

# I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

## Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XXII

Objetos religiosos no mundo lusófono

Coordenação

Renata de Castro Menezes (MN – UF-RJ)

Raquel dos Santos Sousa Lima (CC – UFV)

I Congresso  
Lusófono  
de Ciência das  
*religiões*



DEPARTAMENTO  
DE CIÊNCIA  
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES  
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015

Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.  
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões  
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades  
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:  
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:  
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais  
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná  
Universidade do Estado do Pará  
Universidade Federal de Juiz de Fora  
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:  
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:  
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

## Índice

- 4 *Renata de Castro Menezes e Raquel dos Santos Sousa Lima*, Objectos Religiosos no Mundo Lusófono
- 5 *Cleiton Machado Maia*, “Falo de Amor em minha Caminhada, é minha Cigana de Fé, é a Cigana Esmeralda” – Uma Análise de Objetos, Imagens, Pinturas, Grafites e Representações Ciganas na Religiosidade Rio de Janeiro
- 38 *Juliana de Mello Moraes*, Circulação e Usos das Obras de Devoção nos Espaços de Sociabilidades do Império Português: o Exemplo das Ordens Terceiras Franciscanas (Século XVIII)
- 50 *Valdevino de Albuquerque Júnior*, Um “Bailar do Espírito”: Corporeidade e Expressão Gestual – Um Caso Pentecostal
- 69 *Paulo Jorge Do Nascimento Gonçalves*, Do Ritual ao Sagrado nas Ilhas dos Bijagós da Guiné Bissau

## ***Objectos Religiosos no Mundo Lusófono***

*Coordenadores:*

*Renata de Castro Menezes*

*Raquel dos Santos Sousa Lima*

Este simpósio visa discutir a utilização de formas materiais (objetos como estátuas, pinturas, ex-votos, ou mesmo o corpo, a música e a dança como materialidades) na produção de manifestações religiosas no mundo lusófono. Se os objetos, ou as “coisas”, são geralmente tratados como acessórios dos rituais, na verdade muitas vezes eles ocupam um papel central tanto no desenvolvimento da ação, como na construção de sua dimensão simbólica. A ideia é receber trabalhos que discutam, a partir de pesquisas empíricas, isto é, de dados de campo ou de material de arquivos, desde a produção e a circulação de objetos religiosos às dinâmicas sociais e às formas de sociabilidades engendradas por eles ou em seu entorno.

# **“FALO DE AMOR EM MINHA CAMINHADA, É MINHA CIGANA DE FÉ, É A CIGANA ESMERALDA” – UMA ANÁLISE DE OBJETOS, IMAGENS, PINTURAS, GRAFITES E REPRESENTAÇÕES CIGANAS NA RELIGIOSIDADE RIO DE JANEIRO.**

Cleiton Machado Maia (UERJ)<sup>1</sup>

**Resumo:** Este trabalho tem como objetivo discutir a presença de imagens ciganas (ciganos e ciganos) entre objetos religiosos (imagens de entidades, imagens de santos, grafites, pinturas, ex-votos e imagens de Facebook) encontrados no Rio de Janeiro. Desde meu mestrado venho acompanhando a presença, produção, venda e circulação desses objetos em mais variados espaços de representação religiosa na esfera pública, ou privada, e até mesmo virtual. O que me leva a indagar como se desenvolve a dinâmica de sociabilidade produzida em torno dessas imagens e objetos, principalmente a dimensão simbólica religiosa que vão ganhar nos espaços que circulam. E não deixando de lado o destaque de estar trabalhando imagens de “ciganos”/“ciganas”, e como essas imagens de ciganos são pensadas e produzidas na religiosidade do Rio de Janeiro.

**Palavras chaves:** objetos, religiosidade, ciganos, Rio de Janeiro

**Abstract:** This paper aims to discuss the presence of Roma images (Roma and Gypsies) between religious objects (entities images, images of saints, graffiti, paintings, ex-votos and Facebook pictures) found in Rio de Janeiro. Since my masters've been following the presence, production, sale and movement of these objects in various spaces of religious representation in the public sphere, or private, and even virtual. Which leads me to wonder how it develops the dynamics of sociability produced around these images and objects, especially the religious symbolic dimension that will win in the spaces circulating. And leaving aside the highlight to be working images of "Roma" / "Gypsy", and how these images of Roma are thought and produced in the religiosity of Rio de Janeiro.

**Keywords:** objects, religion, Roma, Rio de Janeiro

---

<sup>1</sup> Doutorando do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais (PPCS) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail.: [profmachadomaia@hotmail.com](mailto:profmachadomaia@hotmail.com)

No ano de 2014 me mudei para o bairro de Vila Isabel, na zona norte do Rio de Janeiro após onze anos morando no bairro de Laranjeiras, na zona sul do Rio de Janeiro. Essa decisão foi tomada após uma conjuntura entre a aprovação para o doutorado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro, para a qual posso ir andado do novo bairro escolhido, e o estouro imobiliário as vésperas da Copa do Mundo de 2014 fazendo com que meu aluguel beirasse o insuportável para um doutorando recém aprovado.

Nascido e criado na Baixada Fluminense do Rio de Janeiro e posteriormente morando por mais de uma década na Zona Sul, encontrei nessa mudança de região, e vida, uma obrigação e necessidade grande de conhecer no meu novo bairro os locais que habitaria com maior frequência e necessidade como os supermercados, loterias, bancos, restaurantes, bares e farmácias, mas não imaginava que na procura de um novo barbeiro, para os poucos cabelos que me restam, surgiriam indagações e observações que dariam início a esse texto.

### **Um corte de cabelo e uma pomba gira no espelho**

Na saga por um novo barbeiro que alinhasse valor, distancia e qualidade rodei por mais de sete salões no ano de 2014, mas foi em um na Rua Sousa Franco que encontrei o ambiente que melhor me adaptei. Durante as primeiras vezes cortei meu cabelo em uma cadeira que se encontrava na parte mais próxima da rua, do lado da vidraça do salão, de onde observava no reflexo do espelho na minha frente a loja de artigos religioso “Casa Exu – João Caveira” e suas duas portas sempre abertas. Apesar de sua fachada simplória e grande movimento, não cortejei visitá-la nas primeiras duas ou três vezes, mas uma mudança na organização me chamou bastante atenção. Alguns meses depois sente na minha cadeira habitual e deparei-me com uma imagem de pomba gira de aproximadamente um metro e trinta de altura no reflexo do espelho, e tenho certeza que minha feição mudou, pois o barbeiro Carlos comentou “*E, colocaram essa imagem para frente agora, quase na rua né?*”

Imediatamente voltando os olhos para o reflexo de Carlos no espelho comecei uma conversa, que dessa vez em especial não seria sobre minha calvície, como normalmente se encaminhavam. Completei o comentário com uma pergunta “*Sabe a quanto tempo ela está aí, na porta?*” e fui respondido por uma longa resposta, cheia de curiosidade por parte do barbeiro. “*Olha Cleiton, reparei no meio da semana, mas só vi porque um cliente comentou sobre a imagem. Ele falou quem era, o que fazia e que ele era da*

*macumba*<sup>2</sup>”, prestando bastante atenção no seu relato e observações inusitadas, inusitadas pois por muitas vezes Carlos tentou ser politicamente correto, mas se enrolava em que palavras usar para não parecer preconceituoso. Ao fim do corte levantei para pagar, mas algumas vezes meu olhar se dirigiam para grande e linda imagem da “*Pomba Gira*”, que agora se encontrava na porta da loja, foi nesse momento que segurando meu troco Carlos olhou para outro lado da rua de maneira direta e disse “*Sabe que só depois que colocaram a imagem dessa diaba*<sup>3</sup> *na porta que reparei nas outras imagens que tem no lado de cima!*”, voltei os olhos correndo para a frente da loja para observar essa “*outras*” imagens e logo perguntei “*Você já foi lá Carlos?*”. Logo voltei os olhos esperando uma resposta, mas o que consegui foi um olhar estatelado e balanço de cabeça de maneira negativa, enquanto finalmente me entregava o troco.

### **“É tudo a mesma coisa. É só comprar e usar”**

Assim que peguei meu troco atravessei a rua e fui direto a “Casa Exu – João Caveira”, mas não posso negar que antes de entrar virei rapidamente para o salão do Carlos para observar sua reação com minha atitude, me surpreendi quando encontrei Carlos com os olhos fixados do outro lado do vidro esperando de braços cruzados o desenrolar de minha atitude, sorri e continuei. Ao chegar na porta da loja observei as duas imagens de uns cinquenta centímetros colocadas na parte superior da porta, era a imagem de um Exu João Caveira e de uma Pomba Gira Maria Mulambo. Assim que entrei cumprimentei uma senhora de uns sessenta, ou setenta anos, cabelos pintados de amarelos e se debruçava sobre um balcão de vidro, era impossível não reparar na imagem de um cigano de quase um metro vestido de amarelo e cheio de objetos, jóias e moedas de ouro, colocado na extrema esquerda desse balcão colado com a parede, logo identifiquei Wladimir pois como diz o ponto “Sou Wladimir e me cubro de ouro”.

Sorrindo perguntei de maneira assertiva se era Wladimir e recebi um sorriso, um aceno de positivo com a cabeça e uma contra pergunta “*Posso ajudar?*”. Confesso que não espera essa pergunta e perguntei a primeira coisa que me veio na cabeça “*Tem imagem de cigana?*”, isso tirando o celular do bolso e apontando com o dedo para a imagem de Wladimir, pedindo para fotografar. A senhora, que depois descobri se chamar Suely, respondeu um “*não*” tão triste por não conseguir ajudar, mas logo retrucou com uma

---

<sup>2</sup> Posteriormente corrigiu falando que o cliente era da umbanda, não macumba, que segundo ele “*é preconceito*”.

<sup>3</sup> A analogia da imagens da Pomba Gira como a mulher do diabo é presente no imaginário, para mais informação ler Marlyse Meyer (2001).

informação que acreditava poder corresponder minha procura, mas tenho total consciência que dona Suely não sabia como me ajudaria, “*No Mundo Verde, lá você encontra*”<sup>4</sup>. Franzindo a testa perguntei “*Mas são imagens de ciganas? Entidades ciganas?*” recebi a seguinte resposta “*Ah meu filho, é tudo a mesma coisas, se você olhar, tem até o nomezinho delas na imagem. É só comprar e usar*”.

Agradei dona Suely, sai da loja sorrindo e caminhei dois quarteirões na Boulevard Vinte e Oito de Setembro, principal rua de Vila Isabel, onde sabia que encontraria uma loja do Mundo Verde. Entrei e caminhei até o fundo da loja, onde sabia que ficavam as imagens, mas antes de chegar fui abordado por uma jovem de blusa verde escrito “*Mundo Verde*” com a pergunta “*Posso ajudar?*”. Perguntei sobre imagens de ciganas e a jovem me levou até o fim da loja e me mostrou duas cinco imagens diferentes, duas delas eram imagens de Santa Sara Kali<sup>5</sup>, somente com a pintura do véu diferentes (azul e amarelo), e as outras três eram as mesmas imagens de uma cigana bailando com uma grande saia e um pandeiro na mão, mas cada uma delas tinha uma cor diferente de saia (vermelho, verde e rosa). Indaguei a jovem sobre a diferença entre cada uma delas, a jovem logo fitou com os olhos uma vendedora aparentemente com mais idade que logo caminhou esse nossa direção. Repetindo minha pergunta para vendedora mais experiente, dividi por grupo, apontando para as imagens que sabia ser Santa Sara Kali e as outras três que se diferenciavam pela cor da saia, e logo obtive a seguinte resposta “*Essas aqui (Apontando para Santa Sara Kali) e essas aqui são Sulamita, Sarita e Carmencita*”, logo repliquei “*Como você sabe a diferença?*”

Achei que teria nesse momento uma resposta “cosmológica” e super elaborada de cores e objetos na imagem que não conseguiria ter observado, mas no mesmo momento ela levantou uma a uma as imagens da prateleiras e me mostrou um papelzinho de preço colado na parte inferior de cada cigana com o nome “*Sulamita*”, “*Sarita*” e “*Carmencita*”. Confesso que senti uma vontade tremenda de cair na gargalhada, mas tive que me controlar, mesmo assim fiz minha penúltima indagação “*Mas só muda a cor da saia para diferenciar?*” e continuando a ser prestativa a vendedora a responde “*Isso*”, sorrindo perguntei “*Mas e Santa Sara. Muda a cor do véu... muda a Santa?*”. Por alguns segundo a vendedora olhou as imagens com uma feição que até então nunca tinha feito, parou e pensou, somente depois de alguns segundos voltou os olhos para mim e “*Ah,*

---

<sup>4</sup> Mundo Verde é uma loja de produtos naturais que tem em um de seus setores produtos exóticos como incensos e imagens variadas.

<sup>5</sup> Santa Sara Kali é considerada por alguns segmentos ciganos a protetora do povo cigano e sua padroeira.



*mas Santa Sara Kali só tem uma, ciganinha tem um monte*”. Começamos a rir, eu com minhas indagações e ela com as suas, e fomos caminhando para o centro da loja, comprei algumas barras de cereal pala gentileza me retirei.

### ***“I see cigano people, all the time”***

Desde meu mestrado venho desenvolvendo pesquisa sobre “*ciganos*”, “*grupos espiritualistas ciganos*”<sup>6</sup> e “*espíritos ciganos na umbanda*”. E desde o início de minha pesquisa venho observando a grande quantidade de formas que esses grupos encontrar para representar de maneira imagética esses espíritos/entidades. E dentre algumas dessas formas múltiplas de representações se torna curioso a dinâmica de produção de objetos sagrados que são corriqueiramente incorporados as práticas ritualísticas desses grupos. Outro ponto que se torna interessante é observar como vem se configurando um mercado que busca suprir a necessidade de objetos religiosos desses grupos, além de tentar observar como a circulação do mesmo objetos em diferentes grupos acontece com releituras livres, de acordo com suas interpretações.

Interessante também é observar como essas apropriações vão abrindo espaço para novas formas de representações desses objetos e imagens em novas formas de artes por esses grupos e adeptos, destacando as pinturas e grafites, roupas, adereços, anúncios/propagandas e até mesmo tatuagens. E como venho observando e fotografando isso em meu campo nos últimos anos, assim como amigos e colegas sempre indicam essa existência de representações ciganas em diversos lugares, é constante a brincadeira entre um grupo de amigos de comparar meu trabalho de campo com o personagem “*Cole Sear*” do filme “*O Sexto Sentido*”, que vive “*vendo gente morta*” e no meu caso “*vejo povo cigano*” em todo lugar. Deixando as brincadeiras de lado e tomando as provocações, vamos aos lugares que pude acompanhar essas representações.

### **Grupos Espiritualista Ciganos<sup>7</sup>**

Escolho para análise de objetos e imagens um grupo religioso, a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, que estive acompanhando desde o ano de 2009 de maneira quinzena até o ano de 2013, e da observação da incorporação e reconfiguração de alguns novos elementos religiosos, assim como a sua circulação de seus médiuns em outros espaços, pretendo apresentar algumas observações. A história da Tenda Cigana

---

<sup>6</sup> São grupos religiosos que trabalham exclusivamente com a incorporação de espíritos/entidades ciganas.

<sup>7</sup> Todas as fotografias estão nos anexos.

Espiritualista Tzara Ramirez inicia com Cigano Juan Ramirez<sup>8</sup>, que era pai de santo em um terreiro de candomblé em uma região chamada “*Chacrinha*” em Nova Iguaçu, a mais de quinze anos atrás, onde nas festividades aconteciam rituais somente de candomblé. Naquela época alguns dos adeptos, inclusive ele, teriam começado a sentir a presença de “*espíritos ciganos*” no ambiente, segundo ele alguns dos adeptos frequentavam umbanda também, o que estava causando essa energia diferente no ambiente, até que um dia Juan incorporou pela primeira vez o Cigano Barô<sup>9</sup> Juan Ramirez.

