância religiosa.

A cor da cultura e o terreiro de candomblé

Sobre o artigo 26-A da lei 9.349/96 (LDB), até o momento, o que vigora é o seguinte:

> Art. 26-A[43]. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.
>
> § 1o O conteúdo programático a que se refere o caput deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política, pertinentes à História do Brasil.
>
> § 2o Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras (MEC, 2003).

Ocorre que em todas as cidades que percorremos durante o projeto A Cor da Cultura, a saber: Gravatá (PE), Londrina (PR), Duque de Caxias (RJ), Pelotas (RS), Cachoeiro de Itapemirim (ES), notamos que surge uma polêmica quando se atribui às religiões de matrizes africanas a devida importância na manutenção da cultura afro-brasileira, ou seja: os saberes, fazeres e a perpetuação dessas tradições ancestres a partir de práticas litúrgicas. Algumas educadoras e educadores questionam a presença da religiosidade afro-brasileira alegando que o tema não está disposto na lei e, também por isso, interfere no princípio da laicidade do estado brasileiro. "Candomblé é uma religião. Religião é uma escolha, não deve estar em sala de aula. ", afirmou uma professora de Londrina/PR (em 2011), ao justificar sua recusa em abordar os aspectos da religiosidade africana presentes

[43] Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm#art79a > Acesso em: 23/12/2014.

em um dos DVDs do *Kit* A Cor da Cultura. Diante disso, recorremos ao pensamento de Sodré (1998):

> Para o negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstituir as linhagens era um ato político de repatrimonialização. O culto dos ancestrais de linhagem (*egun*) e dos princípios cósmicos originários (orixá) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo, de um "território" com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permita relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução, pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. O sagrado sempre presidiu à origem de qualquer ordem (SODRÉ, 1998, p. 70).

Mais adiante, o mesmo professor nos diz o seguinte:

> Por meio do sagrado, os negros refaziam em terra brasileira uma realidade fragmentada. O terreiro implicava a autofundação de um grupo em diáspora. Era grupo *construído*, reelaborado com novos ancestrais: as mães (*Iyá*) fundadoras dos terreiros (SODRÉ, 1998, p. 70).

Abordar a religiosidade afro-brasileira enquanto patrimônio cultural, não é o mesmo que contemplá-la, por exemplo, no contexto do ensino religioso, sobretudo pelo caráter confessional, catequético e proselitista a que o mesmo, na prática, se propõe. O fato de a escola sempre trabalhar, em diversas disciplinas, questões vinculadas à igreja católica sem sofrer qualquer questionamento quando da unificação e do controle da Igreja na

Idade Média e da reforma protestante, por exemplo – nos parece uma tentativa de invisibilização histórica de determinadas culturas.

Lei 10.639/03: anos à espera

No dia 9 de janeiro de 2003 foi aprovada a lei 10.639, que alterou a lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada em 10 de março de 2008 pela lei 11.645, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial das redes públicas e privadas, a obrigatoriedade do ensino de história e cultura afro-brasileira e indígena[44]. Nesses conteúdos estaria incluída, ainda segundo o texto da lei, a luta dos negros e dos povos indígenas na formação da sociedade nacional – como subtemas que passariam a ser necessários nos estudos de história do Brasil, artes e literatura. Em 17 de junho de 2004, a lei foi regulamentada pelo Conselho Nacional de Educação (CNE), instituindo as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para a educação das relações etnicorraciais. O parecer do Conselho Pleno do CNE, aprovado por unanimidade, fundamentou tais diretrizes.

Passados 14 anos desde a promulgação da lei 10.639/03, notamos poucos avanços em seu cumprimento efetivo. Notamos muitas resistências para a implementação da lei nos cotidianos escolares, seja na abordagem da religiosidade afro-brasileira ou mesmo quando utilizamos um simples atabaque para uma roda de capoeira, tudo acaba sendo polemizado ou, muitas vezes, demonizado. Não se trata apenas de um tabu religioso ou cultural,

[44] Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm> Acesso em: 10/01/2015.

tendo em vista que as ações envolvendo políticas para a educação das relações etnicorraciais, como as ações afirmativas, por exemplo, são interpeladas por toda sorte de argumentos, na maioria das vezes infundados e carregados de racismo. A conselheira da Câmara de Educação Superior do Conselho Nacional de Educação, Silva (2003), nos diz o seguinte:

> Se a diversidade etnicorracial e a pluralidade das formas de viver e de pensar a vida, o mundo, as relações entre as pessoas, entre elas e o ambiente em que vivem, está tornando-se realmente central nas preocupações e objetivos da universidade, há que se buscar e/ou criar teorias que ajudem a abordar perspectivas distintas, que permitam fazer a crítica daquelas que desconsideram ou eliminam as diferenças. Neste âmbito, os problemas de pesquisa são construídos tendo em conta o contexto da diversidade, com ênfase nas dimensões históricas, identitárias, culturais, sociais, e de lutas dos grupos com que se vai ou que se vai pesquisar (SILVA, 2003, p. 50).

Ocorre que as exigências epistemológicas, pedagógicas e éticas desencadeadas pelo parecer, que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais (DCN) para a educação das relações etnicorraciais e o ensino de história e cultura afro-brasileira e africana[45], instigam-nos a repensar o modelo de formação que está em jogo nas universidades brasileiras. Segundo o Plano Nacional de Implementação das DCN, para educação das relações

[45] Disponível em: < http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf> Acesso em: 15/01/2015.

etnicorraciais e para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira, as principais ações a serem desenvolvidas nas instituições de ensino superior são:

> Art. 3° A Educação das Relações Etnicorraciais e o estudo de História e Cultura Afro-Brasileira, e História e Cultura Africana será desenvolvida por meio de conteúdos, competências, atitudes e valores, a serem estabelecidos pelas Instituições de ensino e seus professores, com o apoio e supervisão dos sistemas de ensino, entidades mantenedoras e coordenações pedagógicas, atendidas as indicações, recomendações e diretrizes explicitadas no Parecer CNE/CP 003/2004.
>
> § 4° Os sistemas de ensino incentivarão pesquisas sobre processos educativos orientados por valores, visões de mundo, conhecimentos afro-brasileiros, ao lado de pesquisas de mesma natureza junto aos povos indígenas, com o objetivo de ampliação e fortalecimento de bases teóricas para a educação brasileira.
>
> Art. 4° Os sistemas e os estabelecimentos de ensino poderão estabelecer canais de comunicação com grupos do Movimento Negro, grupos culturais negros, instituições formadoras de professores, núcleos de estudos e pesquisas, como os Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros, com a finalidade de buscar subsídios e trocar experiências para planos institucionais, planos pedagógicos e projetos de ensino (MEC, 2003).

Observamos que o § 4° alude as "visões de mundo", o que referenda um olhar mais atento aos terreiros de candomblé e suas práticas cotidianas. Impossível não atribuir à religiosidade afro-brasileira os aspectos da cosmovisão africana. Neste sentido, o INDEC pontuou sua atuação no esclarecimento dos educadores e educadoras na formação do projeto A Cor da Cultura.

Referências

ALVES, N.; OLIVEIRA, I. B. de (Org.). Pesquisa nos/dos/com os cotidianos das escolas. 3. ed. Petrópolis: DP, 2008.

ALVES, Nilda. *Cultura e cotidiano escolar*. Revista Brasileira de Educação. N.23, Mai/Jun/Jul/Ago, 2003.

BÂ, Amadou Hampâté. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *Metodologia e pré-história da África.* São Paulo, Cortez, 2011.

_____. *Amkoullel, o menino fula.* 3ª ed. São Paulo: Palas Athena: Acervo África, 2013

BARROS, José Flávio Pessoa de. *Na minha casa: p*reces aos orixás e ancestrais. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. *O banquete do rei... Olubajé***:** uma introdução à música afro-brasileira. Rio de Janeiro: Ao livro técnico, 2000.

BRASIL. *Lei 10639, de 9 de janeiro de 2003.* DOU de 10/01/2003.

_____. *LDB – Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional* – Lei 9394/1996.

CAPUTO, Stela. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé.* Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

COSTA, Haroldo. *Mãe Beata de Iyémonjá:* guia, cidadã, guerreira. Rio de Janeiro: Garamond: Fundação Biblioteca Nacional, 2010.

CRUIKSHANK, Julie: Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta; AMADO, Janaína: *Usos e Abusos da história Oral.* Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas.* Salvador: EDUFBA, 2008.

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

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula:* visita à história contemporânea. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura.* São Paulo: Perspectiva, 1980.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A Família de Santo nos Candomblés Jejes-nagôs da Bahia.* Bahia: Corrupio, 1977.

MOORE, Carlos. *A África que incomoda: sobre a problematização do legado africano no quotidiano brasileiro.* Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a pequena África no Rio de Janeiro.* 2ª ed. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1995.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.* 3ª ed. Belo Horizonte: Autentica, 2008.

_____. *Negritude: usos e sentidos.* 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

NASCIMENTO, Elisa Larkin; GÁ, Luiz Carlos (org.). *Adinkra Sabedoria em Símbolos Africanos.* Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

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

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira.* Rio de Janeiro: Vozes, 1988.

SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger***:** do olhar livre ao conhecimento iniciático. Tradução Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

VANSINA, Jan M. *História geral da África, I:* Metodologia e pré-história da África. 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás.* Salvador: Corrupio, 1981.

VANSINA, J. M. *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África.* 2ª ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros: como Ialorixás e Babalorixás passam conhecimentos a seus filhos.* Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

CAPÍTULO 13

SARAVÁ MEUS PRETOS VELHOS E PRETAS VELHAS! ANCESTRALIDADE E O SABER DAS AVÓS E AVÔS DO QUILOMBO DE PARATIBE: UMA EXPERIÊNCIA ANTIRRACISTA NAS SÉRIES INICIAIS DA EMEF ANTÔNIA DO SOCORRO SILVA MACHADO, JOÃO PESSOA - PB.

Iany Elizabeth da Costa

Introdução

O relato de experiência que ora apresentamos é fruto de uma vivência didática pedagógica realizada no momento em que estávamos atuando como professora de Ensino Religioso, nas Séries Iniciais da escola quilombola Antônia do Socorro Silva Machado[46], localizada em área de remanescentes do quilombo de Paratibe (GONÇALVES, 2011), na Zonal Sul da cidade de João Pessoa - PB. Nosso relato se fundamenta nas disposições da Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003), nas as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012), na relação histórica entre a escola e a comunidade quilombola de Paratibe (COSTA, 2016), (CAVALCANTE, 2013) e na ancestralidade étnica dos alunos advindos deste quilombo e suas vivências familiares,

[46] Esta escola mantém uma relação histórica com a comunidade quilombola de Paratibe, pois, sua fundadora e hoje patrona, era moradora da localidade, sendo a primeira professora negra da região do antigo quilombo (GONÇALVES, 2011), (CAVALCANTE, 2013), (COSTA, 2014, 2016).

principalmente, as referências dos anciãos desta comunidade quilombola.

Escolhemos trabalhar pedagogicamente com a história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, com um alunado determinado, constituído pelos alunos do 1ª ao 3ª anos das Séries Iniciais da EMEF Antônia do Socorro Silva Machado, a partir, da proposta temática da 1ª Unidade do Projeto Quilombola 2017[47], intitulada: *Território, história e memória*. Definido o tema das nossas aulas, traçamos então o nosso objetivo principal que se constituiu em: Apresentar a história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas da Umbanda, associando-a ao saber dos avôs e avós afro-brasileiros dos discentes quilombolas e não quilombolas da referida escola, visando desconstruir neles o preconceito em relação às religiões de Matriz Africana e fortalecer nas crianças o respeito aos mais velhos e a valorização do conhecimento que eles trazem em sua ancestralidade. Essa experiência foi vivenciada no mês de Março de 2017 na referida unidade de ensino.

Para que pudéssemos trabalhar com a temática, iniciamos fazendo uma pesquisa qualitativa, buscando filmes, desenhos, histórias infantis onde as figuras dos Pretos Velhos e Pretas Velhas fossem apresentadas, encontramos assim uma série de vídeos e materiais na internet no qual essas entidades são atribuídas ao demônio, reforçando a intolerância[48] das religiões de Matriz Africana. Mas também, foram encontrados diversos materiais paradidáticos que relatavam a história dos Pretos

[47] Esse projeto é executado bimestralmente na referida escola, visando implementar a proposta curricular da Lei 10.639/03 e das Diretrizes Nacionais para a Educação Quilombola (2012), conforme citam: Costa (2016) (2014) e Cavalcante (2013).

[48] A Intolerância poder ser definida como "uma atitude de ódio sistemático e de agressividade irracional com relação a indivíduos e grupos específicos, à sua maneira de ser, seu estilo de vida e às suas crenças e convicções" (ROUANET, 2003).

Velhos e Pretas Velhas de forma positiva, estes materiais não foram considerados por nós suficientes, pois, para além da desconstrução do preconceito, nós estávamos dispostos a encontrar algum vídeo lúdico em que pudéssemos apresentar aos alunos outra visão sobre os Pretos Velhos e Pretas Velhas da Umbanda.

Continuamos pesquisando sobre a temática em outros sites e em páginas especificas sobre religiões de Matriz Africana nas redes sociais e encontramos os vídeos do Fantoche Preto Velho Vô Toninho do Ogam Márcio Oxossi[49]. A partir dos causos contados pelo Vô Toninho, desenvolvemos uma metodologia antirracista fundamenta nas histórias da África e das experiências afro brasileiras por ele representadas, associando estas vivências na diáspora, com as figuras dos avôs e avós do alunado, visando uma assimilação positiva da História do povo negro na Diáspora Africana. Utilizamos como síntese avaliativa os diversos desenhos que foram produzidos pelo alunado com o objetivo de representar essa ancestralidade negra, bem como, despertar no alunado o valor e a importância de conhecer a história dos pretos velhos, da ancestralidade africana e da sua própria família nuclear, essa vivência antirracista é que ora apresentamos esse trabalho.

Vô toninho e os pretos velhos e pretas velhas: um olhar sobre a ancestralidade dos avôs e avós da emef antônia do socorro silva machado, João Pessoa – PB.

A importância de se trabalhar com a história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas dentro da sala de aula da EMEF Antônia

[49]Disponível na integra no canal do Youtube: https://www.youtube.com/channel/UCRiwwEHD1DIKBD2ucxH8pTA.

do Socorro Silva Machado, fundamenta-se nas disposições da educação antirracista fortalecida pela Lei 10.639/03 (BRASIL, 2003), pelas Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012), perpassando pela necessidade de se fortalecer a representatividade negra dos avôs e avós dos alunos provenientes do quilombo de Paratibe, situado na Zona Sul da cidade de João Pessoa – PB. Como já mencionado, nossa iniciativa em trabalhar com a história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, parte da proposta temática da 1ª Unidade do Projeto Quilombola 2017[50], intitulada: *Território, história e memória*, que nos foi apresentada no mês de Março de 2017 na referida escola.

A partir desta proposta temática, decidimos levantar algumas questões com os alunos do 1º ao 3º ano das Séries Iniciais que consistiram em: Apresentar a história dos Pretos Velhos da Umbanda, buscando associa-los ao saber dos avôs e avós afro-brasileiros dos discentes quilombolas e não quilombolas desta escola. Visando desconstruir neles o preconceito em relação às religiões de Matriz Africana, bem como, o respeito aos mais velhos e a valorização do conhecimento ancestral.

Para compreender a importância do conhecimento da história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, se fez necessário que situássemos nosso chão de trabalho: a Comunidade Quilombola de Paratibe (GONÇALVES, 2011), essa comunidade como já mencionado está localizada na Zona Sul da cidade de João Pessoa – PB, composta atualmente por cerca de 200 famílias que ocupam este território tradicional a mais de 200 anos, vivenciando na

[50] Esse projeto é executado bimestralmente na referida escola, visando implementar a proposta curricular da Lei 10.639/03 e das Diretrizes Nacionais para a Educação Quilombola (2012), conforme citam: Costa (2016) (2014) e Cavalcante (2013).

atualidade não apenas o processo de luta pela demarcação territorial, mas também, os desdobramentos que a especulação imobiliária tem incidido diretamente na comunidade (COSTA, 2016), (CAVALCANTE, 2013), (GONÇALVES, 2011).

Por essa razão trabalhar com a ancestralidade se faz tão importante, não apenas para a desconstrução do histórico preconceito contra as religiões de matriz africana, mas também, pela contribuição enquanto professora da visibilidade positiva da ancestralidade negra presente nas famílias nucleares dos discentes quilombolas e não quilombolas que estudam na referida escola. Neste sentido, para compor o referencial teórico para abordar a história dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, fizemos uma sondagem previa com os alunos a cerca do que eles conheciam sobre mitos, lendas, entidades que ensinam histórias que os mais velhos contam no intuito de inter-relacionar o saber popular, com o fazer da escola.

Utilizamos para fomentar nossa sondagem a perspectiva da Educação Popular, onde o conhecimento popular é valorizando, constituindo uma ferramenta didática pedagógica para ensinar, a partir, das histórias da própria comunidade. Visando dar valor as histórias tradicionais que permeiam esse território quilombola, formado por vários elementos simbólicos e didáticos que associados ao fazer educativo da escola contribuem para a valorização e afirmação identitária, bem como, para a preservação e a continuidade dos saberes e fazeres desse quilombo ancestral[51].

[51] Trabalhamos nesse artigo com as categorias de **quilombo ancestral**: lugar de negros fugidos e semelhantes ao quilombo africano segundo Ratts (2003) e Munanga (1995) e de **quilombo contemporâneo**: lugar de vivências múltiplas culturais, aprendizagem e resistência na Diáspora Africana encontrados em Arruti (2006), Almeida (1996).

Nessa sondagem previa nos valemos também dos dispositivos legais em vigor no Brasil, utilizamos dos artigos da Constituição Brasileira de 1988: nº 68, nº 215, nº 216 (BRASIL, 1988) que dispõe sobre os direitos de ancestralidade, identidade e territorialidade quilombola, do Decreto nº 4.887/03 (BRASIL, 2003) que regulamenta o processo de identificação e delimitação das terras quilombolas, fundamentada no princípio da autodeterminação identitária, da Lei nº 10.639/03 (BRASIL, 2003), das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira (BRASIL, 2004) e das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica (BRASIL, 2012) destacando em seu artigo 1º a importância:

> Da memória coletiva; das línguas reminiscentes; dos marcos civilizatórios; das práticas culturais; das tecnologias e formas de produção do trabalho; dos acervos e repertórios orais, dos festejos, usos, tradições e demais elementos que conformam o patrimônio cultural das comunidades quilombolas de todo o país; e da territorialidade. (BRASIL, 2012, p.01).

Essas prerrogativas legais, fundamentadas na perspectiva da educação antirracista e na valorização da cultura afro brasileiro vinculado a cultura de quilombo nos deram uma base teórico metodológica para a construção de um fazer educativo que buscando valorizar a história dos Pretos Velhos e a relação ancestral dos avôs e avós dos discentes quilombolas e não quilombolas na EMEF Antônia do Socorro Silva Machado. Sendo assim, em nossa pesquisa para compor uma abordagem positiva dos Pretos Velhos e Pretas Velhas de Umbanda, nos

deparados com o Vô Toninho[52] que com já relatado é um personagem criado pelo Ogam Márcio Oxossi, como todo Preto Velho o Vô através de sua proza apresenta muitas histórias das vivências do povo negro na África e no Brasil, dos Orixás, dos Exus e de outras entidades, além, de passar muitos conselhos de convivência e de respeito mutuo a diversidade.

Por essa razão escolhemos trabalhar com esse personagem, por que, além de representar de forma positiva a entidade dos Pretos Velhos e Pretas Velhas, fato que nos interessava muito, trazia também consigo a ludicidade, o jeito simples de conversar, mecanismos estes que despertam nas crianças adeptas ou não da religião uma oportunidade de conhecer outro lado das religiões

[52] O Vô Toninho, um personagem fictício, nascido em outubro de 2014, traz nas pessoas uma recordação no consciente coletivo, na qual resgata nossa infância, nossa ingenuidade, através de palavras simples, porém diretas, sobre a nossa cultura e a religiosidade afrodescendente. Para muitos um fantoche ou um boneco, de fala mansa, português não condicional, baseado nos pretos velhos que trabalham nos terreiros de umbanda, trazendo a figura, a palavra e todo o jeitão de preto velho. Nossa missão é focada diretamente as crianças que muitas vezes ficam ali, aprendendo sobre a umbanda, vendo e ouvindo, uma vez que poucos são os terreiros que fazem um trabalho de evangelização. Nossa responsabilidade passa ser de suma importância, pois estamos ensinando e dando exemplo, para que no futuro, tenhamos menos preconceito sobre a umbanda por falta de conhecimento. Nossas prosas são baseadas em 20 anos de vivência na umbanda, vendo, ouvindo e aprendendo a mecânica da religião, ao qual traduzimos ao linguajar simples para que qualquer pessoa mesmo fora da religião, possa compreender nossa missão Por trás do Vô Toninho, esta Marcio de Oxóssi, corimbeiro, que ao longo deste tempo, sempre esteve voltado a trabalhos voltados a divulgar, esclarecer, explicar para adeptos e não adeptos a religião, que a Umbanda é uma legítima religião brasileira, fruto da miscigenação nas raças que formaram este pais. Trecho retirado da página do Vô Toninho nas redes sociais. Disponível em: https://www.facebook.com/pg/votoninhopretovelho/about/?ref=page_internal . Acesso em: 20/03/2017.

de matriz africana que não esteja pautado no preconceito e na intolerância religiosa.

Escolhemos para fundamentar nossas aulas sobre a história dos Pretos Velhos, dois vídeos deste personagem, as histórias selecionadas foram: "*Vô Toninho e o Menino Preto que Curava*" e "*Vô Toninho em entrevista na rádio Macumba*". Nestas histórias encontramos elementos importantes para conhecer mais sobre a religião da Umbanda[53], a história dos Pretos Velhos e a cultura negra contadas de forma lúdica pelo Vô para a criançada.

Nessas prozas o Vô Toninho conta as histórias do Orixá Obaluaê que era um menino preto que curava e dos Pretos Velhos e o seu legado de luz e cuidado com as crianças desencarnadas, questões que abordadas de forma lúdica colaboram para que as crianças aprendam a respeitar as diversas formas de religiosidade, esses vídeos foram apresentados para o alunado na sala de informática da referida escola, como podemos demonstrar na imagem abaixo.



Figura 1 apresentação do vídeo do vô toninho, para as crianças da EMEF Antônia do Socorro Silva Machado. Fonte: i.e.c

[53] A Umbanda é denominada uma religião brasileira. Surgiu no Rio de Janeiro no início do século XX, como resultado da aproximação do candomblé com o espiritismo kardecista (de Allan Kardec) e o culto católico. (FLORES et a., 2011, p. 136).

A partir da apresentação desses vídeos buscamos trazer para as crianças o significado da Umbanda e a necessidade de respeitar a diversidade religiosa, falando especificamente sobre quem eram os Pretos Velhos e a sua relação com a ancestralidade, Silva (2016, p.58) nos explica que os Pretos Velhos: "são espíritos de negros escravizados, que são associados à compreensão, humildade e bondade, tratando das dores e dos sofrimentos dos que padecem" estando presentes no culto da Jurema, na Umbanda e no Candomblé. Interacionando a presença dessas entidades com trabalhado do Orixá Obaluaê que é o senhor da cura, destacando a bondade, o cuidado com o outro e acima de tudo do respeito, principalmente aos mais velhos, como um dos fundamentos principais das religiões de matriz africana.

Buscamos a partir disto relacionar também as figuras dos Pretos Velhos e Pretas Velhas com as dos avôs e avós dos alunos, no intuito, de despertar nas crianças a percepção de que os cuidados que vem de casa são encontrados também na religião e que os idosos são sábios e merecem todo o carinho e atenção. Visamos a associar também os sentimentos de compreensão, humildade e bondade como aspectos de uma boa convivência não apenas com os mais velhos, mas também com a diversidade religiosa, nosso intuito foi trazer para o alunado a percepção que a ancestralidade está fundamentada no saber dos mais velhos por isso a necessidade de valorizá-los.

Realizada a explanação inicial, foi solicitado que os alunos produzissem em forma de desenho a representação de seus avôs e avós, como eram os modos de se vestir, a sua cor, os traços da fisionomia, discutindo com eles, se Preto Velho Vô Toninho, se parecia ou não com seus avós e avôs. Os desenhos apresentado pelos alunos nos deram uma dimensão das semelhanças entre os

avós e avôs e o Preto Velho Vô Toninho, como podemos perceber na representação abaixo:

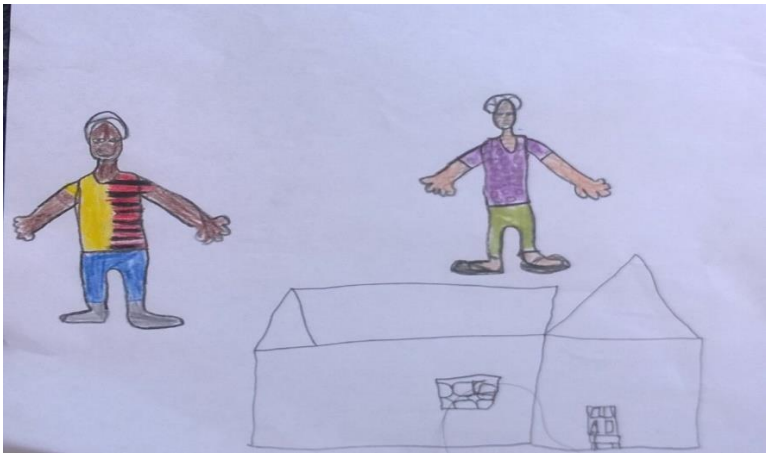


Figura 2 representação do avô de um aluno quilombola. fonte: i.e.c.

Nessa representação encontramos não apenas os aspectos físicos, mas também, a representação da casa, do cotidiano, procuramos nessa abordagem incentivar o alunado a desmistificar o preconceito em relação à cor negra e a presença do imaginário do lápis "cor de pele", fazendo com que os alunos a buscassem em suas caixas de lápis as tonalidades que mais se aproximavam a representação de seus avôs e avós, ressaltando a diversidade étnica e a beleza do povo negro na diáspora. Visamos com isso, à aproximação de suas famílias nucleares com a figura dos Pretos Velhos, no intuito de demostrar que a história da ancestralidade negra está presentes não apenas em suas famílias, mas nas religiões de matriz africana que vinheram da África e aqui encontraram diferentes modos de se ressignificar, sendo a Umbanda um deles.

Os desenhos que foram produzidos, a partir, das prozas do Vô Toninho, nos apresentaram diferentes aspectos da presença

negra nas famílias dos alunos, especialmente, pela especificidade dos alunos da escola quilombola Antônia do Socorro Silva Machado e sua diversidade étnico-racial, sendo. Apresentando-se como uma experiência muito positiva que nos possibilitou ver a história dos Pretos Velhos por um viés antirracista tanto para os alunos como para mim enquanto professora, a partir, dos conhecimentos passados pelo Vô Toninho.

Considerações

É importante a ressalva que essa experiência didática pedagógica realizada com alunos do 1ª ao 3ª ano das Séries Iniciais da Escola Quilombola Antônia do Socorro Silva Machado, situada em área de remanescentes do quilombo de Paratibe, foi muito valiosa não apenas para aos discentes terem o conhecimento sobre a história dos Pretos Velhos e a sua ancestralidade que permanece presente nos seus avôs e avós. Possibilitou-nos também, enquanto profissional em Educação, o conhecimento de trabalhos lúdicos que buscam desmistificar a imagem negativa da cultura das religiões de matriz africana, principalmente da figura dos Pretos Velhos e Pretas Velhas da Umbanda.

Essa vivência pedagógica buscou fortalecer nos discentes quilombolas e não quilombolas a importância da valorização dos anciões desta comunidade, por meio da produção de desenhos que construíssem pontes relacionais entre os vídeos étnicos do Fantoche Vô Toninho e a própria história familiar construída na diáspora, que precisam ser valorizadas e fortalecidas por meio de fazeres educativos dentro e fora das salas de aula.

Referências

ALMEIDA, Alfredo W. B de. Quilombos: sematologia face a novas identidades. In SMDDH; CCN. (Org.) Frechal. *Terra de Preto: Quilombo reconhecido como Reserva Extrativista.* São Luís: 1996, p. 11-19.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo:* Antropologia e história do processo de formação quilombola. 1. ed. Bauru: Edusc, 2006. 368 p.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil,* de 05 de Outubro de 1988. Disponível em: < http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm>. Acesso em: 15/10/2017.

_____. Lei nº 10.639 de 09 de Janeiro de 2003. *Dispõe sobre as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências.* Disponível

em:http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm >. Acesso em: Maio/2013.

_____. Decreto nº 4. 887 de 20 de Novembro de 2003 *regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação das terras ocupadas por remanescentes quilombolas.* Brasília: Presidência da República, Casa civil, 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm >. Acesso em: 15/10/2017.

_____. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e*

Cultura Afro-Brasileira e Africana. CNE/CP 3/2004 de 10/03/2004. Distrito Federal, Outubro, 2004.

_____. Resolução nº 8, de 20 de Novembro de 2012. *Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica.* Disponível em: <http://www.portaldaigualdade.gov.br/portal-antigo/arquivos-pdf/diretrizes-curriculares>. Acesso em: Outubro/2015.

CAVALCANTE, Y. Y. L. *O ensino de geografia na educação quilombola:* experiência na Escola Municipal de Ensino Fundamental Professora Antônia Socorro da Silva Machado – Comunidade Negra Paratibe – PB. João Pessoa, 2013. Dissertação de Mestrado – PPGG/UFPB.

COSTA, I. E.. *A aplicabilidade da Lei 10.639/03 no ensino de História na Escola Municipal de Ensino Fundamental Antônia do Socorro Silva Machado.* Monografia de Especialização. PPGDH/NCDH/UFPB/2014.

_____. *A ressignificação da Identidade quilombola na Comunidade de Paratibe, João Pessoa - PB*: Uma análise a partir dos processos de resistência. Dissertação de Mestrado. PPGDH/NCDH/UFPB/2016.

FLORES, E. C. et al. *A África está em nós: Africanidades Paraibanas.* João Pessoa: Editora Grafset, 2011.

GONÇALVES. M. R., *Relatório Técnico de Titulação e Delimitação do Território da Comunidade Negra de Paratibe*, João Pessoa: 2011.

MUNANGA, Kabengele. "Identidade, Cidadania e Democracia: Algumas Reflexões sobre os Discursos Anti-racistas no Brasil". QUINTAS, Fátima (Org.). *O Negro: Identidade e Cidadania,*

Anais do IV Congresso Afro-Brasileiro, Fundação Joaquim Nabuco. Recife: Editora Massangana, 1995.

OXOSSI, M. *Canal do Youtube*. Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCRiwwEHD1DIKBD2ucxH8pTA. Acesso em: Abril/2017.

RATTS, A. J. P. A geografia entre as aldeias e os quilombos – Territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, M. G. de; RATTS, A. J. P. (Orgs). *Geografia:* Leituras Culturais. Goiânia: Ed. Alternativa, 2003.

ROUANET, S. P. O Eros das diferenças. In: *Revista Espaço Acadêmico*, Ano II, nº22, Março de 2003, Mensal, ISSN 15196186. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/022/22crouanet.htm. Acesso em: Abril/2017.

SILVA, P. M. F. Saberes Ancestrais na Escola. In: *Estudos étnico-raciais na educação básica, Fonseca*; I. S. Costa, M. F. Chagas, W. F. (org.) João Pessoa: Editora Imprell, 2016. Pp: 53-64.

CAPÍTULO 14

SAÚDE MEDIÚNICA E CARIDADE SAUDÁVEL SOB O PRISMA DOUTRINÁRIO DA UMBANDA CRISTÃ

Maria izabel de Carvalho pereira

Antes de falar da saúde mediúnica é preciso falar da saúde de um modo geral e como cada um precisa compreender e vivenciar.

Saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não apenas a ausência de doenças. Saúde é boa disposição física e psíquica.

A percepção de saúde varia muito entre as diferentes culturas, assim como as crenças sobre o que traz ou retira a saúde.

A ausência de bem-estar é que gera doenças.

O bem-estar físico, mental e social é consequencia dos pensamentos sadios e equilibrados. Pensamentos podem ser asas libertadoras, arquitetas da felicidade ou algemas de dor e sofrimento.

A mente não é o cérebro físico, ela é psiquismo puro, um corpo mental sutil formado apenas de energia que comanda cada célula do corpo físico, cada emoção, cada sentimento.

As energias geradas pela mente se traduzem em pensamentos que podem causar doenças quando há indisciplina mental e emocional, fruto da pequenês das almas que habitam o planeta nesse estágio de sua evolução, cujo processo de transição exige, de cada um, clareza em suas posições entre a luz e as trevas. As pessoas falam sobre isto no geral e não se preocupam consigo mesmas, como se a transição terrestre para outro estágio fosse um

programa de futuro distante. Mas é no agora que ele acontece, exigindo definição energética e vigilância.

O corpo mental é estruturado como parte integrante da alma. Sua ação se estende entre 75cm e 2m além do corpo físico e por isto pode captar a energia do ambiente e a de outras pessoas, como também pode doar a sua. O processo de troca é constante, feita de modo inconsciente por todos, seja ela saudável ou não. A assimilação acontece por definição do padrão mental, ou seja, por sintonia.

Sob a orientação da Mente as células constroem o corpo físico, sustentam os tecidos e os órgãos, funcionado como um todo indivisível, com auxílio do sistema nervoso e dos hormônios. Assim as idéias, as ordens, as decisões, os impulsos, as vontades, os desejos, os sonhos e etc. são lançados em forma de pensamentos do corpo mental para o corpo físico. É através dos sentidos físicos que o corpo mental recebe tudo o que vem do corpo físico e do mundo exterior. Essa troca de informação constante permite que a pessoa interaja com tudo que está ao seu alcance. Descobre seus desconfortos e seus prazeres. Dentro das muitas opções possíveis cada um escolhe o que lhe convém e materializa o que pode. O que sobra é lixo mental que precisa ser processado e expurgado, mas nem todos sabem fazer isto e tem como consequência muitas doenças.

O pensamento é matéria mental que se exterioriza do Espírito e se difunde por um fluxo de partículas e ondas, que só se propaga por ondas vibratórias como qualquer outra forma de propagação de energia do Universo. Nunca se propaga por ondas eletromagnéticas.

O pensamento define cada pessoa quando ela distribui ordens, faz reflexões sobre as questões do cotidiano, quando analisa conceitos e faz escolhas. Pela programação existencial que traça traduz seu viver num padrão de personalidade e

comportamento e isto também determina o estímulo para a química orgânica, que vai gerar saúde ou doença.

A ausência de alegria, de compreensão, compaixão, perdão, carinho e paz geram doenças. Somente o próprio indivíduo é responsável pelo que pensa e sente. Nenhuma ação externa pode ser responsabilizada pela tristeza ou qualquer outro sentimento que a mente desequilibrada produz. Pensar é ação interna e atrair a energia gerada pelo pensamento externo é sintonia, compartilhamento por escolha.

A mente funciona de modo consciente quando se refere aos fatos e emoções do presente, percebidos pelos sentidos e de modo inconsciente quando os fatos estão no passado, independente de quando eles ocorreram, mas que não estão claros no "aqui e agora".

Dependendo do que se pensa ou sente a energia mental que foi gasta deixa resíduos, uma espécie de fuligem tóxica que vai acumulando e como qualquer lixo não removido e tem resultados imprevisíveis e mórbidos.

A energia produzida pela a oração, pela alegria, compaixão, perdão, amor e outros sentimentos nobres trazem saúde e elevação espiritual.

A energia gerada pela raiva, revolta, rancor, inveja, ciúmes e etc., que a mente mobiliza no dia a dia, são sempre tóxicas e desencadeiam doenças nos órgãos, alteram comportamentos e sentimentos pela sua poderosa capacidade mórbida, inclusive nas pessoas de convívio mais próximos como os familiares, companheiros de trabalho e amigos.

São as energias tóxicas acumuladas no corpo mental que desestruturam a organização física e desencadeando doenças físicas, mentais e emocionais. A capacidade mórbida varia de acordo com a intensidade e quantidade produzida e não

metabolizada, isto é, quanto mais toxidade mais desequilíbrio interno e externo.

Pensamentos em desarmonia geram muitas patologias de tratamento difícil, que a medicina humana trata como transtornos emocionais e mentais.

Manoel Philomeno de Miranda através da psicografia de Divaldo Franco prefacia o livro "Tormentos da Obsessão", e diz:

> "A inteligência e o sentimento demonstram que é muito mais fácil amar, ser fiel, construir a paz, implantar o dever, realizar a própria e contribuir em favor da felicidade alheia do que semear dissabor, cultivar amargura, distender o ódio e o ressentimento. Não obstante, o egoísmo e a crueldade que ainda vigem nas criaturas humanas quase em geral respondem pela conduta doentia, impulsionando-as para os desatinos e descalabros que se tornam responsáveis pela sua futura desdita."

Assim as doenças são de origem física ou espiritual.

As doenças físicas são distúrbios provocados por algum acidente, pelo excesso de esforço ou é resultado da energia mental mobilizada de forma negativa, pelos vícios adquiridos ou outro fator apenas orgânico como por exemplo o exagero alimentar que pode afetar um ou mais órgãos, que ao deixar de funcionar como deveria, cria uma indisposição orgânica.

As doenças espirituais são provenientes dos pensamentos tóxicos. O acúmulo de energias nocivas no perispírito gera autointoxicação fluídica e produz uma série de doenças no corpo físico e na mente.

