



**II Congresso
Lusófono**
de Ciência
das
religiões

Histórias, Memórias,
Narrativas
– Ruturas, Violências,
Fundamentalismos e Revoluções

2017

Vol. 3

**Espiritualidades e
Construções - Indivíduo e
Ser**



UNIVERSIDADE
LUSÓFONA

**CIÊNCIA
DAS
RELIGIÕES**

Lisboa | 2021

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ficha Técnica do Congresso:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções.

Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias - Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio,
2017.

Organização e Acolhimento:

Área da Ciência das Religiões (ULHT).

Coordenação do Congresso:

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

Comissão Executiva:

Paulo Mendes Pinto (ULHT); Hélia Bracons (ULHT); Henrique Pinto (ULHT); Manuela
Gomes (ULHT); Mariana Vital (ULHT); Rui Lomelino de Freitas (ULHT); Sandra
Strecht (ULHT); Sofia Sousa Claro (ULHT); Sara Romão; Paulo Gonçalves (ULHT),
José Costa (ULHT); Sheila Nunes da Silva (ULHT/UE); Solange Martinho (ULHT).

Keynote Speakers:

Paulo Mendes Pinto (Coord. área de Ciência das Religiões); João de Almeida Santos (Dir.
da Fac. de Ciências Sociais, Educação e Administração); Donizete Rodrigues (Un. da
Beira Interior); Jaime Rossell Granados (Subdirector General de Relaciones con las
Confesiones, Ministerio de Justicia – Espanha); Rui Lomelino de Freitas (Coord. Linha
de Investigação em Gnose Esoterismo Ocidental, CICMER, ULHT); Alexandre Honrado
(Coord. Nucleo de Investigação Nelson Mandela - Estudos para a Paz, CICMER ULHT);
Joaquim Franco (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT);
Mariana Vital (Coord. Observatório para a Liberdade Religiosa, CICMER ULHT); Paulo
Sérgio Macedo (Igreja Adventista do Sétimo Dia); Jorge Pina Cabral (Bispo Diocesano,
Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica); Joaquim Moreira (Membro do Quórum
dos Setenta d'A Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias); Isobel Andrade
(Associação Cultural Pagã); José Brissos-Lino (Un. Lusófona); Fabrizio Boscaglia (Un.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Lusófona); José Eduardo Franco (Un. Aberta); João Relvão Caetano (Un. Aberta); Bernardino Soares (Presidente da C. M. de Loures); Ana Umbelino (Vereadora, C. M. de Torres Vedras); Feliciano Barreiras Duarte (Deputado à Assembleia da República); Jorge Bacelar Gouveia (Un. Nova de Lisboa); Manuel de Almeida Damásio (Administrador da COFAC); Catarina Marcelino (Sec. de Estado para a Cidadania e a Igualdade).

Comissão Científica:

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal da Paraíba); Cesar Kuzma, PUC-RJ (Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro); Eduardo Meinberg de Albuquerque Maranhão Fo. (Associação Brasileira de História das Religiões); Elisa Rodrigues, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Fabrizio Boscaglia, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Filomena Barros, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Jimmy Sudário, UF-JF (Universidade Federal de Juiz de Fora); Joaquim Fernandes, UFP-Porto (Universidade Fernando Pessoa ,Porto); Jorge Bacelar Gouveia, UNL (Universidade Nova de Lisboa); José Brissos-Lino, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); José Eduardo-Franco, UA (Universidade Aberta); Lourival José Martins Filho, UE-SC (Universidade do Estado de Santa Catarina); Manoel Ribeiro de Moraes Junior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Mary Rute Gomes Esperandio, PUC-PR (Pontifícia Universidade Católica do Paraná); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Ricardo Mariano, USP (Universidade de São Paulo); Rui Duarte, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, IPFER (Instituto de Pesquisa e Formação Educação e Religião).