Assim que incorporou esse cigano foi dada a Juan a responsabilidade de arrumar um lugar em que os “*espíritos ciganos*”, de pessoas de terreiros de umbanda e de candomblé diferentes, pudessem cuidar<sup>10</sup> de seus ciganos, já que uma característica da Tenda é a definição de “*duplo pertencimento*” dos adeptos em umbanda e candomblé como trabalhado por Francisco Rolim (1994, 15), que os mesmos chamam de “*outro lado*”. Cigano Barô Juan Ramirez começou abrir no mesmo espaço dias só para trabalhos com “*espíritos ciganos*” e em outros dias para rituais de candomblé, mas o espaço de ciganos começou a se tornar conhecido pela propaganda dos próprios adeptos e pessoas da comunidade. Três anos depois Juan foi orientado a procurar outro lugar, que tivesse um espaço maior para as atividades ritualísticas e principalmente houvesse a separação da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez do barracão de candomblé – conforme pedido feito ao Cigano Barô Juan Ramirez.

Esse pedido teria sido feito pelo espírito do cigano, pois os espíritos ciganos queriam um espaço só para eles, já que não se sentiam a vontade de dividir um espaço onde acontece sacrifício de animal, já que isso não existe na tradição cigana. Entre os trabalhos, feitiços e magias dos espíritos ciganos não existe o pedido de *sangue vermelho*<sup>11</sup>, somente de *sangue verde*<sup>12</sup>. Esse pedido fez com que a região da “*Chacrinha*” fosse trocada para uma região mais ampla e que as especialidades fossem separadas, a opção foi o bairro de Santa Eugenia que é mais distante do centro de Nova

---

<sup>8</sup> Todos os nomes usados no trabalho são os “nomes ciganos”, nomes adotados após a sua entrada na Tenda, e nunca os nomes civis.

<sup>9</sup> Barô é o nome dado a liderança cigana masculina nos acampamentos ciganos, palavra em Romani.

<sup>10</sup> Expressão que é usada quando o médium adepto da casa usa para explicar que na Tenda direciona sua atenção espiritual para trabalhar com seu espírito cigano, já que no candomblé e na umbanda eles podem dar uma atenção melhor aos outros espíritos.

<sup>11</sup> Referência que os espíritos ciganos fazem ao sacrifício de animal, comum no candomblé.

<sup>12</sup> Quando é feito um trabalho com ervas, flores e elementos da natureza os espíritos fazem uma associação com sacrifício de sangue verde, como chás, trabalhos com frutas e essenciais, que é comum na Tenda.

Iguaçu, onde hoje em dia se localiza a tenda – nessa região foram comprados dois terrenos, um para a *Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez*<sup>13</sup> e outro para o Barracão de Candomblé, determinando a separação do espaço físico.

Assim apresentado o local e como surgiu a Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez esclareço que esse trabalho tem como campo somente esse grupo religioso, sendo assim essa tenda<sup>14</sup> e os “*espíritos ciganos*” que incorporam nos médiuns desse local o centro de minhas atenções, observações etnográficas e sobre eles debruçarei minhas análises metodológicas. É sobre esses médiuns que se chamam de “*ciganos de coração*” e “*ciganos de espírito*”<sup>15</sup>. O duplo pertencimento é comum na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez, todos os adeptos que conversei têm uma segunda religião ou “*outro lado*”, como eles mesmos nomeiam, e em sua maioria umbanda e candomblé. O diferencial da Tenda é que após a separação do espaço físico, na Tenda Tzara Ramirez só existe incorporação de espíritos ciganos, o que será um importante ponto para essa análise. E são esses médiuns/espíritos que se chamam de ciganos, e são foco nesse trabalho. Como esse grupo religioso constrói sua identidade e como essa construção de símbolos ciganos são importantes para o ritual da salamandra, ritual que para o grupo representa a identidade dos “*ciganos de espírito*”.

Mas após quase quatro anos fazendo campo na Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez foi na festa de Santa Sara Kali, em 24 de maio, que acompanhei uma mudança entre os objetos religiosos que estavam na casa. Logo que cheguei para a festividade me deparei com dois grafites pintados na parede lateral esquerda da Tenda, os dois grafites eram respectivamente de um “*cigano*” e “*cigana*” separados por uma enorme bandeira “*cigana*”, achei os dois bem bonitos e bem feitos. Logo comecei a conversar com os médiuns da casa sobre os desenhos e suas histórias.

Os médiuns estavam eufóricos com a inauguração dos desenhos, tiravam fotos e todos diziam parecer “*o meu cigano/ a minha cigana*” e tiravam fotos e mais fotos fazendo poses dançando ou com amigos. Logo uma das médiuns mais antigas da casa me falou que achava o desenho de Santa Sara Kali o mais bonito dos três, imediatamente fiz uma cara de não entendimento e fui retrucado “*não acredito que você não viu o de Santa Sara Kali, a mais bonita*”, enquanto caminhava em direção a entrada da Tenda apontando para um grafite enorme, tomando toda a parte interna da parede do muro de

---

<sup>13</sup> Começou a usar esse nome a partir desse momento, onde os espaços espirituais estavam separados.

<sup>14</sup> Tenda em letra minúscula corresponde ao espaço físico.

<sup>15</sup> Essas duas nomenclaturas são comumente usadas entre os adeptos para explicar e diferenciar dos ciganos de “sangue” – etnia cigana – e é comum ver essa expressão até tatuada em alguns médiuns.

entrada tenda, com a imagem de Santa Sara Kali no céu. Logo perguntei sobre o porque das novas pinturas, desde quando comecei a fazer meu campo na Tenda sabia de um grande mural com todo a caravana cigana, em um grande acampamento, que toma toda a parte interna do salão e é constantemente restaurado, e por muitas vezes ouvi os médiuns se referirem a essa pintura como “*a própria tenda, são os espíritos ciganos, todos nos, nossa caravana*”. Fui explicado pela cigana que “*agora Santa Sara Kali e o espírito do cigano, e da cigana, estariam sempre ali. Mesmo quando as imagens estavam guardadas ou fora*, e o que muito me impressionou foi essas imagens tomarem mesmo o lugar das estatuetas, sempre tão assediadas para fotos e em festas como essa.

### **Lojas de artigos religiosos e exotéricos<sup>16</sup>**

Durante o mês de dezembro de 2014 estive na cidade de São Paulo para acompanhar um evento chamado “*Mystic Fair<sup>17</sup>*”, que acontece anualmente no Centro de Exposição dos Imigrantes em São Paulo, e segundo os organizadores é a maior feira de produtos exotéricos da América Latina. Estive presente para acompanhar e entender um pouco mais do mercado de produtos para ciganos vendidos nesse tipo de eventos, quantos stands existem, que tipo de produtos existe e como ocorre essa mercantilização no entendo e durante o ano. Pude acompanhar algumas palestras, dando destaque para as relacionadas à “*espiritualidade cigana*”, onde tive o prazer de acompanhar uma grande palestra de lançamento do “*O código sagrado do Tarô*” e um workshop sobre “*O Tarô de Marselha*”.

Os dois eventos foram dirigidos pela maior taróloga do Brasil, uma “*cigana*” que durante o final dos anos oitenta e anos noventa teve um programa de teologia na extinta rede de televisão Manchete. Durante os dois eventos tive a oportunidade de conversar com a autora e taróloga, assim como várias “*ciganas*” que estavam ali para comprar e fazer o curso com essa celebridade. Como os cursos eram de graça para os inscritos no evento, fiz questão de assistir tentar entender sobre o tema que, sem sombra de dúvida, reunia a maioria do público que me interessava no evento.

Acabei me destacando em ambos os eventos por questões óbvias, antes de tudo era um dos cinco homens entre as duas mil participantes mulheres da palestra e do curso. E em segundo lugar fui o único a não comprar o livro no lançamento e o único a não comprar o jogo de cartas para ir fazer o curso. Logo que cheguei ao curso de Tarô fui abordado

---

<sup>16</sup> Todas as fotografias estão nos anexos.

<sup>17</sup> <http://www.mysticfair.com.br/>

por uma jovem que fazia parte do grupo de assessores dessa famosa taróloga com a seguinte pergunta: “*Quem é você?*”. Surpreso estampeei um sorriso amarelo e logo comecei a explicar quem eu era e o que fazia no evento, já que logo entendo o que a pergunta desajeitada da jovem assessora queria dizer.

Logo minhas explicações geraram curiosidade e um interessante convite de conhecer a tão famosa taróloga. Após a primeira seção fui chamado pela assistente para ser apresentado e conversar com a taróloga, que muito sorridente me recebeu dizendo: “*esse que é o jovem pesquisador?*”. Após retribuir sorriso e conversar sobre o sucesso do lançamento do livro e da primeira parte do curso, sua história na extinta Rede Manchete e a mediunidade, fui indagado se ficaria até o final do curso e sem que pudesse responder já fui recebendo o jogo de cartas de Tarô que era usado por ela no curso e o livro recém lançado com dedicatória “*para abrir não só os novos caminhos para o jovem pesquisador*”, o que me obrigou moralmente à ficar até o fim do curso, já que agora tinha todo o material “*didático*”.

Durante todo o evento aproveite para conhecer as principais lideranças, o meu verdadeiro interesse no local desde o início, isso além de acompanhar a produção e venda dos principais produtos relacionados à “*espiritualidade cigana*”. Entre conversas com algumas das pessoas nos intervalos dos cursos tive a oportunidade de conhecer os donos, ou responsáveis, pelas cinco lojas com produtos direcionados para a “*espiritualidade cigana*” no evento. Um dos destaques dessas pessoas foi a singularidade de suas lojas, de “em suas lojas, diferente de lojas de macumba, vender só para o povo cigano...só para espírito cigano”, pensando um novo mercado.

Durante muita circulação em “*loja de artigos religiosos*”, “*loja de artigos exotéricos*” e em São Paulo na *Mystic Fair* “*lojas de produtos para povo cigano*”, e me fez observar essa grande circulação de objetos religiosos. O campo em grupos religiosos espiritualista ciganos possibilitaram a observação da presença das imagens e outros objetos vendidos “*loja de artigos religiosos*”, “*loja de artigos exotéricos*” e “*lojas de produtos para povo cigano*”, como a presença de imagens comumente associados a umbanda nesses grupos, e como minha informante já havia comentado “*é tudo igual*” ou “*só muda a cor*”. Mas é justamente nessas lojas de produtos “*para somente povo cigano*” que encontramos grupos buscando se estabelecer em um mercado direcionado para esse grupo.

## **Conclusões para 2015**

Esse trabalho ainda se encontra em andamento, e considero uma parte inicial de uma pesquisa. Nesse momento inicial comecei a mapear o campo de mercado de objetos religiosos dos “ciganos de espírito” que por alguns momentos se confunde com objetos de umbanda e exotéricos, mas começa abrir novas perspectivas de um mercado separado.

O crescente mercado de objetos, imagens, quadros, grafites, bonecas e material para rituais possibilita entender como os grupos “ciganos” circulam entre mercados religiosos mais antigos e abrangentes, assim como vem fermentando um mercado próprio. Eventos como a *Mystic Fair* representam bem essa realidade, e a própria circulação em lojas destinadas a esses grupos na cidade do Rio de Janeiro, e cidades do estado, ajudam a mapear essa nova configuração.

## **REFERENCIAS**

AUGRAS, M. *Imaginário da magia, magia do imaginário*. Petrópolis – RJ: Vozes; Editora PUC, 2009.

BIRMAN, P. *Fazer estilo criando gênero*. Rio de Janeiro, Eduerj, 1995.

BROWN, D. *Umbanda & Política*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1985.

ISAIS, A. & MANCEL, I. *Espiritismo & religiões afro-brasileiras*. São Paulo, Editora UNESP, 2012.

MAGGIE, Y. *Guerra de Orixá*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.

MEYER, M. *Caminho do Imaginário no Brasil*. São Paulo, Edusp, 2001.

MOURÃO, T. *Encruzilhadas da cultura – Imagens de Exu e Pombajira*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2012.

NEGRÃO, I. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

ORTIZ, R. *Ética, poder e política: umbanda, um mito-ideologia*. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, n 11/3 1986.

PRANDI, R. *Encantaria brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

SANCHIS, P. *Fieis & Cidadãos – Percurso de sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro, Eduerj, 2001.

## **REFERENCIA NATIVA**

BITENCOURT, J. *Salamandra no reino encantado*. Rio de Janeiro, Pallas, 2006.

ALZIRA, C. P. *O cigano do oriente*. Rio de Janeiro, Pallas, 2011.

**ANEXO**

**Grupos Espiritualista Ciganos**



Cleiton Maia



Cleiton Maia







































## Lojas de artigos religiosos e exotóticos









































Av: Joaquim Nogueira, nº 1005 S. Cristóvão Cabo Frio - RJ  
2647-7651 / 9879-7779 ID: 99\*118135

**CIRCULAÇÃO E USOS DAS OBRAS DE DEVOÇÃO NOS ESPAÇOS DE SOCIABILIDADES DO IMPÉRIO PORTUGUÊS: O EXEMPLO DAS ORDENS TERCEIRAS FRANCISCANAS (SÉCULO XVIII)**

**CIRCULATION AND USES OF DEVOTION BOOKS IN THE SOCIAL SPACES OF THE PORTUGUESE EMPIRE: THE THIRD FRANCISCAN ORDERS EXAMPLE (EIGHTEEN CENTURY)**

Juliana de Mello Moraes (FURB) <sup>18</sup>

**Resumo:**

A grande produção e difusão dos livros religiosos durante a Idade Moderna denotaram a essa literatura um papel relevante naquele período. Além da sua expressividade numérica, as obras religiosas indicavam um leque alargado de preocupações e intenções, visando atender a distintas situações e necessidades tanto dos membros da Igreja quanto dos fieis. Essa literatura orientava sobretudo as práticas religiosas no interior das associações de leigos, tais como irmandades, confrarias e Ordens Terceiras, seja no Reino ou na América portuguesa. A partir da documentação produzida pelas Ordens Terceiras franciscanas de Braga (Portugal) e São Paulo (Brasil) analisa-se a circularidade dos livros religiosos entre instituições congêneres, bem como os usos destinados a essas obras na conformação de ritos e práticas religiosas ao longo do século XVIII.

**Palavras-chave:** literatura religiosa, Ordem Terceira de São Francisco, franciscanos

**Abstract:**

The major production and dissemination of religious books during the Modern Age made of this literature a key example in that period. In addition to its numerical expression, religious works indicated a wide range of intentions and concerns in order to meet the various situations and needs of both the members of the Church and of the faithful. This type of literature mainly oriented religious practices within the lay associations, such as the sororities, fraternities and third orders, whether in the United Kingdom or in the Portuguese America. From the documentation produced by the Franciscan Third Order of Braga (Portugal) and São Paulo (Brazil), we can analyse the exchange of religious books amongst similar institutions, as well as the use of these books in the formation of religious rituals and practices over the eighteen century.