Quando estas energias tóxicas passam para o organismo físico elas criam um campo energético propício para a instalação de doenças que afetam todos os órgãos vitais como coração, fígado, pulmões, estômago, etc., além de alterar a visão, a fala, a

audição e prejudicar o raciocínio. Transforma o viver em constante sofrimento, que surge inicialmente como dores musculares, cansaço sem razão aparente, infecções por contágio ou não, degenerações ainda muito mais complexas por toda a organização física. Os médicos só tratam os sintomas, não alcançam a origem da doença.

Andre Luiz afirma que

> "se a mente encarnada não conseguiu ainda disciplinar e dominar suas emoções e se alimenta de paixões (ódio, inveja, idéias de vingança), ela entrará em sintonia com os irmãos do plano espiritual, que emitirão fluídos maléficos para impregnar o perispírito do encarnado, intoxicando-o com essas emissões mentais e podendo levá-lo até a doença".

Quando os pensamentos e sentimentos geram constantemente fluídos negativos e estes não são expurgados a pessoa vai atrair para o seu campo mental outras almas afins. As sintonias com os desencarnados criam obsessões de todos os matizes, que em seu estágio mais avançado é conhecido no meio espírita como possessão. Nesse processo, que não é raro, o encarnado perde a sua individualidade, a sua capacidade de escolha e ação.

Exemplificando: O que uma criatura colérica vibrando sempre maldades e pestilências pode atrair, senão as mesmas coisas? Essa atração quase sempre se transforma em simbiose energética que, pela via fluídica, causa a percepção da doença que está afetando a organização do espírito que está imantado energeticamente na pessoa. O encarnado tem a sensação de que a doença está em si, uma vez que passa a sentir todos os sintomas que o espírito sente. Vai ao médico e relata os sintomas que os exames afirmam nada encontrar e se tomar algum medicamento, não faz efeito.

A simbiose é o processo obsessivo de "mão dupla", cuja responsabilidade maior é do encarnado e o tratamento é longo e difícil porque geralmente o desencarnado é atraído e aprisionado pelo encarnado, que não se sente bem quando o espírito se afasta e para se sentir melhor o chama novamente para junto de si.

As energias nocivas que provocam as doenças espirituais podem ser oriundas também de reencarnações anteriores que se mantém no perispírito enfermo enquanto não são drenadas. Estas são as chamadas doenças cármicas. Elas estão nos programas individuais da reencarnação como propósito de recuperação, já que a alma não viveu de modo saudável na vida anterior. Esse programa cármico é chamado pela medicina de herança genética. Enquanto persistirem as energias nocivas cármicas a cura não se completará. Com exemplo: bronquite, asma, alergias e tantas outras.

As doenças mentais classificadas como deficiência e transtorno podem surgir em qualquer fase da vida, ou seja, quando a pessoa se sente agredida, seja por um fator externo que bloqueia seu raciocínio ou sua sensibilidade psíquica. É muito comum que o fato agressor tenha ocorrido muitos anos atrás, inclusive na infância, e só muito tempo depois ser associado a um fato novo (muitas vezes simples e sem gravidade ou até mesmo inconsciente), que traz à tona as questões antigas. Daí surgem dificuldades para o desenvolvimento ou para a organização das ideias e do raciocínio, como também poderão causar desarmonias nos sentimentos.

Deficiência mental – O termo deficiência corresponde a expressões como insuficiência, falta, falha, carência, imperfeição, que por si só não define e nem caracteriza o conjunto de problemas que ocorrem no cérebro e que leva seus portadores a um baixo rendimento cognitivo, mas que não afeta outras regiões ou funções cerebrais.

A principal característica da deficiência mental é a redução da capacidade intelectual, ou seja, o quociente intelectual funciona abaixo dos padrões considerados normais para a idade (se criança) ou em padrões inferiores à média da população, quando adultas. A pessoa com deficiência mental na maioria das vezes apresenta nítido atraso ou dificuldades em seu desenvolvimento neurológico, psicológico e motor, como também da fala e de outras habilidades comportamentais.

Transtorno mental são alterações mórbidas das emoções (humor) e/ou do modo de pensar. Os transtornos mentais e comportamentais são fenômenos claramente anormais ou patológicos.

Para que um comportamento seja diagnosticado como transtorno é preciso que as anormalidades sejam persistentes ou recorrentes e que resultem em certa deterioração ou perturbação do funcionamento pessoal em uma ou mais esferas da vida. Um curto período de anormalidade do estado afetivo ou comportamental não significa, em si, a presença de distúrbio mental. Os transtornos mentais e comportamentais se caracterizam por sintomas e sinais específicos que geralmente seguem um curso natural mais ou menos previsível, a menos que ocorram intervenções.

Nem toda deterioração humana denota distúrbio mental. As pessoas podem sofrer angústia em virtude de circunstâncias pessoais ou sociais e essa angústia, em princípio não constituirá distúrbio mental, exceto se todos os critérios necessários para o diagnóstico de determinado distúrbio sejam satisfeitos.

Um estado afetivo deprimido não é depressão. O estado afetivo deprimido surge como resposta a uma determinada circunstância estressante, portanto temporária.

O sofrimento emocional tem uma maior capacidade de afetar o padrão energético das pessoas. Ele surge porque a mente

analisa e julga cada situação e a compara com suas crenças pessoais. Se o resultado desse julgamento (quase sempre feito de forma inconsciente e automática) mostra aspectos nocivos ou necessidade de reagir ao que se apresenta, a mente dispara pensamentos que provocam medo, tristeza, ansiedade, raiva, frustração, revolta, rebeldia, e por consequência, surge o sofrimento puro e simples.

Definir o sofrimento não é uma tarefa fácil de ser realizada, uma vez que ele proporciona perda gradativa da capacidade de controle e de elaboração das sensações e de representações simbólicas. No esgotamento dessas capacidades intelectuais a repercussão emocional ocasiona o sofrer que se apresenta com infinitas gradações. Pode-se sentir dor sem sofrimento e ter sofrimento sem dor. A dor é física e passageira porque há medicamentos eficientes.

Somente o indivíduo pode curar os sofrimentos de sua alma. Não importa quanto durem. O que não pode acontecer é o mergulho no sofrimento como se fosse eterno. As coisas não mudam sozinhas. Vigiar o que pensa e sente é saudável, é caminho para a recuperação de muitos males. Pensamentos em desarmonia oriundos de vários motivos do cotidiano podem gerar ansiedade, depressão, transtornos mentais e obsessão. Isto equivale dizer que poucas pessoas são completamente saudáveis.

A pessoa saudável tem vida plena. Ama a vida como ela se apresenta, vive sossegada com o que possui, não se aborrece com nada e nem com ninguém, tem sono regular e se alimenta de forma saudável, está sempre de boa.

A boa qualidade de vida está associada à capacidade de gerenciar o tempo para as atividades saudáveis, tais como leituras construtivas, passeios, caminhadas ou exercícios ao ar livre, convivência agradável em família e trabalho, etc. Sempre carrega

um sorriso, um abraço, um olhar carinhoso, um gesto de acolhimento.

Quando alguém se empenha em ter uma melhor qualidade de vida se concentra primeiro em perceber as energias que o rodeia, seja as que gera ou as que absorve, tem a possibilidade de aprender um pouco mais sobre si mesmo, saber o que agrada e desagrada energeticamente e faz escolhas compatíveis e sem alardes.

Empenho na boa qualidade de vida implica em autoconhecimento, ou seja, em perceber os pensamentos que povoam a mente, as ações e as reações de cada situação cotidiana, conhece as emoções e os sentimentos que trazem conforto ou desgosto. Escolhe ainda viver bem com a família, com as situações inesperadas do trabalho ou dos agrupamentos sociais que faz parte. Viver bem é uma arte sublime pois todos possuem defeitos. Mas compreender o defeito que cada um tem é que faz com que a convivência seja interessante, gratificante ou não. É nas diferenças que se encontra a harmonia e a oportunidade de crescer em todos os aspectos.

A vida é aprendizado constante. Sozinho nada se aprende e não há evolução. Ser indivíduo é ser único entre tantos.

Para que haja saúde é preciso mobilizar a energia mental de modo favorável, disciplinando o pensamento e os sentimentos. O controle sobre os pensamentos indica boa disposição psíquica. A ausência desse controle indica desarmonia e necessidade de urgente modificação. Quem não consegue essa mudança sozinho necessita de tratamento psicológico e muitas vezes também psiquiátrico.

Pensamentos são energia.
Emoções são energia.

Cada pessoa escolhe que pensamentos quer ter e que emoções sentir e assim constrói sua saúde ou gera desequilíbrios e bloqueios que desencadeiam sérios problemas de ordem física ou mental.

Saúde mediúnica

Compreendido o conceito de saúde que todos precisam, o médium precisa também cuidar da saúde mediúnica que percorre os mesmos caminhos.

O prefácio da obra "Missionários da Luz" ditado por Emmanuel, nos parágrafos 1 e 2 diz:

> "Enquanto a história relaciona a intervenção de fadas, referindo-se aos gênios tutelares, aos palácios ocultos e às maravilhas da floresta desconhecida, as crianças escutam atentas, estampando alegria e interesse no semblante feliz. Todavia, quando o narrador modifica a palavra, fixando-a nas realidades educativas, retrai-se a mente infantil, contrafeita, cansada... Não compreende a promessa da vida futura, com os seus trabalhos e responsabilidades.
>
> Os corações, ainda tenro, amam o sonho, aguardam heroísmo fácil, estimam o menor esforço, não entendem, de pronto, o labor divino da perfeição eterna e, por isso, afastam-se do ensinamento real, admirados, espantadiços. A vida, porém, espera-os com as suas leis imutáveis e revela-lhes a verdade, gradativamente, sem ruídos espetaculares, com serenidade de mãe."

Assim também é na mediunidade. Os jovens quando a descobrem, envoltos na magia de poder incorporar os espíritos de luz, fazer parte de uma "casa ou barracão", sentem um fascínio quase infantil pela nova caminhada que se descortina.

Cada gira é um mundo desconhecido onde tudo pode acontecer. São corações amando o sonho, aguardando heroísmos fácil e julgando não precisar de fazer nenhum esforço, afinal se sentem desbravadores de um mundo não acessado por todos. Acha que descortina para ele um mundo de riquezas e poder. Assim como as crianças que escutam as histórias de fadas e palácios, os médiuns não gostam e não querem estudos que os obrigue olhar para dentro de si mesmos, que os obrigue a avaliar os próprios atos e acordar para as realidades que a vida espiritual exige. Quer tudo sem esforço, sem cansaço, sem renúncia seja lá do que for. Acomodam suas vidas no mediunismo, quase sempre desgastante e de pouca produtividade.

Manoel Philomeno na obra "Tormentos da Obsessão" ao relatar os motivos que levaram o espírito Eurípedes Barsanulfo a solicitar autorização e amparo divino para a construção de um hospital espiritual "Hospital Esperança" destinado ao tratamento da saúde mental e moral de "*expressivo número de almas falidas nos compromissos relevantes, após haverem recebido as luzes do Consolador..."* descreve quem eram essas almas:

> "Médiuns levianos, que desrespeitam o mandato de que se fizeram portadores; divulgadores descompromissados com a responsabilidade do esclarecimento espiritual; servidores que malogram na execução de graves tarefas da beneficência; escritores equipados de instrumentos culturais que deveriam plasmar imagens dignificadoras e que descambaram para as discussões estéreis e as agressões injustificáveis; corações que se responsabilizaram pela edificação da honra em si mesmos, abraçando a fé renovadora, e delinquiram; mercenários da caridade bela e pura; agentes da simonia no Cristianismo restaurado ali se encontravam..."

Esta obra mostra as infelizes experiências de médiuns que faliram no seu mandato porque viveram apenas as coisas do mundo físico e se desligaram da maior de todas as tarefas que todo reencarne exige: vigilância e estudo.

Os livros são fartos de exemplos, mas poucos médiuns gostam de ler. Muitos alegam não ter tempo para este tipo de leitura e aprendizagem porque o cotidiano é muito corrido. Outros alegam que o vocabulário é difícil e não se importam de demonstrar a preguiça que os impede de buscar a companhia de um dicionário. Mas há aqueles que simplesmente diz "não gosto de livros".

Assim como as crianças que não compreendem as realidades educativas, o médium não compreende o seu papel mediúnico e por isto não alcança os benefícios que essa mediunidade traz. Desencarnando descobre que esteve envolto mais com o fenômeno e menos com valores que esse dom exigia. Mergulhado no arrependimento e nas culpas se perde nas zonas inferiores. Trecho do mesmo livro sobre o tema:

> "O erro é sombra que acompanha aquele que o pratica até que se dilua mediante a luz clara da reparação..."

A vida diária implica em comprometimento. A mediunidade faz parte do cotidiano. Não se é médium apenas dentro do barracão. Se é médium todos os dias, segundo a segundo. E mediunidade exige saúde, qualidade de vida, compreensão e comprometimento.

Assim, no início da vivência de terreiro os processos mediúnicos, principalmente de incorporação, constituem novidades, sonhos e venturas, ou melhor, encanto pela aventura. As descobertas a respeito do que podem fazer os Espíritos bons é apenas uma nesga de ventura celestial.

Mas quando os responsáveis pelos trabalhos começam a falar de reforma íntima que exige esforço próprio, quando começam a solicitar estudos que conduzem ao aperfeiçoamento dos valores morais, das renúncias aos velhos hábitos de vida, quando exigem compromisso permanente de renovação dos pensamentos, hábitos e atitudes, aí tudo muda! O encanto se vai. Desiste alegando qualquer coisa. Querem um céu baseado apenas no "eu creio", "eu sei" ou "o inferno é só para os maus e eu sou bom".

Emmanuel diz no prefácio de Missionários da Luz:

> " A maioria espanta-se e tenta o recuo. Pretende um céu fácil depois da morte do corpo, que seja conquistado por meras afirmativas doutrinais".

Por isto existe uma grande rotatividade no corpo mediúnico de todas as casas umbandistas. Quando descobrem que a mediunidade é um dom que exige saúde moral independente se o corpo é saudável, que exige educação específica, então desistem.

A mediunidade precisa de equilíbrio mental, conhecimento geral, doutrinário e ritualístico, postura moral e fraternidade. A educação mediúnica é o aprimoramento das faculdades de trabalho como instrumento da caridade, paralela a outras conquistas feitas passo a passo com esforço e dedicação, permitindo ao indivíduo ser feliz pelo bem que realiza. O prazer de dar e receber com as experiências que realiza conduz o medianeiro a outros projetos cada vez mais elevados para a conquista de um novo degrau. A humildade aliada ao comprometimento de trabalho angaria o respeito dos Irmãos superiores e de seus companheiros de jornada.

O corpo físico serve aos propósitos do reencarne e o médium precisa dele o mais saudável possível para viver com qualidade de vida. Descuidar do corpo físico implica em

qualidade de vida inadequada e possível desencarne prematuro, o que caracteriza suicídio.

A mediunidade serve aos propósitos do reencarne como mais um instrumento de auxílio e esta deve ser a mais saudável possível para não agravar ainda mais o carma já tão pesado de cada um. Evitar a mediunidade é escolha para permanecer estagnado e/ou agravar a própria situação espiritual.

A morte física não é o fim dos problemas de cada um. Não se pode esperar uma mágica que desliga a alma do corpo e todos os problemas se vão. O corpo é como uma vestimenta, que se troca em cada existência. Ele é adequado ao trabalho físico e intelectual que a alma vai realizar. Deteriorar a vestimenta física não diminui a responsabilidade do trabalho. Deteriorar os instrumentos de trabalho não diminui a responsabilidade e nem a tarefa.

Emmanuel diz no mesmo prefácio já citado:

> "O perispírito não é um corpo de vaga neblina e sim uma organização viva a que se moldam as células materiais; que a alma, em qualquer parte, recebe segundo suas criações individuais; que os laços do amor e do ódio nos acompanham em qualquer círculo da vida; que outras atividades são desempenhadas pela consciência encarnada, além da luta vulgar de cada dia..."

Dessa forma, a saúde mediúnica está intrinsicamente ligada a um viver com pensamentos saudáveis e harmoniosos que impeçam as almas parasitárias estabelecer fixações mentais com objetivos nefastos e muitas vezes perversos.

Em "Transtornos da obsessão, às fls.65 consta:

> "a obsessão saiu do panteão mítico para fazer parte do dia-a-dia de todos aqueles que pensam. Enfermidades de origem moral, exige terapêutica específica radicada na

> transformação espiritual para melhor, de todos aqueles que lhe experimentam a incidência."

A partir desta informação profunda a análise a respeito da qualidade da saúde física, mental e mediúnica é muito importante. O corpo físico é uma máquina extremamente delicada e a mediunidade é um instrumento poderoso nas mãos dos desencarnados. Quando os desencarnados são ignorantes ou maldosos não respeitam esse organismo delicado, por isto os cuidados pertencem sempre ao medianeiro que precisa manter o corpo e a mediunidade em equilíbrio pela vivência dos valores morais de forma clara e serena.

André Luiz na obra: Nos domínios da mediunidade:

> "Pensar é criar. E toda criação tem vida e movimento, ainda que ligeiros, impondo responsabilidade à consciência que a manifesta. E como a vida e o movimento se vinculam aos princípios de permuta, é indispensável analisar o que damos, a fim de ajuizar quanto àquilo que devamos receber"

> "Onde há pensamento, há correntes mentais e onde há correntes mentais existe associação. Toda associação é interdependência e influenciação recíproca" (André Luiz)

Se pensar é criar e se toda criação tem vida e movimento, é essa matéria mental que possibilita o intercambio com as mentes encarnadas e desencarnadas e movimenta o espírito no mundo, rumo aos planos superiores ou aos planos inferiores dependendo da qualidade daquilo que foi criado. É colher os frutos do se planta. Quem semeia amor colhe venturas, que destila rancor e maledicência colhe o mesmo. É o que ensina André Luiz na obra Mecanismos da mediunidade:

> “A matéria mental é o instrumento sutil da vontade, atuando nas formações da matéria física, gerando as motivações de prazer ou desgosto, alegria ou dor, otimismo ou desespero, que não se reduzem efetivamente a abstrações, por representarem turbilhões de força em que a alma cria os seus próprios estados de mentação indutiva, atraindo para si mesma os agentes (por enquanto imponderáveis na Terra), de luz ou sombra, vitória ou derrota, infortúnio ou felicidade. “

Quando as criações mentais saem do pensamento e ganham forma no mundo físico, viram produções artísticas ou profissionais, dependendo do objetivo e do encaminhamento que se dá a essa criação mental. Além das criações produtivas também há as criações criminosas, os desleixos de toda sorte gerando o subproduto mental, que constituem os “restos", os “lixos” mentais. Esses subprodutos se transformam em microrganismos que servem de “alimento” para as almas invigilantes encarnadas e desencarnadas: são larvas, bacilos, bactérias, lesmas vorazes, estrias negras (gosma semelhante a piche), germens psíquicos, serpentes, morcegos, polvos, lampreias, amebas, etc.

Os subprodutos formados pelas criações mentais inferiores é alimento para as entidades infelizes. Assim como existem infecções orgânicas (advindas dos contatos no mundo físico), acontece também as infecções fluídicas. Elas têm grande poder de destruição. Essa imensa fauna microbiana é responsável também pelas doenças obsessivas.

Como já foi exposto, o corpo mental é estruturado como parte integrante da alma que pode captar a energia do ambiente e a de outras pessoas, como também pode doar a sua. O processo de troca é constante nos dois planos da vida, feita de modo inconsciente por todos, seja ela saudável ou não. Os cristãos

sabem que Jesus pediu a todos para orar e vigiar. O médium precisa conhecer a si mesmo, ser vigilante o tempo todo e isto não é sacrifício algum quando se escolhe padrões comportamentais saudáveis.

Todo excesso físico ou mental é fonte geradora dessa fauna estranha que gera doenças físicas e mentais. Aqueles, por exemplo, que se entregam à embriaguez e aos desvarios do sexo, são grandes produtores dessas larvas que se localizam, naturalmente, na parte do corpo onde mais diretamente se refletem os desajustes. Aqueles que julgam que a vida se resume apenas em comer, beber, dormir e procriar, não fogem ao imperativo da lei.

Na obra "*Nos domínios da mediunidade*"**,** André Luiz explica que:

> "assim como o corpo físico pode ingerir alimentos venenosos que lhe intoxicam os tecidos, também o organismo perispiritual absorve elementos que lhe degradam, com reflexos sobre as células materiais".

O cérebro físico comanda as funções do organismo físico e não passa de uma cópia bem acanhada do cérebro do perispírito, que é o verdadeiro responsável pelo admirável mecanismo das operações mentais.

O cérebro perispiritual funciona em outro campo vibratório muito mais sutil, com contornos e detalhes ainda mais perfeitos e preciosos. Pelo fato de sobreviver a dissolução do cérebro de carne, é sempre o instrumento mais lesado em qualquer acontecimento psíquico daninho.

O perispírito suporta a carga dos dois planos. O fato de ser mais sutil que o cérebro físico não quer dizer que seja incapaz de produzir tanto subproduto. E em decorrência vive-se sucessivas encarnações até que se livrar desse processo vicioso.

A saúde mediúnica tem por objetivo evitar a ocorrência dessas infecções fluídicas que possam perturbar a saúde física e espiritual, impedindo o trabalho mediúnico.

Os Irmãos da luz em contato com os trabalhadores de boa vontade magnetizam as glândulas hipófise e epífise (pineal) para equilibrar as forças mentais, com o objetivo de intensificar o poder de recepção através da concentração e assim receber da mente espiritual a força e o comando das ações. Este é um processo muito delicado que pode ser desfeito a qualquer instante se não houver preparo e comprometimento do médium.

O trabalho dos Irmãos da luz começa antes da reunião. Cuidam da organização física por inteiro, principalmente do campo mental para evitar pensamentos grosseiros. Cuidam das células nervosas, coração, vísceras, glândulas suprarrenais e de toda a organização física para evitar perdas energéticas desnecessárias. Cada célula é um motor elétrico que ganha combustível para funcionar e servir.

Nada disto ocorre no contato com as almas inferiores e descompromissadas com o médium e com o próprio crescimento. Então, para ser um bom médium é preciso cuidar da saúde. Diariamente é preciso vigilância para:

-Não julgar (nada e nem ninguém);

-Não cobrar (respeito, harmonia, compreensão, responsabilidade e tarefas);

- Não se irritar;

- Não conservar mágoas e aborrecimentos;

- Refletir sobre as redes energéticas criadas a partir dos seus pensamentos, das convivências e das ações praticadas. Isto é cuidar da saúde física e mental.

-Ter mais preocupação com o que se fala e faz porque esses laços são mais fortes e duradouros, de difícil tratamento quando

eles caminham pela mágoa, pelo ódio e que fatalmente geram obsessão.

-Ter consciência que a mediunidade não é um compromisso vulgar para exibicionismo barato ou promoção pessoal.

Os grandes problemas que levam a perda da saúde da mediunidade são: orgulho, vaidade e insegurança. A mediunidade precisa ser exercida com devotamento e modéstia. Ela é sagrada porque é dom divino e o encarnado a recebe por empréstimo. É preciso ter consciência que nada sabe e por isto precisa estar seguro da entrega que faz no cumprimento de seu dever e da concentração que necessita ter para não impedir o trabalho dos Espíritos.

Não se trata uma tarefa fácil ou de curto prazo. É empreendimento de uma vida permeada de muitos perigos oriundos da inferioridade que ainda tem espaço nas vivências dos que olvidam os conselhos para "vigiar e orar sempre". É preciso levar em conta que todos vivem num mundo de provação e expiação e que todos estão de alguma forma adoentados.

O sofrimento e as dificuldades é, de alguma forma, comum a todos e por isto não podem ser levantados como troféus que impeçam a busca da elevação espiritual, da fé renovada e da serenidade como caminhos para a saúde física, emocional e mental. O "calvário" do médium deve ser oculto e deve ser vivido com dignidade, sem queixas e reclamações. A vivência digna é o portal da ascensão para regiões mais felizes após cumprida as tarefas de amor e esclarecimento, de caridade e perdão, para as quais encarnou.

Quando as pessoas carregam todos os problemas inerentes à sua situação evolutiva com dignidade, muitas vezes pagam alto preço na existência, passam por sofrimentos muito grandes e se forem perseverantes no bem, se torna credenciado a receber maior assistência e amor dos seus amigos espirituais ainda em vida.

Os métodos para alcançar a saúde integral (corpo e espírito) são vários, mas o principal é escolher vivência pacífica, amor ao próximo e harmonia. Com alegria distribui alegria; com amor distribui amor. A energia que se irradia para os outros estará impregnada da carga energética que possui, isto é, aquela derivada dos pensamentos e sentimentos que abriga. Assim, todos são responsáveis por emitir boas ou más energias às outras pessoas.

Quando se fala em fazer tratamento espiritual, precisa entender que não se trata apenas de curar o corpo físico, mas, sobretudo, de curar a alma e isto implica em profundas mudanças comportamentais e morais. Medianeiros saudáveis praticam caridade saudável.

Medianeiros saudáveis são aqueles cuja mediunidade foi disciplinada para incorporar só nos momentos adequados, conservando condutas corretas em qualquer lugar. Controlam o vocabulário nas conversas diárias e contém os impulsos de gritar, derrubar móveis e objetos. Controlam os sentimentos quando em ebulição, em respeito a si mesmo e aos outros. Controlar sentimentos e emoções não significa sufocar ou desconhecer sua existência. Todos precisam conhecer o que sentem e a intensidade do que sente para manter a organização física e espiritual em equilíbrio.

Medianeiros saudáveis aprendem a cultivar o silêncio interior e recolhimento que propiciam reflexões elevadas e estão em permanente vigilância das normas de segurança pessoal.

A ausência de educação mediúnica gera médiuns imperfeitos. Neles os instintos agressivos e a rivalidade, presença negativa no caráter humano, ainda precisa ser superada. São invigilantes e por isto esquecem a terapia do amor e deixam-se infelicitar, ficando asfixiado pela inveja, pela mágoa e pelo

ciúme, o que muito contribui para as lutas inglórias que, lamentavelmente, se instalam nos grupos onde estes se encontram em serviço.

As rivalidades são responsáveis pela falência de muitos empreendimentos importantes, mesmo os construídos com carinho através dos anos, quando se tornam reduto de decepções e amarguras. A rivalidade surge de forma sutil e se instala devagarinho, qual erva daninha em tronco generoso que passa a roubar a energia de que se nutre, terminando por prejudicar aquele que lhe dá guarita.

A imperfeição das criaturas humanas provém dos atavismos, ou seja, estão fixadas nas faixas inferiores de onde procedem e ainda não conseguem libertar-se. Imperfeição indica estágio inferior no qual transita o seu portador.

Como toda inferioridade tende um dia a desaparecer, cabe então instrução correta, vigilância constante e oração. A ação caridosa e a disciplina segura e firme é o caminho para se prevenir as imperfeições de todos.

Os médiuns instáveis são incapazes de preservarem comportamento saudável. Perturbam-se com facilidade e vivem as alternâncias da instabilidade emocional, a um passo de lamentáveis obsessões ou desequilíbrios mentais.

Para lograr êxito não pode fugir do estudo constante da própria faculdade e da doutrina que une seriedade e educação das forças que o colocam em afinidade com outras dimensões da vida. O exercício mediúnico metódico treina o médium para os cometimentos relevantes. Somente pela construção íntima de novos valores, conduta sadia e elevação do pensamento constituem segurança.

A maledicência e o azedume, a crítica sistemática e as exigências quanto inócuas, constituem prova e martírio para os médiuns que se entregam ao mediunato com dedicação.

Estejam atentos: Ser bom médium exige muitas renúncias silenciosas. Os frequentadores dos barracões e muitos amigos fingem não ver tais renúncias por considerarem que a mediunidade é um privilégio que o libera das aflições cotidianas e dos processos de evolução pela dor.

Caridade saudável

> "O Cristo "modelou" a Umbanda por amor aos filhos rústicos e desgarrados; mas os umbandistas devem "modelar-se" no Cristo, por amor de sua própria felicidade!" Ramatis
>
> "A humanidade terrícola "dança e ri" enquanto o mundo submerge-se no caos social, político, econômico e existencial, vivendo o mais severo e trágico exame de sua história. Mergulhados no mar das paixões poucos homens se apercebem dos proféticos sinais que já se concretizam no cenário da terra e marcam o "juízo final" em processo seletivo desde o ano de 1950. " Ramatis

Missão da Umbanda na voz do Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908:

> "É preparar espíritos encarnados e desencarnados que deverão atuar no espaço e na terra, na **época futura** em que ocorrerá um acontecimento da importância do advento de Jesus no mundo antigo. "

As pessoas dotadas de mediunidade que atuam num terreiro (barracão ou outro nome) possuem dom divino que permite curar doentes e doenças daqueles que desconhecem esses meios. Sabem que não ajudam a curar as enfermidades de maneira acidental, pois assim fazem conscientemente. Sabem que precisam aplicam um conhecimento preciso e específico que nem

sempre está ao seu alcance que só se adquire com dedicação, humildade, responsabilidade e estudo.

> Existem dons diferentes, mas um mesmo é o Espírito; diferentes serviços, mas o Senhor é o mesmo; diferentes modos de agir, mas é o mesmo Deus que realiza tudo em todos.
> Cada um recebe o dom de o Espírito para proveito de todos. A um, o Espírito dá a palavra de sabedoria; a outro, a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito; a outro o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o único e mesmo Espírito concede os dons de curar; a outro, o poder de fazer milagres; a outro a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, o dom de falar em línguas; a outro ainda o dom de as interpretar. Mas é o único e mesmo Espírito quem realiza tudo isso, distribuindo os seus dons a cada um, conforme ele quer."
> Coríntios 12: 4 a 11

A caridade saudável é praticada pelos medianeiros conscientes que é um servidor da Vida e que precisa cuidar de todos. Que precisa observar as mazelas, estudar as deficiências a fim de superar os obstáculos, quase sempre morais, que o impedem de disputar a honra de bem servir sem imposição de qualquer natureza.

Os médiuns responsáveis são conhecidos pelos seus silêncios e pelo seu equilíbrio**.** Eles não precisam ganhar fama, nem dela necessitam. Trabalham para um ideal que não remunera no mundo material. Se desenvolve lentamente com orientação, muito estudo e prática! Sabe de quem é o mérito. Só os vaidosos precisam de reconhecimento de um trabalho que não lhes pertence.

O médium precisa de todos os atributos ligados à auto estima: confiança nos seus guias, experiência e preparo com

oração que fortalece; aprende a manter silêncio interior e o recolhimento que aguçam as percepções extrafísicas, além de permanecer em vigilância constante.

Desenvolve uma fé sincera, sem estardalhaço nem afetação, se entrega a Deus, o Criador de todas as coisas com irrestrita confiança e conduz a educação mediúnica de maneira exemplar através da sustentação das normas de segurança.

Um médium vaidoso não aceita conselhos ou críticas dos orientadores e guias espirituais. Se torna campo propício para a mistificação e a obsessão.

A irregularidade do exercício mediúnico, a inconstância derivada da preguiça, mantém o indivíduo na faixa da mediunidade atormentada, que não progride, é repetitiva, insegura e monótona.

Cuidar e curar não é fazer milagre. É manipular energia. Muitos médiuns não podem manipular energia e por isto precisam ter a humildade de entregar seu tempo e seu corpo para os trabalhadores da Luz porque somente eles são os magos das energias que estão disponíveis. Só com o tempo vai compreender os mecanismos de uso e controle da energia vital existente na Natureza que está adequada para utilizar no doente na quantidade capaz de harmonizar o organismo do enfermo e restabelecer a normalidade.

A mistificação mediúnica tem a ver com o caráter moral do médium, que consciente ou não é responsável pelas ocorrências normais e paranormais da sua existência. O exibicionismo e a fofoca são os mais perigosos inimigos do médium porque as rivalidades corrompem o coração, envenenam a razão e desenvolvem doenças graves no corpo e na alma, impedindo um trabalho de caridade saudável.

O serviço mediúnico não se restringe à frequência do medianeiro às reuniões práticas de trabalho. Exigi-lhe um esforço

constante de preparação interior, através do qual poderá se apresentar ao trabalho, na posição de instrumento fiel à Divina Vontade.

Emoções equilibradas, atitudes dignas e elevadas, alimentação adequada, principalmente nos dias das reuniões, são fatores imprescindíveis para manter o médium na condição de servidor útil à Espiritualidade Maior.

A caridade saudável é praticada por medianeiros conscientes e responsáveis.

Referências

Aloísio Silva (psicografia) - Giordano Bruno (espírito) - Inquietações íntimas, 2013, 1ª edição, Editora Cristo Consolador, MG

Divaldo Pereira Franco (psicografia) - Vianna de Carvalho (espírito) - Médiuns e mediunidade,1991, 2ª edição, Editora Arte & Cultura e livraria Ltda, RJ

Divaldo P. Franco (psicografia) Manoel Philomeno de Miranda (espírito) - Tormentos da Obsessão- 2001, 4ª edição, Livraria Espírita Alvorada Editora, BA

Francisco Candido Xavier (psicografia) André Luiz (espírito) - Missionários da Luz, 18ª edição- FEB/ DF

Francisco Candido Xavier e Waldo Vieira (psicografia) André Luiz (espírito - Nos domínios da mediunidade, 8ª edição, FEB /RJ

Marlene R. S. Nobre - A obsessão e suas máscaras, 2004, 10ª edição- Editora Jornalística Fé, SP

CAPÍTULO 15

ORAI POR NÓS: A TRADIÇÃO DAS BENZEDEIRAS E BENZEDORES EM ITUIUTABA-MG

Lázara Dayane Muntaser
Anderson Pereira Portuguez

Introdução

De maneira geral, as pessoas são atraídas por mistérios sem repostas e demonstram uma grande atração pelo que parece ser sobrenatural ou diferente. Muitas pessoas não medem esforços para conseguir obter uma cura com o auxílio de médiuns, curandeiros, sacerdotes, pajés, sobretudo quando não se consegue restabelecer-se fisicamente por meio da medicina tradicional, a busca é incessante pelo resultado do "espiritual", do "sobrenatural". Como exemplo desta procura, encontram-se as benzeções método procurado por várias pessoas e realizado por benzedeiras ou benzedores com o intuito de orar, curar, de causar um bem psíquico ou físico a alguém.

Benzer ou orar pelo próximo surgiu em diferentes culturas e crenças, cada uma com características peculiares, em períodos históricos impossíveis de serem calculados, e isso tem acompanhado as civilizações desde os tempos mais remotos.

As benzeções com o intuito de alcançar algo material ou até mesmo paz espiritual são um traço cultural, uma tradição que foi, com o tempo, passada entre famílias, de pais para filhos, de avós para netos, levando sempre em consideração o dom daquele sucessor. Estas, por sua vez, tiveram fortes influências culturais e religiosas, como, por exemplo, de povos europeus e africanos. Estes povos deixaram a cultura brasileira marcada pela sua

própria cultura, modo de viver e suas maneiras de lidar com curas e orações. Outra forte influência que se percebe é em relação aos indígenas, principalmente ao que remete à pajelança e à cura com plantas medicinais.

Importante mencionar que com a presença dos portugueses no Brasil se fez presente também o Catolicismo, tendo sido, inclusive, estabelecidas ordens religiosas, a exemplo, dentre outras, a dos jesuítas. Antes disso, ou seja, da presença portuguesa no Brasil, o que existiam eram crenças indígenas com seus líderes religiosos.

A diversidade de influências religiosas, como do Catolicismo, Candomblé, Umbanda, Espiritismo, dentre outras advindas de outros povos, ajudaram no enriquecimento das benzeções, as tornando um forte traço cultural.

As benzeções têm ultrapassado gerações e se tornado cada vez mais importantes para aqueles que realizam rezas e curas, e para os que são curados de alguma enfermidade psíquica ou física e acabam por se tornar fieis a esse traço cultural. Os pedidos são materiais, imateriais, para si ou para o próximo, com fé em Santos, Divindades e Entidades. A existência dessa prática até os dias atuais é prova de que mesmo em meio a uma sociedade cética, muitas pessoas ainda se curvam sob as mãos daqueles que benzem.

Esta pesquisa tem como foco um estudo sobre as benzedeiras que atuam na cidade de Ituiutaba, tendo como objetivo compreender como as pessoas trabalham o benzimento, qual o papel social, religioso e humano desses atuantes. Do ponto de vista geográfico, pretende-se compreender o papel do benzimento enquanto uma prática de solidariedade, criando espaços de acolhimentos para pessoas que têm necessidades físicas, espirituais, emocionais, buscando entender de que maneira as benzedeiras produzem esses espaços de acolhimentos.

Para tanto, utilizou-se como metodologia pesquisa bibliográfica, pesquisa de campo para a realização de entrevistas abertas com os benzedores e cobertura fotográfica. Os principais resultados que se obteve foram a localização de cinco benzedeiras e um benzedor, todos com idade acima de sessenta anos, residentes na cidade de Ituiutaba, tendo sido todos entrevistados. Observou-se que eles realmente têm um papel importante do ponto de vista emocional, de acolhimento, de ajuda ao próximo em relação à saúde psíquica e física, tendo ainda sido observado que suas casas funcionam como espaços de solidariedade e acolhimento. Buscaram-se informações dos atuantes nas benzeções e como se dá o cotidiano dessas pessoas. Analisou-se como se veem inseridos na sociedade e como é o espaço onde praticam suas rezas.

Seguindo os dizeres de Loyola (1984), as rezadeiras se limitam a dar bênçãos e a rezar para curar as doenças; o curador, além de realizar rezas, consegue entrar em contato com forças superiores, faz uso de trajes especiais, de orações e de implementos religiosos.

Para iniciar a pesquisa, o primeiro passo foi descobrir o local de residência de alguns atuantes em benzeções na cidade de Ituiutaba. E de forma informal e aleatória, no chamado "boca a boca", foi possível tomar conhecimento sobre os endereços e nomes de algumas das benzedeiras conhecidas na cidade.