Comissão Organizadora:

Carlos André Cavalcanti, UFP (Universidade Federal Paraíba); Celeste Quintino, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Deyve Redyson, UFP (Universidade Federal Paraíba); Douglas Rodrigues da Conceição, UEP (Universidade do Estado do Pará); Edin Sued Abumanssur, PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo); Edite Maria

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Fracaro Rodrigues, PUC-PR (Pontífica Universidade Católica do Paraná), Emerson Silveira, UF-JR (Universidade Federal de Juiz de Fora), Eulálio Figueira, PUC-SP (Pontífica Universidade Católica de São Paulo); Flávio Senra Ribeiro, PUC- Minas (Pontífica Universidade Católica de Minas); Henrique Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Laurent Jérôme, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Lidice Meyer Pinto Ribeiro, UP Mackenzie (Universidade Presbiteriana Mackenzie); Manuel Ribeiro de Moraes Júnior, UE-PR (Universidade do Estado do Pará); Marina Pignatelli, ISCSP – UL (Universidade de Lisboa); Mathieu Boisvert, UQAM (Universidade do Quebec em Montreal); Nuno Simões Rodrigues, FL-UL (Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa); Paulo Mendes Pinto, ULHT (Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias); Roberlei Panasiewicz, PUC-M (Pontífica Universidade Católica de Minas); Sérgio Rogério Azevedo Junqueira, PUC-PR (Pontífica Universidade Católica do Paraná); Sylvana Brandão, UF-P/UC-P (Universidade Federal de Pernambuco/ Universidade Católica de Pernambuco).

Ficha Técnica da Ata:

Título: Espiritualidades e Construções - Indivíduo e Ser.

Direção científica:

Paulo Mendes Pinto (ULHT).

Organização:

Gabriel Bogossian (ULHT); Gonçalo Mendes Pinto (FCSH – UNL).

ISBN: 978-989-757-171-8.

Edição: CICMER – Centro de Investigação em Cosmóvisões e Mundivivências Espirituais e Religiosas.

Data: 01/07/2021.

ÍNDICE

- APRESENTAÇÃO.....	7
- A SIMBOLIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO NAS NARRATIVAS E FESTA DE SÃO BENEDITO – IMATERIALIDADE CULTURAL NO QUILOMBO DO BARRANCO EM MANAUS.....	8
- FESTA E LAZER: MEMÓRIAS E NARRATIVAS À LUZ DO IMAGINÁRIO DE UM POVO.....	22
- O SAGRADO NO CULTO DO TAMBOR DE MINA EM MANAUS: A EXPERIÊNCIA DO ILÊ AXÉ DE MÃE ORNY OXUM APARÁ	30
- A FESTA COMO INSTRUMENTO DE VISIBILIZAÇÃO DA GREVE, REINVENÇÃO E EXPRESSÃO DA SUBJETIVIDADE.....	49
- FELICIDADE NO TRABALHO: O (I)MENSURÁVEL BEM-ESTAR DE CADA DIA.....	66
- PAULO CONTRA A NOVA ORDEM IMPERIAL.....	67
- O ESPECTRO RELIGIOSO NOS TREINAMENTOS COMPORTAMENTAIS.....	81
- FILOSOFIA DO MEDO: CORPO E SAÚDE.....	94
- JOVENS HOMOSSEXUAIS, CONFLITO FAMILIAR E O CAMDOMBLÉ: A CRIAÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE EM BOA VISTA –RR.....	119
- A MITOPOÉTICA E O PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL: O HERÓI MÍTICO DO RITUAL SATERÉ MAWÉ.....	135
- COESÃO E FÉ: DAS ESTRATÉGIAS DE COESÃO TEXTUAL ÀS MANIFESTAÇÕES DA FÉ SINTÉTICO-CONVENCIONAL PRESENTES NAS CARTAS PESSOAIS PRODUZIDAS NA ESCOLA.....	153
- INTIMIDADE RELIGIOSA À LUZ DOS CÂNTICOS DOS PEREGRINOS/ SALMOS 120-134.....	175
- O EVANGELHO DE MATEUS, A NOVA VIDA E A RUPTURA COM AS TRADIÇÕES DO JUDAÍSMO.....	186
- O POTENCIAL DE TRANSFORMAÇÃO PESSOAL E SOCIAL DO YOGA E DO SÁMKHYA: POR UMA CULTURA PACÍFICA E ECOLÓGICA.....	199
- MESTRAS JONGUEIRAS: RESISTÊNCIA E COMUNIDADE.....	216