**Key Words:** religious literature, Third Order of Saint Francis, Franciscans

---

<sup>18</sup> Doutora em História pela Universidade do Minho (UM, Portugal). Docente no Departamento de História e Geografia da Universidade Regional de Blumenau (FURB, Santa Catarina, Brasil). Membro do Centro de Pesquisa em História da América (FURB). email: jmmoraes@furb.br



A composição do livro com suas páginas encadernadas, a elaboração de obras com um único autor, em língua vulgar, e a invenção da imprensa, no século XV, são consideradas as mais significativas inovações no universo da cultura escrita.<sup>19</sup> Entretanto, foi a imprensa a maior dinamizadora da difusão da palavra escrita pelo globo, engendrando objetos por vezes inéditos tanto na forma como no conteúdo. Dentre as variadas temáticas abordadas nos textos impressos destacavam-se, inicialmente, aquelas de cariz religioso. Tanto protestantes como católicos valorizaram e utilizaram as potencialidades do impresso no intuito de difundir seus dogmas morais e doutrinários. A importância e a centralidade dessa produção bibliográfica de cunho religioso no universo editorial da época foram destacadas na historiografia, a qual sublinha ainda a relevância dessa literatura no cotidiano das populações até meados do século XVIII.<sup>20</sup>

Muitas instituições católicas ou vinculadas a Igreja, compostas tanto pelo clero (secular ou regular) como por leigos, congregados em associações, colaboraram para a confecção de impressos naquele período. Nesse sentido, cabidos episcopais, ordens religiosas masculinas ou femininas, irmandades, ordens terceiras, entre outras entidades, promoviam a palavra escrita.<sup>21</sup> No entanto, esse conjunto de obras religiosas não era homogêneo e refletia um rol alargado de preocupações e intenções, pois visava atender a distintas situações, necessidades e preocupações tanto dos membros da Igreja quanto dos fiéis. Embora não seja unânime na historiografia a classificação desse vasto universo literário voltado para o religioso, algumas características distinguem as obras, as quais podem ser classificadas, em linhas gerais, como teológicas, litúrgicas, de cânones, de história sagrada, de padres da Igreja ou, ainda, de devoção. Estes últimos destinavam-se a qualquer católico e auxiliavam os fiéis durante suas práticas devocionais. O objetivo desse estudo consiste, a partir da documentação produzida pelas Ordens Terceiras franciscanas de Braga (Portugal) e São Paulo (Brasil), em analisar a

---

<sup>19</sup> CHARTIER, Roger. *Os desafios da escrita*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 23.

<sup>20</sup> PALOMO, Federico. Cultura religiosa, comunicación y escrita en el mundo ibérico de la Edad Moderna. In: SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.). *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución «Fernando el Católico»/Universidad de Zaragoza, 2013. p. 63; BOUZA ÁLVAREZ, Fernando J. op. cit. p. 73-87; PALOMO, Federico. Misioneros, libros y cultura escrita en Portugal y España durante el siglo XVII. In: CASTELNAU-L'ESTOILE, CH. de; COPETE, M. L., MALDAVSKY, A.; ŽUPANOV, I. G. (eds.). *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs (XVIe-XVIIIesiècle)*. Madrid: Collection dela Casa de Velázquez, 2011. p.131-150; JULIA, Dominique. Leituras e Contra-reforma. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Editora Ática, 1999. p. 99.

<sup>21</sup> PALOMO, Federico. op.cit., p. 63.

circulação dos livros religiosos, em especial aqueles de cânones e devoção, entre instituições congêneres, bem como os usos destinados a essas obras na conformação de ritos e práticas religiosas ao longo do século XVIII. A perspectiva adotada busca, portanto, inserir o objeto numa dimensão alargada, uma vez que averigua a circulação dos livros e a leitura em distintos espaços de sociabilidade no império português. Esse último aspecto, contudo, se caracteriza pela sua fugacidade. Avaliar a leitura e questionar as apropriações daquele que lê constituem-se em tarefas complexas e, por vezes, impossíveis para o historiador diante da precariedade das informações. Todavia, a partir da valorização da "comunidade de interpretação", a qual compartilha códigos, interesses e categorias, é plausível verificar a relevância da leitura entre os irmãos terceiros franciscanos. Enquanto uma comunidade de leitores, as ordens seculares e outros círculos de devoção promoviam a leitura de textos semelhantes compartilhando referências, códigos e interesses.<sup>22</sup> Contudo, apesar das similaridades, os contextos envolvendo a leitura diferiam-se entre os irmãos terceiros no império português, as especificidades relacionadas aos distintos espaços geográficos, que permitem abordar a complexidade da relação entre o livro e seus leitores.

A Ordem Terceira de São Francisco congregava leigos devotos ao santo de Assis e sua *Regra* foi aprovada pela Santa Sé em 1289. A *Regra* definia os requisitos de entrada para os irmãos, seus deveres religiosos, as obrigações dos seus administradores e o modo de disciplinar seus associados. Esse documento lhes atribuía um enquadramento jurídico diferente a outras associações de leigos, como irmandades e confrarias. Para adentrar as Ordens Terceiras era necessário cumprir um ano de noviciado, período de formação espiritual dos novos membros, e a profissão, cerimônia que marcava a entrada definitiva do indivíduo na instituição.<sup>23</sup>

Desse modo, a *Regra* compilava disposições fundamentais sobre as práticas religiosas e administrativas, sendo essencial para todos aqueles filiados à Ordem Terceira. No intuito de difundir suas normas, os irmãos terceiros promoveram frequentemente a publicação e a distribuição desse documento, principalmente a partir do século XVII, colaborando para a propagação da palavra impressa naquele período.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> A respeito da "comunidade de interpretação" consultar CHARTIER, Roger. Leituras e leitores "populares" da Renascença ao Período Clássico. In: CAVALLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger (orgs.). *História da leitura no mundo ocidental*. São Paulo: Editora Ática, 1999. p. 124.

<sup>23</sup> SÃO LUÍS, António. *Regra dos irmãos seculares da Santa e Venerável Ordem Terceira da Penitência que instituiu o Seraphico padre São Francisco*. Lisboa: Mathias Rodrigues, 1630. p. 5-9.

<sup>24</sup> Sobre a importância das ordens religiosas para a promoção de impressos ler PALOMO, Federico. op. cit., p. 63. Sobre a divulgação da *Regra* das Ordens Terceiras franciscanas na Península Ibérica consultar



A circulação de obras no interior desses espaços de sociabilidade revelam a difusão de impressos entre os irmãos terceiros tanto em Portugal quanto na América. No entanto, essas conexões através da partilha de impressos no interior de círculos devotos, irmandades, confrarias ou Ordens Terceiras ainda são pouco exploradas na historiografia atual.<sup>25</sup>

### **As conexões entre as Ordens Terceiras franciscanas do Reino e da América portuguesa**

A centralidade da *Regra* na vivência religiosa dos irmãos terceiros franciscanos revelava-se na cerimônia da profissão em Braga, na qual os professos deveriam comprometer-se "a guardar em todo o tempo de minha vida" os mandamentos aprovados em 1289.<sup>26</sup> Em São Paulo, a exigência recaía sobre o conhecimento das normas, prescrevendo aos novos irmãos a necessidade de "decorar ou toda ou parte dela [*Regra*] para exame."<sup>27</sup> O contato com as disposições do documento ocorriam durante o período de noviciado, momento em que se instruía os futuros associados. As fontes não disponibilizam informações completas sobre as atividades realizadas durante o noviciado, entretanto parece bastante provável apontar a leitura constante da *Regra* durante aquela fase. A leitura em voz alta, comumente praticada em instituições religiosas femininas, destinava-se a instruir seus membros, sendo, muito provavelmente, utilizada entre os irmãos terceiros para transmitir as disposições normativas aos noviços, principalmente entre os analfabetos.<sup>28</sup> Na época distintos textos eram lidos entre um alargado público permitindo aos não alfabetizados adquirir familiaridade com obras de vários gêneros, incluindo os religiosos.<sup>29</sup> É importante sublinhar ainda o

---

ARBIOL, Antonio. *Los terceros hijos de el humano serafín. La Venebrable y Esclarecida Orden Tercera de Nuestro Serafíco Patriarca San Francisco. Refierese sus gloriosos principios, regla; leyes, estatutos y Sagrados exercicios; sus frandes excelencias, indulgencias, y Privilegios Apostolicos y las vidas prodigiosas de sus principales santos y santas, para consuelo y aprovechamiento de sus amados hermanos*. Zaragoza: Pedro Carreras, 1724. p. 60.

<sup>25</sup> Dentre a vasta historiografia sobre livros, leituras e leitores em Portugal e na América portuguesa destacam-se NEVES, Lúcia M. Bastos Pereira das. Comércio de livros e censura de ideias: a atividade dos livreiros franceses no Brasil e a vigilância da mesa do Desembargo do Paço. *Ler História*, Lisboa, n. 23, p. 61-78, 1992; VILLALTA, Luiz Carlos. Os leitores e os usos dos livros na América portuguesa. In: ABREU, Márcia (org.). *Leitura, história e história da leitura*. São Paulo: FAPESP, 1999; ALGRANTI, Leila Mezan. *Livros de devoção, atos de censura. Ensaios de História do livro e da leitura na América portuguesa (1750-1821)*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2004.

<sup>26</sup> ARQUIVO DA ORDEM TERCEIRA DE SÃO FRANCISCO DE BRAGA (AOTSFB). *Estatutos da Venerável Ordem Terceira da Cidade de Braga (1742)*, fl. 19.

<sup>27</sup> ARQUIVO DA ORDEM TERCEIRA DE SÃO FRANCISCO DE SÃO PAULO (OTSFSP). *Livro das recepções (1695)*, fl. 1.

<sup>28</sup> Sobre a instrução religiosa por meio da leitura coletiva ler ALGRANTI, Leila Mezan. op. cit. p. 51.

<sup>29</sup> De acordo com CHARTIER, op. cit., p. 124-125.

relativo distanciamento entre a palavra escrita e oral, a proximidade entre essas esferas reflete-se na influência exercida pela escrita sobre a expressão oral.<sup>30</sup>

A necessidade de seguir e ensinar as disposições normativas entre os irmãos terceiros proporcionou a elaboração de obras especialmente destinadas a esse objetivo. Na Península Ibérica a impressão de livros contendo a *Regra* da Ordem Terceira foi inicialmente incentivada pelos frades franciscanos, contudo os irmãos terceiros também participaram desse movimento desde o século XVII.<sup>31</sup> As Ordens Terceiras franciscanas em Portugal, como em Braga ou Coimbra, promoveram e financiaram a impressão de livros.<sup>32</sup>

Em Braga, os administradores da Ordem Terceira franciscana custearam a impressão de livros e incentivaram a leitura entre os seus associados. Ao longo do século XVIII, a instituição mandou imprimir e encadernar, pelo menos, 650 livros denominados de compêndios.<sup>33</sup> Esse material era vendido entre os irmãos terceiros ou, ainda, destinado a associações congêneres tanto de Portugal quanto da América. As Ordens Terceiras de Guimarães e Azurara, freguesia de Vila do Conde, adquiriram através da associação bracarense 50 compêndios cada.<sup>34</sup> No entanto, a maior encomenda ocorreu em 1716, quando a mesa administrativa de Braga solicitou a encadernação de 400 compêndios que seriam enviados "para os ditos estados do Brasil por conta da Ordem".<sup>35</sup> A

---

<sup>30</sup> A respeito das relações entre oralidade e letramento consultar BELLINI, Lígia. Cultura escrita, oralidade e gênero em conventos portugueses (séculos XVII e XVIII). *Tempo*, n. 29, 2010, p. 219.

<sup>31</sup> A propósito dos livros direcionados aos terceiros franciscanos consultar MORAES, Juliana de Mello. Os livros da Ordem Terceira de São Francisco entre Portugal e a América portuguesa nos séculos XVII e XVIII. *história, histórias*. Brasília: UNB, 2015. (no prelo). Nas bibliotecas em Portugal (Biblioteca Nacional de Portugal, Biblioteca Municipal de Braga e Biblioteca Geral de Coimbra) e nos arquivos (Arquivo Nacional da Torre do Tombo, Arquivo Distrital de Braga, Arquivo Distrital do Porto) foram localizadas diversas edições da mesma obra, contendo a *Regra*, publicadas respectivamente em 1620, 1630 e 1669. Bartolomeu Ribeiro menciona uma edição lisboeta da *Regra* dos terceiros franciscanos em 1616, entretanto o autor não indica a procedência dessa afirmação. RIBEIRO, Bartolomeu. *Os terceiros franciscanos portugueses. Sete séculos da sua história*. Braga: Tipografia Missões Franciscanas, 1952. p. 54.

<sup>32</sup> Os compêndios também foram publicados em Coimbra: VIEIRA, João de Seixas. *Compêndio manual da sempre ilustre, venerável e seráfica Ordem Terceira da Penitência de São Francisco*. Coimbra: Oficina de José Ferreira, 1688.

<sup>33</sup> As impressões e encadernações ocorreram entre 1716 e 1780, essas datas correspondem as informações contidas nos livros de despesa da instituição. AOTSFB, *Livro da despesa do síndico da ordem terceira de Braga 1710-1760*, fls. 5v.; 25; *Livro da despesa do síndico da ordem terceira de Braga 1760-1787*, fls. 5v.-6, 39, 91, 107.

<sup>34</sup> AOTSFB. *Livro de Termos 2*, fl. 144; *Livro da despesa do síndico da ordem terceira de Braga 1760-1787*, fl. 5v.

<sup>35</sup> AOTSFB. *Livro de Termos 2*, fl. 63v.

proibição da instalação de impressas na América portuguesa justificava o envio dessas obras para a região, nesse caso para a Ordem Terceira franciscana do Rio de Janeiro.<sup>36</sup>

A grande quantidade de compêndios, bem como o patrocínio desse material pela instituição bracaraense, demonstrava o esforço dos irmãos terceiros em difundir as suas normas inclusive no além-mar, revelando também a existência de uma alargada rede de comunicação entre essas associações.

O número expressivo de obras recebido pela ordem secular do Rio de Janeiro, muito provavelmente decorre do seu papel de intermediária entre as Ordens Terceiras do Reino e de outras cidades coloniais, como São Paulo. A partir da documentação produzida pela mesa administrativa da instituição paulistana verifica-se a compra regular de compêndios durante a segunda metade do século XVIII. Lamentavelmente, os registros sobre essas aquisições são lacônicos, entretanto sugerem a existência de vínculos entre a associação do Rio de Janeiro e a Ordem Terceira de São Paulo, pois o rol de despesas relativo a 1781 menciona o pagamento de objetos e compêndios fornecidos pela instituição carioca.<sup>37</sup>

Embora as indicações disponíveis nas fontes sobre os compêndios careçam de pormenores, tanto a *Regra* como as indulgências destinadas aos irmãos terceiros compunham esses livros. Contudo, a própria designação atribuída, ou seja, de compêndios, fornece indícios sobre seu conteúdo e formato. Segundo o dicionário de Bluteau, compêndio significava "resumo, que se faz de algum livro, discurso, ou outra semelhante matéria, cortando tudo o que parece supérfluo e pondo em breves palavras o mais preciso".<sup>38</sup> Nesse sentido, os compêndios das Ordens Terceiras constituíam-se em compilações daquilo que seria considerado essencial para seus associados.

Contudo, além do conteúdo, é relevante avaliar também a materialidade desses livros, pois o seu feitio, dimensão e qualidade consistem em características fundamentais para a análise. Isso porque "a forma que o torna disponível para a leitura também participa da construção do sentido."<sup>39</sup>

Infelizmente, devido a atual inexistência das obras editadas pela Ordem Terceira de Braga nos arquivos e bibliotecas portuguesas ou brasileiras, utilizaremos para a análise

---

<sup>36</sup> Sobre a proibição da instalação de impressas na América portuguesa ler HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 119-122.

<sup>37</sup> AOTFSP. *Livro da formação do patrimônio da capela*, fl. 69v.