Partindo disto, foi realizado o primeiro contato, tendo início as entrevistas. Coincidentemente, todas as seis casas visitadas eram em locais periféricos da cidade e também em bairros próximos uns dos outros, sendo estes os bairros Jardim do Rosário, Junqueira e Natal. Em todas as casas houve uma excelente recepção por parte de todos, que responderam com muita paciência a todas as perguntas realizadas.

Todas as residências são simples, humildes, muito limpas e algumas com filas de pessoas na porta esperando para ter atendimento. Importante comentar que em algumas casas são cultivadas plantas que são ofertadas quando necessário para a cura de determinadas doenças.

A conversa informal realizada com aqueles que aguardavam para ser atendidos também foi muito importante. Dessa forma, apesar da informalidade, todas as pessoas comentaram fatos pertinentes ao estudo, justificando o motivo de frequentarem as benzeções.

Além da conversa, durante o trabalho de campo, se fez necessário registrar, através de fotografias, os lugares onde as orações são praticadas, os altares, o que permitiu uma melhor ideia dos locais visitados.

Como resultado das entrevistas com os benzedores, foi possível a compreensão sobre como é o dia a dia dos mesmos, como consideram as benzeções em suas vidas, se enfrentam preconceito com seu modo de vida ou por intolerância religiosa, tendo sido este o momento mais importante do estudo.

Pesquisas e leituras acerca do tema desta pesquisa também contribuíram e serviram de base para fundamentação teórica deste trabalho, que se justifica, principalmente, pela busca em conhecer sobre a vida daqueles que dedicam seus dias a orar pelo próximo, a pedir pelo bem das pessoas. É pela vontade de conhecer esse traço cultural e ver o significado dos benzedores perante a comunidade que este estudo se justifica.

O que se nota, atualmente, é uma sociedade cética e questionadora, e, ao mesmo tempo, percebe-se uma sociedade carente, à procura de algo que traga consolo, podendo ser uma das justificativas para aqueles que mantêm suas crenças, sua fé, e buscam ajuda e cura através das benzeções.

Este estudo se justifica pela vontade de se observar de perto este traço cultural tão antigo e ainda tão procurado por pessoas de todas as classes e idades, inclusive para auxiliar crianças com males como "mau olhado, quebrante ou vento virado".

É interessante observar a fé e confiança depositada em pessoas que não possuem conhecimentos médicos, mas são escolhidas para solucionar a cura de problemas específicos. Além disso, tendo observado que o assunto é pouco explorado na cidade de Ituiutaba, espera-se que este breve estudo sirva de contribuição para futuras pesquisas que por ventura surgirem, mesmo sendo este trabalho muito pequeno diante da grandeza e riqueza deste traço cultural que são as benzeções.

Uma abordagem sobre geografia da religião e geografia cultural

Antes de analisar as benzeções, é necessário traçar algumas observações acerca da geografia cultural e da geografia da religião, afinal, o assunto se enquadra tanto como um traço cultural quanto religioso.

O termo "geografia cultural" passou a ter força e se tornou popular com os ensinamentos de Carl Sauer, tendo se destacado, inicialmente, na denominada Escola de Berkeley, e logo chegando a diversas universidades (CORRÊA; ROSENDAHL; 2003).

Considerado um dos principais nomes da história do pensamento geográfico, Sauer também é um dos precursores da geografia cultural, pois trouxe novas premissas para esta área. Este autor valorizava as relações entre o homem e o ambiente, analisando a paisagem como um habitat, além de ter realizado

importantes estudos sobre as relações entre o homem e o espaço. Segundo o autor,

> Existe um meio estritamente geográfico de se pensar a cultura, qual seja, como a marca dos trabalhos do homem sobre a área. Podemos pensar as pessoas associadas a uma área ou sobre uma área, como podemos pensá-las como grupos associados por linhagem ou tradição. No primeiro caso estamos pensando a cultura como uma expressão geográfica, composta por formas que são parte da fenomenologia geográfica (SAUER, 1983, p. 326).

O autor compreendia a cultura como a marca dos trabalhos do homem sobre uma área. Por ter uma forma diferenciada de pensar, entendia que a geografia cultural deveria ser direcionada a compreender a atuação humana sobre o espaço e a impressão delas sobre o meio.

De acordo com Claval (1999), a geografia cultural se originou por volta de 1890, dentro do próprio contexto da geografia. O mesmo autor a classifica em fases, das quais, a primeira foi entre 1890 e 1940, na Alemanha e na França; em 1925, nos Estados Unidos, foi caracterizada por privilegiar a paisagem cultural, sobretudo, relações entre sociedade e natureza. Ainda segundo o autor, a geografia cultural passou por sua segunda fase entre 1940 a 1970, momento de retração da geografia cultural, tendo sido reformulada a partir de 1970, em sua terceira fase. Segundo Corrêa (2009), o sentido desta reformulação foi política. A relação entre cultura e política passa a remeter, por exemplo, às diferenças entre as classes sociais.

O mesmo autor afirma que no Brasil este importante lado da Geografia, somente passou a existir a partir de 1993, quando houve a criação do NEPEC (Núcleo de Estudos e Pesquisa sobre Espaço e Cultura) do Departamento de Geografia da

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em que os significados constituem o foco da atenção do geógrafo cultural.

Neste sentido, em conformidade com Corrêa (2009), é grande a importância da Cartografia do campo cultural, o que possibilita também outros olhares sobre ações humanas.

Segundo o mesmo autor,

> A cultura, entendida como significados, direciona a atenção dos geógrafos para a escolha de seus objetos de investigação. Por ser uma abordagem, um modo de olhar a realidade, uma interpretação daquilo que os outros grupos pensam e praticam, a geografia cultural não é definida por um objeto específico, como a própria cultura, concebida segundo o senso comum ou segundo uma visão abrangente. A geografia cultural está focalizada na interpretação das representações que os diferentes grupos sociais construíram a partir de suas próprias experiências práticas. (CORRÊA, 2009, p. 5).

Deste modo, como destaca o autor, fica claro que o objeto de estudo da geografia cultural não é algo específico, e sim uma análise de grupos, uma verificação da forma como pensam e agem, suas experiências práticas. Ainda segundo Corrêa (2009), ao mencionar sobre o estudo de grupos e suas experiências práticas, entende-se haver uma relação com outra importante área que se destaca dentro da Geografia, que é a Geografia da Religião.

A Geografia da Religião teve uma maior ênfase a partir do período pós-guerra. No Brasil, especificamente os estudos relacionados a esse ramo da Geografia ainda não se desenvolveram como em outras áreas, como da Geografia Urbana, Rural ou da Indústria. No entanto, desde 1990 o assunto tem atraído um maior interesse.

Segundo Alberto Pereira dos Santos (2002), em sua obra "Introdução à Geografia das Religiões", o primeiro estudo

relacionado à Geografia da Religião foi elaborado em São Paulo por Maria Cecília França, em 1970. Outro grande estudo de grande importância para a Geografia da Religião foi elaborado por Rosendahl o "Espaço e Religião: uma abordagem geográfica".

No Brasil, segundo Rosendahl (2003), os estudos relacionados a fatos religiosos se deram em duas importantes fases, antes de 1990 e depois de 1990. Antes de 1990, o enfoque se dava em relação aos efeitos da religião sobre a paisagem. Após 1990, os estudos se deram em relação à natureza da experiência religiosa, sobretudo às formas que assumem no espaço. Como exemplo, a autora cita as peregrinações como no Catolicismo, Islamismo, Budismo, entre outras romarias, as quais se inserem também em variados contextos culturais. Já na Geografia, esses estudos ganharam força quando se passou a analisar as relações do indivíduo com a natureza, sobretudo em relação ao respeito desprendido ao espaço, ao lugar por cada um.

Segundo Rosendahl (1997), alguns estudos relacionados à Geografia da Religião elaborados na década de 60 tinham grande influência da geografia cultural da Escola de Berkeley, a qual teve influência de autores como, Carl Sauer e David Sopher.

Podem-se observar formas como peregrinos vivem as festas religiosas que participam, como percebem o espaço sagrado e como o enfatizam.

Claval (1999), por exemplo, afirma que sobre os geógrafos, preocupados com as realidades culturais, dedicam uma atenção crescente aos fatos religiosos, o que demonstra a importante relação existente entre Geografia da Religião e a Geografia Cultural.

O que se percebe é que a Geografia Cultural tem-se destinado a interpretar representações que diferentes grupos sociais exercem, passando a ter, em seu rol de pesquisas, estudos

da Geografia da Religião, isso, ao que se refere ao modo como as pessoas vivenciam suas crenças e interpretam estes espaços.

A experiência de um grupo, os modos de vida de cada grupo, seus rituais, suas crenças, seus costumes vão somando experiências diferenciadas para cada qual. Cada um com um modo diferente de se relacionar com a natureza ou de tratá-la, atuando diferentemente no espaço.

O tema enquadra-se tanto em Geografia da Religião quanto em Geografia Cultural, de forma que, nesse caso, esses dois ramos da geografia se complementam.

Enquanto a Geografia Cultural cuida do estudo de grupos e suas experiências, a Geografia da Religião está voltada para outros fatos, como por exemplo, a importância de um espaço sagrado, as peregrinações, entre outros. A Geografia Cultural está focada na interpretação das representações que os diferentes grupos sociais construíram a partir de suas próprias experiências e práticas. Corrêa (2009).

No caso das benzeções, elas estão presentes em meio à sociedade desde os tempos remotos, acompanhando o evoluir das civilizações, com nomenclaturas diferenciadas e com maneiras ímpares e diversificadas de atuar.

Hoje ainda existem pessoas atuantes nas benzeções, que praticam a bênção e consideram isso quase como uma profissão, faz parte do seu cotidiano, se tornou uma forma de vida. Como exemplo, parteiras, curandeiros, são sujeitos que seguidamente incorporam o ato de benzer às suas práticas tradicionais do seu cotidiano. Oliveira (1985), ao tratar o tema, elucida que alguns conceitos, como, religiosidade, religião, fé, espaço profano, espaço sagrado, entre outros, merecem ser discutidos, a fim de causar menos obscuridade ao assunto.

Dessa forma, por exemplo, é praticamente impossível comentar sobre benzeções, sem que este termo nos remeta, quase

automaticamente, a expressões interligadas, como, devoção, divindades, entidades e outros que surgem em decorrência da discussão acerca do tema. Em um primeiro momento, se faz necessário observar a expressão religiosidade e religião. Sobre isso, importante ressaltar os dizeres sobre religiosidade trazidos por Portuguez:

> Ela é a expressão de um conjunto de sentimentos e ações com base no qual os indivíduos estabelecem laços afetivos, culturais e comunitários por meio da prática sistematizada ou não, da fé. A religiosidade pode ser bastante espontânea, explicada a partir de experiências individuais, mas também pode ser mediada por sistemas estabelecidos de crenças, ritos e mitos. (PORTUGUEZ, 2015, p. 20).

A partir deste conceito percebe-se que religiosidade é algo simples de se compreender. No entanto, envolve questões que talvez, na prática, se torne complexas, afinal envolve sentimentos, laços afetivos, culturais, e ao mesmo tempo, é espontânea, podendo também envolver crenças, ritos e mitos.

Quando o autor menciona um conjunto de sentimentos, pode-se perceber o quão abstrato pode ser a religiosidade. Imaginar um conjunto de sentimentos presentes em cada indivíduo que habita cada lugar, cada qual com suas peculiaridades, com sua diversidade e com sua singularidade.

Outro conceito que merece ser considerado é o de religião,

> É por nós entendida como a estruturação formal do sistema de crenças, que se reflete na codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Trata-se de uma organização ritualística, que atribui sentido às normas de convivência de seus membros, assim como os princípios de uso dos espaços sagrados por determinado grupo religioso (PORTUGUEZ, 2015, p. 20).

O termo religião

> originou-se da palavra latina religio, cujo sentido primeiro indicava um conjunto de regras, observâncias, advertências e interdições, sem fazer referência a divindades, rituais, mitos ou quaisquer outros tipos de manifestação que, contemporaneamente, entendemos como religiosas SILVA (2004, p.1, apud PORTUGUEZ, 2015).

Diante dos conceitos mencionados, percebe-se a diferença daquelas expressões. A Religiosidade é dita como o conjunto de sentimentos e ações onde são estabelecidos laços afetivos, comunitários e culturais. Já a religião se trata de uma estruturação formal do sistema de crenças, uma codificação dos princípios morais e éticos de uma determinada religiosidade. Percebe-se que a religiosidade será sistematizada, codificada pela Religião.

Segundo Oro,

> pode-se entender religião como uma linguagem. Uma comunicação. Um modo pelo qual homens e mulheres se comunica entre si e com entidades (invisíveis) que fazem parte de seu mundo. Está no campo da expressão, da comunicação, portanto, da cultura. {. } É uma forma de conhecer o mundo, socializada dentro de determinado grupo social. (ORO 2013, p. 23).

Observando os dois conceitos, entende-se que a religiosidade se difere da religião, que é uma forma de codificação daquela, visto que religião pode ser vista como uma linguagem, uma forma dos indivíduos manterem uma comunicação até mesmo com o mundo invisível, o que é feito de maneiras diferentes em cada parte do mundo.

Entende-se que a religião é algo muito peculiar, muito particular, individual, onde cada um mantém um relação entre o

grupo, ou apenas entre si e o invisível, passando a envolver também um outro termo, mais complexo, que é a fé.

Em relação às benzeções, elas somente se tornam possíveis diante da existência da fé. A Religião que codifica a religiosidade só vai se tornar possível por consequência da fé, a qual pode ser considerada etimologicamente, com origem latina, *fides*, e grega, *pistis*, sendo compreendida como fidelidade, e designa confiança profunda em algo, é uma forma de se acreditar sem desconfiar que aquilo que fora prometido será cumprido, não há questionamentos. Ela perpassa todos os relacionamentos interpessoais. Panasiewocz (2013).

> Resumindo, a fé, para além da experiência antropológica confiança ou não nas pessoas e no ato do existir - trata da disposição interior, pessoal, para dialogar e acolher, ou não, o mistério transcendente que perpassa a vida humana. Enquanto limitada à vivência religiosa, aliena. Entretanto, quando dá o salto para a experiência de Deus, gera nova onda de significação de vida, podendo ocorrer em uma religião ou fora dela.(PANASIEWICZ, 2013, p. 603).

A fé é, sem dúvida, um dos conceitos mais complexos a ser analisado. De acordo com o conceito observado, é algo particular, individual; cada um trabalhará sua fé de forma íntima, de forma a acreditar sem desconfiar em algo, tendo cunho ou não religioso, sendo preso ou não em uma religião. É um sentimento ímpar, com formas diferentes de acreditar. Pode-se tentar impor a fé, o que não a fará deixar de ser algo único e particular de cada um. Ao comentar sobre as benzeções, é importante observar o conceito de fé, vez que aquela depende fortemente da existência da fé. Fé é aquilo que faz com que haja confiança.

Segundo Rosendahl (1996), em sua obra "Construindo a geografia da religião no Brasil", a geografia deve, cada vez mais,

considerar as crenças e os ritos que se realizam em templos e lugares simbólicos. A autora afirma ainda o seguinte:

> As práticas religiosas imprimem na paisagem marcas fortemente relacionadas com os aspectos culturais da comunidade, de tal modo que o espaço pode ser percebido de acordo com os valores simbólicos que ali estão representados. Assim, sugerimos, neste temários de vivência e simbolismo no lugar sagrado novos caminhos de estudos, focalizando o simbolismo dado a procissão e os rituais de sacrifício do devoto no lugar sagrado" (ROSENDAHL, 1996, p. 9).

Há indivíduos que demonstram sua fé em qualquer espaço, outros já preferem espaços específicos para trabalharem sua fé, seus sentimentos religiosos. Alguns locais são considerados próprios para manifestação da fé, tornando-se sagrados sob a visão de alguns. Interessante mencionar que o mesmo local que para alguns é sagrado, para outros se faz profano, isso dependerá da fé e religião de cada um. A exemplo disso, em relação à prática das benzeções, elas muitas vezes ocorrem em locais comuns, como a sala, o quarto, uma varanda, no entanto, para aqueles que a recebem e para aqueles que a realizam aquele local, naquele momento específico, é um local que se torna sagrado.

> [...] geografia e religião são, em primeiro lugar, duas práticas sociais. O homem sempre fez geografia, mesmo que não o soubesse ou que não reconhecesse formalmente uma disciplina denominada geografia. A religião, por outro lado, sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para entender a vida. Ambas, geografia e religião, se encontram através da dimensão espacial, uma porque analisa o espaço, a outra porque, como fenômeno cultural, ocorre espacialmente (ROSENDAHL, 1996, p.1).

Diante disso, se faz necessário analisar o que vem a ser espaço. Existem vários tipos de espaços, como espaço geográfico, temporal, natural e edificado, mas o espaço a ser comentado é aquele que se relaciona ao denominado como religioso, que se encontra dentro dos demais espaços citados. Milton Santos (2008) utiliza a expressão "espaciológica", onde considera o espaço com algo mais amplo, visando processos sociais das funções e das formas. Ainda segundo ele,

> espaço é formado por um conjunto indissociável, solidário e contraditório, de sistemas de objetos e sistemas de ações, não consideradas isoladamente, mas com o quadro único no qual a história se dá (SANTOS, 2008, p. 63).

Entende-se que o espaço é onde ocorrem as relações, onde a história se dá, onde existem ações. Já em relação a espaço sagrado e profano, tiramos ensinamentos de Eliade (2001, p. 29) ao dizer o seguinte:

> o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história. Estes modos de ser do Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou a sociologia, não constituem apenas o objeto de estudo histórico, sociológico, etnológico. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, consequentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana (ELIADE, 2001, p. 29, apud MOURÃO, 2013).

De acordo com o que ensina o historiador religioso Eliade (2009), sagrado é aquilo que se opõe ao que é profano. O autor menciona ainda o termo hierofania, ou seja, algo considerado sagrado para alguns, por exemplo. A manifestação do sagrado em

determinado objeto, como uma pedra, uma árvore, e em muitas vezes esses objetos, considerados sagrados para alguns, não são para outros, fazendo parte unicamente do mundo profano.

O autor explica ainda que o espaço não é algo homogêneo, e que para o indivíduo religioso existirá espaços mais significativos, que por consequência, serão diferentes dos demais, ou seja, considerado como amorfo. Esses espaços são tidos como sagrados e não-sagrados. Eliade (2009) ressalta também que "o Mundo deixa-se perceber como Mundo, como cosmos, à medida que se revela como mundo sagrado".

Apesar das diferenças dos significados existentes entres os espaços, merece ressalva o que diz Milton Santos (2004) em relação ao espaço, ou seja, é hoje um sistema de objetos cada vez mais artificiais, povoado por sistemas de ações igualmente imbuídos de artificialidade e cada vez mais tendentes a fins estranhos ao lugar e seus habitantes. Importante destacar que essa artificialidade a que se refere Milton Santos vem se tornando abrangente também ao que se refere ao espaço sagrado.

É possível visualizar essa questão de espaço sagrado e espaço profano em meio às benzeções. Segundo Oliveira (1985), a bênção é um veículo que possibilita àquele que benze estabelecer relações de aliança com os santos, de um lado, com os homens de outro e entre ambos.

Benzer ou curar pode ser considerado como uma ritualização das coisas da fé, podendo, inclusive, misturar-se o profano com o sagrado.

No Brasil, as benzeções foram herdadas dos índios, africanos e europeus, sobretudo portugueses. Houve uma junção de conhecimentos, como, o conhecimento das plantas medicinais da colônia como cura de enfermidades, por exemplo, que era de dominação da cabocla e pela mulata, somados aos das plantas medicinais que eram trazidas por portugueses. (NERY, s/d).

Machado (1997) comenta sobre serem a benzeção e o curandeirismo práticas populares que fazem parte do cotidiano, mesmo possuindo uma ressignificação. Afirma ainda, que essas práticas permitem perceber um mundo de magia rodeado de rituais simbólicos, o que faz com que ocorra o contato entre o material e o espiritual.

O ato de benzer vai mais longe que apenas a realização de orações. Existe, impregnada naquele que benze, uma série de conhecimentos desenvolvidos empiricamente e transmitidos através de gerações para gerações. São ensinamentos, técnicas e conhecimentos sobre curas, relacionadas ao conhecimento sobre plantas, sobre curas, envolve ainda mediunidade e simpatias. Quintana (1999).

Segundo o entendimento de Vilhena, em relação às tradições e transmissões da cultura:

> essas práticas são ensinadas e aprendidas no contexto familiar ou em relações primárias, quando mães passam seus conhecimentos para as filhas mais velhas, pais para seus primogênitos, mestres sem escolas para seus discípulos. Não sendo de domínio público, entretanto, referem-se a uma dimensão da vida social, posto que rezadores e rezadoras são conhecidos pela comunidade e aglutinam à sua volta pessoas que necessitam de seus serviços e reconhecem seus poderes. (VILHENA, 2005, p. 92).

Esses rituais mesmo sendo transmitidos entre famílias e seguindo traços culturais e religiosos diferenciados, podem também ocorrer de outras formas.

É interessante observar que cada benzedeira, benzedor ou curandeiro tem sua forma de realizar as benzeções. Os atos podem ocorrem próximos a um oratório ou em um canto especial para as orações e benzeções, e ainda em locais aleatórios.

Em relação à prática da cura, essa teve um significativo desenvolvimento no período colonial, de forma que houve uma junção de conhecimentos, tanto dos portugueses que chegavam quanto em relação aos índios que aqui estavam e dos africanos que também chegaram. Thomas (1991).

Dessa forma, é possível perceber, diante da influência indígena, que as benzeções já estavam presentes no Brasil mesmo antes da colonização, tendo em vista a influência dos mesmos.

Sobre isso, é plausível citar a pajelança. A origem da pajelança é atribuída aos rituais xamânicos indígenas na região entre os Estados do Maranhão e Pará. Claude d'Abbeville (1874), missionário capuchinho francês, faz referência aos rituais indígenas a partir de seu contato com as populações nativas, em 1612.

> Estes curandeiros, convem saber, são embusteiros de que se serve o Diabo para ter os Indios sempre superticiosos. São muito estimados pelos barbaros, que n'elles muito cree. Dão-lhes o nome de Pagés, Predizem a fertilidade e a seccura da terra, e promettem muitas chuvas e todos os bens, e fizeram persuadir ao povo que quando soprem n'um lugar doente, desapparece a dor, e por isso quando adoecem os Indios são elles procurados, e conhecendo o lugar do soffrimento principiam os taes Pagés a soprar, e pondo a bocca no logar fingem chupar o mal, e depois escarram-no, e fica bom o doente. As vezes escondem na mão alguns ossos, pedras e pedaços de pau ou de ferro, e depois de haverem chupado o logar, mostram estas coisas, e persuadem ao doente havel-as tirado d'ahi. Assim se curam por imaginação, superstição ou arte diabolica. (D' ABBEVILLE, 1874, p. 374).

Ainda sobre o assunto, é afirmado pelo autor Octávio da Costa Eduardo que os elementos da ritualística indígena foram tomados "emprestados" pelos curadores. Eduardo (1948).

Ela pode ser compreendida como um sistema de crenças que mistura tanto elementos indígenas quanto africanos e do catolicismo popular. Além disso, também possui uma relação com o meio ambiente, vez que utiliza elementos da natureza, plantas para a realização de banhos, chás, além de considerar esses espaços como sagrados e reservados aos seres sobrenaturais.

Dessa forma, o termo “pajelança” já vem sendo utilizado com o significado, um sistema de crenças e práticas, e infelizmente, da mesma forma que as benzeções, muitas vezes carrega grande preconceito.

> A "pajelança" refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Habitualmente considera-se, em Antropologia, que um tal "conjunto" (de ritos e mitos) enraíza-se na cultura de cada povo. Existem, assim, tantas pajelanças quanto povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas quanto no mundo "caboclo" ou camponês. [...] Assim, uma característica geral da pajelança está nessa flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (LAVELEYE, 2008, p. 113).

Muito se assemelha a cultura das benzeções principalmente ao que se refere à cura de doenças e à heterogeneidade de conjunto rituais e míticos.

Várias lendas circulam a região até os dias atuais, principalmente sobre o “encantado”, como por exemplo, “seres que são normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam no fundo, isto é, numa região abaixo da superfície terrestre,

subterrânea ou subaquática, conhecida como encante". Maués; Villacorta (1998, p. 4).

A pajelança, apesar de ainda ser submetida a preconceito em vários locais, pode ser considerada muito importante em algumas regiões como a amazônica:

> se a pajelança cabocla pode ser considerada uma forma de culto mágico-religioso, ela também possui um componente de medicina, onde a magia – como em todas as formas de medicina, inclusive naquelas ensinadas nas universidades, desempenha um papel relevante. Ela é, para as populações rurais e de origem rural da Amazônia, uma das formas mais requisitadas dentre as várias medicinas populares existentes no mercado de bens simbólicos e no campo médico-religioso. Pode, pois, como outras formas de medicina popular, ser considerada, também, como uma forma de ciência. (MAUÉS; VILLACORTA, 1998, p.27-28)

Dessa forma, o que se percebe é que as pessoas ainda hoje desprendem sua fé ao pajé, o confiando a cura de toda e qualquer enfermidade, da mesma forma que poderiam confiar em médicos graduados.

As benzeções se assemelham muito à pajelança, sobretudo em relação à mistura de culturas que existe, e ainda em relação à cura de enfermidades.

Esse importante traço cultural prevalece forte em meio à sociedade, mesmo nos dias de hoje. As orações sagradas são repassadas através da oralidade e foram atravessando os séculos. Em Minas Gerais, por exemplo, esta prática ocorre em todas as regiões do Estado. Machado ensina o seguinte:

> Destacamos dentre essas crenças o curandeirismo e as "benzeções" por serem práticas culturais que sobrevivem no interior das Gerais. [...]. Acreditamos ser pertinente

> afirmar que a busca por curadores e benzedores tem a ver com uma outra ordem de coisas. A mais forte delas, supomos, está intimamente ligada aos fenômenos do imaginário popular e das representações mentais, buscando solucionar problemas de suas vidas através de 'forças imponderáveis'. (MACHADO, 1997, p. 236)

Sabe-se que todos procuram os benzedores para conseguir a cura de um problema, seja ele psíquico, sentimental ou físico. Busca-se obter paz quando alguém que se dedica orar e pedir para o bem ou para a cura daquele que necessita.

As benzeções, segundo o que afirma Oliveira (1985), tiveram uma evolução rural, mais ligada com plantas e com a natureza. Ele nos ensina o seguinte:

> Na roça benzedores e curadores eram quase todos católicos, viviam num espaço de relações de produção marcado pela afetividade familiar e comunitária. Viviam num espaço geográfico restrito, no qual recriavam um universo de experiências marcado por símbolos sagrados. Paralelamente, elas tinham uma relação muito forte com a natureza e possuíam um saber muito útil sobre a agricultura: produziam uma classificação e um seleção de plantas, ervas e raízes que eram utilizadas como recursos terapêuticos. Desse conhecimento, contudo, parte poderia ser conhecida e partilhada por toda a comunidade. A outra parte era segredo do ofício, transmitido aos noviços em condições muito particulares (OLIVEIRA, 1985, p. 28).

Ao que tange às curas de doenças por plantas ou afins, interessante o ensinamento que nos trás Oliveira,

> E é nesse contexto de trocas sociais mais amplas que essa população subalterna afirma sua identidade de pobre, oprimida, desenraizada e expropriada do saber científico sobre o corpo e as funções vitais. É no próprio modo de

> produzir as suas medicinas populares que essa população resiste política e culturalmente a opressão imposta pelas classes dominantes. Através da sua vida e dos modos que esta população encontra para lidar com suas doenças é que afirmamos que não há uma única medicina popular. Mas várias, e, em constantes transformações. (OLIVEIRA, 1985, p.38)

A procura da cura pelas benzeções é algo bastante presente em nosso cotidiano. Essa busca ainda existente nos dias atuais, justificando a permanência desse traço cultural perdurando por tanto tempo em meio a uma sociedade contemporânea cada vez mais cética.

Sobre isso, Machado elucida:

> O que realmente conta é de um lado a fé e de outro o dom de curar, a premonição, a intuição e a sensibilidade aflorada, enunciada. É o mundo da magia expresso por códigos de linguagem, pelo ritual em que o simbólico, o gestual reinaugura o contato entre o material e o espiritual. Não existem testemunhos documentais, provas. É preciso antes de tudo experimentar, ver para crer. (MACHADO, 1997, p. 233)

Em relação ao ato propriamente dito, benzer, tem-se, segundo os ensinamentos do sociólogo Quintana (1999) em sua obra "A ciência da Benzedura", que tanto a crença quanto a magia são mecanismos que possibilitam manter a esperança de que de alguma maneira possui-se algum controle sobre nosso destino. Menciona ainda que processos mágico-religiosos, terapêuticos populares são diferentes de processos científicos, demonstrando que o hábito de benzer pode ser tido como uma forma terapêutica para os fiéis enfermos.

Além da procura das benzeções pelos enfermos, tanto no âmbito físico quanto psicológico, outros fatores motivam a

procura de benzedores. Há também as rezas direcionadas para problemas com animais ou objetos desaparecidos. Santos (2007). Além desses, dos problemas popularmente conhecidos sobre animais, são aqueles relacionados a animais peçonhentos em determinados locais, sendo geralmente procurados para rezarem com finalidade de espantar os animais das proximidades das casas, geralmente em fazendas.

De acordo com os dizeres de Oliveira no livro "O que é benzeção", a mesma comenta o seguinte sobre a figura da benzedeira

> Geralmente é a de que é uma mulher, casada, mãe de alguns filhos, pobre que conheça rezas, ervas, massagens, cataplasmas, chás e simpatias, que tenha um quê de mistério, que lide com a magia, feitiçaria e bruxaria. E essa imagem corresponde aquilo que é a benzedeira. Ela é tudo isso e um pouco mais. Ela é uma cientista popular que possui uma maneira muito peculiar de curar: combina os místicos da religião e os truques da magia aos conhecimentos da medicina popular. (OLIVEIRA, 1985, p. 25)

Apesar de a autora comentar sobre a figura já pré-estabelecida da benzedeira, sendo mulher, casada, mãe, pobre, conhecedora de ervas e chás, não podemos considerar apenas a mulher como praticante das benzeções. Homens, também fazem parte da arte de benzer, e atuam fortemente da mesma forma, orando, pedindo ao próximo e curando.

Ao tocante aos homens atuantes na benzeções, eles geralmente são mais popularmente tratados por curandeiros ou curadores.

De acordo com Loyola (1984), as rezadeiras se limitam a dar bênçãos e a rezar para curar as doenças; o curador, além de realizar rezas, consegue entrar em contato com forças superiores,

faz uso de trajes especiais, de orações e de implementos religiosos. Em conformidade com o autor, o que se entende é que as benzeções ocorrem tanto através das mãos de homens quanto de mulheres, ambos se encarregam de rezar e pedir por uma cura, por melhoras.

Independente se por homem ou mulher, as rezas e orações são realizadas de diversas formas e de diversas maneiras e em locais diversificados.

Fala das benzedeiras

A análise das benzeções e as respectivas entrevistas com seus atuantes, foi fundamental para a fluidez da pesquisa.

As entrevistas foram realizadas no município de Ituiutaba - MG, e para não deixar explícitos os nomes dos entrevistados, que de prontidão atenderam e forneceram informações sobre seu cotidiano, optou-se por apelidá-los com nomes de flores, além de ser uma forma carinhosa de tratá-los. Dessa forma, foram realizadas visitas nas residências de cinco benzedeiras e de um curandeiro, e todos de forma muito educada e paciente responderam as perguntas com riquezas de detalhes.

As casas visitadas se localizam em bairros periféricos da cidade. Algumas são de difícil acesso, o que não impede que os pacientes procurem e mantenham uma assiduidade em relação às benzeções. Todas muito humildes, bastante simples, com poucos móveis, muito limpas e organizadas. Foi possível observar plantas muito bem cuidadas em seus quintais, sendo estas geralmente são usadas em casos de tratamentos e durante as benzeções.

Os entrevistados foram dona Margarida, uma senhora loura com de azuis, muito gentil que se diz especialista em benzer

crianças, sobretudo com problemas relacionados a "vento virado" e "quebranto". É costume, segundo benzedeiras, rezar sobre crianças, sobretudo em situações como "vento virado" (ou ventre virado) e o quebranto (ou quebrante, ou mau-olhado). O vento virado quando a criança cai muito, quando não está comendo direito. É algo que acomete recém-nascidos, causado por susto. Causa diarréia e encurtamento de uma perna. Já o quebranto ou quebrante, segundo a benzedeira, é reconhecido quando a criança está enjoada, com birras, com suas rotinas alteradas. Isso ocorre, segundo elas, porque alguém "colocou um olho ruim sobre a criança".

A segunda entrevistada, a senhora Hortência, é branca e de cabelos grisalhos, muito delicada e calma, logo se ofereceu para mostrar sua casa e seus locais de orações. Já a Senhora Violeta, é negra, demonstra ser de muita personalidade diz ter descoberto seu dom quando conseguiu benzer de "quebranto" uma criança que chorava de forma descontrolada, e que a partir disso passou a realizar benzeções constantemente contra "quebranto, espinhela caída, mau olhado, jeito e contra animais peçonhentos".

A Senhora Girassol, outra entrevistada, possui baixa estatura, é morena, e muito simpática, no momento da entrevista estava recebendo as pessoas para uma sessão em seu centro, mas mesmo assim fez questão de mostrar todo seu altar, sua residência. Interessante mencionar que a procura por suas benzeções no momento da entrevista era significativa, sendo que havia mais de sete pessoas aguardando.

Já Dona Orquídea, uma senhora morena, baiana, de personalidade séria, mostrou-se ser bastante objetiva em relação aos seus atendimentos e foi a mais breve com a entrevista.

A última visita foi na residência do senhor Lírio, um senhor negro de 84 anos, demonstrou grande seriedade em relação a seus trabalhos de benzeções. Interessante mencionar que a procura por

suas benzeções é tão grande que resolveu implementar um sistema de senhas. Essas senhas são distribuídas entre os que o procuram, sendo fixado um horário para início e término de suas orações. Segundo ele, é necessário ter um tempo para se exercitar e realizar caminhadas, que é a forma encontrada para recarregar as energias após os atendimentos.

Dos seis entrevistados, todos fazem parte da terceira idade, estando Dona Margarida com 69 anos, Hortência com 81 anos, Violeta com 69 anos, Orquídea com 67 anos, Girassol com 77 anos e o Senhor Lírio com 84 anos.

Todos comentaram sobre como aprenderam as benzeções e como é o cotidiano. Dona Margarida e Dona Hortência explicaram que aprenderam as benzeções com suas vizinhas. No caso de Dona Margarida foi a benzedeira que ela frequentava que resolveu a ensinar as rezas, sobretudo por não ter ninguém em sua família que poderia a suceder.

Já Dona Violeta e Girassol mencionaram que seguiram os ensinamentos de seus pais e avós, os observando, disseram que logo reconheceram que também possuíam dom.

Os outros dois entrevistados, Dona Orquídea e Lírio, mencionaram que somente perceberam seus dons em virtude da mediunidade aguçada que possuem. Segundo eles, quando eram mais novos, tinham visões e isso acabou os forçando a procurar uma religião, a fim de conseguir uma explicação para o que acontecia.

Dona Orquídea buscou ajuda nas religiões umbanda e candomblé e hoje tem, inclusive, seu próprio centro, local onde faz atendimentos.

Já em relação ao Senhor Lírio, ele procurou a religião espírita e com os auxílios daqueles mais experientes começou atender as pessoas em sua própria residência.

Quando foi perguntado sobre o momento que se consideraram com capacidade para realizar curas e sobre a motivação para continuar, foi dito, por todos, que se deve primeiramente ter fé, e aí eles podem veicular a cura. Mencionaram que se sentem muito motivados e que não podem parar de realizar as benzeções, pois quando se aprende é feito um compromisso de nunca negar uma oração a ninguém.

Durante as entrevistas percebeu-se também a satisfação em receber as pessoas, as quais formam filas para receber as orações. Para a realização das rezas são aceitas doações, mas nunca cobrado um valor fixo.

Outra pergunta pertinente foi em relação aos Santos e Divindades a quem possuem devoção. Cada um, em particular, possui a sua crença e quando perguntado sobre isso, em muitas vezes foi mencionado sobre Nossa Senhora Aparecida e sobre os Pretos Velhos. Outras Divindades e outros Santos também foram mencionados, como São Lázaro, São Jorge, Cosme e Damião.

Os Santos e Divindades mencionados por dona Margarida foram São Lázaro, São Roque, Cosme e Damião e São José. Já Dona Hortência possui fé em São Jorge, São Judas, Cosme e Damião e Santa Edwiges. Dona Violeta, em Nossa Senhora Aparecida e nos Pretos Velhos, afirmando que são esses, filhos de Nossa Senhora Aparecida. Dona Orquídea e Senhor Lírio também afirmaram ter fé em Nossa Senhora Aparecida. Diferente das demais entrevistadas está Senhora Girassol, que afirma ter fé em "Caboclo da Mata Virgem", "Vovó Maria Conga", "Vovó Cambinda" e ainda em Nossa Senhora Aparecida e Iemanjá.

Todos os entrevistados mencionaram que benzem apenas nas segundas, quartas e sextas-feiras, e que nos demais dias não podem exercer as benzeções em virtude de serem dias de descanso, dias sem preparo para recepcionar qualquer pessoa.