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- CIBERCULTURA E AFRORELIGIOSIDADE: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO PERTENCIMENTO.....	233
- VIOLÊNCIAS, SUBJETIVAS , TRANSGRESSÃO E MUDANÇAS EPISTÊMICAS NO COTIDIANO ESCOLAR.....	252
- NEGRAS NO CAMINHO DA FORMAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL: A DOCÊNCIA ENTRELAÇADA POR MULHERES QUE LUTAM.....	271
- DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA E REDES EDUCATIVAS: UM ESTUDO DE CASO COM KAYLLANE CAMPOS.....	293

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

APRESENTAÇÃO

Este volume contempla artigos apresentados durante o II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, realizado em Lisboa, nos dias 27 a 30 de Maio de 2017. Com o tema “História, Memórias, Narrativas – Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções” a composição dos simpósios aqui presentes reúne investigadores do fenómeno religioso, agregando análises científicas sobre espiritualidades ou dinâmicas religiosas em contexto lusófono. Sendo pertinente da identidade da Ciência das Religiões exercer um papel construtor de pontes, em escala global, os tópicos aqui presentes reforçam a necessidade natural de abertura a novos espaços dentro do diálogo inter-religioso, com pontos de vista que permitam ampliar e promover vozes, fortalecendo estruturas de verdadeiro respeito e tolerância.

A SIMBOLIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO RELIGIOSO NAS NARRATIVAS E FESTA DE SÃO BENEDITO – IMATERIALIDADE CULTURAL NO QUILOMBO DO BARRANCO EM MANAUS

Rosângela Siqueira da Silva¹

Vinícius Alves da Rosa²

Resumo: O presente artigo objetiva apresentar um panorama acerca da celebração da festa de São Benedito no Quilombo do Barranco em Manaus, o festejo é organizado pelos quilombolas, e descendentes de negros escravizados no Estado do Maranhão, mas que migraram para Manaus no final do século XIX. Desta forma o estudo ora apresentado torna-se relevante porque faz referência a cultura presente nas narrativas orais, na memória dos idosos, nas celebrações festivas que atravessam o tempo, o qual tem uma significativa importância para os devotos, pois os rituais de afirmação, as crenças, a religiosidade são manifestações culturais que expõem a construção simbólica presente nas narrativas. Nosso objetivo é compreender por meio da interpretação da festa de São Benedito, o caminho que a construção simbólica percorre para representar as modalidades de organização social, religiosa, ética e valores morais, com vistas a perceber como acontece a imaterialidade da celebração, de sua influência, permanência e/ou mudanças a partir do imaginário presente na festa de São Benedito no Quilombo do Barranco em Manaus.

Palavras-chave: Imaginário simbólico, Festa, Quilombo de São Benedito, Amazonas.

Abstract: The present article aims to present a panorama about the celebration of the feast of St. Benedict in Quilombo do Barranco in Manaus. The feast is organized by the quilombolas and descendants of blacks enslaved in the State of Maranhão, who migrated to Manaus at the end of the 19th century. In this way the study presented here is relevant because it refers to the culture present in oral narratives, in the memory of the elderly, in festive celebrations that cross time, which has a significant importance for the devotees, since the rituals of affirmation, the Beliefs, religiosity are cultural manifestations that expose the symbolic construction present in the narratives. Our objective is to understand the symbolic construction of the feast of Saint Benedict to represent the modalities of social, religious, ethical and moral values organization, with a view to understanding how the immateriality of the celebration, its influence, Permanence and / or changes from the imaginary present in the feast of St. Benedict in Quilombo do Barranco in Manaus..