<sup>38</sup> BLUTEAU, Raphael. *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico ...* Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. p. 416. Disponível em <http://www.brasiliana.usp.br/pt-br/dicionario/1/compendio>. Acesso em 09/01/2015.

<sup>39</sup> CHARTIER, Roger. op. cit., p. 123.

o *Compêndio manual da sempre ilustre, venerável e seráfica Ordem Terceira da Penitência de São Francisco* impresso em Coimbra no final do século XVIII. O texto compilava a *Regra* e as "graças e indulgências de que gozão os filhos desta sagrada Ordem, com algumas advertências a todos elles." <sup>40</sup> Apesar de ser uma edição anterior daquelas impressas em Braga, essa obra provavelmente é semelhante aos outros compêndios promovidos pelas associações seculares, pois na Ordem bracarense também traziam as "obrigações e indulgências que se dão aos irmãos." <sup>41</sup>

Como resumo de obrigações e graças, os compêndios possuíam poucas páginas e eram impressos em formato pequeno, facilitando o transporte pelos seus leitores. De grande sucesso no período, livros com esse suporte podem ser considerados como obras "populares". <sup>42</sup> Frequentemente manipulados, lidos e relidos entre os irmãos terceiros, os compêndios tinham preços relativamente baixos, respectivamente 100 réis, em Braga, e 160 réis, em São Paulo. <sup>43</sup>

No que se refere ao texto, na introdução o seu autor, João de Seixas Vieira, filiado à Ordem Terceira, indicava claramente sua intenção: "com desejo de que todos os filhos de nossa Santa Ordem possuão com pouco trabalho e custo saber a sustância da nossa Santa Regra [...]." <sup>44</sup> Portanto, suporte e texto se adequavam aos objetivos de instruir os irmãos terceiros através da compilação do conteúdo e do formato de baixo custo.

### **A leitura e o cotidiano: os irmãos terceiros e a vivência religiosa**

A *Regra* para as Ordens Terceiras de São Francisco compilava o essencial para uma vivência religiosa segundo a espiritualidade franciscana, recomendando a prática do jejum, a constante participação das celebrações litúrgicas, a obrigação de rezar as horas canônicas, a necessidade de zelar pelos mortos, de confessar-se regularmente para seus associados, entre outros. Nesse sentido, a busca pela uniformização social, baseada no controle das ações e na prática de distintos exercícios espirituais, marcava a vivência

---

<sup>40</sup> Esse texto encontra-se no frontispício do compêndio: VIEIRA, João de Seixas. op. cit., 1688.

<sup>41</sup> AOTSFB. *Livro do inventario geral dos bens imóveis desta venerável ordem 1775*, fl. 72

<sup>42</sup> A propósito dos "livros populares" ler CHARTIER, op. cit, p. 126.

<sup>43</sup> Em Braga, o livro descrito nas contas da Ordem Terceira franciscana como "Tesouro Seráfico" foi adquirido em 1739 pelo valor de 528 réis. AOTSFB. *Livro da despesa do síndico da ordem terceira de Braga 1710-1760*. fl. 83. Em São Paulo, os inventários de comerciantes paulistanos revelam bibliotecas com livros avaliados entre 100 e 400 réis. Entretanto, as avaliações dos notários não indicam com fiabilidade as condições das obras arroladas, segundo BORREGO, Maria Aparecida de Menezes. Entre as fazendas da loja e os trastes da casa: os livros dos agentes mercantis em São Paulo setecentista. In: ALGRANTI, Leila Mezan; MEGIANI, Ana Paula (orgs.). *O império por escrito. Formas de transmissão da cultura letrada no mundo ibérico séculos XVI-XIX*. São Paulo: Alameda, 2009. p. 236-237.

<sup>44</sup> VIEIRA, João de Seixas. op. cit., 1688.

religiosa dos irmãos terceiros franciscanos.<sup>45</sup> No entanto, entre as prescrições e as práticas cotidianas encontram-se proximidades e distanciamentos, a partir dos quais é possível avaliar as leituras efetuadas pelos irmãos terceiros da bibliografia que promoviam. Contudo, se captar os sentidos do leitor individual mostra-se tarefa árdua e pouco viável, a análise das práticas religiosas coletivas permite verificar se os irmãos terceiros atendiam aos desígnos da *Regra* e, conseqüentemente, dos compêndios.

O controle e a fiscalização das práticas religiosas nas Ordens Terceiras era competência dos frades franciscanos, sendo designado um religioso para atender as associações dentro dos limites da sua Província (divisão administrativa da Ordem Primeira de São Francisco).<sup>46</sup> Denominado de comissário visitador ou padre comissário, esse religioso deveria vigiar os irmãos terceiros, especialmente “aquelles que tem officios, instruindo, animando e admoestando a todos em suas obrigaçoens, reprehendendo-os e penitenciando-os pelas faltas, segundo a qualidade dellas.”<sup>47</sup>

O frade, no cargo de padre comissário, deveria controlar o conjunto de seculares, principalmente os administradores das associações. De acordo com a *Regra*, a visita deveria ser anual e o padre comissário naquele momento avaliava os irmãos terceiros, buscando conhecer os faltosos para lhes dar uma “saudável penitencia pelos excessos cometidos”. No entanto, o documento esclarece pouco a respeito das formas para exercer esse controle sobre os irmãos, bem como quais ações eram consideradas faltas ou pecados. Entretanto, indicava a necessidade de punir os faltosos, primeiramente com penitências e os reincidentes receberiam admoestações do padre comissário e, em último caso, poderiam ser expulsos da associação.<sup>48</sup>

Na Ordem Terceira de Braga o período da visita do padre comissário era denominado de visita geral. Desde finais do século XVII, os registros acerca das visitas são bastante lacônicos, entretanto, a partir de 1756, os seus resultados foram anotados em livro destinado exclusivamente a essas ocasiões.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> A respeito ler DELGADO PAVÓN, María Dolores. *La Venerable Orden Tercera de San Francisco en el Madrid Del siglo XVII (Sociedad confesional, caridad y beneficiencia)*. Alcalá de Henares: Universidade de Alcalá de Henares. Tese de Doutorado da Faculdade de Filosofia e Letras, 2007. p. 68.

<sup>47</sup> SÃO FRANCISCO, Luís de. *Que contem tudo o que toca a origem, regra, estatutos, cerimonia, privilégios, progressos da sagrada Ordem Terceira de nosso seraphico padre São Francisco*. Lisboa: Oficina Miguel Deslandes, 1684. p. 560.

<sup>48</sup> SÃO LUIS, António de; MONTE OLIVETE, Manoel do. *Regra dos Irmãos Terceiros da Sancta, & veneravel Ordem Terceira da Penitencia, que instituhio o Seraphico P. S. Francisco & decisoens e resoluçoens de algumas duvidas, sobre o estado da mesma Ordem Terceira*. Lisboa: Oficina de João da Costa, 1669. p. 32.

<sup>49</sup> AOTSFB. *Livro da Vezita Geral*.

As informações disponibilizadas pelo *Livro da Vezita* dizem respeito às práticas religiosas dos irmãos e não mencionam falhas, ausências ou irregularidades nas atividades promovidas pela própria associação. Desse modo, a Ordem bracarense, através dos seus administradores, oferecia aos seus associados as celebrações litúrgicas e outras cerimônias de acordo com as disposições normativas, sendo fundamental a realização diária da missa, de acordo com a *Regra*.<sup>50</sup>

Segundo os registros das visitas realizadas em Braga havia entre os irmãos terceiros algum descaso com as missas e outras funções (festas, vias-sacras, procissões, etc.) promovidas pelas Ordens Terceiras. A ausência dos irmãos em acompanhamentos fúnebres, vias-sacras e exercícios espirituais foram salientadas pelo irmão Bernardo Gomes, o qual exigia punição para os faltosos.<sup>51</sup>

Não somente o não comparecimento às celebrações mostrava-se motivo de censura, também a falta de compostura ou sobriedade durante as cerimônias se tornavam motivos de queixas. Um dos inquiridos durante a visita geral em Braga, Barnabé de Araújo Pereira, não hesitou em sublinhar que alguns irmãos, durante as missas, ficavam “jugando nas Lages e fazendo outras conversas menos decentes como elle testemunha terá experimentado”.<sup>52</sup>

As queixas apresentadas durante as visitas gerais na Ordem Terceira de Braga indicam o descumprimento das obrigações impostas pela *Regra*. As faltas cometidas pelos irmãos terceiros, destacando-se as ausências em cerimônias e comportamento pouco adequado durante as missas, revelam que nem todos os irmãos procuravam atender as normas e distanciavam-se das leituras promovidas pela associação.

Também durante a segunda metade do século XVIII, em São Paulo, foram realizadas visitas pelos padres comissários, sendo os resultados de tais ocasiões transcritos nos livros de atas dos seus administradores. Em 1768, o frade mendicante João Capistrano de São Bento, enquanto padre comissário, ressaltou os problemas relativos as práticas religiosas da Ordem Terceira paulistana, em especial os dias de absolvições. Segundo a *Regra* os irmãos terceiros deveriam comungar na Páscoa, no Espírito Santo e no Natal, datas fundamentais no calendário litúrgico. Entretanto, a instituição parecia não corresponder as disposições, pois o frade João Capistrano destacou que

---

<sup>50</sup> VIEIRA, João de Seixas. op. cit., p. 10.

<sup>51</sup> AOTSFB. *Livro da Vezita Geral*, fl. 9.

<sup>52</sup> AOTSFB. *Livro da Vezita Geral*, fl. 7.

encomendamos a todos os nossos Irmãos, e Subditos cuidem em dar hú testemunho publico da Sua christandade praticando virtudes, e frequentando os Sacramentos da Confissão, e Eucharistia, assistindo as [ileg.] de Cada mez, que Costuma esta ordem, e rogamos aos nossos carissimos Irmãos Sacerdotes, por viscera misericordia Dei nostri, nos queirão ajudar, e promover ocupando os confessionarios este acto de piedade [...].<sup>53</sup>

O padre comissário sublinhou a necessidade da confissão e eucaristia nas datas estipuladas pela *Regra*, sugerindo o descumprimento desses preceitos na associação paulistana. O pedido direcionado aos sacerdotes também demonstra a falta ou o descaso dos clérigos para atender os fieis durante as funções da Ordem Terceira.

Os distaciamientos referentes às prescrições dos compêndios entre os paulistanos manifestavam-se nas atividades promovidas pela associação, indicando que os seus administradores não seguiam todas as normas, embora conhecessem a *Regra* e possuíssem compêndios.

### **Considerações finais**

A complexidade inerente ao processo no qual as obras adquirem significado para seus leitores, incluem, segundo Chartier, três fatores: "o próprio texto, o objeto que comunica o texto e o ato que o aprende"<sup>54</sup>, no entanto há ainda outro elemento relevante: o contexto mais amplo. Apesar da preocupação em difundir os livros através de conexões estabelecidas pelas instituições de distintos pontos do império português, a leitura entre os irmãos terceiros, ainda que valorizada, revela distinções nos significados e na relevância atribuída ao mesmo texto em diferentes sociedades.

Braga, no século XVIII, sede do arcebispado, constituía-se em importante centro religioso possuindo 16 igrejas e 23 capelas, mais a igreja da Sé.<sup>55</sup> A magnificência da Sé demonstrava a riqueza material e simbólica dos seus arcebispos. Tanto a estrutura administrativa do arcebispado quanto a concentração de igrejas e capelas incentivavam a presença de inúmeros sacerdotes entre a população bracarense. A excessiva quantidade de eclesiásticos na cidade foi destacada inclusive por D. José de Bragança (1741-1756), em 1747, em carta ao Pontífice.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> AOTSP. *Livro II de termos*, fl. 62.

<sup>54</sup> CHATIER. Texto, impressão, leituras. In: HUNT, Lynn. *A nova história cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 220-221.

<sup>55</sup> Segundo FERREIRA, Ana Cunha; CAPELA, José Viriato. *Braga Triunfante ao tempo das memórias paroquiais de 1758*. Braga: Compolito, 2002. p. 174.

<sup>56</sup> FERREIRA, Ana Cunha; CAPELA, José Viriato. op. cit., p. 169.

Portanto, no século XVIII, a cidade de Braga possuía um grande aparelho religioso, marcado pela presença maciça de sacerdotes seculares e regulares, bem como de associações de leigos. Nesse contexto, as instituições religiosas bracarenses, incluindo a Ordem Terceira franciscana, dispunham de muitos padres para a execução das suas celebrações litúrgicas e outras funções, bem como de outros profissionais que prestavam variados serviços necessários à manutenção e administração das instituições, como encadernadores, por exemplo.

Em contraste, a associação de São Paulo, embora convivesse com outras instituições religiosas, estava imersa num contexto bastante distinto. Desde as descobertas auríferas no interior, no início do século XVIII, ocorreu um crescimento populacional constante, totalizando 435% entre 1690 e 1765.<sup>57</sup> Esse aumento da população favoreceu a ampliação do comércio e, paralelamente, do número de associações de leigos (irmandades, confrarias e Ordens Terceiras). A atuação das ordens religiosas foi fundamental para as mudanças no panorama religioso da cidade, uma vez que as irmandades e as Ordens Terceiras se formaram nas igrejas conventuais, com destaque para os beneditinos, franciscanos e carmelitas. Além dessas mudanças, ao longo do século XVIII, ocorreram importantes alterações na divisão eclesiástica da região. Até 1745, São Paulo fazia parte do bispado do Rio de Janeiro. Nessa data, foram criadas novas divisões eclesiásticas na América portuguesa, estabelecendo-se os bispados de São Paulo e Mariana, e duas prelazias em Goiás e Cuiabá.<sup>58</sup> Após a constituição do bispado, a cidade tornou-se sede religiosa da região. Contudo, essas mudanças não favoreceram a melhoria na quantidade e qualidade do corpo eclesiástico, pois quando redigiu a *Relação Geral da Diocese de São Paulo*, em 1777, o arcebispo D. Manuel da Ressurreição (1771-1789) destacou a falta de sacerdotes e a pouca educação do clero, com seus “poucos livros”.<sup>59</sup>

Portanto, a leitura entre os irmãos terceiros bracarenses e paulistanos, ainda que pertencentes a mesma comunidade de leitores, foi bastante distinta em seus significados. Enquanto a Ordem Terceira de Braga atendia às disposições normativas, convivendo, contudo, com o desvio dos seus associados, a instituição paulistana enfrentava a

---

<sup>57</sup> A respeito do crescimento demográfico de São Paulo ler MARCÍLIO, Maria Luiza. *Crescimento demográfico e evolução agrária paulista 1700-1836*. São Paulo: Hucitec, Edusp, 2000. p. 71.

<sup>58</sup> Sobre o bispado de São Paulo ler ZANON, Dalila. *A ação dos Bispos e a orientação tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Dissertação de Mestrado do Departamento de História, 1999. p. 24-38.

<sup>59</sup> Sobre a *Relação Geral da Diocese de São Paulo (1777)* consultar LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Situação religiosa da Capitania de São Paulo na palavra de seu bispo. D. Frei Manuel da Ressurreição. *Revista de História*. São Paulo: Universidade de São Paulo, n. 104, 1975, p. 913.



carência de sacerdotes, tendo dificuldades em atender as determinações da *Regra*. As práticas religiosas na associação paulistana careciam de atenção, demonstrando que tanto seus administradores quanto seus associados, apesar de conhecer as disposições normativas através dos compêndios, possuíam dificuldades em efetivar no seu cotidiano o conteúdo das suas leituras.