Dona Hortência, inclusive, mencionou que nos dia em que realiza suas benzeções, ao acordar, ela se prepara psicologicamente para atender as pessoas que a procuram, vez que ao final do dia se sente muito sobrecarregada.

Sobre a quantidade de pessoas que frequentam suas casas, todos mencionaram que recebem mais de cinco pessoas por dia. E, por isso, foram unanimidade as respostas sobre serem bem vistos pela comunidade que integram. Disseram serem muito respeitados, comentaram ainda que, em algumas vezes, já sofreram preconceitos; no entanto, agora isso não ocorre mais. Dona Violeta, por exemplo, comentou que se considera com um trabalho igual aos demais.

Todos os entrevistados comentaram que benzem pessoas da comunidade e que a procura por pessoas de fora da cidade é grande, principalmente em relação às duas benzedeiras que atendem crianças, Dona Margarida e Dona Hortência.

Outra parte importante da pesquisa foi em relação aos locais onde praticam as benzeções. Cada um tem sua fé em particular, seu local de preparo e seu local de benzeção.

Sobre isso, Dona Margarida mencionou que é indiferente, que o importante é a fé, e por isso realiza suas orações na porta da sala de sua casa, em um local próximo ao jardim, onde ficam as plantas que utiliza para benzer, mas afirmou várias vezes que o importante é a fé e não o local.

Já Dona Hortência, ao ser perguntado sobre o local de suas benzeções, disse que as faz em seu próprio quarto em um simples altar com algumas imagens e um livro de orações. Em seu quarto também está sua cama, sua penteadeira, seus produtos de higiene pessoal e uma televisão.

Dona Violeta, uma senhora de personalidade forte, disse que gosta de realizar suas benzeções em sua varanda, próxima ao local onde ficam suas plantas. Já a senhora Orquídea possui um

centro no quintal de sua residência. Neste ela realiza sessões de umbanda e candomblé e as benzeções ocorrem nesse mesmo local próximo ao centro, ou seja, ela presta dois tipos de trabalho.

Dona Girassol em um local simples e com grande humildade possui seu centro chamado "Casa de Reunião Seara da Paz", e diz praticar no momento somente trabalhos da umbanda, apesar de possuir certificado para praticar também o Candomblé. Nas palavras de Dona Girassol, prático apenas a Umbanda, porque no Candomblé tem barulhos de tambores e os vizinhos não vão gostar". Quando as pessoas a procuram, ela também realiza benzeções próximo ao seu altar, localizado na parte dos fundos de sua residência. O outro entrevistado, senhor Lírio, mencionou que realiza suas benzeções em uma pequena varanda de sua casa. No local há algumas plantas muito bem cuidadas, que são utilizadas para o atendimento. Ele disse que não acha necessário utilizar altares, possui apenas algumas figuras de santos.

Durante as entrevistas foi também questionado sobre as religiões de cada um, todos se disseram católicos, ou então católico e espírita, como é o caso do senhor Lírio, ou ainda frequentadores da igreja católica e com devoção por entidades da umbanda e candomblé, como é o caso da Dona Girassol, Dona Orquídea e Dona Violeta. Os demais, senhora Margarida e senhora Hortência, se disseram ser unicamente católicos e com devoção nos santos da igreja católica.

Outro ponto relevante é como cada benzedor realiza sua orações. Como visto, cada um opta por uma característica local diferente, outros acham que isso é irrelevante. A forma de cada um fazer suas rezas também segue a mesma linha, cada um tem uma característica diferente. Alguns dos entrevistados, como o senhor Lírio e a Senhora Violeta, utilizam plantas como a arruda para benzer. Segundo eles, a planta retira as energias impuras da

pessoa, as deixando menos "carregada". Já os outros entrevistados somente utilizam plantas para receitar medicamentos, como garrafadas, por exemplo. Segundo eles, garrafadas são medicamentos que podem curar vários males.

A entrevista com a senhora Hortência permitiu observar que quando ela realiza orações com pessoas adultas, utiliza um baralho para que a pessoa que retire uma carta. Segundo ela, é a pessoa "que a apresenta seu caminho". A partir da carta ela comenta sobre a vida da pessoa e faz as rezas pertinentes.

Dessa forma, cada um segue uma maneira diferente, tanto em relação à relevância do local ou sobre a forma de benzer. Notou-se que cada benzedor tem uma característica diferente.

Resultados e discussões

Após um breve embasamento teórico, foram realizadas as entrevistas comentadas. Elas foram fundamentais para a fluidez deste estudo, tornando possível observar de perto como ocorre o dia a dia das benzedeiras, como se dá o cotidiano e como esse traço cultural vem perdurando no tempo até hoje.

Diante das entrevistas foi possível perceber o quanto as benzeções ainda são procuradas pela comunidade, em geral.

A demanda pelas orações é algo ainda muito requisitado, de forma que em todas as casas havia fila de espera para as rezas, sempre com mais de cinco pessoas. De acordo com o informado, as benzeções somente podem ocorrer em três dias por semana, e por nenhum motivo pode-se realizá-las em outros dias.

Outro fator interessante, é que nenhum dos atuantes cobra pelo ofício. Todos mencionaram que aceitam apenas doações e

que não há como valorar um dom. Os entrevistados consideram um dom o ato de benzer.

As pessoas que realizam benzeções mencionaram que possuem um dom, que não se escolhe se quer ou não fazer parte desse mundo. Ocorre de forma diferente das religiões de matrizes africanas. Nestas, a iniciação acontece de acordo com a vontade de seus participantes, de forma que existe todo um ritual para que isso aconteça. Já a iniciação das benzedeiras se dá após a percepção do dom e acontece ao longo de alguns anos, selando aos poucos uma aliança com as forças sagradas (MAUSS, 2003).

A dedicação de três dias semanais para orar por pessoas que, em muitas vezes, nem se conhece, demonstra a paixão pelo que fazem. O amor pelo oficio é notável ao abrir as portas de casa para recepcionar pessoas com os mais diversos problemas.

Conforme mencionado, benzer é um dom dado por Deus, e dizem isso com muita paixão, com amor, afirmam que aprenderam com pessoas que também possuíam o dom e se consideram "escolhidas" por Deus.

É pertinente comentar sobre as formas de cada um realizar suas benzeções. Duas pessoas entrevistadas, o senhor Lírio e a Senhora Violeta, afirmaram que utilizam uma planta chamada Arruda para realizar suas orações. O ato de buscar nas plantas uma forma de "limpar a pessoa", como afirmaram, remete a ensinamentos indígenas, vez que é uma característica marcante desses povos. Outra entrevistada afirmou que utiliza um baralho ao realizar suas orações, característica que remete a modos de vida relacionados aos povos ciganos.

De todos os comentários tecidos pelos entrevistados, os que mais merecem destaque são aqueles sobre a questão cultural e

religiosa. De acordo com as entrevistas, percebe-se haver um sincretismo religioso e cultural.

Nota-se que aqueles que se afirmaram católicos, ao mesmo tempo não negaram outras religiões. Esse fato é interessante, vez que houve afirmações de serem católicos e, ao mesmo tempo, terem respeito e fé em entidades cultuadas por outras religiões, como umbanda ou candomblé, por exemplo. Sobre isso,

> os santos ocupam um lugar central de destaque na vida do povo: Os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes. (ROLIM, 1976, p. 159).

Duas das benzedeiras mereceram destaque em relação a esse ponto, uma delas é a Senhora apelidada por Girassol e outra é a Senhora Violeta. Ambas afirmaram serem católicas atuantes, muito devotas a Nossa Senhora Aparecida; no entanto, não deixaram de lado outras entidades, como Pretos Velhos. A senhora Violeta afirmou ainda o seguinte: "... tenho fé em Nossa Senhora Aparecida e nos seus filho, os Preto Velho" (Benzedeira Violeta)

Percebe-se, dessa forma, segundo essa fala, que há, ao mesmo tempo, um sincretismo religioso e cultural, de forma que existe a presença de uma religião carregada com características de outra, demonstrando uma riqueza, sobretudo de culturas advindas talvez de ancestrais, que em um momento longínquo transmitiram aqueles ensinamentos aos benzedores.

> Não faltam histórias de senhores e senhoras de engenho que buscavam ajuda dos curandeiros africanos. Muito mais do que no terreiro de umbanda, onde as pessoas vão buscar ajuda, essas relações entre o africano escravizado, a ancestralidade africana, o catolicismo antigo e as referências identitárias dos afrodescendentes se fazem presentes na Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário. (SANTOS, 2015, p. 145).

Além do sincretismo cultural e religioso, encontram-se bastante estampado nas benzeções fatos relacionados à religiosidade popular, sendo esta caracterizada por uma existência de sistemas de crenças variados, com a junção do catolicismo, cultos afro-brasileiros e repertórios de práticas e crenças indígenas. Neste caso, o campo religioso é apresentado retratado como extenso e multifacetado, exigindo sempre novas formulações teóricas que deem conta dos processos de transformação. Não é difícil perceber dentro da categoria "religião popular" a existência de movimentos milenaristas e messiânicos (MONTEIRO, 1974; QUEIROZ, 1965) e romarias (STEIL, 1996).

> Podemos afirmar que a cultura religiosa brasileira anseia o desenvolvimento de uma religião mais afetuosa e aberta à mística interior. Uma religiosidade que possibilita maior abertura para uma religiosidade mais dinâmica, menos formal e litúrgica, de experiência mais individual, contudo de manifestação mais livre e ampla possível, situando-se num tipo de sagrado indisciplinado (CHAVES, 2011, p. 78).

Nas visitas realizadas foi possível observar o local onde são praticadas as benzeções, isso foi de grande valia para a pesquisa, uma forma de demonstrar o espaço sagrado de alguns dos entrevistados.

A imagem apresenta o altar da Casa de Reunião Seara da Paz, do Centro da Senhora Girassol, no qual ocorrem sessões de umbanda e também benzeções. Esse local, considerado um espaço sagrado por ela e por todos que buscam as benzeções, retrata uma riqueza de culturas e demonstração de fé. É possível observar a imagem do Preto Velho, como já mencionado, uma entidade cultuada pela religião umbanda, e no mesmo espaço, santos cultuados pela igreja católica, como Nossa Senhora Aparecida, ao meio da imagem; São Jorge, ao lado esquerdo do altar, entre vários outros. Essa imagem retrata a religião popular, o sincretismo religioso, o espaço sagrado.

Com as imagens é possível observar cada entrevistada em seu espaço sagrado. Note-se que cada indivíduo tem um local propício a realizar as orações. Nas primeiras imagens, é interessante que o local sagrado apresentado se torna profano a partir do momento que o mesmo é usado para demais atividades. A entrevistada apresentou seu quarto como seu local sagrado, local onde guarda suas imagens de devoção, no entanto, o ambiente é o mesmo que ela exerce suas atividades diárias, como dormir, se arrumar, ver televisão.

As características mudam quando se observa os demais locais apresentados nas imagens. Um deles, o próprio jardim, onde se cultivam as plantas utilizadas para as rezas. O jardim também se torna sagrado no momento em que se realizam as orações, em que se pede, momento de demonstração de fé. No entanto, se torna profano quando o espaço passa a ser visto como um jardim normal, sem relação com orações, pedidos e fé.

A casa das rezadeiras

A casa da rezadeiras ou benzedeiras deve aqui ser analisada de forma a se observar a sua funcionalidade.

Durante o momento de entrevistas foi possível observar que todas as residências encontram-se em locais periféricos da cidade de Ituiutaba, coincidentemente, em bairros próximos uns dos outros. Todos os locais visitados são residências muito simples, organizadas e limpas, geralmente com uma pequena parte reservada para cultivo de plantas, que em caso de necessidades, são fornecidas gratuitamente às pessoas que buscam ajuda.

Essas casas possuem duas formas de funcionalidade, uma delas é a forma normal, comum a qualquer casa, a outra é uma funcionalidade de acolhimento.

Essas residências são às segundas, quartas e sextas-feiras abertas a receber qualquer pessoa, sem distinção, para atendimento a diversos problemas. O local se torna, então, acolhedor, vez que as benzedeiras se propõem a receber qualquer pessoa e ainda a ajudar orando, ofertando remédios naturais ou aconselhando.

Dessa forma, em análise às residências, percebe-se que esses locais podem ser considerados como um lugar ou até mesmo como um microterritório de acolhimento solidário. Nesse caso, é importante observar o sentido do lugar, de forma a analisar a funcionalidade da casa das benzedeiras. Holzer (1999 p. 76) propõe que se defina o lugar como um centro de significados, um forte elemento de comunicação, de linguagem.

Já Milton Santos (2005, p. 156) faz uma interpretação do lugar como sendo "condição e suporte das relações globais", podendo ser concebido como expressão de uma individualidade. Além disso, essas casas podem ser consideradas não só como lugares onde há expressões de individualidade e que possuem fortes elementos de comunicação, mas ainda como

microterritórios. Essa microterritorialidade seria estratégia de uso de pequenas porções do espaço urbano, geralmente por parte de grupos sociais que em muitas vezes são invisibilizados por grande parte da sociedade.

No caso das benzeções, pode-se imaginar a escala da microterritorialidade para aqueles portadores de identidades individuais e seu deslocamento pelo espaço e em interação com outros indivíduos. Turra Neto (2012).

Às microterritorializações cabe identificar lugares e quem os frequenta, compondo as representações tanto individuais quanto coletivas dos sujeitos. Segundo Costa (2012), entende-se as microterritorializações como condições que demonstram uma interação social que produzem e são produzidas por relações de diferentes sujeitos.

Alguns lugares se produzem como microterritorializações, cujas pequenas parcelas do espaço, como cantos, pedaços de praças, e outros locais são tenuamente apropriados por alguns sujeitos que se tornam presentes e exercem determinadas práticas. Costa (2012).

Dessa forma, é possível perceber que a microterritorialidade acontece em um processo envolvendo diferentes atores em um processo.

No caso em questão, os atores deste processo seriam as benzedeiras, curandeiros e aqueles que os procuram, os que buscam as benzeções. Esses atores passam a atuar em um processo relacional. Isso demonstraria a forma de se expressar a microterritorialidade, em grupos, em alguns casos excluídos, que acabam por construir uma identidade em virtude de suas necessidades, ou até grupos que possuem uma área de atuação e que podem se expandir.

Como exemplo sobre microterritorialidade, apenas para elucidar o assunto, ao referir-se a alguns grupos, como exemplo,

enquadrariam-se também os MST e grupos LGBTS. No caso do MST, percebe-se uma microterritorialidade atuante na organização dos sem terras, estando em um contexto microterritoral as relações do interior dos Assentamentos. Denez (2012).

Esses microterritórios que se tornam as casas das rezadeiras em segundas, quartas e sextas-feiras, passam a ter esse sentido em decorrência da sua funcionalidade, um local de acolhimento solidário, onde há, inclusive, uma vinculação religiosa capaz de levar o fiel não a templos ou igrejas, mas com uma vinculação religiosa que o leva às casas humildes com significado acolhedor, em busca de cura e paz pelas mãos das rezadeiras.

Esse microterritório solidário com poder acolhedor talvez seja resultado da caridade desprendida pelos benzedores.

Milton Santos comenta sobre o "acontecer solidário", o qual resulta da realização de tarefas comuns que são produtoras de relações comunicacionais advindas do cotidiano partilhado.

Nesse caso, o cotidiano partilhado a que se refere o autor pode ser verificado nessas casas que tornam locais de acolhimento de auxílio espiritual, físico, emocional.

Além disso, a funcionalidade desses locais também deve ser observada como um lugar solidário. *É um fato social que não se pode conhecer bem senão por intermédio de seus efeitos sociais* (DURKHEIM, 2006, p.31, apud NERY, s/d). Segundo o mesmo autor, é fundamental que se estabeleçam laços de solidariedade entre os indivíduos.

Sobre isso, Milton Santos elucida o seguinte:

> O papel que as cidades deste "Brasil Agrícola" cumprem na cadeia de fluxos econômicas é funcionalmente distinta daquelas cidades do "Brasil Urbano". Nas primeiras, desenvolve-se uma maior "solidariedade localmente tecida" – uma expansão regional movida por atividades

> locais - do que nas últimas, mais passíveis de desenvolverem maior solidariedade organizacional" - isto é, representam elos de cadeias extra-locais de fluxos econômicos [...]. (SANTOS, 1998, p. 20).

Os laços de solidariedade são vistos entre indivíduos que partilham das práticas das benzeções, o acolhimento, a caridade desprendida, a oferta de remédios e principalmente do tempo para receber as pessoas nessas casas, fazem com que surjam esses laços e com que eles se fortaleçam, formando um microterritório com relações sociais que passam a funcionar com um local acolhedor, fortalecendo, por conseguinte, as relações interpessoais e a vinculação religiosa. Nesses espaços de solidariedade entende-se que existam relações interpessoais, com acontecimentos na vida social, o que se relaciona também com a cultura local.

> A Geografia compreende, por definição, o conjunto da Terra. [...] A idéia de correspondência, de solidariedade entre os fenômenos terrestres, penetrou e tomou corpo, muito lentamente na verdade, porque se tratava de apoiá-la sobre fatos e não sobre simples hipóteses (LA BLACHE, 1913, p. 289).

Milton Santos (1996, p. 273) afirma que "cada lugar é, ao mesmo tempo, objeto de uma razão global e de uma razão local, convivendo dialeticamente". Dessa forma, a importância de estudar os lugares está na possibilidade de captar seus elementos centrais, de modo a compreender suas possibilidades de interação com as ações solidárias. O referido autor também afirmava que deveria haver uma revisão da globalização, a qual seria "mais humana".

Ainda segundo o mesmo, deveria ocorrer a construção do "acontecer solidário", de forma que se alteraria o uso da base técnica criada para a circulação de capital para veicular valores

humanos, para se permitir uma integração de laços culturais distintos. Santos (2000).

> Não cabe, todavia, perder a esperança, porque os progressos técnicos (...) bastariam para produzir muito mais alimentos do que a população atual necessita e, aplicados à medicina, reduziriam drasticamente as doenças e a mortalidade. Um mundo solidário produzirá muitos empregos, ampliando um intercâmbio pacífico entre os povos e eliminando a belicosidade do processo competitivo, que todos os dias reduz a mão-de-obra. É possível pensar na realização de um mundo de bem-estar, onde os homens serão mais felizes, um outro tipo de globalização" (SANTOS, 2002, p. 80).

Dessa forma, é interessante observar as casas das rezadeiras como locais onde exista uma relação interpessoal, onde há significados de grupos que se relacionam socialmente. Elas podem ser consideradas como microterritórios que possuem um significado diante de sua funcionalidade, se tornando um local acolhedor, um microterritório solidário, vez que há, explicitamente, uma caridade prestada à comunidade, aos fiéis que possuem, de certa forma, uma vinculação religiosa às benzedeiras que prestam atendimentos.

A caridade desprendida pelas rezadeiras ou curandeiros fortalece o lugar, fazendo com que passem a ter um significado diferente, atraindo os fieis assiduamente em busca de ajuda espiritual ou física. Essas casas passam a ser vistas pelas pessoas da comunidade que a frequentam como um local seguro, acolhedor, solidário, onde haverá um atendimento, independente da causa que motivou a busca pelo auxílio.

Elas ultrapassam o sentido de um local apenas de oração, se tornando locais que acolhem a comunidade, que passam a ter uma

função muito mais do que ligada unicamente a religiões ou orações, podendo até mesmo ser um local de proteção.

Considerações finais

Com o estudo sobre a geografia das benzeções em Ituiutaba, podemos observar o quanto esse traço cultural ainda é fortalecido. Estudos relacionados à Geografia da Religião e à Geografia Cultural estão intimamente ligados com as benzeções, de forma a se complementarem.

Além disso, pode-se perceber como se faz importante a figura das benzedeiras perante a comunidade em que elas se inserem, exercem seu ofício como uma verdadeira profissão, recebe e atende a comunidade, exercendo suas funções. Atua e obedece a dias e horários de trabalho, propondo-se a manter seus "pacientes" longe de enfermidades, de "mau olhado" e com as energias renovadas. A mistura de religiões, de santos, divindades ou entidades quebra tabus quando o assunto são as benzeções. Se aquele que procura pelas rezas segue apenas determinada religião, esse não se preocupa em abrir seu coração para receber interseção de santos ou divindades diversas.

Torna-se inexistente o preconceito religioso quando se passa por uma benzeção. A explicação pelas rezas e orações se manterem vivas em meio à sociedade cética atual pode ser resultado de uma palavra amiga, os conselhos, a ajuda, e os préstimos que aqueles que benzem oferecem ao próximo. A vontade de ajudar e a fé mutua faz transparecer os resultados em casos que nem mesmo, segundo relatos, os mais graduados conseguiram resolver.

É possível dizer que a figura do benzedor se assemelha ao que faz um psicólogo ao receber em seu consultório um paciente, ou um médico ao ouvir e tentar curar um enfermo, no entanto,

consegue tornar seu próprio lar um lugar de acolhimento solidário. A caridade acaba por tornar o lar das benzedeiras um local acolhedor, onde se busca ajuda espiritual, física ou psíquica. A vinculação religiosa que liga os fiéis até suas residências demonstra por si só a importância desses locais.

Dessa forma, em síntese, as benzedeiras são fontes de auxílio a quem as procura, ajudam com palavras, com gestos, com remédios naturais, com caridade. Abrem com amor e fé as suas casas, recebendo qualquer pedido de ajuda e se propõem ajudar, curar e acalmar pessoas sem qualquer distinção. Nesse microterritório solidário que vincula fiéis, não há templos ou igrejas, mas a casas simples e humildes, demonstrando que a caridade e a fé realmente "movem montanhas".

Referências

ABEVILLE, Claude. *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas Circumvisinhanças.* Traduzida e anotada pelo Dr. Cezar Augusto Marques. Typografia do Frias, 1874. Disponível em: <http://archive.org/stream/histriadamissod00claugoog#page/n16/mode/2up>. Acesso em: 04 abr. 2018.

ALVES, Márcia Brito Nery; ALVES, Carley Rodrigues. **A** *reafirmação do lugar na geografia contemporânea a partir do conceito de solidariedade geográfica.* 2006. Disponível em: <http://www.neer.com.br/anais/NEER-2/Trabalhos_NEER/Ordemalfabetica/Microsoft%20Word%20-%20MarciaBritoNeryAlves.ED3II.pdf>. Acesso em: 14 ago. 2018.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. O lugar no/do mundo. São Paulo: Labur Edições, 2007. Disponível em: <http://www.enanpege.ggf.br/2015/anais/arquivos/17/473.pdf>. Acesso em: 20 abr. 2018.

CASTILLO, Ricardo; TOLEDO, Rubens; ANDRADE, Julia. Três Dimensões da Solidariedade em Geografia. Autonomia Político-Territorial e Tributações. *Revista Experimental.* N. 3, set. 1997, São Paulo.

CHAVES, Alexandre da Silva. *Presença pentecostal numa sociedade de transição ruralurbana:* a Igreja Pentecostal Chegada de Cristo e Curas Divinas – Estudo de Caso.*

CLAVAL, P. *Geografia Cultural.* Florianópolis: UFSC, 1999.

_____, P. O Papel da Nova Geografia Cultural naCompreensão da Ação Humana. In:ROSENDAHL, Z.; CORRÊA, R. L.(Org.). *Matrizes da Geografia Cultural.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

_____, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: CÔRREA, R. L. (Org.). *Manifestações da Cultura no Espaço.* Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999 conferir ano. p. 59-97.*

CORRÊA, R. L. *A abordagem cultural na Geografia* – sobre a geografia cultural. Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2009. Disponível em: <http://ihgrgs.org.br>. Acesso em: 20 jul. 2017.

_____, R. L. Departamento de Geografia – UFRJ.*Sobre a Geografia Cultural.*2009. Disponível em: <http://ihgrgs.org.br/artigos/contibuicoes/Roberto%20Lobato%20Corr%C3%AAa%20-%20Sobre%20a%20Geografia%20Cultural.pdf>. Acesso em: 27 mar. 2018.

COSTA, BenhurPinós da. *As microterritorialidades nas cidades:* reflexões sobre as convivências homoafetivas e/ou homoeróticas. Terr@Plural, Ponta Grossa, v. 6, n. 2, p. 257-271, jul./dez. 2012.

DENEZ, Cleiton Costa. *Os conceitos de macro &microterritorialidades:* Uma análise dos processos relacionais no Assentamento 8 de Abril - Jardim Alegre/PR. 2012. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/campoterritorio/article/view/14255>. Acesso em:

EDUARDO, Octávio da Costa. The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation. New York: J. Augustin Publisher, 1948. Disponívelem: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401808338_ARQUIVO_TextoCompletoThiagoLimadosSantos.pdf>.Acesso em: 23 mai. 2018.

ELIADE, Mircea.**"**O Sagrado e o Profano**"** – A essência das Religiões, tradução de Rogério Fernandes, Ed. Livros do Brasil, Lisboa, s/d.

_____, Mircea. *O Sagrado e o profano:* a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GEOUSP - Espaço e Tempo, São Paulo, M° 11, 2002. Santos, A.P. dos ROLIM, Francisco Cartaxo. "Condicionamentos sociais do Catolicismo Popular". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, 1976. p. 159-166.

HOLZER, Werther. *A geografia humanista* [livro eletrônico]: 1950 – 1990. Londrina: EDUEL, 2016.

JORGE, José Simões. *Cultura Religiosa***:** O Homem e o Fenômeno Religioso [livro eletrônico]. Ed. Loyola, 1998. Acesso em: 2 mar. 2018.

LA BLACHE, V. *As características próprias da geografia.* Transcrito dos Annales De Géographie, 22 (124): 289-299, 1913. Título original: "Des caractèresdistinctifs de laGéographie". Tradução de Odete Sandrini Mayer. Disponível em: <http://sites.uol.com.br/ivairr/lablache.htm>. Acesso em: 20 jan. 2000.

LAVELEYE. Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da "pajelança". In Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. Belém: EDUFPA, 2008. Disponível em: <http://www.29rba.abant.org.br/resources/anais/1/1401808338_ARQUIVO_TextoCompletoThiagoLimadosSantos.pdf>. Acesso em: 23 mai. 2018.

LOYOLA, Maria Andréa. *Médicos e curandeiros***:** conflito social e saúde. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo: Difel, 1984.

MACHADO, Maria Clara T. *Culturas Populares e Desenvolvimentismo no interior das Gerais: caminhos cruzados de um mesmo tempo (1950-1985).* Tese (Doutorado em...*) USP. São Paulo, 1997.

MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica.* In: Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, 8. São Paulo, 1998. Disponível em: <www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/pq 01-3.doc>. Acesso 10 mai. 2018. P. 2- 34.

_____, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica.* In: PRANDI, Reginaldo (Org.). Encantaria brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

_____, R. H.; VILLACORTA, G. M. *Pajelança e encantaria amazônica.* In: Jornadas sobre alternativas religiosas na América Latina, 8. São Paulo. São Paulo, 1998. Disponível em:

<www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/pq01-3.doc>. Acesso 10 nov. 2017. p. 2-34.

MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia.* Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac &Naify, 2003.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto Milenarista do Contestado. São Paulo: Duas Cidades, 1974.

MORENO, Tania Maria. O Sagrado e o Profano: O cemitério na cidade de São Paulo.*Revista Eletrônica do Núcleo de Estudo e Pesquisa do Protestantismo da Escola*

Superior de Teologia – EST. Disponível em: <HTTP//www3.est.edu.br/nepp>.*

MOURÃO, Rodrigo Brasil da Fonseca. *O espaço sagrado em MirceaEliade.* Belo Horizonte, 2013.

NERY, Vanda Cunha Albieri. *Trabalho apresentado ao NP Folkcomunicação do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom.* Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Desktop/REZAS+BENZEDURAS.pdf>. s/d.Acesso em:*

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. O que é benzeção. 2. ed. São Paulo, Brasiliense, 1985. *Revista Mosaico,* v.3, n.1, p.33-48, jan./jun. 2010. Acesso em: 28 jan. 2018.

ORO, Ivo Pedro. *O fenômeno religioso:* como entender [livro eletrônico]. São Paulo: Paulus, 2013.

PANASIEWICZ,Roberlei.*Rev. PistisPrax*. Teol. Pastor. Curitiba, v. 5, n. 2, p. 587-611. Jul./dez. 2013. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/pistispraxis/article/download/12962/12290>. A*cesso em: 20 nov. 2017.*

PENA, Rodolfo F. Alves. "*Carl Sauer*"; Brasil Escola. Disponível em <http://brasilescola.uol.com.br/geografia/carl-sauer.htm>. Acesso em: 22 ago. 2016*.

PORTUGUEZ, Anderson Pereira. *Espaço e cultura na religiosidade afro-brasileira.* Ituiutaba: Barvalento, 2015. 139 p.

QUINTANA, A. M. *A Ciência da Benzedura*. Bauru: Editora EDUSC, 1999.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *Messianismo no Brasil e no mundo.* São Paulo: EDUSP – Editora da Universidade de São Paulo, 1965.

RIBEIRO, W. C. Globalização e geografia em Milton Santos. In: El ciudadano, laglobalización y lageografía. Homenaje a Milton Santos. *Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y cienciassociales*. Universidad de Barcelona, vol. VI, núm. 124, 30 de septiembre de 2002. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-124.htm>. [ISSN: 1138-9788]. Acesso em: 02 abr. 2018.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião:* uma abordagem geográfica. EdUERJ, 1996.

_____, Zeny. *O sagrado e o espaço*. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo Cesar da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). Explorações geográficas. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. p. 119-153.

_____*, Zeny. ENG XII Encontro Nacional de Geógrafos. 2002. Disponível em: <www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/download/7734/5589>. Acesso em: **

_____, Milton. *Por uma outra globalização:* do pensamento único à consciência universal. São Paulo: Record, 2000.

_____, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo* – razão e emoção. (Coleção Milton Santos; 1). 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____, FrancimarioVito dos. *O ofício das rezadeiras:* um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças em Cruzeta/RN, 2007. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, 2007. 196 f.

_____, Erisvaldo Pereira dos. *Formação de professores e religiões de matrizes africanas:* um diálogo necessário. 2. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

_____, Marco Aurélio dos. *Geografia da escravidão no Vale do Paraíba cafeeiro:* Bananal (1850-1888). 1.ed. São Paulo: Alameda, 2016. Recurso digital.

_____, Alberto Pereira dos. *Introdução à geografia das religiões Santos.* GEOUSP: Espaço E Tempo (Online), (11), 21-33. 2002. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/geousp/article/view/123639>. Acesso em:*

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias:* um estudo antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia. Petrópolis: Vozes, 1996.

VILHENA, Maria Ângela. *Ritos expressões e propriedades.* São Paulo: Paulinas, 2005.

SAUER, C. O. Recent Developments in Cultural Geography.In: CORRÊA, R. L.; ROZENDAHL, Z. (Org.*). Geografia Cultural: um século (1).* Rio de Janeiro: EDUERJ, 2000.p.15-98.

TURRA NETO, Nécio. Microterritorialidades nas cidades: uma introdução à temática. Universidade Estadual Paulista. *Cidades. V. 10, n. 17 (2013). Disponível em*: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/article/view/3231/2745>. Acessoem:

WAGNER,P.; MIKESELL,M. Preface. In: Readings in Cultural Geography. U.S.A., The University of Chicago Press, 1962. Disponívelem: <http://www.uvanet.br/rcgs>. Acesso em:*

CAPÍTULO 16

VOVÔ SAVALU, VOVÓ MAHI: EPISTEMOLOGIA HIERÁRQUICA EM UM TERREIRO DE CANDOMBLÉ JEJE DO RECÔNCAVO DA BAHIA

Miria Cachoeira (Miria A. Silva)

Introdução

A Costa da África ou "Costa dos Escravos" abrigava diversos reinos, como o Allada (Aladá), Uidá, Popó, Porto Novo, Savalu, como também o reino do Dahomey, (Dahome/Daomé), em Abomey, território que compreende o atual país do Benim. Formado no início do século XVII ao norte do reino Allada de onde foi dissidente, o reino do Daomé no século seguinte se tornaria no mais poderoso reino da região[54].

O nome Dahomey "nascido do ventre de Dan" remete a dois significados: O primeiro é para o vodum cultuado pelos huenda (*xwéda*), representado pela serpente. Porém, mesmo Daomé sendo oriundo do reino do Allada, assim como os huenda, não tinha a prática do culto a esta divindade, e sim a *Legba*, *Kpó* (leopardo) e aos antepassados (*Toxwyo*). O culto à serpente só fora agregado ao reino daomeano após a conquista de Uidá, território do povo huenda. O segundo significado, Luís Nicolau Parés (2016) apresenta uma versão "tradicional" de que Dogbagli ao sair da capital do Allada, teria estabelecido um acordo de, neutralidade com o chefe local Akpahé dos *ayinon* que permitiu

[54] Maiores informações no livro de Nicolau Parés, "O rei o pai e a morte - a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental" 2016.

que ele se instalasse em Huaué, região que fica ao norte de Allada, porém seu filho descumpre o acordo, derrotando um chefe local chamado Dán:

> Dogbagli foi sucedido por seu filho Dakodonu (Dakõdonù), que desrespeitando os acordos com os ayinon, e após derrotar ao chefe local chamado Dàn, teria levantado o primeiro palácio de Abomé, chamado Danhome (Danxomè, "sobre o ventre de Dàn") (PARÉS, 2016, p. 132).

O reino do Daomé era composto inicialmente pelo povo fon, porém, foi agregando diversas etnias, que eram os povos dos territórios conquistados, como os que compunham a região que se nomeou território mahi ou "país Mahi". Essa região era formada ao sul pelo reino Gbowèlè, a leste pelo Tchahounka e ao norte pelo reino Houndjroto[55]. Esta extensão geográfica era uma das mais desejadas pelo reino do Daomé. Como estratégia inicial de conquista foram propostos alguns acordos para os reinos ocupantes do território, sem êxito, culminaram em longas guerras. As batalhas na tentativa de conquista das terras do "povo Mahi" perduraram por mais de trinta anos, até que o rei Tégbessou (Tegbesú) consegue um acordo, onde proclama o rei de Savalou (Savalu) Baglo Gbaguidi, como "rei dos Mahi".

Mesmo após o acordo através da ligação matrimonial entre Kpengla (Daomé) e sua mulher de Logozohè (Mahi), a guerra é retomada pelo rei daomeano Agonglo (Agongolo), filho deles, contra os reis daquele território se estendendo até o reinado de Glelè[56]. Durante quase um século em guerra, dois grandes eventos marcaram o período: o primeiro foi em 1823 quando as tropas daomeanas foram derrotadas pelas tropas "mahi" do reino de

[55] SYLVAIN C., Anignikin. 2001, p. 247.
[56] SYLVAIN C. 2001, p. 248.

Hundjroto, onde sucumbiu morto o príncipe Toffa, irmão do rei Ghézo (Guezó). O segundo evento foi em 1832 quando da destruição sangrenta de Hundjroto, o reino mais temido do "território mahi".

> C'est le roi Glèlè qui conclut les campagnes menées contre les Mahi. Les principales opérations de son règne furent menées contre le royaume de Tchahounka qui fut détruit à la bataille de Soclogbo en 1877. A ` cette date, tous les royaumes et chefferies mahi furent détruits et les populations massacrées ou réduites en esclavage pour alimenter la traite négrière (SYLVAIN C. 2001, p. 249).

As conquistas realizadas pelo reino do Daomé para o sul, em direção à costa marítima, fora de agregação de seus povos e assimilação de seus costumes religiosos, contudo, para Sylvain Coovi Anignikin (2001), as terras ao norte, que compreende os territórios mahi até Oyó foram considerados "um campo ideal de caça de escravos" (apud BERGÉ, 1928), ou melhor, da caça humana, para finalidade de tráfico e escravização. A estratégia do reino do Daomé em integrar a população conquistada também se dava pelas estruturas portuárias nos reinos do sul, estratégicos para o tráfico de escravizados. Já para o norte, foram construídas as fortalezas de Paouigan, Soclogbo e Agouagon que serviam de logística para captura e cativeiro de escravizados.

Em relação à assimilação religiosa, Parés (2016) apresenta como sendo uma estratégia política de controle daomeano em relação aos deuses dos povos dominados. Além de consentir que os súditos mantivessem suas práticas religiosas, como acontecera na conquista de Uidá, pelo rei Agajá, antecessor a Tégbessou, que transforma principalmente o culto à serpente (Dangbé) em uma divindade "nacional", apesar de haver outras divindades representadas pela serpente *píton*:

> (...)simples atitude de tolerância, pois o culto huenda da serpente foi adotado "numa posição subalterna pelos conquistadores, que rendem outro mais direto aos rios e às árvores". Diz-se que Dangbé foi "comprada" por Agajá para aplacar a fúria e evitar a possível vingança da divindade contra os conquistadores (...) É provável também que fosse nesse momento que os voduns locais do trovão (Sò, Hevioso e outros) e do mar (Hu/ Xú, Naeté e outros) fossem importados para Abomé (PARÉS, 2016, p. 125).

Portanto a aceitação do culto huenda da serpente implicava uma relação de assimetria religiosa, pois, este culto religioso viu-se subalternizado face aos dominadores, conforme frisado por Parés, no parágrafo acima citado. O processo hierárquico perpassava o âmbito político já que os cultos das divindades dos conquistados, mesmo sendo agregado pelo reino do Daomé, permaneciam em posição subalterna às divindades da realeza. Conforme Parés (2016), os relatos de viagem de missionários no século XVII apresentavam as divindades cultuadas pelo reino do Daomé - sendo as principais - *Legba, Kpó* e os antepassados, que a família real cultuava - e as secundárias ou "públicas"-, seriam os Voduns que foram agregados no processo expansionista de conquista dos territórios, estas como *Gu, Dan, Dangbe, Bosikpon, Sò, Mawu* e *Lissa*. Interessante salientar que *Kpó* era a representação do próprio rei: "O rei era o leopardo (...) assim, o rei era interpelado, entre outros títulos, como o de kpo e, por extensão, as rainhas-mães eram chamadas kpojitó, literalmente "aquela que engendra o leopardo", e as favoritas, kposi (kposì) 'esposa do leopardo'" (PARÉS, 2016, p. 137).