Keywords: Symbolic Imaginary, Feast, Quilombo de São Benedito, Amazonas

¹ Doutora em Ciências da Religião – PUC/GO - Pesquisadora da FAPEAM, grupo de pesquisa MYTOS
rosaciom@hotmail.com

² Mestrando no Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – UEA/AM - prof. na
Secretaria de Educação – SEMED viniciusalves1@hotmail

INTRODUÇÃO

Sabemos que por meio do interno das celebrações festivas suas narrativas e tradições expressam elementos de fixação, reproduz um valor local, explica um hábito, revela aspectos funcionais de simbolização do imaginário de um povo. No contexto brasileiro a presença das festas de carácter popular existe em vários lugares, são realizadas como forma de expressão cultural, geralmente associada a irmandades religiosas.

Essas festas persistem como conversão, diversão, sociabilidade e ajuda mútua, ao mesmo tempo servindo como garantia do imaginário estético poetizante da cultura. No Brasil, as festas de carácter popular mostram a importância das irmandades, sobretudo, no caso dos africanos e seus descendentes, uma vez que por meio delas pode ser garantida a valorização de costumes, crenças, rituais e outras práticas africanas.

No Amazonas o quilombo do barranco de São Benedito está localizado numa área urbana da região Amazônica, e recebeu a certificação de auto reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares em 2014, cabe lembrar que os quilombolas lutam e resistem há mais de um século pela afirmação da identidade negra e de suas raízes culturais.

Em perspectiva de análise o quilombo do barranco de São Benedito é originário de uma comunidade de descendentes da família de uma negra, por nome Maria Severa Nascimento Fonseca, ex-escrava procedente do Município de Alcântara no Estado do Maranhão.

Na linha da pesquisa histórica, constata-se que no Estado do Amazonas em 1890, com a chegada dos primeiros maranhenses ex-escravos alforriados, na época se estabeleceram na Rua Japurá, bairro Praça 14 de Janeiro, zona centro sul de Manaus.

O local está próximo da área central da capital amazonense, onde residem aproximadamente 25 famílias, os quais são partícipes de uma história de resistência e reconhecimento sobre sua origem e um reforço da identidade e dos laços sociais que são evidenciados pela gastronomia, pelas danças, pelos festejos, e pela religiosidade de numa comunidade engajada na promoção social, cultural e estrutural do negro na sociedade manauara.

Neste sentido, convém ressaltar as ações desenvolvidas como forma de resistência dos afrodescendentes, somadas a efetiva participação da comunidade local

para ressignificar juntos às novas lideranças e gerações os rituais de afirmação, devoção, bem como as manifestações culturais trazidas pelos migrantes maranhenses no final do século XIX para Manaus.

I – O significado da celebração da festa de São Benedito para os devotos

Como já afirmamos, com a chegada dos primeiros maranhenses alforriados, ocorreu à formação de um Quilombo no Estado do Amazonas, especificamente na comunidade da Praça 14 de Janeiro há 127 anos pelos negros ex-escravos oriundos do Maranhão. A fundadora do quilombo Maria Severa Nascimento Fonseca se estabeleceu na localidade com os seus Filhos: Raimundo, Manoel e Antão, além do amigo da família Sr. Felipe Nery Beckmann.

O território recebeu a certificação de auto reconhecimento desde 2014 pela Fundação Cultural Palmares, tendo a legitimidade de comunidade Remanescente de Quilombo, no local vivem aproximadamente 25 famílias num processo de reconfiguração e ressignificação os quais lutam ininterruptamente pela afirmação dos seus ideais.

As comunidades de Remanesência Quilombola se tornaram locais político-organizativos, onde os afrodescendentes poderiam viver em maior contato uns com os outros, num processo de interação e liberdade de movimentos que antes não conheciam, o que forneceu as condições favoráveis para o aparecimento de festas e cultos organizados.

Lembramos que o meio ambiente cultural está previsto no Art. 216 da Constituição Federal do Brasil de 1988, que resguarda o patrimônio cultural formado pelos bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, e isto faz referência à identidade, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Os quilombolas ocupam o espaço territorial reconhecido como patrimônio cultural e imaterial do Estado do Amazonas, e encontraram formas de resistência mais duradoura para reconstruir as suas identidades, os quais permanecem combatendo as práticas do racismo, do preconceito, e da discriminação.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A história da Praça 14 está ligada à Revolução de 14 de janeiro em 1892, que culminou com a morte do soldado Pimenta. E, em sua homenagem, o bairro que tinha o nome de Praça da Conciliação, passou a chamar-se Praça Fernandes Pimenta. Este nome foi mudado em seguida, para Praça 14 de Janeiro, em referência à data revolucionária (SAMPAIO, 2011, p. 175).