## UM “BAILAR DO ESPÍRITO”: COPRPOREIDADE E EXPRESSÃO GESTUAL – UM CASO PENTECOSTAL

Valdevino de Albuquerque Júnior (UFJF)\*

### Resumo

A cosmogonia bíblica enxerga, no corpo, uma criação divina. No Pentecostalismo, vertente protestante responsável pelo expoente crescimento evangélico no Brasil – sobretudo a partir dos anos 1980, principalmente entre a parcela socialmente mais desprivilegiada da população –, observa-se a relevância conferida ao corpo, tanto em termos do metaforismo da linguagem cristã, já que “Cristo é a cabeça do corpo” (e o corpo, a Igreja) quanto na responsabilidade cotidiana e ritual imposta ao crente para que santifique seu corpo, “apresentando-o a Deus como sacrifício vivo”. Esse mesmo “corpo-sacrifício” é o sangue que trabalha, se cansa e sofre, mas também é o ente que dança, salta, grita, aplaude e canta evidenciando, na religiosidade explícita da performance pentecostal, os nexos que fazem da fé a razão de ser dos “comportamentos consagrados”, diria Geertz. Gestos culturais que refletem a herança cultural de uma matriz religiosa brasileira fortemente marcada pelo entrecruzamento simbólico de crenças plurais. A presente proposta é compartilhar alguns pontos da etnografia empreendida durante o mestrado entre os anos de 2012 e 2014, onde observamos que as formas expressivas recorrentes em alguns pentecostalismos, especialmente os mais periféricos, implantados nas áreas pobres onde a paisagem urbana é a mais decadente, revelam o corpo como fronteira semântica, onde os sentidos são afetados pelo sagrado e a prática ritual é legitimada na sinestesia do grupo.

**Palavras-chave:** Etnografia religiosa; Pentecostalismo; Expressão gestual; Experiência religiosa.

### Abstract

The biblical cosmogony sees in the body a divine creation. In Pentecostalism, a Protestant branch responsible for the exponent evangelical growth in Brazil - especially since the 1980s, among the socially underprivileged segment of the population -, there is a relevance attributed to the body, both in terms of metaphorical language of christianity, "Christ is the head of the body" (and the body, the Church) and in everyday and ritual responsibility imposed on the believer to sanctify his body, "presenting it to God as a living sacrifice." This same "body-sacrifice" is the blood that works, gets tired and suffers, but also the one who dances, jumps, screams, claps and sings showing in explicit religiosity of Pentecostal performance, nexus reason to be the “consecrated behavior” (Geertz). Cultic gestures that reflect the cultural heritage of a Brazilian religious matrix strongly marked by the symbolic crossing of plural beliefs. Our proposal is sharing some points of our ethnography taken during the master degree, between the years 2012 and 2014, where we observe that the recurrent expressive forms in some Pentecostalism, especially the peripheral implanted in poor areas where the urban landscape is the most decadent, reveal the body as semantic border, where the

---

\* Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF. Membro dos grupos de pesquisa “Antropologia das Fronteiras Conceituais” (UFJF), “Religião, Modernidade e Ecologia” (PUC-MG) e “Núcleo de Estudos em Protestantismos e Teologias” – Neprotes (UFJF). Bolsista da Capes. E-mail: [jr.albuquerque@gmail.com](mailto:jr.albuquerque@gmail.com)

senses are affected by the sacred and the ritual practice is legitimized in synesthesia of the group.

**Keywords:** Religious ethnography; Pentecostalism; Gestural expression; Religious experience.



## Introdução

Em abordagem sobre os estudos relativos ao universo pentecostal, Leonildo Campos ressalta que “não há pentecostalismo no singular” (1995, p. 27). De fato. Para além da questão da pluralidade e diversidade nas releituras e reapropriações hermenêuticas que fazem das manifestações pentecostais – dos grandes e médios centros aos rincões da nação – um verdadeiro ninho de teologias, parece interessante e digno de pontuação destacar a maneira como tais teologias vem à tona no espaço propriamente ritual da experiência religiosa do sujeito. Dessa forma, surge uma indagação: é a força da cultura brasileira – e sua matricialidade religiosa – a responsável pelo plasmar de uma religiosidade em que o corpo assume, dialeticamente, a função dupla de 1) libertar-se do pecado por via do ascetismo intramundano (que prescreve e estatui a repressão do corpo sob a tutela de uma herança puritana que se estendeu do protestantismo ao pentecostalismo) e ao mesmo tempo 2) libertar-se daquele mesmo estilo repressivo do velho protestantismo de limitar o corpo à ação passiva (da recepção de sermões), restrita ao “sentar-se (somente) para ouvir” e “levantar-se ou ajoelhar-se (somente) para orar”? Digo *força da cultura* no sentido de concebê-la como o padrão de significados que é, onde as experiências encontram sua razão de ser na transmissão histórica da significação das coisas, na *concepção herdada*, essa significação incorporada em símbolos através dos quais os homens comunicam seus conhecimentos. Sendo essa mesma concepção o *significado dos símbolos* (GEERTZ, 2008), parece legítimo sugerir (ou até mesmo afirmar?) que a matriz religiosa brasileira (BITTENCOURT, 2003) atravessa a história, fazendo do tempo e do espaço das experiências religiosas dos sujeitos, em sua *dinâmica de lugar* (RABELO, 2005), autênticos *moinhos de gastar teologias*, no mesmo sentido aplicado por Darcy Ribeiro<sup>60</sup>, com a ressalva da digressão temática e de que tais moinhos não produzem açúcar, e sim, a cada dia, um novo rejunte interpretativo da mitologia bíblica da manifestação de pentecostes. Rejunte que promove a fusão cotidiana de novos olhares teológicos, novas trações que fazem girar a engrenagem social da usina produtora de novos sentidos de vida, de novos símbolos; ora: de novos pentecostalismos!

Por obra e graça da divina providência da ciência da religião – e das perspectivas interdisciplinares de alguns textos produzidos nesse campo – a pesquisa aqui representada no fracionário desta breve reflexão encontrou sua razão de ser num desses

---

<sup>60</sup> RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. Ed. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

“novos” pentecostalismos, especificamente na observação participante, num culto de meio de semana. Na ocasião, duas senhoras bem idosas cambaleavam em coro no meio do templo, numa espécie de *ballet ajustado, mas desarticulado*, muito parecido com alguns rituais de incorporação de pretos velhos nas religiões afro-brasileiras<sup>61</sup>. Era a corporeidade, a performance ritual daquele culto clamando por ser pesquisada. E o presente trabalho é parte de uma resposta positiva à solicitação, inexistindo, obviamente, a pretensão [atrevida] de chegar a alguma conclusão axiomática.

Nesta análise sucinta, a atenção restringe-se aos aspectos sinestésicos da ação performática do grupo, especialmente durante os *corinhos de fogo*, músicas de estilo popular, majoritariamente executadas no ritmo do forró, xote e afins, geralmente curtas e apelativas à crença pentecostal na contemporaneidade dos dons espirituais e à teologia da batalha espiritual. Nesses momentos de culto, o apelo aos sentidos nasce (ou se intensifica) a partir da primeira manifestação carismática de algum dos fieis no grupo. Quer dizer, as “manifestações extáticas” (os ápices expressivos de recebimento do Espírito Santo) ocorrem, mas começam de algum ponto e, a partir deste, ou acentuam-se variavelmente por um bom tempo, ou acontecem por poucos instantes e depois se encerram ou começam e mantêm-se por um largo espaço de tempo, “conforme a ação do Espírito Santo”, afirma o pentecostal. Com brevidade, esta reflexão apresenta duas experiências sensíveis da *manifestação da presença de Deus*: de um lado um pastor, de outro um jovem crente, ambos engajados na busca contínua por vivenciar a experiência de “receber o Espírito Santo” (RABELO, 2005).

## I

“Ou não sabeis que o nosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, proveniente de Deus, e que não sois de vós mesmos?” 1 Co 6.19<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> A semelhança entre as expressões gestuais dos dois cultos é concebida pelos pentecostais como uma cópia, uma imitação que os terreiros fariam do pentecostalismo, uma vez que “o Diabo copia as coisas de Deus”, afirmação que deles ouço, sempre. Parece que a História, por si só, já derruba essa ideia, uma vez que as expressões performáticas da religiosidade afro são transmitidas, p. ex., na própria negritude dos agentes, lembra Vagner G. Silva em *Artes do Corpo e Caminhos da Alma*; portanto, essa corporeidade como instrumento cúlrico preexiste ao pentecostalismo, antes faz parte da construção da identidade negra na sociedade brasileira (GOMES, 2005)

<sup>62</sup> “Nosso corpo é o templo do Espírito Santo. Se somos cristãos, nosso corpo é a morada pessoal do Espírito Santo (ver Rom 8.9,11, onde vemos que o Espírito Santo é o selo de Deus em nós, mostrando que lhe pertencemos). Porque Ele habita em nós e pertencemos a Deus, nosso corpo nunca deve ser profanado por qualquer impureza ou mal, provenientes da imoralidade, nos pensamentos, desejos, atos, filmes, livros ou revistas. Pelo contrário, devemos viver de tal maneira que glorifiquemos e agrademos a Deus em nosso corpo (v. 20)” (STAMPS, p. 1745).

Na concepção pentecostal, o corpo é receptáculo do sagrado. Isso não é novidade na cosmovisão cristã enquanto cultura [puritana] de repressão ao corpo (SOUZA, 2004; COMBLIM, 2005). Isso ocorre em diversas teologias pentecostais, uma vez que o corpo já era sagrado no protestantismo histórico; tanto o ascetismo extramundano quanto o intramundano implicavam renúncia às “superfluidades”, talvez mais objetivamente, aos prazeres terrenos vividos no e para o corpo (WEBER, 2004). O que salta aos olhos no pentecostalismo é a leitura bíblica trazida à prática da igreja de modo a reafirmar a postura hermenêutica que estabelece o corpo como território demarcado pela divindade como sua propriedade. Eis um ponto chave que traz à baila e consagra, “legitimando”, a manifestação dos dons espirituais, dos carismas, no culto pentecostal; pois se o corpo é de Deus, o Todo-Poderoso faz dele o que quiser: inclusive *bailar*<sup>63</sup>. Um aspecto que deve, desde já, ser ressaltado, é a diferença entre a ideia de “estar cheio do Espírito Santo” e de “ser possuído pelo Espírito Santo”. Esta é a mais distante da concepção pentecostal.

Confio na ideia de que a pluralidade de pentecostanismos brasileiros não deslegitima a intenção aqui empreendida de entender um pouco acerca da experiência de alguns pentecostais com o agir sagrado nas manifestações carismáticas, sobretudo – e é esse o objetivo – compreender a ação de alguns elementos simbólicos que nascem da leitura teológica da Igreja Evangélica Preparatória (IEP)<sup>64</sup>. A partir de algumas pistas sensíveis que se mostram em seus cultos, tais como a coreografia [imprevisível e diversificada] do crente que, “pentecostalmente trajado” em seu terno e gravata, marcha entre as fileiras de bancos bradando línguas estranhas, pode-se observar que a comunicação dos símbolos da crença se dá na comunhão mesmo dessas crenças, além do fato de que a própria fluidez na comunicação ritual dos símbolos constitui, de forma seminal, a plausibilidade<sup>65</sup> do arcabouço teológico do sistema de crenças, legitimando os mitos na expressão sensível do crente, na festa da coletividade.

---

<sup>63</sup> O termo “bailar” é tomado de empréstimo à esclarecedora abordagem de Miriam Rabelo (2005) sobre a dinâmica da experiência de “receber o Espírito Santo” no pentecostalismo.

<sup>64</sup> Trata-se de uma igreja de Minas Gerais, com características do pentecostalismo primitivo, fundada por um ex-ministro das Assembleias de Deus. Apesar de alguns – poucos, mas inevitáveis – elementos simbólicos característicos das igrejas de segunda onda descritas por Freston (1993), esta igreja resguarda – na veemência estatuída em seu RI e seguida à risca pelos crentes – o verniz original do pentecostalismo clássico das AD, sobretudo até os anos 1980. A experiência carismática nessa denominação foi o tema de minha dissertação de mestrado: “Dá glória e receba!”: A expressão mítico-ritual nos “corinhos de fogo” no culto [neo]pentecostal (UFJF, 2014).

<sup>65</sup> Plausibilidade no sentido que Peter Berger (2008) atribui ao termo, i.e., a ideia de que um indivíduo só pode manter/conservar sua autoidentificação em um grupo que confirma tal identidade. Essas “estruturas



A participação ativa nos atos de louvação constitui troca de informações que se processa na reatualização dos mitos<sup>66</sup> na ação ritual da manifestação carismática, onde aquela “sensação (mística) de ‘mover-se na presença de Jesus’” (CORTEN, 1996, p. 123) dá o tom das reuniões, trasladando o ambiente imagética e acusticamente para o quadro da realidade mítica reatualizada, emoldurado pela leitura teológica pentecostal de Atos 2. É quando “o fogo desce”, celebra o pentecostal.

Eu vejo como que um vaso sendo completado. Um vaso sendo completado. (“Ô Glória a Deus”, acentua irmão Leandro). Não tem o filtro, você não vai tirando a água dele, ele não vai esvaziando, depois você não pega e enche ele novamente? (SIC) É como se fosse assim o descer do Espírito Santo<sup>67</sup>.

Se, diz Geertz, “a cultura de um povo é um conjunto de textos” (2008, p. 212) e portanto – tal qual assumo nesta reflexão – pode ser lida e interpretada, o culto pentecostal (enquanto cultura particular) é um enredo, uma repetição, e transcreve, da forma mais prazerosa possível, a relação entre a textualidade mitológica e sua verdade, sublimada na experiência contemporânea do mito. O corpo do crente (e o lugar onde o culto se realiza) é, nesse sentido, o contexto onde ethos e visão de mundo se fundem ao sentimento de pertença; tal fusão encontra sua *aparência de objetividade* no espaço da manifestação do Espírito Santo: a expressão gestual (2008, p. 96).

Eu sinto o fogo descer do céu, um arrepio, um arrepio muito gostoso, da cabeça até os pés, vindo de cima pra baixo, e me envolvendo o calor do Espírito Santo... meu olho, eu sinto pegar fogo em meus olhos, sinto minha mão quente, pegando fogo... me dá uma alegria, me dá... eu sinto uma alegria, uma vontade de pular, de rodar... Já aconteceu, assim, eu te falo que, quando eu tô ‘tomado’ assim, quando eu tô ‘recebendo’, sentindo ali a presença de Deus mesmo, já aconteceu d’eu dançar... no

---

de plausibilidade”, acentua Faustino Teixeira, é que “conferem a base social para a conservação da realidade, eliminando o risco dissolvente da dúvida” (2003, p. 224).

<sup>66</sup> O sentido dessa reatualização dos mitos à qual tento me reportar é conceitualmente descrito por Mircea Eliade da seguinte maneira: “Em resumo, o homem religioso se quer diferente do que ele acha que é no plano de sua existência profana” (2008, p. 88) e “Ao narrar um mito, reatualizamos de certa forma o tempo sagrado no qual se sucederam os acontecimentos de que falamos (...) Em suma, supõe-se que o mito aconteça em um tempo – se nos permitem a expressão – intemporal, em um instante sem duração, como certos místicos e filósofos concebem a eternidade. (...) O mito reatualiza constantemente o Grande Tempo e dessa forma projeta quem o ouve a um plano sobre-humano e sobre-histórico que, entre outras coisas, proporciona a abordagem de uma Realidade impossível de ser alcançada no plano da existência individual profana (1991, p. 53-56).

<sup>67</sup> Irmão Paulo, 34, pentecostal.

louvor... falando em línguas... d'eu dançar... e também d'eu impor as mãos sobre uma pessoa que estava enferma, e ela ser curada. O Senhor me toca e me leva<sup>68</sup>.