A antropóloga beninense Leatitia Abiou (2016, p. 34) em sua tese que havia os cultos específicos dos voduns para cada família real os chamados os voduns étnicos (*Akovodún*): *Nêsuxwe, Tohossu* (para as famílias reais de Abomei), *Ajahuto*

(ancestral das dinastias reais de Abomei, Allada e de Porto-Novo), *Agassu* (a pantera de quem, segundo a lenda, nasceu *Ajahuto*)". Segundo Parés, existe uma das variações na tradição oral que apresenta a dinastia real de Allada como tendo por fundador Agassu, que era representado pela figura da pantera. O filho (ou neto) de Agassu é considerado o fundador da linhagem Aladá-Tadonu. "Na narrativa o leopardo Agassu aparece como ancestral das linhagens reais do Aladá, Daomé e Porto Novo. Porém, enquanto em Abomé ele é de fato identificado como tohuiyo ou hennuvodun da família real, em Aladá e Porto Novo o culto é desconhecido" (PARÉS, 2016, p. 130).

Existe no Candomblé de Nações Jeje e Ketu o culto para a divindade (Kpó) Kpósú ou Kposu, representado pela pantera negra. As bibliografias que tratam sobre as religiões de matriz africana apresentam que esse vodum/orixá está diretamente ligado à assimetria do culto que era comum à família real de Abomey e Allada. Kpò é a divindade principal do terreiro Jeje Humkpame Dahoméa (Terreiro do Pinho) um dos mais antigos terreiros de Candomblé, localizado na cidade de Maragogipe no Recôncavo da Bahia, e é cultuada também nos terreiros Jeje Mahi. "Na área gbe, a figura da pantera representa os voduns Agassu, em Abomey, e Ajahunto, em Allada, que por sua vez são deificações dos míticos ancestrais das linhagens reais desses reinos" (PARÉS, 2007, p. 304).

O tópico seguinte discorre de forma dialógica entre autores, Sylvain e Parés, apresentando suas análises sobre a construção dos topônimos Savalu e Mahi em África durante o século XVII até o século XIX, quais sofreram mudanças no processo de

ascrição[57], devido aos declínios de reinos e novas constituições geopolíticas.

O topônimo Mahi e Savalu

A área ocupada inicialmente pelos grupos étnicos que formaram o território mahi limitava-se por um lado pelo rio Ouémé e pelas colinas de Idasha (Dassa). Esta primeira migração ocorreu por volta do século XVII causada pela criação do reino do Daomé, que se desmembrou do reino de Aladá. Algumas formações socioculturais da região norte do Zou abrigaram populações que mais tarde foram identificadas como Mahi. "Outros, como o igbo-wèrè, terão suas populações, que, de yorubá, se tornaram mahi por cruzamento ou integração, e o topônimo se torna Gbowèlé" [tradução nossa] (SYLVAIN C., 2001, p. 247). Outros topônimos como o Tchahounka e o Houndjroto foram também agrupados na concepção do "país Mahi".

Para Sylvain, embora seja difícil especificar a data em que foi criado o termo mahi, é preciso, para os que estudam o passado desta região que compreende o Médio Benim, entender todo o processo. O termo "Mahi" fora dado pelo reino do Daomé de forma pejorativa para designar as populações de diversas etnias que ousavam desafiar o seu poder. "Mahi" significa a partir da expressão fon literalmente (*mè* – aqueles – *ma* – dividem – *ahi* – mercado) "aqueles que dividem o mercado".

> C'est dans le cadre de cette géopolitique de la traite négrière en amont qu'est né le concept de "pays mahi". Car, comme on le constate à travers l'évolution du contenu du concept de pays chez les populations concernées, le

[57] Conceito desenvolvido por Barth na teoria da construção da identidade, *ascrição* significa como as outras pessoas o identificam (externo).

> concept de “pays mahi” était inconnu. En fait, comme l’écrit R. Cornevin (1962:46), le terme “mahi” a été “étendu par les gens d’Abomey à tous les habitants de la région comprise entre les groupements fon et les groupements yoruba” (SYLVAIN C. 2001, p. 250).

Para Sylvain, o termo mahi, traduz uma expressão e atitude fundamentalmente belicosa, cunhada para designar etnias que travavam guerra contra o reino daomeano em defesa de seus territórios e de seu povo. No contexto da geopolítica do tráfico escravista o conceito de “país Mahi” foi transformado em topônimo. A intenção do projeto de Tégbessou era transformar todo o território dos três reinos (Gbowèlé, Tchahounka e o Houndjroto), reunindo todas as populações dessas regiões na mesma administração chefiada pelo rei Savalu Baglo Gbaguidi, constituindo-o como “rei dos Mahi”. Desde esse período, o reino de Savalu já era subordinado ao Daomé. O reino de Savalu foi fundado no século XVII pelo rei Soha Gbaguidi I, que teve por sucessor o rei Tchaou Gbaguidi II, e no período 1769-1794 assume Baglo Gbaguidi III[58], qual anexou o reino Savalu ao reino do Daomé.

> La tradition orale à Savalou fonde ces relations sur l’amitié qui liait Houégbadja et Ahossou Soha. Cette situation permit au Danxomè de vassaliser Savalou et d’en faire un allié sûr dans son entreprise d’expansion dans le Zou Nord. En fait, dès la mort d ’Ahossou Soha Gbaguidi en 1618, Savalou (modeste chefferie qui n’avait pour toute existence autonome que celle du temps d’un règne, c’est-à-dire moins de cinquante ans) perdit toute autonomie pour

[58] Origines de Savalou et ses rois. In: Émile Larose, Coll. “Littérature de I’Afrique noire”. Paris, 1928.

> n'être plus qu'une simple région du Danxomè (SYLVAIN C. 2001, p. 251).

A partir do reinado de Guezo, as populações ao norte que foram dominadas pelo reino do Daomé acabaram por se identificar como pertencentes à região Mahi. Sylvain acrescenta que essas comunidades que inicialmente se ignoravam, de etnias distintas, vítimas do sofrimento diante do mesmo inimigo, finalmente estabelecem um elo entre elas, tornando-se território mahi.

A literatura que apresenta a construção do reino Savalu fora baseada na oralidade. O primeiro líder Soha Gbaguidi I era filho de um antigo chefe por nome Dessou Atolou que também era oriundo do reino do Allada. Parés (2016) apresenta os ancestrais dos Guibaguidi como originários da Ilha Mitogbodji, que era habitada pelos dovis de origem huenda, porém seus descendentes se consideram fon. Soha Gbaguidi I recebe este nome, segundo relatos de Émile Larose (1928) por ter domado um búfalo (So-ha "que doma o búfalo"). Como a população era majoritariamente nagô o rebatizou de Obá-Guidi (rei-forte). Com o tempo há uma corruptela no nome transformando-se em Gbaguidi[59]. Seu nome de batismo, antes de tornar-se chefe era Agba Rhako.

O reino de Savalu foi construído através de uma estratégia arquitetada por Soha e um amigo contra o chefe da cidade nagô de Tchébelou. Nos relatos de Larose (1928), após sugestão de um amigo, Soha prende aos pés de centenas de pombos canudos com brasas de fogo e os soltam em direção da capital de Tchébelou, que pousam nos telhados de palhas da cidade queimando todas as casas. Soha então oferece ajuda de seus homens ao líder da cidade Tchébelou para reconstruí-la, e em meio aos fardos de material esconde as armas. Após o banquete inaugural das obras, Soha

[59] Émile Larose. 1928.

sinaliza aos seus homens que massacram a população de Tchébelou. Soha Gbaguidi I instala-se nesse lugar onde funda a capital do seu reino que batizou de *Sa-Avalou* ou Savalou (*Sa* <amizade> e *Avalou* <homenagem>). Construiu-se assim o topônimo Savalu naquela região.

A menção de pertencimento ao topônimo Savalu é encontrado no Brasil em registro de alforria atrelado a um etnônimo, como apresentado por Silva Jr. (2016, p. 20) em nota de rodapé: "Alforria de Catherina do gentio da Mina de nação Savaru (Savalu)".

> Cativos couranos, coda/codavis e savalus surgem em diferentes registros, sobretudo nos inventários post-mortem e nas cartas de alforria. Sua proporção, no entanto, é bastante inferior a dos outros grupos que temos discutido até agora. Há ainda os fons (grupo étnico dominante no antigo reino do Daomé), sobre quem existem apenas registros esparsos em diferentes regiões da América portuguesa: Salvador, no recôncavo e nas zonas mineradoras da Bahia, em Minas Gerais e no Rio de Janeiro (SILVA JR. 2016, p. 20).

Embora o reino de Savalu tivesse seus limites territoriais definidos e falantes da língua gbè (fon), Parés (2016, p. 41) atribui que as identidades étnicas eram resultantes de orientações ideológicas que respondiam aos interesses políticos: "a identificação com os fons serviria para legitimar a sua hegemonia sobre os povos vizinhos mahi e nagôs".

Os etnônimos: Savalu e Mahi

Como explicado no tópico anterior, existia o topônimo Savalu construído no início do século XVII, porém não há registro de etnônimo savalu na Costa Ocidental da África.

Segundo Parés (2016) a identificação étnica como savalu era usada pela família real no intuito de separá-los do restante da população do reino. O etnônimo Savalu só se dá no contexto dos africanos trazidos para o Brasil como escravizados ou aos que emigraram. O etnônimo Savalu foi adaptado no Brasil para a designação de povos africanos, mais especificamente no contexto das religiões de matriz africanas. O culto do panteão de Vodum da realeza daomena na Bahia são atribuídos para o Jeje Daomé.

Apresentaremos no tópico seguinte, análise etimológica e os desenvolvimentos epistemológicos do termo Jeje. Parés (2007, p. 40-1) apresenta que o termo savalu aparece como etnônimo no Brasil a partir do século XVIII, como uma das sub-nações do Candomblé Jeje. Segundo o antropólogo, na Costa Ocidental "embora esses povos pertençam à mesma área geográfica, a diferença étnica entre os savalus e mahis explicaria a diferenciação que se mantém no candomblé baiano entre a nação jeje-mahi e a nação jeje-savalu". No artigo *A Terra dos Voduns*, Ferretti (2006) afirma que na Casa das Minas no Maranhão há família de Savaluno nobres, num total de seis voduns e tobossis (Agongono, Zacá, Topá, Jotim, Solenvive e Omacuibe)[60] "que são hóspedes do dono da casa o Vodun Toi Zomadonu".

Segundo Parés (2007, p. 41), há um elemento diacrítico linguístico que separam os falantes do *fon savalu* do *fon mahi*; "os savalus (ou pelo menos os seus dirigentes), que falam uma língua parecida com o fon e preservam os costumes fons, parecem ter construído uma identidade étnica diferenciada dos mahis". Este traço linguístico foi confirmado pelo pesquisador Matos Vega (2013, p. 94) em sua dissertação *Toma lá o Decá: o labirinto do poder da Nação Jeje Savalu*: "a língua presente nas

[60] FERRETTI, Sérgio. Querebentã de Zomadônu: etimologia da Casa das Minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

comunidades estudadas mostra-se como um elemento diacrítico que vem a individualizá-las frente aos seus diversos pares". Sylvain, porém, apresenta que este diacrítico linguístico não é dos savalunos e sim dos mahinos, que falam uma variante dialectal do fon, pois, os mahis não são falantes nativos da língua fon. Esta diferença diacrítica na língua deveu-se por esses povos serem etno-linguisticamente diferentes dos seus conquistadores fons:

> Les populations impliquées dans la construction de l'ethnicité mahi avaient en commun un certain nombre de traits culturels qui agissaient comme facteurs d'intégration sociale. C'est le cas de la langue mahi (qui est une variante dialectale du fon), des pratiques religieuses (fondées sur le vodoun et Para le culte des ancêtres) ainsi que la maîtrise de la production de gari (SYLVAIN C. 2001, p. 257).

Para Sylvain, assim como o topônimo, o etnônimo Mahi fora construção do reino do Daomé para os diversos povos dominados, e que não há estudos etnográficos que comprovem sua existência étnica. À la question "Qui êtes-vous ?", aucun habitant du pays mahi ne dit "je suis Mahi", ou "je suis de l'ethnie mahi" [Para a pergunta "quem você é?", nenhum habitante do país mahi diz "eu sou mahi" ou "eu sou da etnia mahi"](SYLVAIN C. 2001, p. 252). Em resposta a estes questionamentos às populações que vivem na região geográfica que se conhece como "país Mahi" o antropólogo Sylvain encontrou diversas etnias, como Dovi, Djigbénu (Djibé), Agonlinu e Gbanlinu, muita delas, relacionadas com as atividades laborais como a pesca, o comércio, além das etnias que participaram na construção do topônimo, como os Aja (fon) e Nagôs (yorùbá). Para a pesquisadora Leatitia Abiou (2016) as etnias que compunham o topônimo mahi foram:

> Segundo dados de historiadores, os idatcha são originários de Ilé Ifé na Nigéria e falam nagô, que é uma variante do

> iorubá. Eles foram os primeiros ocupantes das terras em Dassa Zoume, Benim. Várias outras vagas de migrações de iorubás, os mahi e os fon se juntaram a eles. Em 1877, essa região multiétnica foi invadida por guerras fomentadas pelo reino de Abomei. Os povos dessa região foram submetidos à escravidão (ABIOU, 2016, p. 104).

A forma imposta pela política expansionista daomeana e a instabilidade que sofreram essas comunidades impossibilitou por muito tempo que esses povos assumissem um aprofundamento ao processo de integração nacional como Mahi. Entretanto, era comum a referência do termo mahi, na intenção designar a geopolítica do poder expansionista de Daomé, assim como também quando essas populações se apresentavam como praticantes do culto às divindades dos povos do território mahi, diziam ser Mahi ou Mahino. Com os tratados de protetorado no processo de colonização francesa A Confederação de Dassa em 21 de janeiro de 1894 e a Confederação Mahi Savalu de 30 de janeiro de 1894, a geopolítica colonial da França institui uma área étnica mahi, oficializando assim o topônimo e etnônimo.

Jean-Loup Amselle (2017), num artigo reunido em uma coletânea em que ele é um dos organizadores, intitulado *No centro da etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África*, observa que a 'etnia' é uma categoria, cuja concepção pertence à época pré-colonial, tratando-se de um modo de reagrupamento ideológico de um dado número de agentes - pequenos grupos de sujeitos. E isto em continuidade com pequenas unidades sociais como os 'clãs'[61] e as 'linhagens'. Com o apoderamento do continente africano pelas potências europeias, verifica-se em certas situações, como uma mera retomada de determinados

[61] Conforme Max Gluckman (1997), o termo "clã" trata-se de famílias que possuem ascendência ou descendência comum.

‘etnônimos’ que eram usados no mesmo contexto ou em contextos outros.

> Mas, em outros casos, observa-se a designação de um lexema novo, e sem referência a uma unidade social pré-colonial, a um espaço circunscrito pela administração colonial. A utilização recorrente de taxonomias étnicas marca bem a continuidade existente entre a política do Estado pré-colonial e o Estado colonial. Nos dois casos, um mesmo projeto preside o processo de territorialização: reagrupar populações e designá-las por categorias comuns para controlá-las melhor (AMSELLE, 2017, p. 62).

O processo de reagrupamento e designação de uma unidade social ocorreu no contexto pré-colonial do antigo reino do Daomé e na colonização francesa que transformou o território no país do Benin. No contexto dos africanos trazidos para o Brasil como escravizados, os que no Abomey (atual Benim) eram identificados pelo etnônimo mahi (arda, codavi, nagô, dovi, djebé, huenda, entre outros), assimilam como sendo sua identidade étnica no território brasileiro.

Stuart Hall (2005, p. 8) ressalta que a identidade é um conceito “complexo”, pouco explorado e muito menos “compreendido na ciência social contemporânea para ser definitivamente posta à prova”. A identidade é algo construída ao longo do tempo, por meio de processos inconscientes, e não algo congênito, existente na consciência do indivíduo no momento do nascimento. Ela mantém-se sempre incompleta, e está sempre ‘em processo’, sempre ‘sendo formada’. Assim, a identidade é entendida por Hall (2005, p. 39) como algo que “surge não tanto da plenitude da identidade que já está dentro de nós como indivíduos, mas de *uma falta* de inteireza que é “preenchida” a partir de nosso *exterior*, pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos por *outros”*.

Quanto à definição da identidade étnica, a qual Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (1992, p. 40) chamam de "crença na vida em comum étnica", se constrói na base da diferença. Segundo esses autores "a atração entre aqueles que se sentem como da mesma espécie" é inerente a repulsa face aqueles que são "percebidos como estrangeiros". Isso pressupõe que a consciência do pertencimento não é resultado do isolamento, mas sim, do contato das diferenças que, por meio delas os indivíduos se apoderam para marcar fronteiras étnicas.

No que concerne aos africanos no Brasil colônia, o processo de aproximação, para os que outrora eram, conforme Philippe e Jocelyne, "percebidos como estrangeiros", tornou-se uma maneira de sobrevivência, ao se reagruparem através das aproximações ou repulsas culturais. Os que no Abomey eram identificados por suas etnias ou por etnônimos, como o caso dos mahi, assimilam na colônia como sendo sua identidade étnica. Da mesma forma aconteceu com os etnônimos forjados pelos escravistas para grupos de africanos na América: que passaram a serem adotados por esses grupos também como etnia. Parés (2007, p. 27) conceitua essa apropriação, de forma a se auto identificarem como pertencentes às etnias impostas pela elite escravista, como "denominações metaétnicas".

Com o passar dos anos os afrodescendentes, filhos dos africanos nascidos em terras brasileiras, transformam a identificação metaétnica como Jeje, Nagô, Angola, Mina, em identidade étnico-religiosa, de acordo com as diferenças culturais ligadas ao culto às divindades do Candomblé, tornando-se "Nações". Vivaldo da Costa Lima (1976) conceitua que a Nação "passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de Candomblé da Bahia". Os etnônimos perderam assim no país o seu sentido étnico, como também metaétnico, e consolidou-se como Nação (identidade étnico-religiosa). "A

formação de nações africanas no Brasil é aqui entendida especialmente como o resultado de um processo dialógico e de contraste cultural ocorrido entre os diversos grupos englobados sobre as vária denominações metaétnicas" (PARÉS, 2007, p. 27).

O termo Jeje como etnônimo no Brasil aparece essencialmente nos primeiros relatos históricos sobre os africanos escravizados trazidos para Bahia. Parés (2007) atribui que o termo Jeje é derivação de Idjé, grupo étnico[62] localizado ao norte de Porto Novo, que no processo de apropriação pelos traficantes de escravos, denominava como jeje aos falantes da língua gbè. Porém, Silva Jr. (2016, p. 9) contesta essa afirmação, visto que apenas os escravizados falantes gbè trazidos exclusivamente para a Bahia recebem a nomenclatura de Jeje segundo ele, não foi encontrado evidência documental do uso dessa identificação no Haiti, Cuba, Trinidad ou outras áreas da Américas que receberam escravos da área gbè. "A exceção encontra-se na Costa Rica, onde Russell Lohse identificou um africano yjé ou ejé em 1719, o que poderia corresponder ao etnônimo jeje".

Silva Jr. (2016, p. 9) apresenta ainda que o termo possa ser derivado da prática da escarificação (cortes ou lanhos na face) na área gbè e traz como exemplo um inventário *post-mortem* de Ventura Ferreira Vivas em 1720 que "faz referência a um 'molecão novo do gentio da Mina com três geges em cada uma das faces'". Outra hipótese é que "o termo jeje fosse o nome dessas marcas entre os falantes de gbè falantes – entre os ioruba-falantes a marca mais conhecida era o Abaja – ou mesmo entre um pequeno grupo gbè".

Parés (2007) levanta outra possibilidade que é a derivação de um termo yorùbá Dijéji, que aparece em escritos da segunda

[62] Grupo étnico é aquele que na concepção de Barth (2000, p. 27), possui "um conjunto de membros que se identificam e são identificados".

metade do século XIX, como designação dos "guns, os habitantes adjas", porém salienta que, "quando surge o termo 'jeje' no Recôncavo [Bahia/Brasil], Porto Novo ainda não existia". Apresenta também que há possibilidade de "jeje" ser uma derivação do topônimo Adjaché "foi a capital de uma área que os oyós chamavam Adjaché Ipo, região onde os adjas de Allada se refugiaram após a conquista do seu reino pelas tropas de Agajá, em 1724".

Pierre Verger (2000, p. 23)[63] atribui para o termo djèjè como uma deformação da palavra adjá que "no Brasil são conhecidos pelo nome de "nações" djejè mahi, djejè mumdubi e djejè dagomé (Daomé)". Vivaldo da Costa Lima aponta que o termo deriva do yorùbá ajèji, que significa estrangeiro[64]. Maria Inês Cortês de Oliveira (1997, p. 70-1), em seu artigo "Quem eram os 'nagôs da Guiné?'", indica também que *"*os habitantes de origem iorubá de Hogbonu utilizavam o termo, também na sua forma apocopada "jeji", para se referirem aos invasores fons vindos do leste".

No tocante a nação de Candomblé Jeje, houve no Brasil o que Parés caracteriza como sub-nações, das quais podemos citar: Jeje Mudubi, Jeje Mahi, Jeje Dahomé (daomé /ou Savalu), Congo-Jeje, Mina-Jeje, sobretudo este trabalho concentrou-se apenas nos Jeje Savalu e Mahi. A inter-relação entre as sub-nações não se restringia aos mesmos deuses cultuados, os vínculos também eram formados através da ligação familiar pelo matrimônio.

[63] Capítulo "tráfico de escravos e candomblé".

[64] LIMA, Vivaldo da C. A família de Santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia: um estudo das relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003, pp. 22-3.

Vovô Savalu, vovó Mahi

As relações matrimoniais interétnicas eram frequentes entre os africanos que foram trazidos para o Brasil, assim como também entre pessoas das diferentes Nações de Candomblé que aqui formaram. Alguns fatores possibilitavam esses vínculos, como os núcleos de moradia, irmandades religiosas e até mesmo a escarces de parceiros de mesma etnia ou religião. Uma das situações apresentados dessa facilitação foi o abordado por Parés ao analisar a Irmandade de Bom Jesus dos Martírios dos homens negros. Fundada por homens "geges" /Jejes (fons), somente os africanos poderiam compor a diretoria, além de restringir a adesão de homens crioulos (nascidos em terras brasileiras). Esta proibição, porém, não se estendia às mulheres crioulas. Supõe Parés (2007, p. 83) que a aceitação das mulheres "poderia ser vista como uma tentativa de favorecer o 'mercado amoroso' numa sociedade em que, entre a população africana, existia uma relativa escassez de mulheres". Jean Willian Lapierre em prefácio do livro de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-fenart (1992, p. 13-4), diz que "a tarefa da pesquisa em antropologia das relações interétnicas é 'descobrir o sentido', (...) na relação com o processo de criação e interpretação do imaginário social, ou seja, no sistema poético dos agrupamentos humanos".

Muitas das relações matrimoniais interétnicas formaram elos entre terreiros de Candomblés de nações distintas, assim como também entre sub-nações. De forma elucidativa será apresentado nos parágrafos que se seguem um breve relato de um vínculo matrimonial entre um homem da Nação Jeje Savalu, descendente do povo fon e uma mulher da Nação Jeje Mahi, descendente dos nagôs. A trajetória apresentada foi traçada através da narrativa da oralidade familiar, contrastando de forma ordenada com as evidências documentais que foram encontradas em cartórios cíveis. Faz-se necessário salientar que as

informações das fontes orais utilizadas neste tópico não foram coletadas através de uma metodologia de entrevista, como neta biológica dos personagens principais, estes relatos permeiam as conversas cotidianas entre familiares, apesar de, muitas vezes, os diálogos serem direcionados de forma intencional para o assunto.

Alcàzar Garrido (1993, p. 40) apresenta que as informações obtidas através da documentação escrita e das fontes orais não devem ser colocadas como complementares, e sim, interativas, pois, "há coisas que nunca poderemos saber a partir de documentos escritos e, também, há coisas que a pesquisa oral não permite sequer que sejam colocadas" salientando que "diferenças entre os registros não implica uma diferença de qualidade da informação". Por ausência, até o momento, de fontes que demonstre com precisão a chegada do primeiro familiar ao Brasil, mas, através de análise das datas de nascimento dos descendentes e do contexto aproximado dos fatos apresentados na oralidade, estimamos veracidade o relato que faremos nos parágrafos seguintes.

No final do primeiro período do século XIX, o africano de etnia fon, José Raimundo Pereira emigra de Abomey, reino do Daomé para a Bahia, com sua esposa e seus seis filhos: Maria Clementina, Isabel, Lalá, Dadá, Anna e Joaquim, já em solo brasileiro nasceu seu último filho Pedro. Sua principal atividade era o comércio de africanos escravizados e transporte de mercadorias diversas, que através das frotas de tropeiros que lhe pertencia, abastecia o alto sertão baiano. Fazia parte da Irmandade Senhor Bom Jesus dos Martírios de Cachoeira, como também era ligado ao culto Jeje Daomé (ou Jeje Savalu).

José Raimundo Pereira residia no povoado de Nagé que era conhecido na época como "comunidade savalu", localidade que fazia parte, naquele século, do território da cidade da Cachoeira na Bahia. Educara seus sete filhos para saber ler e escrever, da

mesma maneira, seus netos foram educados em conventos e em escolas sindicais da região. Sua filha mais velha, Maria Clementina dos Anjos teve quatro filhos: Leocádio Pereira Alves, Cândido Pereira Alves, Symplício Pereira da Silva e Manoel Pereira Luiz. Seu penúltimo filho, Symplício Pereira da Silva[65], nascido em 02 de março de 1902, fruto de seu casamento com o segundo marido Estevão Guedes Silva, foi Babalaô[66] de um terreiro Jeje Savalu.

Em 06 de outubro de 1933, Baba Symplício Pereira da Silva casou-se[67] com Anna Ferreira do Amor Divino, neta da africana liberta, de etnia nagô Maria Bernardina do Amor Divino, Jeje, não sabemos de que sub-nação, supomos por ser nagô que fosse mahi, residente na comunidade de Nagé, local em que nasceram seus filhos. Uma das filhas da africana, a crioula Luzia Sacramento do Amor Divino casou-se com o filho do seu antigo proprietário e teve sua neta primogênita, Anna Ferreira que nasceu em 25 de abril de 1913, filha da crioula, e do português Martinniano Ferreira dos Santos[68]. A outra filha da africana Maria Bernardina, a crioula Maria Luiza do Sacramento (Agorensi Missime) assumiu como primeira *Gaiaku* (mãe-de-santo) do Terreiro Zogbodô Malê Bogum Seja Hundé (Roça do

[65] Era inspetor de quarteirão (policial civil) e oficial de registro de ponto na fábrica de charutos Costa & Penna em São Félix.

[66] Ou *Bakonnò*, sacerdote ligado ao culto de ifá (no fon *Fá)*, que podia ser zelador (pai-de-santo), porém (geralmente) não recebia (incorporava) Vodum.

[67] Livro de Registro de Casamento n°14, folha 206v, termo 364.

[68] Martinniano Ferreira dos Santos foi deserdado pelo pai por ter se casado com a filha de sua ex-escrava. Este matrimônio interétnicos causou um conflito familiar que atravessa a quinta geração. Até a atualidade os parentes do português tratam os descendentes do seu familiar como inimigos, não se permitem a nenhum tipo de contato, apesar de residirem próximos um dos outros na cidade de Cachoeira.

Ventura/roça de Baixo), terreiro mais antigo da Nação Jeje Mahi que se tem registro em Cachoeira:

> Não me parece que esse fenômeno seja recente nem exclusivo dos jejes.(...) foram precisamente esses vínculos de parentesco (no século XIX, entre africanos e sua descendência crioula) que permitiram a formação de congregações religiosas domésticas e, mais tarde, o surgimento dos candomblés. Junto com o parentesco de sangue, o parentesco religioso estabelecido através dos processos de iniciação contribuiu para a formação de alianças internas entre vários grupos (PARÉS, 2007, p. 217-8).

O fato de a matriarca africana Maria Bernardina residir na "comunidade savalu" de Nagé, este núcleo de moradia pode ter sido um dos fatores que corroboraram para o vínculo de sua neta Anna (mahi), com Symplício (savalu). A pesar de supormos que havia uma predominância quantitativa de africanos e descendentes dos savalunos na região, para que se tornasse conhecida como o território destes, há diversos registros[69] da presença de outras etnias em Nagé. Estas, que aqui no Brasil receberam identificação metaétnica de Jeje, poderiam estar imbricadas a tal ponto, que poucos elementos diacríticos das práticas fossem perceptíveis entre uma sub-nação à outra. Alguns desses elementos, no que concerne aos descendentes, já não mais seria uma questão de diferença étnica, mas sim, práticas postas intencionalmente como demarcador de fronteiras entre as sub-nações "concorrentes".

Fredrik Barth (2003, p. 27-8) diz que algumas características singulares subentendidos, que não estão visíveis para o externo, podem ser elementos que sustentam as fronteiras:

[69] PARÉS (2007); NASCIMENTO (2010); SANTOS (2012).

“atividades e instituições centrais e culturalmente valorizadas num grupo étnico podem estar fortemente envolvidas na manutenção das suas fronteiras” ao convergirem internamente “compromissos de indivíduos com o tipo de personalidade implícita em identidades étnicas específicas”. Para Barth essas “arenas de convergência” são mais presentes, quando estes grupos ocupam o mesmo espaço territorial. O que explica o fato da minha família ter convivido em uma comunidade savale e se afirmarem mahi

O terreiro de Candomblé da Nação Jeje Savalu do Baba Symplício Pereira era no bairro do Cucuí de Caboclo[70] em Cachoeira e funcionou sob sua liderança até janeiro 1946. O terreiro era na mesma propriedade onde hoje está localizado o terreiro de candomblé de nação Ketu Ilê Axé Kodidê, liderado pela Ialorixá Delecy (Jorlanda Freitas). Segundo relatos de Mãe Delecy, ela foi iniciada ainda criança por sua madrasta que pertencia ao antigo terreiro Jeje que lá existia. Depois de anos afastada do Candomblé, foi novamente iniciada por sua tia na Nação Ketu. Confirma, porém que, apesar de pertencer a Nação Ketu, mantém no terreno todos os assentamentos e atiças que lá estavam desde quando comprara o sítio. Baba Symplício era conhecido pelo prenome de (vovô) Symplício, por ser do Vodum (Kpo/Kposù). Era costume naquela época, nominar os filhos dessa entidade com o prenome vovô, independente da idade cronológica.

Não julgamos necessário apresentar detalhes do cotidiano da relação familiar de Symplício (Savalu) e Anna (Mahi) neste ensaio. Porém, a união matrimonial fez com que Anna se afastasse da liturgia do Candomblé Mahi (Ventura/Roça de

[70] Cucuí é uma palavra da língua tupi-guarani que significa “gavião real”. O bairro do Cucuí é desmembrado em três partes: de Baixo, de São Cosme e de Caboclo.

Baixo) e acompanhasse seu esposo na prática Savalu. Anna Ferreira[71] (que após casar-se adota o 'Pereira da Silva' do marido) era a mais velha entre os seus irmãos, que ocuparam cargos de Ogãs no terreiro mahi (Ventura). O mais velho dos homens foi Pejigã (dono do *peji*) Bernardino Ferreira, o segundo mais velho era Edinho e depois José Magno, os dois também na função de ogã. Das quatro irmãs de Anna: Ambrosina, Valdelice, Genoveva e Noêmia, a única que ainda tem ligação com o candomblé, por estar viva apesar de não lúcida, devido a problemas de saúde, advindos de sua idade centenária é Valdelice[72] que é equede do terreiro Mahi (Ventura). Noêmia que é a caçula de todos os irmãos e está com 94 anos, diz nunca ter sido de candomblé e que sempre foi católica, apesar da mãe, a crioula Luzia Sacramento do Amor Divino ter morrido Evangélica.

Baba Symplício faleceu jovem, em 29 de Janeiro de 1946 de ataque cardíaco[73], segundo o médico Rodammls no registro de óbito. Fora sepultado no Cemitério do Rosário (cemitério dos africanos) e seus restos mortais se encontram no jazigo da família dentro da Igreja Nossa Senhora do Rosarinho em Cachoeira. A cerimônia fúnebre foi feita pelos irmãos de sua esposa Anna, além de ficarem na obrigação de cuidar dos assentamentos dos Voduns que Baba Symplício guardava em sua residência, até que seu

[71] Todas as filhas do casal Luzia e Martinniano receberam o sobrenome do pai e da mãe (Ferreira do Amor Divino), os filhos receberam apenas o sobrenome do pai (Ferreira dos Santos).

[72] Valdelice está com idade entre (101/02) anos e reside no abrigo de idosos da cidade de Cachoeira.

[73] A família relata que houve uma "troca de cabeça" (ver significado em Nina Rodrigues, 2006: 79-80) entre ele e o filho Simplício que era *abikú* (criança de vida curta), para que o mesmo pudesse viver os anos restantes que o pai teria de vida. A atitude fora tomada após a perda de três filhos homens, ainda crianças.

único filho homem estivesse em idade para assumir os cuidados[74]. Anna, após viúva, contraiu novo matrimônio com um Ogã de um terreiro Ketu, porém, deixou a religião do Candomblé e se tornou uma fiel praticante do catolicismo até sua morte em 7 de setembro de 1986.

Existiam outros terreiros Savalu na região, como o do Vodunon[75] Celestino do Amor Divino, pai-de-santo de Vavá de Bessém (ou Vavá bom-no-pó) em São Félix. Contudo, apenas um mantém suas atividades de forma tímida, o Humkpame Dahoméa, na cidade de Maragogipe, mais conhecido como terreiro do Pinho. Outro terreiro savalu é o oriundo do Obitedô (Bitedô), sendo pela oralidade atribuída como sua última liderança religiosa Jozé Maria Belchior (conhecido como Zé de Brechó), e seu irmão Antônio Maria Belchior (conhecido como Salacó).

O terreiro antes de ser transferido para as terras em que ocupa na atualidade situava-se na localidade conhecida como Obitedô. Conforme Luiz Cláudio Nascimento (2010) era liderado por Belchior Rodrigues de Moura, pai de Zé de Brechó e Salacó. Segundo esse registro, o terreiro foi transferido na segunda metade do século XIX, devido ao início da construção da estrada de ferro[76]. Ficando a casa conhecida depois como "Roça de Cima", após o surgimento de outro terreiro de Candomblé Jeje Mahi (Ventura) no sítio ao lado. O terreiro de Candomblé "Roça de Cima", Parés (2007) apresenta que pode ter sido "liderado por

[74] Informação passada por Simplício Ferreira da Silva Filho, único filho homem do Baba Symplício que teve sete filhos com Anna, mas apenas quatro chegaram à idade adulta. Os assentamentos não foram passados para ele, pois segundo o mesmo, tornou-se pastor cristão, recusando-se a ter qualquer relação com a religiosidade do pai.

[75] Sacerdote religioso do culto de Voduns (pai-de-santo).

[76] Parés (2007:181) informa que não existem evidências documentais que comprovem que existira um quilombo ou candomblé nessa localidade, apenas testemunhos orais contemporâneos.

Ludovina Pessoa, tio Xerene e, provavelmente num período posterior, também por José Maria Belchior". O Zogbodo Malê Bogum Seja Hundé (Ventura) de Nação Jeje Mahi foi fundado por Ludovina Pessoa para a sua filha-de-santo Agorensi Missime[77].

Como se mantiveram os dois terreiros de Nação Jeje funcionando possivelmente por mais de uma década na mesma área, e a Roça do Ventura estando geograficamente localizada em uma topografia na parte baixa do vale da fazenda, por essa posição, ficou conhecida como Roça de Baixo e o terreiro mais antigo, e no alto, como Roça de Cima.

Epistemologia hierárquica: a roça de cima e a roça de baixo

Epistemologicamente como apresentamos nos primeiros tópicos deste trabalho, o processo da hierarquia política no antigo reino do Daomé se estendia para a religiosidade na ordenação do culto às divindades. Os voduns "reais" da prática religiosa particular do reino do Daomé, eram superiores aos voduns "públicos", como eram chamadas as divindades dos povos conquistados. Parés (2007, p. 273) apresenta ainda que mesmo dentre os voduns públicos existia "a supremacia do culto da serpente sobre os cultos das árvores e do mar". Essa hierarquia se estendia entre os sacerdotes responsáveis pela liturgia dessas divindades (*vodunnòs*/vodunon).