Entre as várias e por vezes imprevisíveis maneiras pelas quais o Espírito Santo se manifesta nos fieis, resolvi pinçar uma delas: o *efluir*<sup>69</sup> da presença de Deus na experiência sensível do crente e como tal *efluir* evolui para a expressão gestual, haja vista a possibilidade de comparar as impressões com os dados obtidos pela cientista social Miriam Rabelo (2005), alimentando um circuito de inferências, interligadas ao prisma interpretativista ora assumido, na tentativa de uma leitura que reconheça a experiência sensível como *fronteira de sentido* entre o universo simbólico da teologia pentecostal e a legitimação dessa hermenêutica na performance ritual, admitindo o pano de fundo da matriz religiosa brasileira como *rejunte cultural* que sugere, a priori, elementos de continuidade entre o engajamento corporal das manifestações carismáticas de certos pentecostalismos e das religiões afro-brasileiras. Tal *continuum* entre as expressões gestuais de ambos os credos encontra fulcro em elementos culturais de contato, tais como a arte da música – e as ligações desta com as práticas religiosas<sup>70</sup> – e a influência exercida pela música no espírito da coletividade brasileira. Em *A religião dos brasileiros*, Sanchis fala da *contaminação* que caracterizaria as transações simbólicas entre os universos religiosos no Brasil: “Dois mundos diferentes na sua intencionalidade simbólica, mas profundamente (...) *contaminados* um pelo outro” (1997, p. 38). Em outro lugar o mesmo autor assevera: “Religião é cultura. Mas religião não se confunde simplesmente com cultura. É cultura no superlativo” (2008, p. 77). No mesmo texto, Sanchis lança mão de observações sobre o itinerário cotidiano do povo brasileiro, especificamente algumas expressões correntes na comunicação popular: “Vá com Deus!”, “Se Deus quiser” e etc., expressões que fizeram incursão em muitas letras de músicas populares. Sanchis fala de uma “cultura crente” (1994, p. 97) ao referir-se às “transformações culturais” operadas pelos padrões moralizantes de alguns pentecostalismos em bairros populares.

---

<sup>68</sup> Irmão Leandro, 22, pentecostal.

<sup>69</sup> Quando o fiel fala sobre sua experiência em “receber o Espírito Santo”, a voz da crença, em sua tentativa de verbalizar tal vivência religiosa, geralmente utiliza expressões metafóricas (quase sempre com paralelos bíblicos), tais como “eu sinto rios de água viva a jorrar do céu”, “eu sinto as labaredas do Espírito a queimar”, “quando o fogo desce a presença de Deus flui no meio de Seu povo”, etc. Essa concepção de um efluir é muito presente nessas experiências.

<sup>70</sup> Entre alguns dos textos aqui considerados, mostra-se interessante o de Reginaldo Prandi (2005), Uéslei Fatareli (2008), Othon Jambreiro (1975), Eduardo Maranhão (2012), BUDASZ, Rogério (2009).

Ora, conhece-se a marca visível da presença pentecostal nos bairros: a figura do pastor, ou simplesmente do crente, marcando “a rua” com o rigor de seu traje, dos seus itinerários seletivos, marcando “a casa” com sua conduta ascética (...) Sobretudo a presença de uma definição identitária religiosa clara e única, divisor de águas entre a antiga tradição popular e a modernidade<sup>71</sup>.

Cultura e religião se entrelaçam no processo de formação de identidades, podendo-se considerar *religião* como um “sistema cultural” enquanto a *cultura*, propriamente dita, sendo um “sistema de significados” (GEERTZ, 2008), move-se dialeticamente no sentido de ser produzida pelo povo ao mesmo tempo em que instaura na consciência popular, via aparatos simbólicos, relações de concepções e significados do mundo. Sendo a cultura “uma produção constante e dinâmica de significados” (NOVAES, 1998) por onde transitam os sentidos, o culto pentecostal, como instrumento de uma cultura maior chamada pentecostalismo, promove o encontro entre a emoção que (re)alimenta a crença e o sistema simbólico que compõe a *cultura pentecostal*, fazendo do espaço de culto uma usina produtora de novos e infinitos sentidos, manifestados nos cantos, nas aplausos, nas lágrimas, “na água viva que desce do céu”, “no fogo que cai”: manifestado no corpo. E “o fiel que assiste a um culto sai carregado de ‘um acontecimento’” (CORTEN, 1996, p. 62).

## II

De longe se faz ouvir o ressoar das palmas de louvação. Ao passo em que se encurta a distância entre este ato observador e aquela fonte sonora, intensifica-se e se mostra mais nítido que os aplausos intermitentes são coadjuvantes efêmeros de um fenômeno ainda mais inusitado: uma festa pentecostal. Ou melhor, um culto pentecostal. Aliás, festa e culto no pentecostalismo são [quase] sinônimos, lembra Rivera (2005). Não se trata de uma festa caracterizada pelo conceito de “festa” propriamente dito – um espaço onde imperam descontração e certo descompromisso com as regras e formalidades do cotidiano: é o contrário. A teologia pentecostal prescreve aos crentes um cotidiano menos afeito às festas [seculares] e mais próximo da sobriedade contínua de um fiel que atravessa os dias sob o estatuto puritano da santidade pentecostal. Ora, falar em “santidade pentecostal” no Século 21, transcorrida quase uma década após as “bodas de

---

<sup>71</sup> SANCHIS, 1997, p. 123-126, 1997.



prata” do neopentecostalismo no Brasil, parece um comentário impróprio<sup>72</sup>. No entanto, tal impertinência/improcedência temática vê-se pulverizada pela resistência, em terrenos religiosos, e sobrevida revelada pelos “pentecostalismos da antiga”, comunidades e igrejas estabelecidas que mantêm a hermenêutica primitiva do pentecostalismo que aportara no país, em fins dos anos 1910. Por fim, e por conta de um denso conteúdo informativo sobre a história, estrutura, teologia e desenvolvimento do pentecostalismo (e suas formas) no Brasil, as pesquisas até hoje realizadas sobre esta religiosidade mais que explicitam sua importância no campo religioso brasileiro.

Ao afirmar que “sob o símbolo, é preciso atingir a realidade que representa e que lhe dá sua significação verdadeira”, Émile Durkheim pontuava uma questão que emergiria para todo sempre na observação dos fenômenos religiosos (2008, p. 30). Porque entre o sentido e o símbolo ocorrem processos contínuos de articulação de códigos e informações que conformam a realidade existencial à lógica dos mitos (GEERTZ, 2008). E para além do interpretante individual, há o sistema de crenças que reúne e aloja em torno de si a estrutura simbólica que funciona como norte ideológico, conferindo sentidos de vida e existência no mundo objetivo. Dessa forma, o universo simbólico [religioso] confere sentido aos fenômenos que documentam os acontecimentos de um grupo; o r a , a dinâmica da própria vida é regida pelos padrões da verdade mitológica, e o espaço onde vivem as crenças é o espaço sagrado, onde os mitos se reatualizam (ELIADE, 2008). E se reatualizam em várias instâncias da sensibilidade, através dos sentidos. Um exemplo está nas visões, revelações, “descidas do Espírito Santo” e demais manifestações carismáticas ancoradas na leitura pentecostal das narrativas bíblicas.

Eu vejo anjos... fogo! Um fogo amarelado, descer em chamas, assim... vejo uma bola rodar, de fogo, ela roda assim, vai girando, igual uma roda. Falo diante do Espírito Santo! (...) Quantas vezes eu tô em casa, assim, eu acabo de orar, de sentir a

---

<sup>72</sup> Interessante lembrar que as mudanças ocorridas no campo religioso brasileiro, pelo menos nos últimos 10 anos, conforme atesta o último censo, confirmam o avanço pentecostal frente às demais manifestações religiosas. Autores já consagrados nos estudos do pentecostalismo lançam luz sobre os mais variados segmentos desta linha teológica do cristianismo de raiz protestante, e em boa hora cabe aqui esta observação. Várias transformações fizeram [e fazem, por serem ininterruptas] do universo pentecostal um verdadeiro ninho de teologias, e as reflexões de Ricardo Mariano (1999), Ari Oro (1992; 2001; 2005-2006), Andre Corten (1996), entre outros, mostram uma nova face assumida pelo ramo pentecostal à qual Mariano denomina Neopentecostalismo: nesses cultos, o pentecostalismo toma outra feição, ora maquiado pela tinturaria de novas concepções teológicas contrastantes às bases históricas do pentecostalismo tradicional (entre elas a teologia da prosperidade), ora pelo verniz que cobre um novo estilo de cristianismo pentecostal diluído na influência de líderes carismáticos que se instrumentalizam do capital simbólico adquirido na ascendência representativa no universo político brasileiro.

presença de Deus, de falar em línguas, quando eu vou deitar, que eu deito assim, essa bola ela vem rodando. Ela vem e clareia o quarto inteiro. Um círculo de fogo, uma roda. Vejo ela clareando o quarto, desde que eu recebi o batismo com o Espírito Santo e com fogo (SIC)<sup>73</sup>.

É fato que a supracitada “hermenêutica primitiva” não se isenta dos processos de transação simbólica que fazem do Brasil o que ele é, um feixe de leituras e releituras de múltiplas crenças, caleidoscópio de pluralidades cosmogônicas, alimentado por representações e imagens embutidas em signos de crença, a refletir tais signos em todos os sentidos e níveis de religiosidade, dos sistemas racionalizantes da esfera litúrgica das religiões dos livros aos rituais das religiões de tradição oral (nem por isso, menos complexas). Por vias rituais, teias de comunicação canalizam mitos através da história das religiões e da história das experiências religiosas dos indivíduos e seus grupos.

A “festa pentecostal” é uma comemoração da presença do Espírito Santo entre os fieis, momento em que corpos adornados pelo formalismo e recato dos ternos e dos vestidos compridos vivem o “paradoxo” da dança desmedida no compasso da experiência religiosa e carismática. Afinal, é o Espírito Santo o regente das expressões gestuais do crente que louva (e baila), fazendo do corpo – e no corpo – um instrumento vivo de significação da presença divina.

Começa sempre na cabeça... é da cabeça pra baixo. Eu sinto muito as mãos aquecidas, mas começa sempre na cabeça. É uma realidade, mesmo, o fogo vem no corpo inteiro, o calor do Espírito<sup>74</sup>!

Um “bailar” que é também linguagem que simboliza o diálogo da crença com a legitimação dessa crença. Deus, “O Sagrado”, diria Otto (2007), está presente, através do Espírito Santo (WILLIAMS, 2011), e “é o próprio Deus”, diz o crente, que induz os sentimentos, emoções e o corpo a expressar a manifestação dos carismas. Aliás, os carismas são o manifestar dos dons de Deus, preconiza a Teologia Pentecostal. É o “carimbo da bênção”, afirma, de púlpito, num culto de meio de semana, um dos pastores da igreja em que se realizam as observações desta reflexão.

A começar pela resposta ativa do público às interlocuções dos pregadores, em contraste absoluto com o tradicionalismo protestante no silêncio parcial de uma igreja a intercalar

---

<sup>73</sup> Irmão Leandro, 22, pentecostal.

<sup>74</sup> Idem.

escutas insonoras e améns, o culto pentecostal ressoa seu alarido próprio na característica que o distingue dentre outras religiosidades, característica que toma sua forma nos próprios agentes do culto, através dos quais o pentecostalismo desenha sua presença nos quadros sociais. Na ação de louvar e expressar sua devoção nos cultos, o pentecostal se abre à ação direta do Espírito Santo. Esse *abrir-se ao outro*, na experiência pentecostal, não diz respeito ao fenômeno da *possessão*, no sentido ser dominado pela divindade, perdendo a consciência; antes, a experiência de *êxtase* no pentecostalismo como um estado de plena consciência associado a sensações de alegria e *encanto/admiração* (MAUÉS, 2003)<sup>75</sup>, reflete uma dinâmica de intercâmbio comunicacional: pressupõe-se que o ato de deixar-se inundar pelo sagrado comunica ao mesmo a predisposição a recebê-lo<sup>76</sup>; a inspiração enquanto ação direta do sagrado sobre o crente é uma resposta da divindade que, suscitando no fiel a alegria da presença divina, comunica a aceitação daquela ação de louvar. O culto pentecostal é uma festa porquanto o personagem central da estrutura mitológica convida aos crentes para compô-la, alegrando-se com Ele, o anfitrião ubíquo que faz de qualquer espaço – incluindo aí a experiência sensível do fiel – o templo para tal celebração.

(...) Nós somos o templo do Espírito Santo, o Espírito Santo habita em nós, tá escrito na palavra de Deus isso (...) Ele habita em nós, entendeu? Ele habita em nós, Ele nos enche com a glória dele, como a presença dele. Eu já senti vontade de pular, de gritar (dar ‘glórias’, falar em línguas estranhas) em casa mesmo, sozinho (SIC)<sup>77</sup>  
Eu não perco o controle. Eu sou controlado pelo Espírito Santo. Quando Ele tá me enchendo de alegria, Tá enchendo, vem a certeza de que, eu creio, que muitas barreiras caem. Muitas barreiras espirituais caem. Barreiras, lutas, obstáculos do dia a dia. Isso cai tudo por terra. Problemas, tudo cai (SIC)<sup>78</sup>.

Uma vez fazendo parte de uma cultura, os símbolos são expressos quer pela língua, pelas crenças, pelos costumes, quer pela arte; todavia não se limitam a tais pontos, já que o “espírito ‘próprio’ a cada cultura influi sobre o comportamento dos

---

<sup>75</sup> No referido artigo há interessantes abordagens sobre as experiências de êxtase, transe e possessão, sob a perspectiva de Marion Aubrée.

<sup>76</sup> A teologia pentecostal reconhece, da mesma forma que o cristianismo em geral, a onisciência como um dos atributos de Deus (SOARES, 2008, p. 69). Neste sentido, não há contradição em afirmar que o crente “comunica” a Deus que este pode se manifestar, sendo que a divindade teria conhecimento pleno da consciência do crente. Antes, a oração significa diálogo com o transcendente, meio através do qual se efetivam várias tipos de informação, quer restritamente intelectivas, quer por vias mais sensitivas, na sensibilidade carismática, por exemplo.

<sup>77</sup> Irmão Paulo, 34, pentecostal.

<sup>78</sup> Irmão Leandro, 22, pentecostal.

indivíduos” (CUCHE, 2002, p. 45). E não parece difícil observar em volta e encontrar, nas diversas modalidades de culto – das tradicionais às alternativas, em todas as sociedades – a presença do passado no presente, quadros em que os elementos simbólicos religiosos “objetivam” a realidade das crenças nas ações rituais. Os rituais encenam a crença no palco da atualidade, reatualizando a história da origem. Eles sacralizam o espaço, lembra Eliade (2008). Rituais são manifestações simbólicas. “E os ritos *falam entre si*, como observava C. Lévi-Strauss para os mitos – e constroem uma música e um enredo de interpretação da experiência humana em perspectiva religiosa; um concerto cultural que teve uma enorme importância no passado e continua tendo no presente” (TERRIN, 2004, p. 284).