Antes de adentrarmos na dinâmica da Roça de Cima e Roça de Baixo e seus processos, de forma sintetizada, até a atualidade, vamos fazer uma análise embrionária das relações hierárquicas entre os voduns. Os chamados grupos das "famílias" dos voduns são distribuídos em três como: a família de Dan (representado na figura da Serpente), a família dos Kavionos (representado por

[77] PARÉS, 2007, p. 184.

deuses do trovão e das águas), e a família de Sakpata (representação como deuses da terra e da varíola), que revezam no *topo* da hierarquia a despeito de cada sub-nação jeje. Parés apresenta que na família dos voduns do trovão e do mar (Kavionos) foram integradas diversas divindades no Brasil, que na área gbe não pertenciam a esse grupo. Parés (2007, p. 277) salienta que "pensar em termos de uma polarização entre um sistema de organização religiosa daomeano, vertical e "politeísta", e um outro iorubá, horizontal e "multimonoteísta", é certamente reducionista e analiticamente incorreto". A pesquisadora Ana Maria Gonçalves no romance "ficção e história" *Um defeito de cor* (2006), apresenta como cinco famílias são distribuídas no terreiro Jeje Daomé Casa das Minas, no estado do Maranhão:

> Como a noche[78] Naê era rainha, a principal família de voduns era a de Davice, a família real do Daomé, que estava representada por dois ramos, o ramo dos Dadarro, o rei mais velho, e o ramo de Zomadonu, o dono da Casa e vodum da noche Naê.(...) A segunda família principal era de Danbirá, os reis da terra, os que combatem a peste e são chefiados pelo vodum Xelegbatá, o que cura doenças. A terceira família era de Hevosso, os voduns que controlam os ventos e as tempestades, chefiada por Badé. A família de Savalu, que era hóspede Zomadonu, também era formada por nobres e chefiada por Agongolo, o rei que tinha sido o marido da noche Naê quando ela ainda era a Agontimé. E por ultimo havia a família de Aladanu, hóspede de Heviosso, chefiada por Ajautó (GONÇALVES, 2006, p. 598-9).

[78] Noche: sacerdotisa do vodum, em eve-fon, na Casa das Minas. Significa também "mãe ancestral".

Para exemplificar sobre uma das questões da hierarquia, levando-a para o processo comportamental entre os voduns/orixás, tomemos como exemplo, a ação da ordenação na dança dessas entidades, sem a intenção de fazer um estudo etnográfico do ritual. Diferentemente dos terreiros iorubanos e os de origem bantu, onde os orixás reproduzem suas mitologias através da dança de forma circular no salão, não tendo como distinguir quem lidera o cortejo, nos terreiros de origens daomeana (fon) as danças são apresentadas pelos voduns no salão em quatro pontos (iniciando em frente aos atabaques, porta da rua, lado oposto aos atabaques, e o lado oposto à porta de entrada) formando uma cruz. Essas danças executadas em conjunto no salão, com todos os voduns "em terra" (incorporado), as divindades principais da casa, estão sempre um ao lado da outra liderando o corteje em qualquer ponto que se direcionem.

Um fato registado por Gonçalves (2006) é que nas festas públicas da Nação Jeje, em seu relato direcionado especificamente para o terreiro da Casa das Minas no Maranhão, os voduns incorporados nos iniciados se comunicam de forma verbal, seja para pedir músicas, para deixar mensagem ou aconselhar a alguém. Porém, quando um Vodum do chamado panteão "real" do Daomé está em "terra", os voduns "populares" não falam[79].

[79] Não se tem muitas bibliografias que tratem, mesmo que de forma descritiva, o ato da fala pelas divindades quando incorporadas, como o livro "O Animismo Fetichista dos Negros Baianos" de Nina Rodrigue (2006:64). No caso exemplificado do processo hierárquico "da fala" dentre os Voduns, apresentado por Ana Maria Gonçalves, no romance "Um defeito de cor" (2006:559...), foi construído através dos manuscritos antigos, documentos chaves para a produção do romance, a autora utilizou também estudos etnográficos do Antropólogo Ferretti, entre outros estudiosos.

> quando estão incorporados, eles passam quase todo o tempo dançando, cantando e conversando entre si e com as visitas, as pessoas que estão assistindo. Cada vodúnsi fica durante mais ou menos quatro ou cinco horas com o vodum, menos as hunjaís[80], que podem ficar muitos dias com suas tobossis[81]. Alguns voduns da Casa são mudos, os da família de Heviosso, que se comunicam por meio de sinais traduzidos pelos toquenos[82] da mesma família, os únicos que podem falar. Mas há outras casas, as nagôs de culto de orixás, que recebem estes mesmos voduns, e lá eles falam (GONÇALVES, 2006, p. 602-3).

De que forma as divindades assimilaram o contexto da hierarquia política do reino do Daomé, para que repercutissem o formato verticalizado entre eles no contexto do Candomblé Jeje no Brasil? Seria o que Parés apresenta como sendo um reflexo no mundo espiritual de certos aspectos da dinâmica social? Abiou (2016, p. 61) apresenta que o idioma dos voduns na iniciação no Benin não é o *fon* e sim o *vodúngbe*, a língua do humkpame. Como não almejamos neste ensaio construir uma etnografia do mundo espiritual dos voduns, deixaremos estas questões para um trabalho futuro. Porém, há possibilidades de que a dinâmica hierárquica entre a "Roça de Cima" e a "Roça de Baixo", como apresentaremos nos parágrafos seguintes, perpassem aos acordos e costumes do mundo físico.

Como apresentado no tópico anterior, a Roça de Cima é mais velha que a Roça de Baixo, e teve por última liderança Jozé Maria Belchior (Zé de Brechó) e de sua mulher Maria Epifania dos Santos (sinhá Abalhe), com apoio de irmão Antônio Maria

[80] Filha-de-santo (vodúnsi) com iniciação completa.
[81] Entidades crianças meninas (erê para os iorubanos).
[82] Entidades crianças meninos (erê).

Belchior (Salacó). Há registros[83] bibliográficos que corroboram com a tese de os dois terreiros Jeje funcionaram conjuntamente por mais de uma década na mesma área. E que as vodúnsis da "Roça de Baixo" participavam do ciclo de festas e obrigações na "Roça de Cima" e vice-versa. Esta dinâmica relacional com o Jeje Daomé (Savalu) [84], em relação à Maria Luiza do Sacramento (Agorensi Missime), tenha sido formada desde o seu contexto familiar no núcleo de moradia conhecido como "comunidade savalu" em Nagé, onde fora criada.

Alguns fatos corroboram com a informação de não se tratar da mesma sub-nação, podendo ser confirmado em episódios que culminaram com a saída de muitas vodúnsis e do pejigã Miguel, quando Maria Epifania dos Santos (sinhá Abalhe) assume como *Done*[85] da Roça de Baixo, levando elementos que seriam específicos do jeje da Roça de Cima. Em depoimento para a pesquisa de Parés *Gaiaku* Luiza, filha do pejigã, apresenta outros fatos que induziram as vodúnsis do Ventura não aceitarem sinhá Abalhe como a nova sacerdotisa. "A população de Cachoeira fala que era pelo fato de sinhá Abalhe não ter sido iniciada ali no Ventura e sim na Roça de Cima. Que a herdeira do terreiro deveria ser uma filha da casa e não uma irmã de Maria Ogorensi" (PARÉS, 2007, p. 220).

Outros dois episodio narrados são apresentados pela oralidade como causadores do afastamento das vodúnsis da Roça do Ventura na época de sinhá Abalhe como *Done*. É atribuída a

[83] PARÉS (2007); NASCIMENTO (2010).

[84] Há controvérsias sobre a que sub-nação pertencia a "Roça de Cima", porém, a memória oral da família, personagem deste ensaio, dá conta como sendo um terreiro Jeje Savalu/Daomé. Os mais velhos que tivemos contato nos últimos nove anos (Martinniano Neto, Noêmia, Genoveva, Valdelice), apresentam como sendo a mesma nação do terreiro do Pinho.

[85] O mesmo que (Mãe de santo/ Gaiaku).

ela a morte por feitiçaria de uma das filhas-de-santo de Agorensi Missime, uma pessoa que não era do afeto de Abalhe; a Badesi Arcanja. A informação é que Abalhe sabendo que Arcanja gostava de jaca, "preparou[86]" uma dessas frutas e foi pessoalmente leva-la no Humkpame Dahomeia (Pinho), como forma de apaziguar o conflito. A informação é que ao Arcanja ingerir o fruto, veio a óbito. Os Ogãs do Pinho que presenciaram a sena prenderam Abalhe no terreiro, alegando que ela seria a nova *Gaiaku* do terreiro, pois, Badesi Ancanja não teria deixado filhos-de-santo para assumir. Segundo essa oralidade, Abalhe só fora resgatada quando os ogãs do Ventura, como o sargento Edinho e outros, liderados pelo pejigã Miguel, que também era militar, que foram busca-la.

Desde 1940 com a morte de Arcanja, o terreiro do Pinho funciona de forma tímida, pois, não teve mais *Gaiaku*, já que mais ninguém teve santo feito na roça. O Humkpame é liderado pelo Vodum Kpo, a vodúnsi que recebe esta divindade, faz as liturgias das cerimônias, porém não põe "barco" (não faz filho-de-santo). Antes que a vodúnsi venha a falecer, o Vodum começa a incorporar em outra praticante[87]. Assim se dá as sucessões no Pinho desde o falecimento de Badesi Arcanja[88].

Além desse conflito exposto, Alda dos Santos (*Gaiaku* Fomo Oyasi) e o Ogã Edvaldo de Jesus Conceição, mais conhecido como Buda de Bobosa, apresentam como ápice da saída de alguns membros do terreiro Mahi (Ventura) na época de Abalhe fora a transposição da casa de *kutitó ou kuvito* (casa dos

[86] Termo usado no Candomblé para designar algo que está enfeitiçado (preparado).
[87] Informações colhidas com vodúnsis da casa.
[88] "A morte de Badesi Arcanja, na década de 1940, é atribuída por alguns a essas brigas, envolvendo atividades de 'feitiçaria'" (PARÉS, 2007, p. 225).

mortos/Egun), da Roça de Cima (Savalu) para Roça de Baixo (Mahi). A prática de culto aos antepassados não é característico do Candomblé Jeje Mahi e sim, de outras sub-nações como Daomé (Savalu) e Mudubi. Não sabemos em que momento de assimilação das práticas dos conquistados em Abomey, houve a "substituição" no uso do termo (*Toxwyo)* para designar um ancestral morto, para o termo *(kutitó).*

"Não se faz nada na Roça de Baixo, sem fazer primeiro na Roça de Cima": esta frase é muito comum entre os membros do Zogbodô Malê Bogum Seja Hunde (Ventura/ Roça de Baixo). Em entrevista para a tese do pesquisador Hildebrando Almeida Cerqueira (2018, p. 46) o Ogã *huntó* Buda de Bobosa, representante executivo da instituição mantenedora do terreiro, explica o porquê dessa prática: "são duas roças, roça de cima e roça de baixo, com o deixando acordado, que antes de começar a festa, a roça de baixo teria que fazer certas obrigações na roça de cima". Este acordo supramencionado pelo Ogã Buda, supomos que tenha sido feito no período em que se cogitou a abertura do terreiro Jeje Mahi na mesma área.

Não temos por intenção apresentar qualquer superioridade entre alguma sub-nação Jeje em relação às demais, porém, a partir da etnografia do reino do Daomé, onde os Voduns, cultos e sacerdotes *fons* eram hierarquicamente superiores aos mahinos, supomos que a manutenção da égide política daomeana ainda seja cultivada, no caso específico, dos integrantes da Roça de Baixo em relação à Roça de Cima. Mesmo que esta sustentação hierárquica seja apresentada como um "antigo acordo" ou um "pedido de licença aos mais velhos". Com isto, não temos por intenção afirmar de que há uma continuidade da prática em sua essência tal qual ocorria em África, mas sim, uma assimilação hierárquica. Além do que, o Candomblé na atualidade não se

restringe aos afrodescendentes, a prática religiosa aglutina pessoas de origens étnicas diversas.

A continuidade de algumas atividades litúrgicas da Roça de Cima, apesar de não existir o barracão (casa/*kwe /hunkpame*), são mantidas até a atualidade pelos integrantes da Roça de Baixo, que, antes de iniciar o ciclo festivo no Ventura, fazem as obrigações da Roça de Cima.

Considerações finais

Este ensaio, como foi proposto, construiu de forma sintética, através da revisão de algumas bibliografias, de autores como Sylvain, Parés, Larose, Abiou, entre outros, analisar a construção dos topônimos e etnônimos Mahi e Savalu, e a adaptação dos etnônimos pré-coloniais em identidade étnica no Brasil. A construção de novos etnônimos pela elite escravista no Brasil que se transformaram em "identificações metaétnicas", e resultaram na construção de identidades étnico-religiosas, as chamadas Nações de Candomblé entre os afrodescendentes.

As relações matrimoniais interétnicas como fatores agregadores entre religiões e nações de Candomblés distintas, com um breve relato historiográfico dos ascendentes do vovô Symplício e de vovó Anna. A influência dos núcleos de moradias como fatores assimiladores de práticas e cultos e divindades distintas nos candomblés.

No processo de estrutura hierárquica e centralizações, discorremos sobre a construção das famílias dos voduns no Candomblé e a possível assimetria do processo hierarquizado e verticalizado do reino do Daomé a partir do século XVII, para o mundo espiritual dos voduns, e a égide da prática entre a Roça de

Cima e a Roça de Baixo na atualidade, no estado da Bahia no Brasil.

Referência

ABIOU, S. A. LAETITIA. *Religião Além da Vida:* estudo comparativo de práticas religiosas entre os vodunsi do litoral sudeste do Benim, na África subsaariana, e o Batuque do Rio Grande do Sul, no Brasil. Porto Alegre: UFRGS, 2016.

ALCÁZAR GARRIDO, Joan del. *As fontes orais na pesquisa histórica:* uma contribuição ao debate. Revista Brasileira de História, v. 13, no. 25/6. São Paulo: ANPUH/Marco Zero, set. 92/ago. 93.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica. In: *No centro da etnia: etnias, tribalismos e Estado na África.* Jean-Loup Amselle, Elikia M' Bokolo (organizadores); tradução Ferreira; Santos. RJ: Petrópolis. Vozes, 2017.

BARTH, F. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEM; GOVERS. *Antropologia da Etnicidade:* para além de ethinc groups and boudaries. Lisboa: Fim de Século, 2003.

BARTH, Fredrick. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, F. *O guru, o Iniciador e Outras Antropológicas* (organização do Tomke Lask) 2000.

BARTH, Fredrik. *Etnicidade e o conceito de cultura.* Antropolítica, Niterói, n. 19, p.15-30, 2005.

CERQUEIRA, H. A. *Esclavage et Inventions Spirituelles Afro-Brésiliennes*: du Vudum Lebabimibome aux contes populares.

Anthropologie sociale et ethnologie. Université Sorbonne Paris Cité, 2015. Français. <NNT: 2015USPCB181>.

FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu*: etimologia da Casa das Minas do Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

GONÇALVES, A. Maria. *Um Defeito de Cor.* Rio de Janeiro: Record, 2006.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pós- modernidade.* Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro - ed. - Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

LAROSE, Émile. *Origines de Savalou e Ses Rois*: littérature de l'Afrique noire. France: Paris. 1928.

LIMA, Vivaldo da C. *A família de Santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia:* um estudo das relações intragrupais. Salvador: Corrupio, 2003.

NASCIMENTO, L.C.D. *Bitedô:* onde moram os nagôs. Rio de Janeiro: Editora CEAP, 2010.

OLIVEIRA, M.I.C. *Quem Eram os "Negros da Guiné"?* A origem dos africanos na Bahia. Salvador: Afro Ásia. 1997.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do Candomblé:* história e ritual da nação jeje na Bahia. 2 edição. Campinas– SP: Editora da Unicamp, 2007.

PARÉS, Luis Nicolau. Ethnic-religious modes of identification among the Gbe-speaking people in eighteenth and nineteenth century Brazil. In: BARRY; SOUMONNI; SANSONE. *Africa, Brazil and the Construction of Trans-Atlantic Black Identities.* AWP, 2008.

PARÉS, Luis Nicolau. *O Rei, o Pai e a Morte*: a religião vodum na antiga costa dos escravos na África Ocidental. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2016.

POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. Raça, Etnia, Nação. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART. *Teorias da Etnicidade*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos.* Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 2006.

SILVA Jr. C. *Ardras, minas e jejes, ou escravos de "primeira reputação"*: políticas africanas, tráfico negreiro e identidade étnica na Bahia do século XVIII. São Paulo: Guarulhos, Almanack n.12 Jan. 2016.

SYLVAIN C., Anignikin. *Histoire des Populations Mahi:* À propos de la controverse sur l'ethnonyme et le toponyme « Mahi ». Benim: Cahiers d' Etudes Africaines, 2001.

VEGA, E.L.M. *Toma lá o Decá:* o labirinto do poder da Nação Jeje Savalu. Dissertação de Mestrado (Pós-Afro). Salvador: CEAO – UFBA, 2013.

VERGER, Pierre. *Notas Sobre o Culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, e na Antiga Costa dos Escravos, na África.* Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2. Ed. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2000.

CAPÍTULO 17

SISTEMA FILOSÓFICO DE IFÁ E OS ORÁCULOS IORUBANOS – A IMPORTÂNCIA DOS SISTEMAS ORACULARES NA ESTRUTURAÇÃO E MANUTENÇÃO DOS CULTOS LESSÈ ORIXÁ

Leonor Franco de Araujo
Eduardo David de Oliveira

"Ifá é o sábio dono da terra e da vida,
Portanto é bom que se vá devagar..."(poema de Ifá)

As Religiões de Matrizes Africanas foram disseminadas pelo mundo através da Diáspora Negra, sendo que as Américas foram o *lócus* privilegiado de tal vivência, já que a maior parte dos africanos escravizados, para cá vieram. Os africanos, nas suas diversidades regionais, culturais e existenciais, (re)fundaram e (re)construíram em território americano, no amálgama com outras populações, modos de ser, pensar e estar na vida. Segundo Sodré (2006) foi um verdadeiro processo civilizatório que instituiu influências na estética, na música, na culinária, na religiosidade, na política e no pertencimento brasileiro.

Os povos e comunidades tradicionais de Matrizes Africanas fundamentam suas existências cotidianas em ritos que reúnem ensinamentos filosóficos contidos em rezas, Orikis, itãs, mitos que são essenciais também para o entendimento dos fazeres das religiões de matrizes africanas.

O que chamamos de Sistema Filosófico de Ifá reúne o Culto de Ifá e o Culto Lessè Orixá na Diáspora Negra, principalmente

nas Américas. O Culto de Ifá é domínio dos Babalaôs e possui duas ramas no Brasil, a rama Afro-cubana que teve em Rafael Zamora Dias, cubano que se instalou no Rio de Janeiro em 1991, sua grande liderança e (re)iniciador da tradição no Brasil; e a rama nigeriana que se instala no Brasil à partir dos anos 70 com o acordo feito pelo governo brasileiro para intercâmbio cultural com a Nigéria, trazendo estudantes nigerianos que em dialogo com os brasileiros passam a propagar Ifá.

O Culto Lessè Orixá, termo que reúne as comunidades tradicionais de matrizes africanas das Américas como o Candomblé, a Santeria, a Regla de Ocha, hoje engloba muitas matrizes religiosas africanas, que possuem diversidades importantes a partir de suas origens regionais e linguísticas. As principais nações de Candomblé no Brasil são Ketu, de origem Iorubá (África Ocidental, principalmente Nigéria e Benin), Angola, das regiões bantas de Ngola (Angola e Congo) e Jeje, das regiões ewé-fons do Antigo Daomé, atual Benin e Togo (SERRA, 1995).

O Sistema Oracular Iorubano tem como estrutura divinatória principal na Diáspora Negra Africana dois oráculos: O Jogo de Búzios, que é utilizado pela maior parte das tradições religiosas de Matrizes Africanas do Culto Lesse Orixá e o Oráculo de Ifá, que pertence ao Culto de Ifá, exclusivo da tradição Ioruba. Esses Oráculos são sistemas divinatórios que orientam e organizam diversas ações comunitárias e pessoais nas comunidades de matrizes africanas, ou seja, os oráculos são consultados para diversas ações realizadas no culto religioso dos terreiros e do Culto de Ifá, como a iniciação, nomeação de cargos, a sucessão de Yalorixás e Babalorixás, entre muitas outras coisas. No campo pessoal tanto os adeptos de religiões de matrizes africanas como os nãos iniciados podem se beneficiar/orientar da consulta dos oráculos.

A “popularização” do Jogo de Búzios entre os terreiros de Candomblé cresceu a partir da primeira metade do século XX, quando houve a diminuição numérica e da influência dos Babalaôs, e as mulheres assumiram a liderança dos cultos Lesse Orixá.

O Mito Ioruba da Criação do Mundo, um dos mais relevantes ensinamentos iorubanos, demarca desde nossa origem o *locus* fundamental da consulta ao oráculo em diversas ocasiões da nossa caminhada, e ainda ressalta a importância da reciprocidade como âmago da vida comunitária e do equilíbrio de seu Ori. Quando Oxalá, escolhido por Olodumare para criar o mundo, na sua arrogância considera que não há a necessidade de cumprir com suas obrigações para com Orunmilá e consequentemente com Exú, é lhe retirada a dadiva e dada a sua irmã Ododua.

As religiões africanas, por serem fundantes dos componentes da vida social dos que dela participam, independente da Iniciação, promovem o relacionamento e o imbricamento do sagrado com o cotidiano. São várias as maneiras de relacionar a força vital, o Axé, com o todo existente. A oralidade é sacralizada, pois sobre ela se assentam as potencialidades do poder, do querer e do saber, além do valor moral por ser emanada de Olodumare e seus designados. Cantarela (2013, p.106) diz “[...]. Sobre a palavra como sacralidade se assenta o especial valor das histórias e mitos, com seu caráter fundador e doador de sentido à ordem social e às realidades cotidianas.” E Ifá, o sistema divinatório Iorubá, é um dos principais caminhos da revelação da oralidade sacralizada, do conhecimento divino, que (re)transmite orientações, instruções e ações para o equilibro e felicidade da vida.

A importância de Ifá[89], e suas diversas formas divinatórias, na socialização democrática dos conhecimentos permitidos aos iniciados pela ancestralidade, dinamizam o Axé, acolhem e orientam na busca pelo equilíbrio espiritual e comunitário. Diaz e Ribeiro (2004) consideram que Ifá facilita a aproximação das pessoas com a religião Ioruba, pois não discrimina quem necessita, sejam eles pertencentes ou não a religião, todos e todas são importantes e têm o mesmo direito na busca que fazem aos Oráculos.

Essa divindade não discrimina. Responde igualmente a mulheres e homens, crianças e adultos, negros e brancos. Responde a todos, independentemente de gostos e inclinações, de nível cultural, condições econômicas e sociais. Ifá é detentor de um código ético e moral rigoroso, porém não mesquinho. Divindade imparcial aconselha a cada um segundo suas necessidades, favorecendo uma melhor relação da pessoa com o próprio passado e uma avaliação daquilo que mais lhe convém para o presente e para a construção de seu futuro. (2004, p. 5).

A manipulação desses Oráculos divinatórios são campos dos iniciados[90], um processo de construção coletiva do sujeito,

[89] Ifá é o nome que Olodumare, o Deus Criador, deu para Orunmilá enquanto divindade manifestada no mundo. Ifá é o Oráculo, o sistema divinatório composto de diversos métodos. Os mais conhecidos são o Òpelè, o Ikin e o Merindilogun ou jogo de búzios. Orunmilá é a divindade e Ifá é o sistema onde esta divindade se manifesta. Não há Ifá sem Orunmilá e nem Orunmilá sem Ifá.

[90] A entrada de uma pessoa para um candomblé se dá de várias maneiras, sendo a mais conhecida delas a iniciação, que consiste em fazer com que alguém pertença à comunidade ampliando os vínculos com o orixá, inquice ou vodun que "afiliam" esse indivíduo e ocupando uma função no meio comunitário. (FLOR DO NASCIMENTO, 2016). No caso do Candomblé são as Ialorixás (Mães de Santo) e Balorixás (Pais de Santo) que detém a cultura divinatória; no Culto de Ifá, em algumas comunidades, principalmente na rama afro-cubana, somente os Babalaôs estão autorizados a interpretar o Oráculo de Ifá;

como bem coloca Oliveira (2005, p.15) "Os ritos de iniciação (socialização) são coletivos, [...], pois aí, a construção do sujeito dá-se fundamentalmente no processo religioso. A iniciação forma coletivamente a pessoa para a sociedade africana.". Deve-se ressaltar que não são todos os iniciados que detém os conhecimentos para revelar os desígnios do oráculo; como falamos no Candomblé "não escolhemos, somos escolhidos". Essa escolha está ligada à Ancestralidade e aos ancestrais, pois, como disse Altuna (1993), "Ninguém se pode fazer adivinho a si mesmo. Só os antepassados podem escolher e chamar, só eles modificam a força vital, iniciam o eleito e com ele mantém uma relação vital, constitutiva da especialidade". Isso implica em dizer que nem todo alto cargo hierárquico, Babalaôs, Babalorixás, Yalorixás, estão autorizados ou qualificados para ler os oráculos.

Os dois sistemas divinatórios, o Jogo de Búzios e o Oráculo de Ifá, possuem características comuns e específicas dos conhecimentos ai (re)significados na leitura do jogo. Os sistemas são consagrados aos orixás Òrúnmìlà-Ifá, orixá da profecia e a Exu que, como o mensageiro dos Orixás, confere autoridade aos oráculos. O conhecimento ancestral e tradicional ioruba para a leitura do Oráculo de Ifá tem no Corpus Literário de Ifá, *o Odu Corpus*, o seu principal conjunto de conhecimentos filosóficos e culturais e registros históricos dessa milenar tradição, unido ao conhecimento transmitido oralmente entre padrinho e afilhados; enquanto é unicamente a tradição ancestral oral que promove o conhecimento nos Jogos de Búzios, sem que se prescinda de conhecimentos dos Odus.

O Corpus de Ifá como descrito por Ribeiro (1996), é tratado utilizado no Brasil, tanto pelos Babalaôs da tradição Afro-cubana, quanto pelos da tradição Nigeriana. O corpus literário de Ifá

em outras as Yaninfás, mulheres iniciadas na mesma posição de Babalaôs, também podem ler o oráculo de Ifá.

contem um total de 256 capítulos ou categorias conhecidas em Iorubá pelo nome de Odu. Esses capítulos dividem-se em duas partes - 16 Odu "maiores" chamados Oju Odu (Odu Méjì) e 240 "menores" chamados Omo Odu ou Amulu Odu. O total compõe 4.096 (16 x 16 x 16) poemas, com base nos quais é feita a interpretação oracular.

Os oráculos iorubanos (re)produzem, (re)organizam e (re)socializam orientações e indicações com base nos conhecimentos ancestrais da religiosidade ioruba, e ao mesmo tempo relacionam conhecimento privado, público e pessoal (FRÓES BURNHAM, 2014) . Ou seja, (re)constroem, visibilizam, empoderam o (re)conhecimento (re)instituído nessas comunidades e na interação com seus Mitos, Itans, com sua família/comunidade de terreiro, outras famílias de outros terreiros, ou com seus clientes[91].

O oráculo de Ifá é um sistema divinatório do Culto de Ifá, reconhecido em 2005 pela UNESCO como Patrimônio Imaterial da Herança Oral e Cultural da Humanidade, e possui métodos particulares de consultas (Opelê-Ifá, Jogo de Ikin) para interpretar os Odus e orientar seus consulentes.

A consulta se baseia na interpretação dos Odus sacados pelo jogo feito pelo Babalaô, também conhecido como “ Pai do segredo”, aquele que realiza todos os procedimentos ritualísticos e iniciáticos, que é a figura mais importante do culto . Os babalaôs não incorporam Orixás, a interpretação das caídas dos Inkis ou do Opelê, se dá a partir dos estudos realizados por esses sob a orientação de seus padrinhos, e levam em média de 10 a 20 anos para estarem aptos às leituras. Em muitas ocasiões as leituras tem

[91] Aqui utilizaremos a conceituação de NASCIMENTO (2016, p. 36), “A figura do cliente nos terreiros de candomblé – aquele/a que usufrui dos serviços prestados pela comunidade sem, no entanto, pertencer internamente à família comunitária do terreiro”.

o acompanhamento de outros Babalaôs para qualificação da mesma.

Os Odùs (256) são compostos pelas histórias oraculares (Mitos e Itans) que acumulam o ensinamento universal, teológico, e cosmológico dos iorubás. Cada um deles tem um nome e um sinal. São signos apresentados sob a forma de poemas compostos por narrativas denominadas Itan. Por ação da sincronicidade, essas narrativas espelham condições existenciais do consulente e contêm conselhos a respeito de condutas que devem ser adotadas para o bom cumprimento do próprio destino. (SANDOVAL e SANTOS, 2014).

Os Odus principais (Odus Méjì)[92] são em número de 16 que combinados produzem 240 odus, que recombinados podem chegar a mais de 4. 096 combinações, sendo que cada leitura é única, mesmo sendo feita outras vezes para a mesma pessoa.

O Sistema Oracular de Ifá tem como base a mais pura matemática, e é sempre bom lembrarmos que o sistema binário dos computadores possuem 256 bites. Cada odù é representado por um conjunto constituído por duas colunas verticais e paralelas de quatro sinais cada. Cada um desses sinais compõe-se de um traço vertical ou de dois traços verticais paralelos que o babalaô traça no pó (iyerosun) espalhado sobre um tabuleiro sagrado de madeira esculpida (OponIfá) de acordo com as caídas do Opelê ou Inki. Embora sejam símbolos matemáticos, não são números, mas compõe sistemas complexos semânticos.

Para se obter o Onã Ifá/caminho de Ifá de um dos dezesseis Odús que, associados aos Esé Itan/ Versos dos contos de Ifá, se constituíam nos Signos-Respostas Básicas do Sistema Ifá, se

[92] 1-Ogbé Méjì; 2-Òyèkú Méjì; 3-Ìwòri Méjì; 4-Òdi Méjì; 5-Ìròsùn Méjì; 6-Òwónrín Méjì; 7-Òbàrà Méjì; 8-Òkàràn Méjì; 9-Ògundá Méjì; 10-Òsá Méjì; 11-Ìká Méjì; 12-Òtùrùkpòn Méjì; 13-Òtúrá Méjì; 14-Ìretè Méjì; 15-Òsé Méjì; 16-Òfún Méjì.

segue os resultados de uma sequência inicial de quatro manipulações que são marcados sobre o Ìyerosún[93], no lado direito do Tabuleiro, verticalmente, a segunda marca sob a primeira e, sucessivamente, a terceira sob a segunda, a quarta sob a terceira, sempre cada uma delas ao acaso de sua manipulação.

O Jogo de Ikin conhecido como "o grande jogo" é utilizado em cerimônias importantes de forma obrigatória, se colocando hierarquicamente acima dos outros jogos. O jogo compõe-se de 16 nozes de um tipo especial de dendezeiro Ikin (Elaeis Guineensis), em ioruba chamados de *Igí ope*. Essas sementes de dendezeiros, que devem possuir quatro "olhos" quando o normal é três, além de raras recebem tratamento tradicional com lavagem de folhas litúrgicas de Orunmilá, sacrifícios, louvores, cânticos e oferendas, e só depois desses ritos pode ser chamada de Ikin. São manipuladas pelos babalaôs com a finalidade de se configurar o signo do odu a ser interpretado e transmitido ao consulente. São colocados na palma da mão esquerda, e com a mão direita rapidamente o babalaô tenta retirá-los de uma só vez com um tapa na mão oposta. Assim se obterá um número par ou ímpar de ikins na mão. Caso não sobre nenhum ikin na mão esquerda, a jogada torna-se nula e deve ser repetida. Ao restar um número par ou ímpar de ikins em sua mão, se fará dois ou um traço da composição do signo do odu que será revelado polo sistema oracular. A determinação do Odú é a quantidade de Ikin que sobrou na mão esquerda. O mesmo será transcrito, *atefá*, para o Opon Ifá sobre o pó do Iyerossún. Se for um risco se usa o dedo médio da mão direita e para dois riscos usam-se dois dedos, o anular e o médio da mão direita. A operação se repetirá quantas vezes forem necessárias até obter duas colunas paralelas riscadas

[93] Pó branco espalhado no Oponifá para se realizar os desenhos dos Odus sacados. Os Babalaôs africanos usam geralmente o pó (Iye) da árvore Baphia Nitida (Osun) daí o nome Iyerosun.

da direita para a esquerda com quatro sinais, formando assim a configuração do signo de Odu.

Após o *atefá,* a marca do Odu no Oponifá, o Babalaô com a ajuda de seu Irofá, sineta da adivinhação (em forma de sino ou bastão), realiza saudações e rezas para a interpretação do Odu. O Babalaô bate na lateral do Oponifá com o Irofá para atrair a atenção de Òrúnmìlà e proceder a interpretação de maneira justa e correta.

O Òpelè-Ifá ou Rosário de Ifá é um colar aberto composto de um fio trançado de palha da costa ou fio de algodão, onde são afixados oito metades de fava de Òpelè. É um instrumento divino e recebe uma série de tratamentos litúrgicos para sua sacralização. As sementes utilizadas para a confecção do Opelê variam de local para local, e podem ser feitas de coco, nozes, semente de manga africana *(irvingia gabonenses*), conchas, casco de tartaruga, sendo a mais aceita a semente do *Igí Opele* (árvore do Òpelè). Existem outros modelos mais modernos de Òpelè-Ifá, feitos com correntes de metal intercaladas com vários tipos de sementes, moedas ou pedras semipreciosas.

O jogo de Òpelè-Ifá é o mais praticado por ser a forma mais rápida, pois a pessoa não necessita perguntar em voz alta, o que permite o resguardo de sua privacidade. Com um único lançamento do rosário divinatório aparecem duas figuras que possuem um lado côncavo e outro convexo, que combinadas, formam o odu.

O jogo de Búzios é um sistema de divinação que se originou na África Ocidental entre os iorubas, na Nigéria. O sistema se popularizou nas áreas da Diáspora Africana, principalmente no Candomblé do Brasil, e entre os adeptos da Lukumí de Cuba através da Regla de Ocha.

Segundo Babalaô Ifaleke Arailé Obi, Adilson Antonio Martins (2013, p. 31)

> O jogo de Búzios ou Merindilogun tornou-se, no Brasil, o sistema oracular mais amplamente aceito e difundido. A preferência do brasileiro por esse sistema verifica-se , provavelmente, pela inexistência , até quase o final do século XX, de Babalaôs no Brasil, o que tornava absolutamente impossível o acesso aos dois processos divinatórios anteriormente descritos, enquanto que os búzios podem ser jogados por qualquer um que seja iniciado no culto aos Orixás[94] [...] É Exu quem, por meio dos búzios, intermedia a comunicação entre homens e os habitantes dos mundos espirituais, levando pedidos e trazendo os conselhos e as orientações, os recados e as exigências.

Como originalmente descrito em alguns mitos e itãs de Ifá, o acesso à adivinhação pelo Opelê e Ikin não era permitido às mulheres, e Orunmilá tinha criado uma sociedade secreta masculina para resguardar os oráculos. Quando Orunmilá se encanta com Osun e a toma como esposa, essa coloca algumas condições sendo o acesso ao oráculo um deles. Orunmilá tentando contornar a situação e não ceder a adivinhação a Osun lhe dá o cargo de Apetebi, cargo esse de importância tal que nenhum Babalaô procede a seus afazeres sem elas. Mesmo assim Osun não satisfeita consegue convencer Exú Elegbara a conseguir para ela o segredo da adivinhação. Exu apodera-se do segredo dos 16 Odus principais e ensina a Osun manipulá-los com os búzios. Esse itã explica e legitima o acesso das mulheres ao oráculo

[94] Essa afirmação não é fato para a maior parte do Candomblé no Brasil, onde apenas alguns iniciados, indicados pelo próprio jogo são autorizados a usá-lo. Tradicionalmente Ekedjis e Ogãs, por exemplo, não estão autorizados a jogar búzios.

divinatório conhecido como Jogo de Búzios, apesar de notarmos que há uma centralidade nos 16 Odus principais devido a incompletude das informações trazidas por Exú a Osun.

> Todavia, o jogo de búzios praticado por babalorixás e ialorixás substituiu satisfatoriamente, dentro do âmbito do culto aos Orixás, as apuradas técnicas do opelé e do ikin de uso exclusivo dos babalaôs, e isto foi suficiente para manter a integridade do culto. Segundo Bastide (1978), a substituição progressiva da adivinhação com o opelé pela adivinhação com o dilogun, que ele observava entre os babalaôs da Bahia, significou a substituição das "palavras" de Ifá pelas "palavras" de Exu. (MARTINS, 2012, p.37/38).

O predomínio das mulheres na condução dos Cultos de Matrizes Africanas no Brasil e com os conhecimentos necessários para manipulação do Jogo de Búzios, fez com que esse se estabelecesse como o principal oráculo do Candomblé no Brasil. Acessar o jogo de búzios requer da Yalorixá e do Babalorixá conhecimentos ancestrais e rituais diários que variam de terreiro para terreiro, mas não comprometem a tradição oracular. Para "abrir o jogo" a pessoa deve recitar rezas e Orikis apropriados para reverenciar Orunmilá, Exú, os Orixás de uma maneira geral, ancestrais, entre outros. Rezar a Mojuba do jogo é uma tradição muito comum e necessária, é como se o jogo estivesse sendo abençoado. Ela é feita com os búzios entre as mãos, com a/o sacerdotisa/e já colocada entre seus apetrechos no local de jogo seja uma esteira, uma mesa, uma superfície onde esteja sua peneira, e com os cinco símbolos indicadores da natureza da consulta em posição irê. Esses símbolos são utilizados para identificação do problema do consulente e sua disposição Irê se faz da direita para a esquerda com elementos que variam entre búzios, pequenas pedras, caracóis, pedaços de ossos, cacos de

porcelanas ou cerâmicas e tem seus significados na seguinte ordem: Okutá – Irê Aiku – não ver a morte; Cauri – Irê Ajê – dinheiro; Igbin – Irê Okó – cônjuge; Egum – Irê Omó – filhos; e Apadi – Irê Axegun – vitória sobre os inimigos.