Em cada espaço e tempo, os ritos parecem assumir a moldura cultural de seu contexto. E em sua heterogeneidade, cada rito particular regula o conteúdo simbólico de forma a preservar a substância de seus efeitos, quer dizer, a manter sua característica de regulador de *ethos* e de *visão de mundo*. Em se tratando do campo religioso brasileiro, há que considerar a grande complexidade que define um espaço de credos por onde transitam elementos simbólicos altamente sincretizados, por via de uma pluralidade religiosa que afugenta qualquer possibilidade de analisar uma religião em particular desconsiderando sua relação com outras formas de manifestação religiosa, como já observaram Camurça (2009), Prandi (2007), Sanchis (1994) e outros. Mesmo na delimitação de um credo em particular, há de ser especificado ainda que ‘fração’ desse culto vai ser analisada. Entre as várias estruturas simbólicas recorrentes no culto pentecostal – e também protestante, sabe-se da importância conferida à música (MENDONÇA, 1995;1999;2008). Pois, quando a experiência religiosa é conduzida pela música, “que coloca o fiel em comunhão imediata com Deus” (1999, p. 81), pode-se perceber a capacidade que os signos estético-acústicos da música têm de apresentar (e representar), eficientemente, a grade mitológica que sustenta o sistema de crenças do grupo.

O corinho e a palavra é como se fosse um vento soprando: “fuuu!!!”; uma fogueira, pra ela acender. Você não abana uma fogueira pra ela acender? Assim é o corinho e a palavra. Você não rega uma pranta pra ela crescer? Assim é a palavra e o corinho (SIC)<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> Irmão Leandro, 22, pentecostal.



Nos variados pentecostalismos, pode-se observar que elementos performáticos de vários níveis se entabulam, concatenando, ao fim das contas, uma ordem em meio à heterogeneidade ritualística. Associadas aos sermões, testemunhos de fiéis e às demais manifestações anárquicas do culto (CORTEN, 1996), as realizações musicais do culto pentecostal se particularizam por conta dos agregados da produção sógnica destes grupos religiosos, a saber, a ação [e reatualização] do mito na e através da narrativa das canções, especificamente nos chamados “corinhos de fogo”. Esse tipo de canção, popular no segmentos pentecostais chamados de “pentecostalismo autônomo” (BITTENCOURT, 1994) (e também em outros movimentos pentecostais, daí a dificuldade de afirmações terminológicas categóricas), revela um intenso processo de inter-relação simbólico- dialógica com outros universos religiosos, particularmente o culto afro. Vale lembrar Prandi (2005), ao destacar a importância conferida ao elemento ‘música’ no candomblé. Naquela religião, a música não representa um “consumo estético para a fruição de sentimentos e emoções” (p. 179); antes, trata-se de um instrumento de culto e de identidade com o mundo espiritual. Ora, as louvações e glossolalias no culto pentecostal – inclusive durante as músicas, são, da mesma forma, bens simbólicos instrumentalizados a serviço de Deus, signos de manifestação pública das intenções religiosas.

## **Conclusão**

As performances coreográficas recorrentes no culto pentecostal que, em seu caráter cênico, [re]traduzem – ou tentam traduzir – as letras dos corinhos de fogo, produziriam, num olhar incauto, o mesmo assombro exemplificado por Malinowski (1948), quando o autor se referia a um homem que fosse trasladado, de chofre, à presença de um mago, num daqueles momentos de ab-reações. Observa-se na catarse pentecostal similaridades consideráveis entre os gestos descritos pelo etnógrafo polonês-inglês com as performances gestuais de alguns fiéis que, “vislumbrando uma chuva de fogo” durante os momentos extáticos, cambaleiam, num *ballet* espiritual, de forma análoga às manifestações performáticas mediúnicas dos cultos de tradição africana. Observe-se, ainda, que os ritmos que embalam a espiritualidade pentecostal nos corinhos de fogo não são compassos alheios aos tempos dos toques dos terreiros. Em uma breve referência a questões culturais, considere-se ainda as raízes de um povo miscigenado, herdeiro de um emaranhado de características que atravessaram o Atlântico, vindo de

pontos diversos, trazendo diferentes olhares, posturas, temperamentos, artes... e música. Em termos de protestantismo, do qual se originou o pentecostalismo, há de se considerar também as raízes afrodescendentes dos pioneiros do movimento pentecostal norte-americano, trazendo consigo as emaranhadas articulações simbólicas das heranças africanas com a cultura adquirida na América (MOSHER, 1998; NOVAES, 1998), cancioneros do *negro spiritual* agora imbricados em outras diversas aculturações.

Expressões performáticas, para além de elementos rituais, são linguagens que transcrevem a crença. Nascida nos mitos, ela viaja na diacronia da história através da reescrita contínua da cultura. A religião é um texto na cultura, destaca Nogueira (2012). O culto é um texto na religião. As músicas religiosas, as performances e expressões rituais são textos no culto. Pode-se ler o texto do culto, do fenômeno. Este fenômeno acontece, é escrito à nossa frente, no *espaço semiótico*<sup>80</sup> por onde os signos se articulam no processo de formação de sentido (LOTMAN, 1996). Logo as performances rituais constituem-se materialidade do sistema de crenças, da estrutura simbólico-mitológica do grupo. É a comunicação que torna o diálogo possível. Que torna o conhecimento possível. Que torna a religião possível. Promover a leitura do texto cultural-religioso, por via de seus constituintes cênicos e a análise interpretativa dos veículos de linguagem e expressão do grupo é [também] uma forma de ler tais expressões, procurando entender o sentido nelas encerrado.

---

<sup>80</sup> Esse espaço semiótico diz respeito à semiosfera, termo cunhado pelo semioticista estoniano Júri Lotman (1990;1996), fundador da Semiótica da Cultura (É Segundo Lotman, é unicamente através deste espaço, a semiosfera, que se dão as relações simbólicas entre os signos). Vide SCHNAIDERMAN, 2010 e MACHADO, 2007. Observar características semióticas das experiências carismáticas, aqui, é justamente a tentativa de “uma etnografia dos veículos que transmitem significados” (GEERTZ, 2012, p. 122).

## REFERÊNCIAS

- BERGER, Peter. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Matriz religiosa Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- \_\_\_\_\_. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Alberto. et al. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, p. 24-33, 1994.
- BUDASZ, Rogério. Música e cultura. In: \_\_\_\_\_. (org). *Pesquisa em música no Brasil: métodos, domínios, perspectivas*. Goiânia: ANPPOM, 2009, p. 40-86.
- CAMPOS, Leonildo. Abordagens usuais no estudo do pentecostalismo. *Revista de Cultura Teológica*. São Paulo, p. 21-35, 1995.
- CAMURÇA, Marcelo. Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro. *Revista USP*, São Paulo, n. 81, mar.-mai., 2009, p. 173-185.
- COMBLIM, José. Cristianismo e corporeidade. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas, p. 7-20, 2005.
- CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. ed. 2, Bauru: EDUSC, 2002.
- DURKHEIM. Émile. *As formas elementares de Vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Imagens e símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FATARELI, Uéslei. Influência da teologia da libertação em composições musicais protestantes brasileiras. *Cadernos CERU*, s. 2, v. 19, n. 2, dez. 2008.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment*. 1993. (Tese). 1993. 304 f. (Tese) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Unicamp, Campinas, 1993.

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

\_\_\_\_\_. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOMES, Nilma Lino. Corporeidade e negritude. In: SOTER – Sociedade de Teologia e Ciências da Religião. *Corporeidade e Teologia*. São Paulo: Paulinas, p. 132-141, 2005.

JAMBEIRO, Othon. A canção de massa: as condições da produção. São Paulo: pioneira, 1975.

LOTMAN, Iuri M. La Semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto. Valencia: Frónesis, 1996.

\_\_\_\_\_. *The universe of the mind: a semiotic theory of culture*. (The second world). London/New York: I. B. Tauris/CO. LTD Publishers, 1990.

MACHADO, Irene. *Semiótica da Cultura e Semiosfera*. São Paulo: Anna Blume/Fapesp, 2007.

MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: \_\_\_\_\_. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: ed. 70, p. 73-93, 1948.

MARANHÃO Fº., Eduardo Meinberg de Albuquerque . Caia Babilônia: análise de uma canção religiosa a partir do contexto, poética, música, performance e silêncio. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 13, p. 236-272, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. “Bailando com o Senhor”: técnica corporais de culto e louvor (o êxtase e o transe como técnicas corporais). São Paulo, n. 1, *Revista de Antropologia*, USP, v. 46, p. 9-40. 2003.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *Protestantes, pentecostais e ecumênicos: o campo religioso e seus personagens*. São Bernardo do Campo: UMESP, 1997.

\_\_\_\_\_. Fenomenologia da experiência religiosa. In: *NUMEN: revista de estudos e pesquisa da religião*. Juiz de Fora, UFJF, v. 2, n. 2, jul.-dez. p. 65-89, 1999.

\_\_\_\_\_. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Aste/Im-Edims, 1995.



MOSHER, Roberto E. El pentecostalismo y la inculturación en América Latina. *Medellin*, v 24, n 95, p. 471-488, 1998.

NOGUEIRA, Paulo A.de S. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In:\_\_\_\_\_. (Org.). *Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 13-30.

NOVAES, Regina Reyes. Los pentecostales: cultura y religiosidade popular. *Medellin*, v 24, n 95, p. 489-509, 1998.

ORO, Ari Pedro. “Podem passar a sacolinha”: um estudo sobre as representações do dinheiro no neopentecostalismo brasileiro. *Cadernos de Antropologia*. v. 9, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da UFRGS, p. 301-323, 1992.

\_\_\_\_\_. Neopentecostalismo: dinheiro e magia. *Florianópolis, ILHA*, v. 3, nº 1, nov. p. 71-85, 2001.

\_\_\_\_\_. O neopentecostalismo macumbeiro. São Paulo: *Revista USP*, n. 68, p. 319-332, dez.-fev. 2005/2006.

OTTO, Rudolf. *O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PRANDI, Reginaldo. Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social, Revista de Antropologia da USP*, v. 20, ano 2, 2007, p. 155-172.

\_\_\_\_\_. Música de fé, música de vida: a música sacra do candomblé e seu transbordamento na cultura popular brasileira. In: *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 175-187.

RABELO, Miriam. Rodando com o santo e queimando no Espírito: possessão e a dinâmica de lugar no candomblé e pentecostalismo. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, n. 7, Porto Alegre, ano 7, p. 11-37, set., 2005.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. Ed. 2. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIVERA, Paulo Barrera. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. In: *NUMEN: Revista de*

estudos e pesquisa da religião. *Juiz de Fora, UFJF*, v. 8, n. 2, p. 11-38, 2005.

RIVERA, Paulo. Festa, culto e corpo no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. *Numem*. v. 8, n. 2, Juiz de Fora, p. 11-38, 2005.

SANCHIS, Pierre. A religião dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, jul.-dez., p. 28-43, 1997.

\_\_\_\_\_. O repto pentecostal à cultura católico-brasileira. In: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, p. 34-63, 1994.

\_\_\_\_\_. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, 18(2), p. 123-126, 1997.

\_\_\_\_\_. Religião e cultura brasileira. *Cadernos CERU*, São Paulo, s. 2, v. 19, n. 2, p. 71-92, 2008.

SCHNAIDERMAN, Boris. (org.). *Semiótica Russa*. São Paulo: Perspectiva, 2010. (Debates)

SOARES, Esequias. Teologia – a doutrina de Deus. In: GILBERTO, Antônio. *Teologia Sistemática Pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus, p. 49-114, 2008.

SOUZA, Alexandre Carneiro de. *Pentecostalismo: de onde vem, para onde vai?* Um desafio às leituras contemporâneas da religiosidade brasileira. Viçosa: Ultimato, 2004.

STAMPS, Donald C. (edi.). **Bíblia de estudo pentecostal**. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD), 1995.

TEIXEIRA, Faustino (org.). Peter Berger e a religião. In: \_\_\_\_\_. (org.) *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, p. 218-248.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e horizontes do sagrado: culturas e religiões*. São Paulo: Paulus, 2004.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WILLIAMS, J. Rodman. Teologia Sistemática: uma perspectiva pentecostal. São Paulo: Vida, 2011.

## **DO RITUAL AO SAGRADO NAS ILHAS DOS BIJAGÓS DA GUINÉ BISSAU**

Paulo Jorge Do Nascimento Gonçalves (ISCTE)

### **Resumo**

Serve a presenta comunicação em paralelo com o meu projecto de mestrado o conjunto de instrumentos musicais recolhidos na Guiné-Bissau, em particular, no arquipélago dos Bijagós no ano de 1946, durante a 1.<sup>a</sup> campanha da Missão Antropológica e Etnológica da Guiné (MAG), criada na antiga Junta de Investigações do Ultramar (JIU), chefiada por Amílcar Mateus.

Sendo o objectivo contextualizar os instrumentos musicais que estou a estudar na sociedade Bijagós e qual seria a sua finalidade, durante os ritos de iniciação e cerimónias religiosas colecção recolhida durante a Missão.

**Palavras Chave:** Bijagós, Instrumentos musicais, Rituais de Iniciação, cerimónias religiosas

### **Abstract**

Serve this communication in parallel with my master's project the set of musical instruments collected in Guinea-Bissau, particularly in the archipelago of Bijagos in 1946, during the 1st year of the Anthropological Mission and Ethnological Guinea (MAG ), created in the old Board of the Overseas Research (JIU), headed by Amilcar Matthew.

Since the purpose contextualize the musical instruments that I'm studying in Bijagós society and what would be the purpose, during initiation rites and religious ceremonies collection gathered during the mission.

**Keywords:** Bijagós, Musical Instruments, Rites of Initiation, religious ceremonies

### **Objectivo**

Na presente comunicação pretendo divulgar a colecção de adornos recolhidos no decorrer da missão antropológica e etnológica da guiné (MAEG) na identificação de alguns aspectos da vida quotidiana do povo dos Bijagós.

Foram realizadas duas Missões realizadas mas foi na 1<sup>a</sup> Missão antropológica e etnológica que decorreu de Abril a Agosto de 1946, chefiada por A. Mateus, teve início com registos antropométricos e etnográficos no Arquipélago dos Bijagós e Ilha de Bissau e um olhar mais atento sobre os costumes e quotidiano dos Bijagó, e momento em que foram recolhidos o instrumentos do meu presente estudo, utilizados nos rituais de passagem do jovens a adultos do povo bijagó, sendo aceites ou participando mais activamente na sociedade. Alguns dos instrumentos tem funções magico-religiosas e servem de adorno e de instrumento musical, utilizados nas cerimónias e que forma filmados e fotografados e observar os costumes, festas e actos religioso nos quais eram utilizados.



## **O Rituais de iniciação sociedade Bijagó**

No presente trabalho tendo como a pesquisa a forma de organização do seu quotidiano e se da sociedade dos Bijagós, sendo uma sociedade estruturada em função da prática das classes de idade, pratica que é comum nas etnias animistas do continente Africano e a qual corresponde as diferentes fases de socialização do individuo na sua comunidade em que os objectivo dos rituais de iniciação e de passagem é levar submissão de a cada membro da comunidade realizar os respectivo teste que provem a sua maturidade em que o respectivo membro da comunidade realiza os rituais e mostre que está apto para a transição para transição de classe de idade. Tanto a admissão a classe de idade como a transição necessitam de rituais de transição e cerimoniais, o que dá origem a práticas mágicas com Bromislaw Malinowski, diz que as sociedades ditas primitivas, que forma detectados domínios perfeitamente distintos,

«o sagrado e o profano e que escreve que de um lado, este actos encontram-se as praticas tradicionais que os nativos consideram sagrados em que este actos encontram-se sempre associados a crenças em forças sobrenaturais especialmente ligados a Magia ou relacionados seres, espíritos, fantasmas, antepassados mortos ou deuses» (Malinowski ,1988:19)

Segundo o relato de Luigi Scabtamburgo ( Scantamburlo, 1991:77)as cerimónias de iniciação para os homens é designado como «*manrash*» e para as mulheres «*Dufuntu*» ou «*manrash*» contudo, em Bubaque, dizem que só os homens podem ter o «*manrash*», enquanto as mulheres realizam as cerimónias do «*Dufuntu*» não para elas próprias mas em favor dos rapazes mortos que entram nos seus corpos. De facto, as cerimónias do «*Dufuntu*» parecem seguir o mesmo modelo que o «*manrash*». Não é correcto dizer que somente os homens têm ritos de iniciação, pois durante as cerimónias do «*Dufuntu*» revelam-se muitos elementos característicos destes ritos. Além disso, disseram que na ilha de Uno as mulheres têm períodos distintos para as cerimónias do «*Dufuntu*» e para os ritos de iniciação.

Estes rituais são momentos muito importantes na vida dos Bijagós. O «*manrash*» é tão importante que foi criado para ele um espírito especial. O «*Fanado*» segundo a expressão vulgar em crioulo para todo o povo da Guiné-Bissau, significa «o espírito das cerimónias de iniciação». Quando os jovens entram para o lugar sagrado do «*manrash*», pertencem a este espírito e não podem voltar à aldeia ou fazer o que querem, mas

somente aquilo que lhes dizem para fazer. Se alguém morre, ninguém pode ser culpado, por que é este o desejo do espírito, e se alguém é culpado de graves transgressões, poderá enfrentar a pena de morte para que se possam restabelecer relações pacíficas com o espírito.

Os ritos de iniciação são também ocasiões de repetição dos modos de vida tradicionais. Todavia não são uma mera repetição do passado. Os mais velhos, ajudando os jovens a aceitar as tradições bijagós, relembram o que lhes foi ensinado e o que aprenderam através da sua experiência de vida. Retirados na floresta, podem reconstituir a visão que os Bijagós têm do mundo e adaptá-la às novas situações que se lhes apresentam. Os anciãos bijagós sabem como fazê-lo. Abolirem a circuncisão porque é demasiado perigosa para a vida dos jovens. Estão também a modificar a velha norma do «*Camabi*», que exigia um rigoroso celibato durante pelo menos cinco a sete anos.

Um dos objectivos dos ritos de iniciação é o da educação dos jovens. O povo bijagó diz que os pais são capazes de criar fisicamente bem os seus filhos, mas incapazes de disciplinar convenientemente as suas emoções e as suas mentes. Para continuar o desenvolvimento da tabanca, os mais velhos precisam mandar os jovens para o «*manrash*», para que possam ser iniciados nas tradições culturais da tabanca. Até aqui os aspectos tradicionais têm sido melhor sucedidos no que respeita aos pedidos da vida de todos os dias e à previsão do futuro. O «*manrash*» ensina, através da disciplina e da obediência aos mais velhos, o modo como os jovens se podem autocontrolar e subordinar as suas ambições pessoais às necessidades da comunidade. O Bijagó coloca sempre os interesses do clã em primeiro lugar. A origem e a força não são suficientes para viver, pois cada um deve aprender e progredir através dos exemplos dos mais velhos.

Uma adulto que esteja a realizar os ritos de iniciação recebe o mesmo tratamento severo que um jovem. Para indicar este renascer para o mundo dos Bijagós, os jovens da ilha do Uno imitam a voz das crianças quando saem do «*manrash*». Começaram a olhar o mundo que os rodeia de uma outra forma.

### **O rito da circuncisão «O Fanado»**

No que diz respeito ao rito de circuncisão «*O Fanado*» existem dois tipos de rito em que um para os rapazes e outro para as raparigas.

Nos Bijagós, o ritual «*O fanado*» é realizado a cada dez nos e as festividades podem durar até 5 anos. Os Bijagós são o único grupo da guiné Bissau em que o individuo que

entra para o fanado muda o seu nome para significar que o circuncidado se torna alguém completamente diferente. O período da transição para um jovem Bijagó, de “*Cabaro*” para “*Cabido*”, dura dois anos. Durante esse período, ele vive isolado numa barraca construído por ele próprio no mato, sem qualquer tipo de vestuário, amuleto ou ajuda externa. e alimenta-se somente do que recolhe da natureza em volta.

Após o “*cabido*”, eles passam à fase de “*caxucá*”. Agora o jovem deixa-se tomar pela mulher que pretender fundar uma família com ele porque, nos bijagós, a iniciativa do casamento cabe as mulheres.

### **As cerimónias religiosas**

Luigi Scantamburlo descreveu as cerimónias constituem uma parte dos seus modos de vida tradicionais, não indo ao encontro do que alguns Cristãos e muçulmanos que acreditavam que os Bijagós prestavam um culto primitivo e supersticioso, servindo as cerimónias satisfazendo as seguintes necessidades:

- 1) São festas para reunir as pessoas;
- 2) Durante a sua realização o povo reparte os seus bens;
- 3) A partir delas resolvem-se problemas importantes;
- 4) São a única forma que o povo tem para conservar o poder na tabanca e a benevolência dos espíritos e dos ancestrais.

### **Os níveis etários**

O sistema de níveis etários ou classe idades na sociedade dos Bijagós anteriormente permite que cada membro adquira a responsabilidade e deveres de acordo com as suas capacidades, o que ela aos membros da sociedade cresceram em experiência e educação. Todos tem as mesmas oportunidades subirem na sua condição social que não é de uma consequência do nascimento e da hereditariedade do seio da família em que nasce e é criado. Cada um é livre de se comprometer com as responsabilidades do seu quotidiano e com aqueles com quem vive. Ninguém, nem mesmo o chefe, pode reivindicar mais poder do que aquele que lhe é dado pelo consentimento e necessidades dos outros.

(Scantamburlo, 1991, p.56)

Há grupos de idade para os homens e grupos de idade para as mulheres como demonstra a tabela seguinte:

---

Idade	Grupos de idade masculinos	Grupos de idade femininos
-------	----------------------------	---------------------------

1	Recém nascidos (B. neéa)	Recém nascido (B. neéa).
2-6	Crianças pequenas (B. Orgbá)	Criança pequena (B. ongbá)
7-11	Crianças (B. Cadene)	-
12-17 Capuni)	Rapazes adolescentes (B. Canhocám)	Raparigas adolescentes (B.
18-27	Homens Jovens (B. Cabaro ou Caro)	-
2-35	Adultos Jovens (B. Camabi ou Cabido).	Mulheres casadas (B. ocanto)
36-55	Adultos (B. caxucá)	-
Após 55 ou	Homens grandes (anciãos) (B. ocotó ou cabuna)	Mulheres grandes (anciãs) (B. ocotó cabuna)

Uma rapariga é chamada «*capuni*» quando os seis começam a desenvolver e «*ocanto*» quando dá à luz.

A rapariga adolescente tem de realiza as cerimónias do «*dufutu*», passando através dos níveis de idade correspondentes aos dos homens,, «*canhocám*», «*cabaro*» e «*camab*»*i*. A crença é de que ela deverá realizar as cerimónias que o adolescente morto não conseguiu realizar na terra.

(Scantamburlo, 1991, p.58)

Só Bijagós e os Felupes aceitam as mulheres na passagem de classe de Idades.(Djalo, 2011)

### Níveis etários do homem

#### «Neéa» e «ongbá» (crianças de 2 a 6 anos de idade)

Quando a Criança nasce dá-se o nome de «*Neéa*» e quando começa a falar até atingir o nível de «*Cadene*» dá-se o nome de «*ongbá*».  
(Scantamburlo, 1991, p.59)

#### «Cadene» (crianças dos 7 aos 11 anos de idade)

O «*Cadene*» começa quando a criança coloca o «*Campende*», que é um cinto feito de contas. A cerimónia realiza-se entre os 5 e os 7 anos



e o seu principal objectivo é alertar os rapazes para respeitarem e obedecerem aos seus pais. Durante este nível etário, que dura cinco anos, dançam com o rufar de um pequeno tambor e usam um «Coporó» ou «Codongoma», que é um anel para enfeitar o tornozelo, feito de caroços de manga juntamente com algumas conchas de amêijoia. (Scantamburlo, 1991, p.59)

#### **«Kanhokam» (rapazes adolescentes dos 12 aos 17 anos de idade)**

Este nível inicia-se com a puberdade e termina seis anos depois. As principais actividades são as danças e as deslocações de tabanca em tabanca. São iniciados na vida religiosa da sociedade bijagó. Os pais dão-lhes o espírito «Coratrakó» e os primeiros conhecimentos sobre o poder das plantas usadas na defesa dos maus-olhados. Da mesma forma que o «Cadene» paga ao «Canhokam», assim eles têm de pagar ao «Cabaro», oferecendo-lhe presentes de vinho de palma, peixe e arroz.

Os ornamentos para as danças são folhas, um amuleto em madeira e vários anéis à volta dos tornozelos feitos de ervas. Os mais importantes são as máscaras de madeira que representam os peixes perigosos do mar, como o peixe-martelo, o espadarte e o peixe-espada. A dança é uma espécie de dança de guerra, com canções relembando aventuras de batalhas à volta do mundo. Os tambores são o tambor vulgar do «Cadene» e um tambor de forma alongada (Scantamburlo, 1991:60)

#### **«Cabaro» ou «Caro» (homens jovens dos 18 aos 27 anos)**

Esta é a da vida dos jovens que lembram com saudades como sendo um período de liberdade e abertura para o mundo. Têm a duração de aproximadamente de dez anos, até que os jovens estejam preparados para as cerimónias de iniciação. Realizam as Danças de tabanca em tabanca, sobretudo durante a estação seca. As canções que os jovens cantam dirigem-nas as mulheres que os estão a ouvir. Nesta altura, os jovens têm os primeiros filhos com mulheres não casadas e por quem estão apaixonados. Durante a dança, os dançarinos usam anéis de metal em volta dos tornozelos e uma espada na mão direita. O chefe do tem uma vara enfeitada com numerosos anéis de metal presos.

Outros adornos utilizados pelos dançarinos são as máscara com chifres, utilizado em todas as ilhas bijagós e representam três tipos de danças; a dança da vaca, a dança do touro e a dança do touro bravo.

Os jovens durante este período devem oferecer presentes aos mais velhos e ao pai e entre as ofertas podem ser vacas, muito peixe, grandes quantidades de óleo de palma e vinho de palma. (Scantamburlo, 1991, p.61)

#### **«Camabi» ou «Cabido» (jovens adultos dos 27 aos 35 anos)**

Os jovens deste nível etário são chamados «*mandjidu*», que significa «*escolhidos*» ou «*sagrados*». Segundo as tradições dos Bijagós, este período pode durar entre seis a nove anos, dois anos após as cerimónias de iniciação na floresta «*manrash*». É o grupo de idade mais penoso, um longo rito de passagem a uma vida mais responsável de «*Cachuká*». Durante este período os iniciados não podem entrar ou dormir em nenhuma casa, mas sim numa simples cabana no meio da tabanca e não podendo ter relações sexuais com qualquer amante e no início deste período etário nem sequer podem falar a mulheres, nem mesmo à própria mãe, a não ser através de um intermediário. A segregação do sexo oposto é tão severa que nem mesmo podem permanecer na varanda da casa, se estiver lá uma mulher sentada. Os «*Camabi*» não possuem nada, nem mesmo o seu próprio vestuário, e têm de fazer os trabalhos pesados da tabanca. Os mais velhos podem pedir-lhes qualquer tipo de ajuda e eles não podem recusar. Praticamente todo este período é passado a trabalhar e a procurar os bens necessários ao pagamento aos mais velhos.”

(Scantamburlo, 1991, p. 61-62)

#### **«Kachuká» (adultos dos 36 aos 55 anos de idade)**

É o nível da idade adulta. O «*Cachuká*» pode sentar-se no mesmo lugar do «*Etute*» com os mais velhos e receber os presentes oferecidos pelos elementos mais jovens da tabanca. Para além disso, podem casar segundo a cerimónia tradicional, construir a sua própria casa e ter a sua própria terra. O novo «*Cachuká*» é chamado «*Cachuká Cadjona*»

e após o período que se segue às cerimónias de iniciação, é chamado «*Cachuká obone*». (Scantamburlo, 1991, p.62)

**«Okotó» ou «Kabon'a» (homens mais velhos, com mais de 55 anos de idade)**

Tem três períodos de iniciação após o seu e o homem torna-se um ancião em que ensina as tradições aos mais novos e que preocupa-se com o seu crescimento saudável e com experiência a medida em que vai ficando mais velho os seus pensamentos são dirigidos para a vida da passagem para a terra dos seus ancestrais.”(Scantamburlo, 1991, p.63)

**Níveis etários nas mulheres**

**«Neéa» e «ongbá» (crianças pequenas de 2 a 6 anos de idade)**

Para os níveis etários das raparigas utiliza-se a mesma terminologia que para os níveis dos rapazes para designar o período que antecede a puberdade. Quando a criança começa a andar, a mãe ata-lhe um fio de couro e conchas caurim nas ancas, como ornamento de beleza, e veste-a com uma saia curta de palha. As raparigas seguem a mãe por toda a parte e ajudam-na a apanhar moluscos e frutos. (Scantamburlo, 1991, p.63)

**«Campuni» [raparigas adolescentes dos 11 aos 20 anos de idade]**

Chamam-se Campuni às raparigas cujos seios começam a desenvolver e é o grupo de idade das cerimónias do «Dufuntu». As raparigas que passam pelas diferentes cerimónias do Dufuntu tornam-se Cabaro e Camabi, tal como os correspondentes graus de idade dos rapazes. Vestem quatro saias diferentes, bastante compridas e feitas de uma palha (B. n'odanné) pintada de vermelho e preto. Passeiam-se geralmente em grupos com uma lança de madeira na mão direita. (Scantamburlo, 1991, p.63)

**«Okanto» (mulheres casadas de 21-50 anos de idade)**

É o nome dado à mulher quando se torna mãe. «*Ocanto*» também se refere às «*Campuni*» que dão à luz ante das cerimónias do «*Dufuntu*». Em que nestas circunstâncias se a mulher tiver uma criança antes destas cerimónias.

**«Okotó» ou «Cabon'a» (as mulheres mais velhas - após 50 anos)**

Este é o grupo de idade das anciãs (mulheres grandes), em que no período a que se segue a menopausa e durante as danças deixam de vestir as saias de fantasia, e passam sim a vestir as saias vermelhas feitas da casca da planta «*egúmpe*». Quando as mulheres chegam a este grupo passam a controlar as cerimónias das mulheres e não temem os espíritos da morte, seno vistas a falar com os respectivos espíritos de forma amigável e sem receio. As mulheres deste grupo são as únicas a quem é permitido falar sobre as cerimónias do «*Dufuntu*». As mais novas não podem discutir, este assunto. (Scantamburlo, 1991, p.63)

## **REFERÊNCIAS**

DJALÓ, Tchernó. O Mestiço e o Poder-Identities, dominações e resistências na Guiné

INSTITUTO DE INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA TROPICAL(2008). Saber Tropical:125 anos

MATEUS, Amílcar. Breves Notas Históricas sobre a Missão Antropológica e etnológica da guine (1946 – 1947)

MATEUS, Amílcar de Magalhães. Estudo da População da Guine Portuguesa.”

MATEUS, Amílcar de Magalhães. Relatório da 1ª Campanha da Missão Etnológica e Antropológica da Guine.”

SCANTAMBURLO, Luigi. Etnologia dos Bijagós da Ilha de Bubaque

BRONISLAW, Malinowski. Magia, ciência e religião,

DIAS, Margot. Instrumentos musicais de Moçambique

RENDINHA, José. Instrumentos musicais de Angola, sua construção e descrição: notas históricas etno-sociológicas da música angolana / José Redinha

GROMIKO.,A. A. As religiões da África,

KERR, Gordon. Uma Breve História de África

FAGE J. História da África,

CORREIA, Mendes. Raça e Império