MARTINS (2013, p. 50) afirma que a primeira mão jogada é a mais importante, pois indica o Odu Opolé. Esse é o Odu que rege o jogo, responsável pela orientação do que vai ser lido nos búzios. Através da "amarração do íbo" se determina se o Odu Opolé está positivo (Irê) ou negativo (Osôbo). É a partir dessa determinação que quem está responsável pelo jogo, através de uma série de técnicas e ações busca ajudar o consulente no reequilíbrio de sua jornada terrestre. A consulta termina quando as respostas feitas pelo consulente foram respondidas e os Ebós (oferendas) determinados para atendimento às solicitações feitas ao jogo.

Pode-se notar que não há qualquer tentativa nossa de "ensinar" a jogar os oráculos iorubanos. Nossos oráculos não são de pura adivinhação, eles são divinatórios, são palavras de Orumilá contidas em versos que contém os ensinamentos milenares sobre a vida, a sabedoria e o sentir. A estrutura semântica, estética e ética, aí reunida concorre para aquilo que todos e todas nós buscamos na vida, o equilíbrio que permite uma vida comunitária saudável e prospera. Apesar do jogo ser feito individualmente, nós só existimos em comunidade, por isso o jogo busca reestabelecer seu equilíbrio para que toda a comunidade possa se beneficiar disso. O principio do UBUNTU é aqui fundamento imprescindível para nosso bem viver, pois ele, como diz SODRÉ (2017) é um verbo-substantivo que significa homem enquanto humanidade, ou seja, para ser percebido como humano, o indivíduo é sendo junto a Outro.

Referências

ASÚA ALTUNA. (P. Raul Ruiz de) *CULTURA TRADICIONAL BANTO.* 2.ª edição. Secretariado Arquidiocesano de Pastoral. Luanda. 1993. De 22x15 cm. Com 622 pags. Brochado.

BURNHAM, Terezinha Fróes e coletivo de autores. *Análise cognitiva e espaços multirreferenciais de aprendizagem: currículo, educação à distância e gestão/difusão do conhecimento.* Salvador: EDUFBA, 2012.

CANTARELA, Antonio Geraldo. *Traços do proprium cultural africano e sua relação com o sagrado*. In Dossiê: Religiões Afro-brasileiras. Horizonte, Belo Horizonte, v. 11, n. 29, p. 88-108, jan./mar. 2013 – ISSN 2175-5841

DIAZ, Ricardo Borys Córdova, RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Ifá-Orunmilá em Cuba e no Brasil.* In: PINTO, Elisabeth (org.) Religiões, Tolerância e Igualdade no Espaço da Diversidade (Exclusão e inclusão social, étnica e de gênero). São Paulo: Fala Preta! Organização de Mulheres Negras, 2004, v.1.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. A modernidade vista desde o sul: perspectivas a partir das investigações acerca da colonialidade. Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos. Brasília. V. 1, n. 1/2, p. 1-19, 2009.

Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. In Ensaios Filosóficos, Volume XIII – Agosto/2016.

MARTINS, Adilson. *As Mil Verdades de Ifá.* Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

O Jogo de Búzios por Odu. Rio de Janeiro: Pallas, 2013.

OLIVEIRA, Eduardo. *Filosofia da Ancestralidade: Corpo e Mito na Educação da Filosofia brasileira.* Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. *Alma Africana no Brasil. Os iorubás.* São Paulo: Editora Oduduwa, 1996.

Oduduwa Templo dos Orixás Território de Entrelaçamento de Religiões Brasileiras de Matriz Africana. Artigo apresentado In X Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR): Migrações e Imigrações das Religiões. 2008.

SANDOVAL, Ana Claudia Rozo e SANTOS, Luís Carlos. *Estudos Decoloniais e Filosofia Africana: por uma perspectiva outra no Ensino da filosofia* Revista Páginas de Filosofia, v. 6, n. 2, p.1-18, jul./dez. 2014.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Deoscoredes M. *ÌPÒRÍ***.** Trabalho apresentado no Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire,Paris, 1971 Publicado pelo C.N.R.S.Centre National de la Recherche Scientifique Paris, 1981,Edição número 544.

SODRÉ, Muniz. *Diversidade e Diferença.* In Revista Científica de Información y Comunicación Número 3, (2006), Sevilla.

Pensar Nagô. Petrópolis, RJ, Vozes. 2017.

CAPITULO 18
DE VERMELHO E NEGRO ELA É MOÇA BONITA GIRANDO LÁ

Ricardo Lanzarini

Uma rosa cor de sangue cintila em sua mão,
Um sorriso que nas sombras não diz nem sim, nem não.
Põe na boca cigarrilha e mais ascende o olhar,
Que conhece o bem e o mal de quem quiser amar...
(Evaldo Gouveia & Jair Amorim, 1976)

A Umbanda, em seus 110 anos de história e lutas por reconhecimento social, sempre teve no arquétipo de personagens marginais sua base de sustentação e fé. Em uma sociedade branca, capitalista e escravocrata, quem poderia imaginar uma religião sustentada pelo estereótipo do negro, do índio, de uma inocente criança ou de outros grupos sociais marginalizados, que pouco ou em nada se aproximam das concepções do sagrado tradicional?

É neste cenário de adversidades e enfrentamentos que surge a figura da Pomba Gira, uma entidade enigmática e destemida que aparece nos cultos afro-brasileiros e, por si só, já vem quebrando todos os paradigmas da moral ocidental: primeiro por representar uma mulher com poderes sobrenaturais e voz de comando, exalando respeito e poder em um mundo dominado por homens e, mais ainda, por configurar o arquétipo do "povo da rua" [seu trabalho está diretamente ligado a Exu] e da liberdade de ir e vir, condição que tradicionalmente é própria do universo masculino.

A figura feminina sempre esteve presente nos trabalhos de Umbanda, seja por meio de Orixás femininos como Iemanjá, Oxum, Iansã e Nanã Buruque [dentre tantas outras que aparecem em diferentes cultos], seja por entidades espirituais femininas como Pretas-Velhas, Caboclas e Crianças, participando ativamente dos trabalhos como líderes, conhecedoras dos mistérios divinos e detentoras de uma força capaz de transformar a vida de seus médiuns [aqueles que trabalham nos cultos por meio da incorporação dessas entidades] e consulentes [aqueles que buscam o culto para consultas e realização de trabalhos espirituais]. Esse papel, sem dúvida, já coloca o feminino em posição de destaque nos cultos afro-brasileiros e, em especial, na Umbanda [a qual se detém esse texto]. Além disso, Mães de Santo e Ialorixás são presenças de grande respeito e admiração nos cultos: mulheres humanas, líderes de seus grupos religiosos, que conduzem os trabalhos mediúnicos e são responsáveis por seus médiuns, ocupando literalmente o papel de "mães" que conduzem seus filhos no caminho da vida religiosa.

A fé, independente de sua forma de manifestação, ocupa um papel fundamental na construção do espaço social e moral que ordena a vida das pessoas. De acordo com Muraro (2001: 117), "a fé religiosa é o princípio organizador de todos os outros sentimentos e motivações no ser humano", dando sentido à existência humana, alimentando a esperança de melhoria em relação a todos os sofrimentos comuns do dia a dia. A religião se apresenta como um lugar de interação social em que determinados signos e dogmas são compartilhados, de modo que aqueles que se submetem a pertencer a esse lugar/culto devem se adequar a suas regras e a forma como se percebe o mundo a partir

desse olhar. Por isso, as religiões são fundamentais na construção da sociedade e no entendimento de suas sociabilidades.

A Umbanda, nesse cenário, tem desempenhado um importante papel agregador de diversidade e tolerância, quebrando os paradigmas impostos pelas tradicionais filosofias religiosas. E quem é, então, essa "mulher" poderosa e livre chamada Pomba Gira? Com característica própria, alegre, sedutora, forte e determinada, ela se apresenta a partir de muitos nomes que designam sua essência espiritual, força e origem, sendo popularmente chamada de "Maria" ou "Moça". Aproxima-se da humanidade como a representação de mulheres que anteriormente tiveram uma vida carnal, com os mesmos problemas, fraquezas e dificuldades com as quais seus consulentes também lidam no cotidiano. Assim, são personagens de fácil aceitação e identificação por parte dos consulentes.

Para situar o leitor, cabe destacar que a Pomba Gira, enquanto entidade sobrenatural, tem origem no culto de nação Angola, oriundo da Nigéria, onde é cultuada como *Pombogira* (Saraceni, 2007), mas que tem presenças similares em outros cultos milenares, a exemplo da proximidade com a divindade *Iyamin Oxorongá*, que faz parte de uma sociedade feminina africana de origem Nagô; as *Guardiãs de Kali*, na Índia, com imagens idênticas às usadas no Brasil [mulheres sensuais de pele avermelhada]; a divindade sumeriana/babilônica *Astarte,* que representa tanto o amor quanto a paixão que, com a expansão do judaísmo, passou a ser designada *Astoré* [um demônio]; a divindade *Lilith* sumeriana, mãe do amor, da sexualidade e da força feminina, que consta nas escrituras judaicas como a primeira esposa de Adão [que por não aceitar ser submissa foi trocada por Eva]; a divindade grega *Nêmesis,* guardiã do mundo

dos mortos e executora da justiça de Themis, castigando os mortais transgressores; e *Hécate*, senhora da magia e da noite, representada pela força da Lua [feminino do Sol], assim como as demais deusas ligadas ao negativo, o escuro ou as paixões na mitologia greco-romana (Cumino, 2016). Tanto Saraceni quanto Cumino ressaltam a presença dessas divindades como seres mágicos que povoam o imaginário e a fé de diversas culturas. No Brasil, ela é identificada como o lado feminino de Exu.

Falar das Moças [e são muitas] é sempre instigante e desafiador, especialmente porque este tema costuma causar o estranhamento imediato do leitor, visto que elas são portadoras de uma imagem transgressora da moral ocidental cristã, ligadas popularmente ao mal, a uma sensualidade exacerbada que as remete, no senso comum, à imagem de prostitutas. Mas Prandi (1996) ressalta que sua presença é tão marcada na cultura brasileira que ela é encontrada, também, em espaços não religiosos, como nas telenovelas, no cinema, na música popular e nas conversas do dia a dia. Sua conotação sexualizada é evidenciada por autores como Augras (1989), que compara o nome "pomba" às designações populares dos órgãos genitais, entendidos no Nordeste como masculino e no Sul como feminino, destacando-se a ambiguidade e a referência sexual a ela condicionada.

Em seu trabalho sobre relações de gênero nos rituais de Umbanda e Candomblé, Lage (2007) considera que a Pomba Gira possui atributos peculiares que a deslocam para um espaço de liminaridade associado ao "povo da rua" [com todo seu potencial de desordem e liberdade]. Nesse sentido, a autora destaca que essa relação liminar entre o bem e o mal lhe confere um prestígio diferenciado nos cultos, como facilmente se observa reproduzido

em grandes festas e oferendas [tanto para o bem quanto para o mal]. Esse papel liminar consiste na ruptura das estruturas sociais tradicionais, tal qual descreve Turner (1974), materializando-se no culto à Pomba Gira [e no comportamento de seus médiuns masculinos ou femininos] como uma transgressão de gênero em que a Moça se destaca como feiticeira [poder mágico] e "mulher fatal" [sexualmente poderosa e perigosa], assumindo um papel dominante que é próprio dos homens.

À medida que foi se popularizando sua presença nos cultos, médiuns, consulentes e pesquisadores passaram a retratá-la como a prostituta, a "dona do cabaré", que tem sete maridos e faz o que quiser [porque é livre], ressaltando o erótico não como uma qualidade de sua natureza mística, mas como um problema moral que, para muitos, representa o mal: a luxúria. E por quê? Porque a "mulher do cabaré" precisa ser mantida longe das "pessoas de bem", fora dos olhos da sociedade tradicional. As Moças representam, assim, mulheres sensuais e belas que, em vidas terrenas anteriores, foram capazes de romper as barreiras da norma social em nome de sua vontade e liberdade de expressão, destacando-se como independentes e destemidas, fato que as aproxima do universo masculino pela demonstração de força [simbólica] sem, contudo, perderem suas características femininas. Hoje, na qualidade de entidades espirituais, elas mantêm sua sedução e poder, utilizando o conhecimento dos mistérios divinos [característica que é própria de todas as entidades que trabalham na seara espiritualista] para tratar as fraquezas e limitações humanas com alegria e vitalidade.

Nesse sentido, a Pomba Gira representa "mulheres que, ao invés de se restringirem à moralidade convencional da casa ou aos papéis de esposa e/ou mãe, romperam limiares referentes às

categorias masculino/feminino, sobretudo, no que toca ao livre exercício da sexualidade" (Lage, 2007, p. 19). Assim sendo, estabelecem-se duas condições importantes: a de "mulher livre" que determina seus caminhos e a de "mulher liminar", que sobrevive à margem da sociedade e paga um alto preço pela coragem de ser o que é, sofrendo preconceitos e estigmas de uma cultura machistas. Barros (2006, p. 117) afirma que, desde o início, ela "foi associada a uma nefasta e inconveniente imagem de sexualidade feminina, exacerbada aos moldes de uma sociedade que ainda preserva forte conteúdo moralista, conservador e machista", relacionando-a à marginalidade, feitiçaria e prostituição. "Seu simbolismo de mulher-Exu, mulher perigosa, mulher das trevas, das ruas, das beiradas, dos limites e das margens representa um lado obscuro e sombrio de ser abordado: a sexualidade feminina" (idem, 117). Nesse âmbito, Augras (2001) também acredita que o fato de a Moça se assumir corajosamente como senhora de seu prazer e seu corpo, com uma sexualidade ativa e saudável, configura uma ameaça à hegemonia do poder masculino.

Sobre as origens do machismo, Trigo (2015) afirma que, desde o princípio dos tempos, os homens tentam menosprezar a mulher porque se sentem ameaçados por sua natureza, pois "o homem passa a se identificar com a cultura; a mulher, com a natureza, especialmente por sua relação com o nascimento e a morte, dois fenômenos assustadores" (idem, p. 39). Cabe destacar que esse poder de atuação do feminino não se relaciona ao prazer masculino, mas sim, ao controle de sua potência sexual e da forma como isso pode ser usado a seu favor, independentemente da vontade do homem. Isso demonstra que "Pomba Gira não seria um exemplo de gueixa, nem buscaria apenas o prazer; buscaria,

sim, o controle desse prazer sexual mediante o controle da energia e potência sexual. Por isso é altamente perigosa. Por isso é feiticeira (...)" (Capone, 1999, p. 167). Esta postura frente ao mundo dos homens lhe confere um espaço de liberdade e poder que interfere diretamente na potência sexual masculina [pelo medo do poder feminino], alterando-a de modo a facilitar ou dificultar sua existência (Barros, 2006).

Já Monteiro (1985) destaca que essa liberdade e poder de Pomba Gira, erótica e livre dos compromissos matrimoniais e maternais, não lhe garante uma posição de igualdade e autonomia frente a Exu [masculino], fato que reforça, mais uma vez, as diferenças de gênero, inclusive dentro do contexto religioso. Para Trigo (2015), desde o processo de formação das religiões mais tradicionais e atuantes na modernidade, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, há questões morais e éticas relacionadas à sexualidade humana. Como religiões patriarcais, privilegiaram a figura masculina, "seja em seus santos, profetas e sacerdotes, seja na própria imagem da divindade que é evidentemente masculina, ou seja, 'O Deus', além de outros títulos como 'Senhor', 'pastor', 'cordeiro', todos relacionados ao macho" (idem, p. 41). Logo, Pomba Gira representa a negação da ordem moral [inclusive a cristã da qual a Umbanda faz parte]. É nesse sentido que Barros (2006, p. 129) revela que "temor, receio, medo, curiosidade são, enfim, sentimentos muito comuns a ela relacionados na maioria das vezes em que Pomba Gira figura no imaginário popular, do lado de fora dos terreiros".

Ao tratar da estrutura religiosa afro-brasileira, Assunção (2010, p. 162) indica que a Umbanda, "na tentativa de adequar valores vistos como estranhos, absorveu concepções morais sancionadas pela sociedade, subjugando suas referências

classificadas como afro-brasileiras e vistas negativamente, no intuito de se mostrar de maneira mais positiva". Nesse movimento de aceitação social, modelos e formas de apresentação, além de regras de conduta de médiuns e entidades, são estabelecidos para facilitarem a articulação do terreiro com o mundo exterior. Fronteiras são estabelecidas para cada tipo de ritual, cabendo a alguns, a liberdade de transgressão. Em razão disso, a Umbanda integra "valores sociais divergentes, sejam aqueles oriundos de uma sociedade branca, cristã, dominante, sejam aqueles reelaborados das práticas tradicionais africanas, que guardam em seu imaginário, significações tidas como estranhas a essa mesma sociedade" (idem, p. 163).

O autor acrescenta que o caráter transgressor de Pomba Gira revela peculiaridades relacionadas à condição de mulher de "vida fácil", dada sua relação direta com a moral cristã, sendo "invocadas predominantemente para realizar trabalhos de ordem amorosa, como 'amarrar os enamorados', 'separar os casais'" (idem, p. 169). Nesse sentido, é muito comum encontrar consulentes e médiuns dentro dos terreiros que sustentam essa concepção machista em virtude do aparato cultural e moral que fundamenta a religião. Não obstante, Prandi (1996, p. 148) afirma que ela "trata dos casos de amor, protege as mulheres que a procuram, é capaz de propiciar qualquer tipo de união amorosa e sexual".

Já Santos e Soares (2007), em sua pesquisa sobre a Pomba Gira no imaginário das prostitutas, salientam que ela se coloca como uma "mulher fatal", fato que induz os consulentes a tratarem, quase sempre, de questões relacionadas ao sexo e ao amor. Por isso, há um consenso de que "o erotismo, beirando muitas vezes o pornográfico, é intrínseco a estas divindades"

(idem, p. 5) e que, "Pomba Gira é hoje no Brasil, sem sombra de dúvidas, ao lado de Iemanjá, uma das entidades mais populares do universo umbandista" (idem, p. 9). Nessa pesquisa, os autores observaram que, para as prostitutas, "as Pombas Giras são suas 'mães', madrinhas, protetoras, as 'acompanham'. Senhoras dos seus destinos, são responsabilizadas pelas suas trajetórias, detém o poder sobre os seus desejos, sobre as suas conquistas, sobre os seus homens" (idem, p. 18). Certamente, materializa-se aqui uma das funções mais importantes que o culto de Umbanda exerce frente à sociedade brasileira: o poder de agregar e acolher os excluídos, dando-lhes oportunidades iguais de manutenção da fé pelo simbolismo do que lhe parece semelhante. Dessa forma, as prostitutas, marginalizadas, se sentem acolhidas pela Pomba Gira, capaz de compreender sua condição sem condenações morais e até as ajudando em seu ofício.

Reafirmando esses signos de identificação, Meyer (1993) figura a associação do mal ligada ao feminino e a luxúria, quase sempre recaindo na imagem da prostituta. "Uma 'mulher da vida', com 'sete maridos', bem marcada", cujos pontos cantados "remetem a um espaço escuso da cidade, que já foi sinônimo de devassidão e 'mulher perdida': a Pomba Gira é de cabaré" (idem, p. 104-105). Com efeito, ela é associada aos trabalhos de feitiçaria, principalmente amorosa, e suas atividades se situam em um espaço exterior a casa [a rua], fato que indica a sua não pertença ao núcleo familiar. No texto "Feitiços do Amor", Meyer (1996, p. 110) explica que essa personagem pode ser entendida na sociedade brasileira como uma representação tanto das feiticeiras dos tempos coloniais que misturavam milenares feitiços pagãos, bíblicos, cabalísticos e cristãos, mas que foram demonizadas pela Inquisição, quanto das feiticeiras das

mandingas africanas. De modo geral, essas feiticeiras, longe de se assemelharem com as bruxas velhas dos contos de fadas, possuem um estereótipo mais perigoso, pois são "belas, jovens, a cujos sortilégios, filtros e invocações diabólicas, de natureza 'amatória', se acresce o feitiço imanente de sua própria e execrada sedução, diabolizadas figuras da transgressão" (idem, p. 106).

Do arquétipo de Pomba Gira, esta incorpora em pé, com as mãos na cintura e movimentos sinuosos, apresentando uma voz aguda, gargalhando alto e com expressões sensuais de provocação. Trabalha tomando espumante e fumando cigarrilhas, normalmente com vestes escuras [vermelho e negro], em trabalhos noturnos e com convidados restritos [exceto nas grandes festas em sua homenagem]. Considerando-se o estereótipo da mulher moralmente ajustada, é perceptível que a transgressão do "ser mulher", protagonizada pela Moça, se lança como uma sedutora forma de buscar outros estereótipos de feminilidade nas relações sociais e de fé estabelecidas pelo/no sagrado.

A mulher superpoderosa

De vermelho e negro vestindo a noite o mistério traz,
De colar de cor, de brinco dourado a promessa faz.
Se é preciso ir, você pode ir, peça o que quiser...
Mas, cuidado amigo! Ela é bonita, ela é mulher!
(Evaldo Gouveia & Jair Amorim, 1976)

A Moça [por mais doce que pareça ser essa designação] se constrói no imaginário social como uma mulher com superpoderes, que está acima da dominação masculina e das convenções sociais [e morais] que restringem o feminino a uma

condição de submissão. Cantarolando, gargalhando, debocha da ingenuidade daqueles que pensam que podem dominá-la. Brinca com os homens que são fracos e facilmente seduzidos pelo poder de uma mulher forte e independente.

Para Bairros (1995) o conceito de "mulher" implica tanto o sexo biológico quanto a construção social de gênero, carregada de estereótipos criados pela opressão patriarcal. "Na prática se aceita a existência de uma natureza feminina e outra masculina fazendo com que as diferenças entre homens e mulheres sejam percebidas como fatos da natureza" (idem, p. 459). Então, a sexualidade sempre foi imposta como uma "forma de poder que transforma a mulher em objeto sexual do homem como a experiência capaz de unificar todas as mulheres" (idem, p. 460) e, assim, justificar a dominação masculina sobre a sexualidade da mulher que é [de maneira impositiva] "naturalmente" passiva.

Em seus estudos, Bourdieu (2010) aponta que a mulher é vista como um "corpo-para-o-outro", que não é dona de si e está sempre sujeita à objetivação do olhar do outro [o homem]. Logo, é comum que uma mulher que chega a um cargo de poder se sinta obrigada a "banir toda conotação sexual de seu hexis corporal e de seus trajes" (idem, p. 111), quase que se travestindo de "homem" para manter o respeito de seu grupo e provar sua força, que será constantemente testada. É nesse contexto que a Moça forja sua principal transgressão, reafirmando seu poder por meio da feminilidade, da sensualidade que é própria da mulher, muitas vezes entendida como um poder do mal que induz o homem ao caminho do pecado, levando-o à perdição. Corroborando com Bourdieu, Connell e Pearse (2015, p. 34) apontam que "a maioria das mulheres no mundo, especialmente as que têm filhos, é economicamente dependente dos homens. Alguns homens

acreditam que as mulheres que dependem deles são suas propriedades". Logo, a imagem de Pomba Gira é altamente ameaçadora ao homem tradicional.

> O uso dos atributos sexuais como prova de força [característica própria da virilidade masculina] encontra um sentido reverso na Pomba Gira. A consequência disso é a construção/associação de sua imagem como algo impuro e marginal: prostitutas perigosas e sedutoras que agem contra a família tradicional. O imagético dessa construção social é tão forte que marca inúmeros cenários do sagrado que são retratados nas falas de pesquisadores tradicionais dos cultos afro-brasileiros. Não obstante, afeta o próprio médium que, na formação de uma relação direta com essa entidade, se condiciona à representação de um papel social predeterminado, reafirmando falas e preconceitos tradicionais. Mas, também, a projeção de sua imagem remete a um papel de destaque aos marginalizados, que passam a atuar no universo do sagrado como agentes de transformação e devoção: não é difícil encontrar, nos terreiros, uma "mãe de família" tradicional que busca, na força de Pomba Gira, a solução de muitos de seus problemas conjugais, criando uma relação direta de confiança com a Moça [que representa, fora do sagrado, uma mulher duvidosa, de caráter condenável, imoral].

É inegável que a moral social interfere diretamente na construção dessas personagens e nas performances por elas executadas. Foucault (1994, p. 32) entende a moral como "um conjunto de valores e de regras de ação que são propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como a família, as instituições educativas, as igrejas etc". Nessa perspectiva, uma ação é considerada moral quando reproduz uma regra, lei ou valor predeterminado pela sociedade,

do mesmo modo que um "sujeito moral" implica em um ser que se condiciona a essa moralidade e cria relações com sua própria consciência, definindo sua posição diante do mundo que o cerca, fixando-se "num certo modo de ser que valerá como realização moral de si próprio; e, para o fazer, atuará sobre ele mesmo, procurará conhecer-se, controlar-se, experimentar-se, aperfeiçoar-se, transformar-se" (idem, p. 35).

Pimentel (2010), na busca de compreender o papel da Pomba Gira nos âmbitos do espaço, da sexualidade e do corpo, faz menção ao trabalho de Foucault (1999) sobre o disciplinamento de "corpos dóceis" e o poder das instituições sociais na esfera subjetiva por meio da sociedade disciplinada. Por ser dona de seu corpo, ela assume a feminilidade e a sexualidade a seu favor, construindo um "corpo seguro" e livre. Assim, "esta figura desloca sua sensualidade feminina de uma leitura 'vulgar' para uma leitura que desafia padrões de comportamento, ironizando a visão androcêntrica" (idem, p.3), de modo que se associa a Exu [seu companheiro de trabalho espiritual] sem hierarquia de gênero. Aqui a fala de Pimentel confronta as ideias de Monteiro (1985) que reforça certo papel superior de Exu nessa relação, justamente por ser a representação do masculino dominante. Certamente, as duas condições são possíveis, pois não se pode desconsiderar que o universo sagrado é conduzido por corpos dóceis [homens e mulheres condicionados à determinada cultura].

Para Nascimento, Souza e Trindade (2001), Pombas Giras e Exus são representações de personagens do cotidiano que apresentam tanto características individuais distintivas quanto traços coletivos de classe, fato que alimenta o imaginário social e a manutenção do estereótipo aqui apresentado. "Como perigosas,

necessitam de outras entidades mais elevadas para que sejam controladas e exerçam de forma adequada suas funções" (idem, p. 112) e, por isso, estão hierarquicamente submetidas a entidades "da direita", representada por Caboclos e Pretos Velhos que, embora também tenham imagens marginais, [o índio e o negro], não se utilizam do teor sexual como mecanismo de força e poder, sendo, por isso, menos "perigosos". "Exu e Pomba-Gira podem ser, em última instância, alguns dos personagens pertencentes às camadas empobrecidas da sociedade, submetidos a toda sorte de preconceitos raciais, sociais, econômicos e culturais, que acabam por ser assumidos e propagados pela própria classe" (idem, p. 112). Logo, espíritos de malandros e de prostitutas, socialmente marginalizados [na rua], aparecem onde querem porque são livres e, também, são reconhecidos como representantes da sociedade a qual prestam assistência, sendo mais facilmente aceitos e cultuados [com amor e medo].

Quando Barros e Bairrão (2015) visitaram terreiros em busca da Pomba Gira, relataram ter encontrado uma diversidade de mulheres por ela representada: algumas belas meretrizes, outras mais assustadoras com túnicas pretas [assemelhando-se à morte], outras como sedutoras "meninas" ou "malandras" que amarram as saias porque dizem preferir calças. "São plurais, mas todas se dizem 'mulheres', são vistas como tal e parecem estar muito 'certas de si'. (...) Em vez do registro caricato da prostituta, destaca-se a alegria, a sedução, a força, a coragem, a ousadia e a independência" (idem, p. 136). Dessa forma, relatam a curiosa postura do homem consulente junto às Pombas Giras, que abaixa a cabeça e se curva enquanto elas "permanecem altivas, de cabeça erguida, tronco ereto e andar determinado" (idem, p. 133). São curiosas essas relações de poder entre o masculino e o feminino:

a Moça superpoderosa é respeitada e temida pelos homens que seduz com altivez. Seu poder exerce domínio também sobre as mulheres submissas e moralizadas que admiram sua coragem e superioridade diante dos enfrentamentos do cotidiano e, claro, de seu poder mágico, pois não se pode desconsiderar que ela é uma feiticeira.

No caso do Brasil, um país popularmente conservador, misógino e heterossexista, o poder de mando pertence, tradicionalmente, ao masculino. Contudo, Lage (2007, p. 274) observa que "as giras da umbanda, com a sua marginália, trazem consigo a possibilidade da inversão de lógicas de fundo patriarcal". Essa inversão causa impacto ao masculino, que passa a ser submisso a uma mulher poderosa e senhora de seus atos, que se distancia do silencioso corpo da "mulher ajustada" por meio de sua dança desinibida e seu canto, construindo espaços de prazer e liberdade. A partir da possibilidade de construção de uma "nova concepção de mulher", essas Moças carregam consigo uma ideia de ambiguidade que projeta, no sagrado, uma imagem completamente diferente daquela legitimada no espaço doméstico, equiparando-as aos homens. O resultado social dessa postura invertida da moral é que as Moças são vistas, fora do sagrado, como uma ameaça ao poder [masculino] ali legitimado. É por isso que a construção social da Pomba Gira assombra o "entrecruzamento dos vários caminhos do imaginário brasileiro acerca do feminino e da raça [negra]" (Cardoso, 2012, p.202).

Em consonância com essa ideia, Barros (2006, p. 131) expõe que "Pomba Gira afirma a negação, a recusa, a contestação e revolta às normas e padrões" que marginalizam sua figura à rua, sem limites [morais], tal qual Exu [como figura masculina demonizada]. Assim, "em Pomba-gira a imagem social e religiosa

de mulher é contestada. Mas Pomba-gira representa, ainda que de forma não revelada, também a imagem de mulher sexualmente desejada no imaginário masculino" (Capone, 2009, p. 20), pois, se a "mulher ideal" é aquela recatada, virgem e possível mãe de família, os desejos sexuais masculinos de dominação e posse do corpo feminino são apimentados pela falta de pudor e intensa sedução mágica que, na mesma intensidade, fascina e amedronta. "À essa mulher livre e sem limites esse imaginário masculino também deseja, talvez num misto de curiosidade e temor, desejo de dominação ou equiparação de forças" (Barros, 2006, p. 131). Também para Capone (2009), o poder dessa Moça "vem de sua capacidade de manipular a potência sexual de homens e mulheres", fato que ameaça o equilíbrio entre os sexos pela prevalecente autonomia feminina. É por isso que, em sua representação social, a Moça corresponde analogicamente a uma prostituta com comportamentos e atitudes que questionam a submissão da mulher, fumando e bebendo enquanto fala o que pensa, sem se preocupar com o julgamento dos outros. "Está ligada a sexualidade, mas não está a serviço da procriação, já que utiliza a sexualidade apenas para seu benefício. Ela é a negação da mãe de família" (idem, p. 117), que forma a dualidade do sagrado *versus* o profano, "mulher de casa" *versus* "mulher da rua", demonstrando que há dois tipos de "mulher" no Brasil: a "Amélia" [ajustada à moral], que vive para o marido e o lar; e à "outra" [desajustada/imoral] consumista, que povoa dos desejos dos homens (Azerêdo, 2017).

E se a Pomba Gira oferece esse poder sensual às mulheres que com ela trabalham [médiuns], o que dizer dos homens? Como se constrói essa relação de poder e superioridade do homem que

entrega sua virilidade ao domínio do feminino nos rituais de incorporação?

Em 1977, Fry apresentou um estudo sobre sexo e homossexualidade dentro dos cultos afro-brasileiros relacionados ao fenômeno da liminaridade, enfatizando a presença dos homossexuais, especialmente como líderes religiosos, com destaque a dois motivos essenciais: primeiro porque a homossexualidade masculina é tida como um comportamento desviante em relação à sociedade, devendo ser acolhida como todos os demais grupos marginalizados; e, segundo, porque esses desvios que causam determinada estranheza podem ser revertidos em algo positivo quando relacionados a poderes mágicos, tal qual acontece com Pomba Gira. E, é justamente por meio dessa entidade que boa parte dos homens homossexuais fortalecem seus trabalhos espirituais, legitimando sua proximidade com o feminino [tal qual a sociedade entende e interpreta a condição da homossexualidade, visto que não se deve desconsiderar que no sagrado está implícita a cultura em todas as suas nuances, mesmo que partindo de referências simbólicas marginais]. Desse modo, esses homens ganham poder na condição que antes os marginalizavam. Quando incorporados com as Moças, sua homossexualidade se anula [enquanto corpo] e se projeta de forma aceitável e compreensível aos olhos de todos enquanto o comportamento "natural da mulher superpoderosa".

Para Lage (2007, p. 265) "a possessão pela Pomba Gira torna-se um elemento revelador desses conflitos e tensões que envolvem os terreiros e suas relações com a sociedade mais ampla". Desse modo, a autora descreve que muitos homens deixam de incorporar publicamente a Moça por medo de serem vistos como *gays*, com trejeitos afeminados e com a possibilidade

de fazerem coisas que eles próprios condenam fora do sagrado. Esse cenário de conflitos de gênero vai muito além do "estar temporariamente mulher", mas de ser estigmatizado, posteriormente, como homossexual pela sociedade e, em alguns casos, até vir a sofrer alguma influência do espírito feminino em sua vida que o leve para esse caminho. Birman (2005, p. 409) relata que, "do ponto de vista dos homens, a possessão pode alterar também o papel de gênero, favorecendo a homossexualidade para os indivíduos do sexo masculino que desenvolvem esta modalidade de contato com o sobrenatural que atingiria a sua virilidade". Então, os efeitos sociais da possessão das Moças se apresentam de modo diferente entre os gêneros: há a feminização dos homens e o empoderamento das mulheres, provocando permanentes desencontros entre esses médiuns e a sociedade, tanto no espaço sagrado quanto na vida cotidiana.

Em ambos os casos, o que permeia o estranhamento social é o preconceito sobre as relações de gênero e a sexualidade. Preconceito esse que não é apenas externo: há igualmente um preconceito dentro da própria religião, pois tanto frequentadores quanto médins, muitas vezes, percebem a Pomba Gira como inferior e imoral, ou ainda, como responsável por uma suposta situação de ridicularização de homens que venham a ser comparados com mulheres. Azerêdo (2017) ponta que um dos aspectos mais cruéis do preconceito é justamente essa naturalização e identificação com as ideias que o produzem e se perpetuam por parte das prórpias pessoas que o sofrem. Em sentido literal, o preconceito, no caso da incorporação das Moças é, muitas vezes, alimementado por aqueles que deveriam combatê-lo, visto que são homens e mulheres [médiuns] agentes de sua performatividade simbólica no sagrado.

Lanzarini (2016, p. 23) destaca que "o principal fator que vem a justificar a clandestinidade de comportamentos sociais e sexuais se refere ao temor da estigmatização" social, que Goffman (1988) retrata como traços e condutas que diferenciam e segregam pessoas que não estão em plena conformidade com os padrões sociais dominantes. O estigma é, assim, uma demarcação da diferença individual que alimenta preconceitos a partir daquilo que é considerado inferior, limitado ou imoral, estendendo-se a traços físicos, sociais, culturais e psicológicos. Então, "o preconceito, que se refere ao juízo preconcebido de algo, é o principal motivador das distâncias sociais, formas elementares de conservadorismo, que estimulam e mantêm a formação de guetos como refúgio e fortaleza, uma acomodação pessoal e afetiva" (Lanzarini, 2016, p. 88). Por isso, é comum encontrar homens e mulheres que escondem sua fé e a incorporação de Pomba Gira por receio do velho estigma da "macumba" e de uma suposta homossexualidade que advém do sagrado feminino.

De fato, o medo do estigma vai interferir nas performances de gênero. Jagose (1996, p. 84) argumenta que a institucionalização do gênero não passa de um "efeito de práticas regulatórias". Butler (2003, p. 37-38) cita que, conforme as normas dessas instituições dominantes, as pessoas se tornam "inteligíveis" à medida que mantêm seu gênero e sua sexualidade "em conformidade com padrões reconhecíveis de inteligibilidade de gênero". O resultado dessa regulação é que outras formas de identificação de gênero, fora dos padrões da heterossexualidade, ficam marginalizados e estigmatizados. É nesse sentido que as performances que envolvem a incorporação de Pomba Gira causam estranhamentos, seja pelo homem que se feminiza, seja

pela mulher empoderada de autonomia e força, transpondo as fronteiras da masculinidade.

A Pomba Gira é, assim, marcada pela beleza e vaidade que constrói sua imagem de forma provocante e sedutora, parecendo, em alguns breves momentos, frágil e dócil. Mas, de igual maneira, tem seu arquétipo diretamente ligado a qualidades masculinas como a força, a determinação, a violência e a liberdade, assumindo um papel liminar nas relações com consulentes e médiuns.

São tempos de intensa transformação e construção de uma nova forma de entendimento dos gêneros e das sexualidades em todos os seus arranjos sociais "e se modificamos a maneira como pensamos as categorias masculino e feminino em nossos corpos, os 'espíritos' da Umbanda expressam essa mudança; mais do que isso, permitem com que os sujeitos elaborem essas categorias" (Barros e Bairrão, 2015, p, 128). As religiões afro-brasileiras, e mais especificamente a Umbanda, como lugar dessa discussão, se apresentam como cenários frutíferos às interações de gênero a partir de novas formas de pensar o poder e as características que diferenciam socialmente homens e mulheres. "Criatividade e liberdade se combinam numa dinâmica atenta àquilo que efetivamente é experienciado pelos sujeitos, apresentando-nos que masculino e feminino não apenas transcendem os limites de suas próprias categorias, mas podem se apresentar em equilíbrio e em pé de igualdade" (idem, p. 140). Os autores concluem, ainda, que o culto sinaliza, na imagem da Moça, os preconceitos sociais ainda enfrentados pela mulher e pelos homens homossexuais, dado o caráter machista e misógino da sociedade brasileira.

Lua cheia no terreiro, é noite de devoção...

E no canto da rua zombando, zombando, zombando está,
Ela é Moça Bonita girando, girando, girando lá...
Oh girando lá olelê, Oh girando lá olalá,
Oh girando lá olelê, oh girando lá olalá...
(Evaldo Gouveia & Jair Amorim, 1976)

A fé é um dos sentimentos mais puros que a humanidade é capaz de expressar em benefício de suas mazelas e incertezas: é por meio dela que as pessoas encontram a motivação necessária para lutarem diariamente pela superação das dificuldades individuais e coletivas que lhes impõe a vida em sociedade, tanto quanto o elo mais direto com o sagrado. É igualmente por esse caminho que profundas transformações culturais podem ocorrer [desde que a fé motive a renovação cultural], dependendo da experiência espiritual vivenciada e da maneira como ela induz e conduz seus adeptos ao "bem", a partir de múltiplas formas de religiosidade, adaptando suas crenças a cada tempo e formato de sociedade.

A Umbanda, religião brasileira de culto à natureza e às entidades icônicas que nela se manifestam, tem exercido um papel fundamental para a superação tanto dos preconceitos coloniais [sobre a figura do índio e do negro] quanto dos milenares preconceitos de gênero e sexualidades, fato que a destaca perante os arcaicos sistemas tradicionais, arraigados em uma suposta supremacia branca heterossexista. Sua religiosidade é impregnada de diversidade, sendo moldada, em cada templo, com as peculiares características regionais e locais de um país que é continental, de multiplas facetas culturais. Como rito, é possível

averiguar a inclusão da diversidade cultural, étnica e religiosa do brasileiro em suas práticas, preceitos e fundamentação teológica.

Em se tratando de seus médiuns e líderes religiosos, estes ocupam, no sagrado, um papel de destaque pelo poder mágico, independentemente de estigmas e preconceitos de classe social, gênero e/ou sexualidades que venham a sofrer por suas características físicas, sociais e/ou psicológicas. Então, o espaço sagrado de Umbanda se transforma em um cenário de entrega e redenção inclusiva em que as diferenças não importam [e se ainda se apresentam em alguns cultos, não é, certamente, com o mesmo rigor das religiões mais tradicionais], visto que não gera exclusão [e se ainda exclui, em casos excepcionais, é por questões mais humanas que sagradas, pois são homens e mulheres "feitos de carne e osso" quem conduzem os caminhos desses espaços]. E o poder mágico, simbolismo presente desde a manifestação de espiritos até a cura de doenças, a prática da advinhação e a manipulação de elementos naturais que afetam a vida cotidiana tornam esse cenário singular.

É em meio a essa diversidade que as Pombas Giras se apresentam como excelentes sujeitos de análise para a compreensão da cultura popular brasileira no que tange às relações de poder entre homens e mulheres, tanto no contexto religioso quanto profano. Aos poucos, a visão preconceituosa de que ela seria uma prostituta, promíscua e de baixo calão, tem dado lugar a uma condição de respeito e responsabilidade perante a imagem da mulher. Na verdade, com sua leveza e irreverência, ela zomba do preconceito popular e se diverte com a ignorância daqueles que, ingenuamente, creem que sua força está puramente concentrada na sedução, como se ela fosse, a grosso modo, vulgar e laciva. Há de se admitir que, se a proposta dessa entidade é

aproximar-se da humanidade, assemelhando-se a ela, não seria esse estereótipo sexual uma crítica à atual sociedade? E mais espeficicamente sobre o papel desempenhado pelas mulheres, não seria sua postura superpoderosa uma forma de resistência à dominação masculina?

Na mesma perspectiva, sua associação ao "mal", que também remete ao preconceito contra as prostitutas [que ao longo da história sempre foram vistas como indignas, mas necessárias para que os homens pudessem saciar seus mais profanos desejos], tem sido superada pela crença de seus fiéis [médiuns e consulentes] em seus superpoderes, passando a respeitá-la e admirá-la como uma amiga, companheira e protetora, despertando, até mesmo, um senso maternal a quem antes era vista apenas como uma "mulher da rua". Ora, e se, em algum momento, ela faz o "mal", não seria apenas a manifestação do desejo de seus fiéis se concretizando no imaginário religioso? E, mais além, não seria esse "mal" uma concepção pessoal daqueles que venham a se sentir prejudicados, de alguma forma, pela ação mágica que beneficia alguém em detrimento de outrem? Não estaria esse "mal" sendo sustentado pelo preconceito do tradicionalismo religioso que foi imposto, no Brasil, a toda e qualquer forma diferente de culto? Quem seria, nesse contexto, o verdadeiro(a) autor(a) do "mal"?

Romper paradigmas, antes de mais nada, consiste em lutas e enfrentamentos contra os sistemas tradicionais que segregam e marginalizam as pessoas com base em apenas uma forma de se entender o mundo e a espiritualidade, tomando sempre verdades parciais e tendenciosas como se fossem verdades absolutas que engessam o viver/fazer humano. Nesse caminho, o enfrentamento desses paradigmas é, sem dúvida, uma importante forma de se

construir uma sociedade mais justa e plural, com respeito à diversidade cultural, de gênero e de sexualidades. Os processos liminares de libertação pessoal e coletiva que levam ao sagrado são, contudo, perigosos, pois conduzem a um caminho de enfrentamentos [e condenações] morais que, doravante, podem causar o rompimento com determinados nichos sociais, fato que, compreensivelmente, gera medo e angústia.

Mas, devoção e fé, sejam elas da forma que se manisfestarem, não podem consistir em um caminho escuro, seguido às cegas. Certamente, a crença no sagrado [e em suas personagens, a exemplo das Moças] consiste em uma confiança no desconhecido, que se pode sentir de inúmeras maneiras [e de forma completamente individualizada], mas que não se tem em concretude. Independente do aspecto imaterial, toda expressão de fé e devoção também é resultado de processos culturais e históricos que formam os aspectos filosóficos da religiosidade que se opta seguir ou que é imposta por determinandos grupos familiares, cabendo a cada fiel uma escolha.

Em sentido amplo, a Pomba Gira é uma personagem da religiosidade popular brasileira que expressa a liberdade. E lá vai ela, dançando, cantarolando e gargalhando enquanto hipnotiza a todos com sua beleza e altivez. É Pomba Gira que está no salão, rodando sua saia, bebendo e fumando. Mulher sedutora, com colares, anéis, pulseiras e brincos, de batom vibrante e uma rosa vermelha presa ao cabelo. Seu perfume doce exala e contagia até os mais desatentos. Em pouco tempo, ela se torna a Senhora do espaço sagrado e dos caminhos profanos de seus filhos.

De vermelho e negro ela é Moça bonita girando lá...

Referências

ASSUNÇÃO, L. A transgressão no religioso: Exus e mestres nos rituais de Umbanda. *Revista ANTHROPOLÓGICAS*, 14, v.21(1), 2010, p. 157-183. Disponível em: <https://repositorio.ufrn.br/jspui/bitstream/123456789/20655/1/Transgress%C3%A3o%20no%20religioso_2010.pdf >. Acesso em: 20 nov. 2018.

AUGRAS, M. De Yiá Mi a Pomba Gira: Transformações e Símbolos da Libido. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). *Meu Sinal Está no Seu Corpo***.** São Paulo: EDICOM/EDUSP, 1ª ed. 1989.

_____. María Padilla, reina de la magia. In: *Revista Española de Antropología Americana*, nº 31, 2001, p. 293-319. Disponível em: <http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/24920>. Acesso em 23 nov. 2018.

AZERÊDO, S. *Preconceito contra a mulher: diferença, poemas e corpos*. São Paulo: Cortez, 2017 – (Coleção Preconceitos, v.1).

BAIRROS, L. *Nossos feminismos revisitados*. Revista Estudos Feministas, 3, 1995, p. 458-463. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462/15034>. Acesso em 23 nov. 2018.

BARROS, C. A. *Iemanjá e Pomba-Gira: imagens do feminino na Umbanda*. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Instituto de Ciências Humanas. Juiz de Fora: UFJF, 2006. – (Dissertação de Mestrado). Disponível em:

<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/3261/1/cristianedoamaraldebarros.pdf >. Acesso em: 15 nov. 2018.

BARROS, M. L.; BAIRRÃO, J. F. M. H. Performances de gênero na Umbanda: a pombagira como interpretação afro-brasileira de "mulher"? *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 62, 2015, p. 126-145. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/107220/105743>. Acesso em 18 nov. 2018.

BIRMAN, P. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros – um sobrevoo. *Revista Estudos Feministas*, 13 (2). Florianópolis, 2005, p. 403-414. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/S0104-026X200500020015/7841>. Acesso em: 23 nov. 2018.

BOURDIEU, P. *A Dominação Masculina*. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BUTLER, J. *Problemas de gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAPONE, S. *A Busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

_____. *La quête de l'Afrique dans le Candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Editions Karthala, 1999.

CARDOSO, V. Z. Assombrações do feminino: estórias de pombagiras e o poder do feminino. In: ISAIA, A. C.; MANOEL, I. A. (org.). *Espiritismo & religiões afro-brasileiras: história e ciências sociais*. São Paulo: Ed. Unesp, 2012, p. 179-202.

CONNELL, R.; PEARSE, R. *Gênero: uma perspectiva global*. São Paulo: nVersos, 2015.

CUMINO, A. *Análise comparada do Orixá Pomba-Gira*. Texto 166. Curso EAD de Teologia de Umbanda Sagrada, 2016.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. 20ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Lisboa: Relógio d'Água, 1994 – (Coleção Antropos).

FRY, P. Mediunidade e sexualidade. *Revista Religião e Sociedade*, n.1, 1977, p. 105-123.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4ed. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

JAGOSE, A. *Queer theory: an introduction*. Nova Iorque: New York University Press, 1996.

LAGE, A. *De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual*. Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: UFRJ, 2007 – (Tese de Doutorado em Antropologia). Disponível em <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp043035.pdf>. Acesso em 23 nov. 2018.

LANZARINI, R. *Zonas livres: entre trabalho, viagens e sexo*. Ituiutaba/MG: Barlavento, 2016.

MEYER, M. *Feitiços do amor*. Revista USP, 31, 1996, p. 104-11. Disponível em:

<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25985>. Acesso em: 24 nov. 2018.

_____. *Maria Padilha e toda a sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a Pomba-Gira de Umbanda*. São Paulo: Duas Cidades, 1993.

MONTERO, P. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985 – (Coleção Biblioteca de Saúde e Sociedade, v. 10).

MURARO, R. M. *Os seis meses em que fui homem*. 7ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001.

NASCIMENTO, A. R. A.; SOUZA, L.; TRINDADE, Z. A. Exus e Pombas-Giras: o masculino e o feminino nos pontos cantados de Umbanda. *Revista Psicologia em Estudo*, Maringá, 6 (2), 2001, p. 107-113. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pe/v6n2/v6n2a15>. Acesso em: 14 nov. 2018.

PIMENTEL, A. S. Pombagira: uma proposta de construção do personagem em dança. Anais do VI Congresso de Pesquisa e Pós-Graduação em Artes Cênicas. Campinas: Unicamp, 2010, p. 1-4. Disponível em: <http://www.publionline.iar.unicamp.br/index.php/abrace/article/viewFile/3197/3360>. Acesso em: 15 nov. 2018.

PRANDI, R. *Herdeiras do Axé: Sociologia das religiões afro-brasileiras*. São Paulo: Hucitec, 1996.

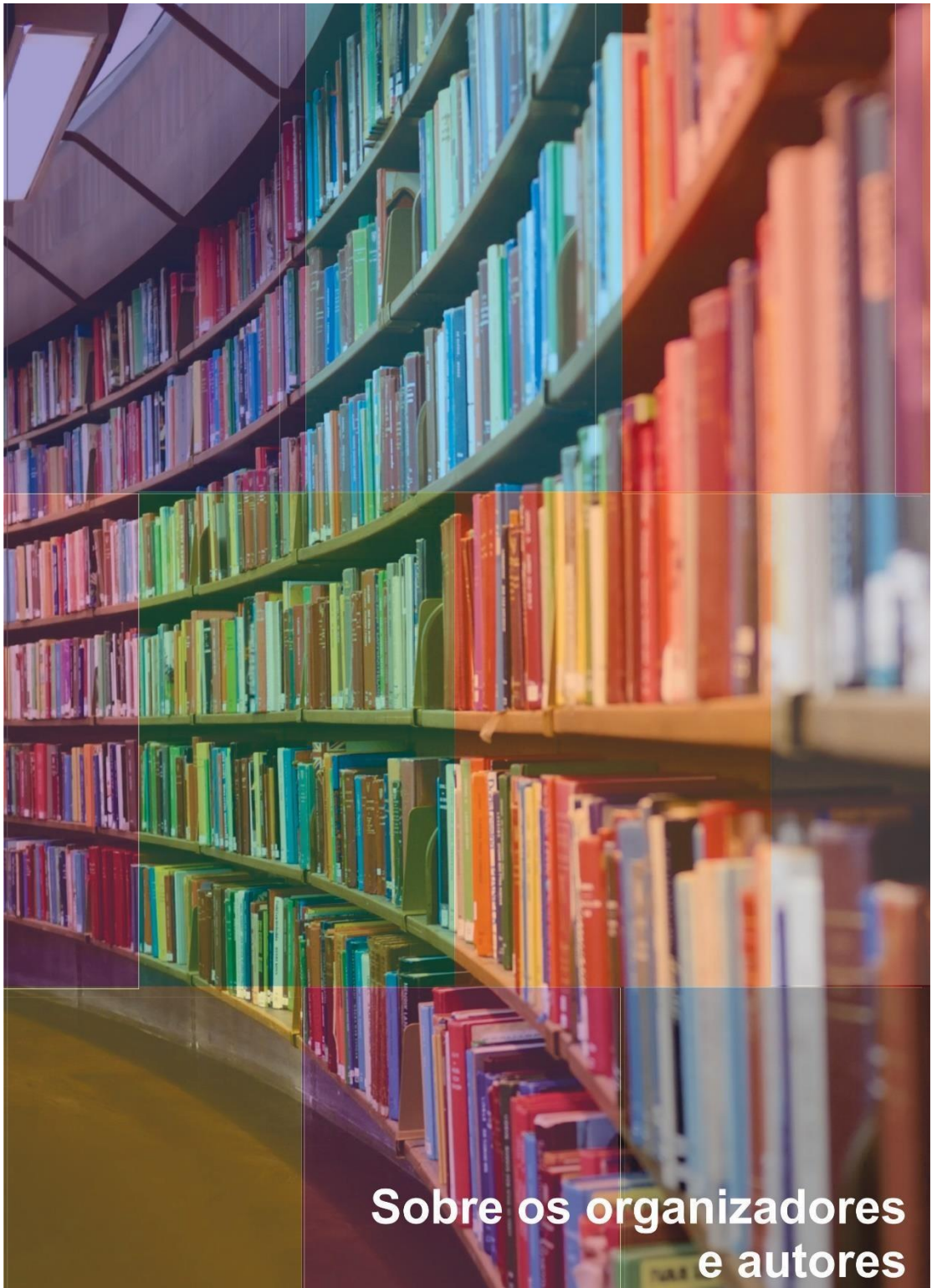
SANTOS, F. G. V.; SOARES, S. S. F. A Pomba Gira no imaginário das prostitutas. Revista *Homem, Tempo e Espaço*.

Sobral, 2007, p. 1-18. Disponível em: <http://www.uvanet.br/rhet/index.php/rhet/article/view/22/10>. Acesso em 20 nov. 2018.

SARACENI, R. *Os Arquétipos da Umbanda*. São Paulo: Madras, 2007.

TRIGO, L. G. G. As milenares origens do preconceito de gênero. *Revista Turismo & Desenvolvimento*, n. 23, 2015, p. 37-47. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5492632>. Acesso em 23 nov. 2018.

TURNER, V. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.



Sobre os organizadores e autores

SOBRE OS ORGANIZADORES

Anderson Pereira Portuguez

Licenciado em Geografia pela Universidade Federal do Espírito Santo, Mestre em Geografia Humana pela Universidade de São Paulo e Doutor em Geografia e Desenvolvimento: Território Sociedade e Turismo pela Universidad Complutense de Madrid (Espanha). Pós-Doutor em Geografia Cultural pela Universidade de Brasília. Trabalha com pesquisas em Geografia Cultural, Geografia do Sagrado e Geografia do Turismo. Também estuda temas como diversidade e direitos humanos; desenvolvimento com base local e comunidades. É professor Associado I do Curso de Geografia do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Uberlândia, assim como do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Pontal PPGEP/UFU. É Presidente do Instituto Ganga Zumba, Seção Minas Gerais desde 2015. Fundador da Sociedade Cultural Àse Tobi Babá Olorigbin (Ituiutaba, MG). Autor/organizador de diversos livros, capítulos de livros e artigos científicos publicados em congressos e periódicos acadêmicos. Homenageado duas vezes pela Câmara dos Vereadores de Uberlândia por seus esforços em favor da proteção da memória religiosa afro-brasileira no Triângulo Mineiro.

E-mail: portuguez.andersonpereira@gmail.com.

Leonor Franco de Araújo

Graduação em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (1983), especialização em História das Sociedades Agrárias, realizada na Universidade Federal de Goiás, e mestra em História Social das Relações Políticas, pela UFES. Doutoranda do Doutorado Multinstitucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento da UFBA. Professora assistente da Universidade Federal do Espírito Santo, atuando principalmente nos seguintes temas: Espírito Santo, Comunidades Negras e Quilombolas, Escravidão, Racismo, Educação das Relações Étnico-raciais e Currículo. Pesquisadora no grupo de pesquisa Educação para as Relações Etnico-Raciais, Territorialidades e Inclusão, da Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades da Universidade Federal da Bahia. Coordenadora Geral de Educação para a Diversidade da SECAD/MEC de 2007 a 2010. Coordenadora Geral do programa Conexões de Saberes MEC/SECAD/UFES, de maio de 2006 a 2007 e Coordenadora Nacional do Programa Conexões de Saberes de 2008 a 2010. Gerente de Projetos e Coordenadora do Programa Brasil Quilombola da SEPPIR/PR de 2011 a 2012. Diretora do Museu Solar Monjardim UFES/IPHAN, de 1990 a 1993. Coordenadora do NEAB-UFES, 2005 a 2007.Vice-Coordenadora do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros (NEAB/UFES), 2016 a 2018.
E-mail: leonor.araujopbq@gmail.com.

Carlos Alberto Póvoa

Graduado em Geografia pela Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG (1998 - 1992), mestrado em Geografia pela Universidade Federal de Uberlândia - UFU (1999- 2001), doutorado em Geografia (Geografia Humana) pela Universidade de São Paulo - USP, (2003 - 2007) e Pós Doutor em Geografia Humana pelas Universidade de São Paulo - USP (2014- 2015) e Ben Gurion University of the Negev - BGU/ Israel (2015) . Autor do livro " A Territorialização dos Judeus na cidade de São Paulo &quot pela Editora Humanitas/FAPESP, 2010. Foi professor efetivo na Universidade Federal de Alagoas - IGDEMA - UFAL (2008 - 2010), posteriormente redistribuído para a Universidade Federal do Triângulo Mineiro - UFTM (03/2010). Contudo, atualmente é professor Associado na UFTM, - Departamento de Geografia - Curso de Licenciatura em Geografia. Coordenador do Laboratório de Estudos sobre Espaço e Cultura - LABEEC, Coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Israelita do Triângulo - NEPIT/ UFTM e Tutor do Grupo de Estudos Avançados Milton Santos - GEAMS/ UFTM, É também resposnsável pela coordenação do Curso de Geografia na Universidade Aberta da Terceira Idade - UATI/ UFTM. Professor pesquisador convidado do LABOPLAN - USP e na Ben Gurion University of the Negev, em Beer Sheva, Israel - Núcleo de pesquisa da População do Oriente Médio. Nestes locais atua nas temáticas de pesquisas e estudos- Imigração Judaica, Geografia da População Judaica. Porém, desenvolve trabalhos e pesquisas na Geografia Cultural: Étnico-Lingüística e das Religiões, bem como sobre as questões religiosas e culturais entre Judaísmo e Islamismo. Especialista em assuntos étnico e religiosos. no/do Oriente Médio e Norte da África.
E-mail: carlpovoa@gmail.com.

SOBRE OS AUTORES

Alesca Prado de Oliveira
Graduada no curso de Gestão Em Saúde Ambiental pela Universidade Federal de Uberlândia e mestranda em Geografia pela Faculdade de Ciências Integradas do Pontal da Universidade Federal de Uberlândia.
E-mail: alescaprado_@hotmail.com.

Arnaldo Ferreira de Araújo Filho
Mestre em Geografia, pelo Instituto de Ciências Humanas do Pontal, junto a Universidade Federal de Uberlândia -
E-mail: arnaldofafilho@gmail.com.

Bárbara Poli Uliano Shinkawa
Doutora em Letras. Professora do IFPR-Instituto Federal do Paraná- campus Paranavaí. Participante do grupo de pesquisa GEPEARTESUL - Grupo de Estudo e Pesquisa de Artes e Epistemologias do Sul, Bildung, NUSEINTEC - Núcleo de Sociedade, Educação e Inovação Tecnológica do Instituto Federal do Paraná.

Christian Dennys Monteiro de Oliveira
Pós-Doutor em Geografia Humana pela Universidade de Sevilha (Espanha - 2011); e, em Turismo Cultural, pela Universidade de São Paulo (Brasil - 2005). Doutor (1999) e Mestre (1993) em Geografia Humana (FFLCH-USP). Geógrafo (CREA-CE 42106) e Licenciado pela mesma Faculdade, atua como Professor Associado, no Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, desde 2005, nos Cursos de Graduação, Mestrado e Doutorado. Pesquisador nas temáticas em Geografia

da Comunicação: Imaginário Geográfico, Representações do Patrimônio Religioso e Festividades em Santuários. Integra a Rede de pesquisas do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações (NEER) e é membro da Conference of Latin Americanist Geographers (CLAG). No Laboratório de Estudos Geoeducacionais e Espaços Simbólicos(LEGES) da UFC, desenvolve e orienta projetos em Educação Superior, Técnologias em Artes para Formação Docente, Geografia Cultural e Espaços Simbólicos a partir da Religião, do Turismo e da Questão Patrimonial. É Editor-chefe da Revista eletrônica GEOSABERES e Coordenador do Grupo de Pesquisa COMPARE (Comunicação Patrimonial e Representações do Espaço), onde desenvolve a pesquisa referencial: "Espaço Simbólico do Patrimônio nas Festas-Capitais: Intolerância ou Pluralismo Religioso?" (2017/2019), com financiamento do CNPq.
E-mail: cdennys@gmail.com.

Cleber Lázaro Juliao Costa

Possui graduação em Direito pela Universidade Católica do Salvador (1998), mestrado em Sociologia pelo Instituto Universitário de Pesquisas do Rio de Janeiro (2005) e doutorado em Sociologia pelo Instituto de Estudos Sociais e Políticos (2017). É professor estatutário da Universidade do Estado da Bahia. Tem experiência na área de Sociologia, Ciência Política, Estudos sobre relações raciais e comportamento judicial.
E-mail: cleber.juliao@gmail.com.

Dejair Dionísio

Atualmente é professor visitante no Programa de Pós-graduação em Letras na FACALE/UFGD - Universidade Federal da Grande Dourados e consultor externo no NEABI - Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas no Instituto Federal do Mato Grosso

do Sul no campus de Dourados/MS. Pós doutor do Programa de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais com a pesquisa intitulada "Leitura inclusiva: o personagem masculino afro-brasileiro nos contos dos Cadernos Negros" e graduado em Letras Estrangeiras Modernas Habilitação em Francês (2008), mestre (2010) e doutor em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2014). Recebeu o prêmio de honra ao Mérito Zumbi dos Palmares do Núcleo de Estudos Afro Asiáticos/NEAA e do Movimento de Estudos da Cultura Afro-brasileira/MECAB em 1995, além de ser um dos brasileiros honrados com o Prêmio Zumbi dos Palmares, edição 2011, concedido pela Câmara Municipal de Londrina/PR, Brasil. Atuou com leitor brasileiro no Instituto Internacional de Língua Portuguesa e na Universidade Pública de Cabo Verde. Publica artigos sobre as Literaturas Africanas de Língua Portuguesa e de religiões de Matrizes africanas em livros, jornais e revistas especializadas, nacionais e estrangeiras. Participa de diversas iniciativas socioculturais e científicas, no Brasil e no exterior, voltadas para as Literaturas Africanas, Afro-americanas e Afro-brasileiras, assim como para as relações étnico-raciais em contextos da Educação, sendo também vice-líder do grupo de pesquisas GEPEARTESUL.
E-mail: dejair.dionisio@gmail.com.

Djailson Ricardo Malheiro

Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Ceará - UFC, Mestre em Geografia pela Universidade Estadual do Ceará - UECE. Graduado em Geografia, especialista em Geografia e Meio Ambiente, Língua Portuguesa e Arte-Educação pela Universidade Regional do Cariri - URCA. Atualmente é professor Assistente II da Faculdade de Medicina de Juazeiro do Norte - Estácio/FMJ e professor efetivo da rede municipal de Juazeiro do Norte atuando no setor Pedagógico da Secretaria de Educação. Tem experiência na área de Geografia, com ênfase em

Geografia Humana (Geografia da Saúde), Saúde Ambiental, Língua Portuguesa e Psicanálise.
E-mail: djailsonricardo@gmail.com.

Eduardo David de Oliveira

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1997), especialista em Culturas Africanas e relações inter-étnicas da educação brasileira pela Unibem (1998), mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal do Paraná (2001) e doutorado em Educação pela Universidade Federal do Ceará (2005). , atuando principalmente nos seguintes temas:ética, filosofia latino-americana, filosofia contemporânea, antropologia social, educação e movimentos sociais populares, cosmovisão africana, filosofia afrodescendente, estudos afro-brasileiros, história e cultura africana e afro-brasileira, literatura africana e ancestralidade, desenvolvendo ainda assessoria junto aos movimentos sociais populares, na área de negritude, educação popular e economia solidária. Suas principais publicações são: Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente (2003); Ética e Movimentos Sociais Populares: práxis, subjetividade e libertação (2006); Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira (2007) ; Ancestralidade na Encruzilhada (2007), publicadas pela Gráfica e Editora Popular de Curitiba, e XIRÊ: a oferenda líric: um livro de mito-poema (2016) pela Editora Oguns Toques Negros. É pesquisador do Grupo de Pesquisa RedPect-UFBA. Líder do Grupo de Pesquisa Rede Africanidades e do Grupo Griô: Cultura Popular e Diáspora Africana. Sócio-fundador do IPAD-Insituto de pesquisa da afrodescendência e sócio-fundador do IFIL - Insituto de Filosofia da Libertação e atualmente coordenador da Linha de Pesquisa Conhecimento e Cultura do Doutorado Multi-institucional, Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento.

Ícaro Uriel Brito França
Pós graduado (lato sensu) em Docência no Ensino Médio, Técnico e Superior pela UNIASSELVI; Bacharelado em Direito pela Faculdade de Talentos Humanos (FACTHUS); graduado em Licenciatura em História pela Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM); Área de atuação Servidor Público do Estado de Minas Gerais (Agente Socioeducativo); Integrante e pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Israelita do Triângulo (NEPIT); Integrante do Grupo de Estudos Judaicos Modê Ani; Integrante do Instituto Nefesh (em prol da Educação e Valores Humanos); Integrante do Grupo de Estudos Núcleo de Estudos e Pesquisas em Corporeidade e Pedagogia do Movimento (NUCORPO/UFTM), experiência como Docente em curso preparatório; Curso complementar de História Judaica; conhecimento em Língua Inglesa; experiência no setor de Contas a Pagar/Contas a Receber Internacional (Tesouraria Internacional) em empresa Multinacional (experiência de um ano comprovada em carteira); Experiência em Informática conhecimentos em Word, Excel Avançado, Internet, Power Point, Internet; Produção de tese (monografia) na área de Ciências Políticas (título - ?Direito e Utopia?: uma questão de justiça) e História (Codex Theodosianus: análises sobre retaliações jurídicas ao status de cidadania dos judeus do Império Romano e sua relevância na formação do pensamento antissemita).
E-mail: uriel.icaro@gmail.com.

Iany Elizabeth da Costa
Doutoranda em Geografia da PosGeo/UFF (2017), Mestra em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas no PPGDH/UFPB (2016), Especialista em Educação Integral e Direitos Humanos no NCDH/UFPB (2014), Licenciada em História na UVA (2011). É atualmente Bolsista Capes de

Doutorado. Tem experiência nas áreas de Educação, com ênfase em Educação Étnico-Racial, Educação Integral, Educação Quilombola, Formação de Professores e Pedagogia, em Direitos

Humanos, com ênfase em Políticas Publicas, Cidadania, Extensão Rural, Desenvolvimento Sustentável, Territórios Étnicos, Quilombolas e Diversidade Étnico-Cultural.
E-mail: ianyelizabethufpb@gmail.com.

Mairton de Lima Neves
Acadêmico de Medicina da Faculdade de Medicina Estácio de Juazeiro do Norte.
E-mail: mairtonnlima@hotmail.com.

Marcos Túlio Ribeiro
Graduando em Administração pela Universidade Federal de Uberlândia, Campus Pontal.
E-mail: tulio.maturi@yahoo.com.br.

Miria Cachoeira (Miria A. Silva)
Mestranda em Estudos Étnicos e Africanos, pelo Centro de Estudos Afro-orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO-UFBA). Bacharela em Comunicação Social – Jornalismo pela Faculdade de Comunicação (Facom–UFBA). Bolsista na modalidade Mestrado Acadêmico da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia (Fapesb).
E-mail: mavessilva@gmail.com.

Maria Izabel Carvalho Pereira
Graduada em Línguas e Letras, professora e doutrinadora umbandista desde 1987. Escritora, foi presidente do Centro Espírita Orixalá (Vila Velha, ES), foi presidente da Fraternidade e Luz Pai João de Angola (Vila Velha, ES) e atualmente é presidente da Fraternidade Pedra Dourada (São José do Calçado (ES).
E-mail: izabeldecarvalho@hotmail.com.

Jussara Goulart da Silva
Doutora em Administração pela Universidade Nove de Julho (UNINOVE). É Bacharel em Administração Geral de Empresas pelo Instituto Educacional de Assis (IEDA), Especialista em Administração de Marketing pela Fundação Eurípides Soares da Rocha (UNIVEM) e Mestre em Administração pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Atualmente é professora efetiva da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) no curso de Administração – Campus Pontal – Universidade Federal de Uberlândia, atuando na área de Marketing. Integra o banco de avaliadores do SINAES, BASis.
E-mail: profadmjussara.ufu@gmail.com.

Lázara Dayane Muntaser
Graduada em Direito pela Universidade do Estado de Minas Gerais, Fundação Educacional de Ituiutaba (2007), cursando Geografia pela Faculdade de Ciências Integradas do Pontal, Universidade Federal de Uberlândia. Possui experiência na área de Direito, com ênfase na área Cível. Recentemente participou como bolsista do Projeto de Extensão PROEXT 2013, intitulado: Formação de lideranças comunitárias em Saneamento Ambiental e Desenvolvimento Urbano.
E-mail: ldmuntaser@hotmail.com.

Leoné Astride Barzotto

Possui graduação em Letras Português / Inglês pela Universidade Estadual de Maringá (2002); mestrado em Letras / Diálogos Culturais pela Universidade Estadual de Londrina (2005); doutorado em Letras pela Universidade Estadual de Londrina (2008) assim como doutorado-sanduíche (CAPES) pela Indiana University at Bloomington, Estados Unidos (2007). Atualmente

é Professora Adjunta - Nível III - com dedicação exclusiva na Universidade Federal da Grande Dourados, MS. Professora permanente do Programa de Pós-Graduação em Letras (Mestrado) da UFGD; área de concentração: Literaturas e Práticas Culturais. Vice-coordenadora do Mestrado (2010-2012) - PPGLetras. Coordenadora do Mestrado em Letras da UFGD (Ago./2012-Ago./2014). É parecerista da Revista Acta Scientiarum: Language and Culture (UEM), parecerista da Revista Estação Literária (UEL), parecerista da Revista Arredia Facale-UFGD e parecerista da Revista Raído do Mestrado em Letras da UFGD. Membro do Conselho Editorial da Revista Acta Scientiarum Language and Culture (UEM). Editora da Revista Raído UFGD (2014-2017), na área de Literatura e Práticas Culturais. Tem experiência na área de Letras, atuando principalmente nos seguintes temas: literaturas de expressão inglesa; língua inglesa; literatura inglesa pós-colonial; pós-colonialismo; língua inglesa instrumental; interface entre língua, cultura e literatura, identidade cultural, processos migratórios, transnacionalismo e mobilidades culturais; América Latina e Caribe. Fez parte da Equipe de Revisoras de Conteúdo Didático Digital da EAD/UFGD (2012-2015) onde também atuou como Professora-Formadora de Língua Inglesa Instrumental e ministra capacitação de PCDD (Produção de Conteúdo Didático Digital) para a EaD/UFGD. Membro do GT da ANPOLL: Relações Literárias Interamericanas desde 2008 e coordenadora do GT, gestão 2018-2020. Tem Pós-Doutorado em Literatura com estágio na Universidade da Califórnia em Berkeley.

Luiz Alencar Libório

Possui graduação em Licenciatura em Psicologia e Formação de Psicólogo pela Faculdade Frassinetti do Recife (1990), graduação em Filosofia pela Universidade Católica do Salvador (1970), graduação em Teologia pela Universidade Católica do Salvador (1973), mestrado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Salesiana (1997) e doutorado em Psicologia pela Pontifícia Universidade Salesiana (2001). Atualmente é professor adjunto i da Universidade Católica de Pernambuco. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Ciências da Religião, atuando principalmente nos seguintes temas: ética e práticas sócio-religiosas, cristianismo e modernidade, identidade e pluralismo religioso, identidade religiosa e dinâmica familiar.

Luiz Fernando Martins da Silva

Advogado, Professor de Direito. Pós-Graduado em Direito Político pela OAB-RJ/UFRJ. Ogã de Xangô do Ilê Axé Oxumarê, Salvador/ Ba. Membro do Instituto dos Advogados Brasileiros – IAB. Foi Ouvidor da SEPPIR/PR.
E-mail: luiz.fernandoadv@ig.com.br.

Marcos Serra

Graduado e licenciado em artes cênicas (UNIRIO), mestre e doutorando em educação (ProPEd/UERJ). Profº de artes da rede pública municipal e estadual do Rio de Janeiro.

Monique Francielle Castilho Vargas
Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação de História da Universidade Federal da Grande Dourados/UFGD. Sob orientação do professor Dr. Eudes Fernando Leite. Área de concentração de pesquisa Identidades, Representações e Performances. Trabalhando com temas que envolvam: Indústria Cultural, Culturas Afro-Brasileiras e Religiosidades Afro-brasileiras (Bolsista Capes).
E-mail: moniquevargas1@gmail.com.

Ricardo Lanzarini
Doutor em Ciências Humanas pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), com Pós-doutorado em Lazer e Turismo pela Universidade de São Paulo (USP). É Mestre em Geografia e Bacharel em Turismo pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS). Atualmente desenvolve pesquisas sobre o mercado de eventos, hospitalidade, lazer, gênero e sexualidades em destinos turísticos no Brasil e no exterior, sendo membro do 418 Grupo de Pesquisa CNPq: Planejamento e Organização do Turismo (GEPPOT/UFRN) e da Academia Internacional para o Desenvolvimento da Pesquisa em Turismo no Brasil (ABRATUR). É Professor Adjunto do Departamento de Turismo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/Campus Natal) e Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Turismo (PPGTUR) da UFRN.
E-mail: ricardolanzarini@ccsa.ufrn.br.

Sérgio Abreu
Advogado. Atua na área dos Direitos Humanos com recorte étnico-racial. Mestre em Direito Constitucional pela PUC-Rio.
E-mail: abreuser@gmail.com.

Thainã Eloá Silva Dionísio

Graduada em Psicologia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) e Mestranda em Análise do Comportamento na mesma instituição, com pedquisa voltada para a área de bissexualidade e preconceito.

Tiago Amaral Sales

Licenciado e Bacharel em Ciências Biológicas, atualmente é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Educação na Universidade Federal de Uberlândia, financiado pela FAPEMIG.
E-mail: tiagoamaralsales@gmail.com.

Vagner de Oliveira Magrini

Mestre pelo programa de pós graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação da Universidade Federal de Uberlândia - FACED/UFU; especialista em Marketing pela Universidade da Cidade de São Paulo - UNICID (2014) e graduado em Administração - Gestão Empresarial com ênfase em Marketing pela FATEC - Faculdade de Tecnologia de Guaratinguetá (2012). Coordenador e professor dos cursos de Administração e Ciências Contábeis da Faculdade Triângulo Mineiro - FTM e pesquisador do Núcleo de estudos em Marketing (NEM-UFU / CNPq) e do Núcleo de Educação Financeira (NEF-UFU).
E-mail: vagner@pontal.ufu.br.

Victor Manuel Barbosa Vicente

Possui Graduação em Administração pela Universidade de Brasília (2003) e Mestrado em Administração pela Universidade de Brasília (2007). Doutor em Administração pela Universidade de Brasília (2012), Professor Adjunto C Nível 2 da Universidade Federal de Uberlândia e Consultor Ad-Hoc/Parcerista de várias revistas cientificas. Avaliador de artigos dos Congressos EnANPAD e EnAPG. Membro do Núcleo de Educação

Financeira da FACES/UFU. Pesquisador voluntario junto ao Centro de Estudos Avançados de Governo e Administração Pública da Universidade de Brasília (CEAG/UnB).
E-mail: victorvicente@pontal.ufu.br.


BARLAVENTO