Promover festividades é um costume dos moradores do bairro, pois além da devoção a São Benedito, existem festas em honra a Nossa Senhora de Fátima, São Cristóvão, São José, e Santa Terezinha, na Praça 14 também coexistiram praticantes das religiões de matriz africana, tais como: “tambor de crioula”, e “batuque”, com a presença dos elementos do sincretismo religioso.

Segundo FERRETTI (1995),

Num mesmo grupo de culto e em diferentes momentos podem ser encontrados separações, paralelismos, misturas e convergências. Nem todas essas dimensões do sincretismo estão sempre presente, sendo necessário identificá-las em cada circunstância. Nas religiões afro-brasileiras e no tambor de minas do Maranhão encontramos uma fusão de influências africanas diversas, juntamente as outras do catolicismo popular, do espiritismo kardecista, de culturas ameríndias, da umbanda e de outras procedências.

Ao chegar a Manaus vinda de Alcântara no Maranhão, a família Beckmann, seu Felipe, o patriarca trazia na bagagem esperanças e uma promessa em agradecimento ao santo devoto, entre os pertences da família havia também uma imagem de São Benedito.

A promessa do seu Felipe Nery Beckmann era festejar São Benedito todos os anos, passando aos seus filhos para os netos e assim sucessivamente, em agradecimento à cura que ocorrera com sua esposa, portanto, a festa acontece há mais de cem anos e possui um significado inestimável para os devotos do santo, pois como afirmou a quilombola Kely Fonseca: “São Benedito é aquele que nos move”.

A celebração da festa no Quilombo do Barranco em Manaus teve início com a construção de um grande barracão, uma espécie de terreiro, onde havia danças, músicas, e a animação que expressava a fé que os negros maranhenses mantiveram na tradição com seu culto ao Santo Benedito, pois a mesma devoção antes era praticada em seu estado de origem.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Reencontrar criticamente o passado como desafio ao futuro que se espera construir, e observar a história de luta dos afro-brasileiros como um exercício de reflexão, reconhecer as contribuições culturais dos negros na formação da sociedade, e afirmar os ideais de um país que busca ser mais igualitário com a superação de preconceitos raciais, construído a partir das diferenças e não por cima delas. Nessa linha de pensamento segundo DURCKEIM assegura que:

As crenças e práticas religiosas parecem, às vezes, desconcertantes, e podemos ser tentados a atribuí-las a uma espécie de aberração intrínseca. Mas, debaixo do símbolo, é preciso saber atingir a realidade que ele figura e lhe dá sua significação verdadeira. Os ritos mais bárbaros ou os mais extravagantes, os mitos mais estranhos traduzem alguma necessidade humana, algum aspecto da vida, seja individual ou social. As razões que o fiel concede a si próprio para justificá-los podem ser - e muitas vezes, de fato, são - errôneas; mas as razões verdadeiras não deixam de existir; compete à ciência descobri-las. (DURCKHEIM, 2000, p.01-02).

Neste ínterim, é preciso considerar que as festas religiosas expõem elementos aglutinadores, produtores de identidades, os devotos de São Benedito, quilombolas de São Benedito, e possuem solidariedade com o santo Benedito, a ele os negros escravizados recorriam em busca de consolo e socorro, e atualmente a festa é a celebração cultural-religiosa do padroeiro glorioso e milagroso dos devotos.

Na comunidade do Barranco de São Benedito da Praça 14 de Janeiro em Manaus, o santo obteve imediata devoção, cuja história se relaciona com a população negra de migrantes maranhenses estabelecidos na área central da cidade, os quais mantêm viva a festa de São Benedito na vida cultural dos moradores.

Para Jamilly Souza:

Após o falecimento de Felipe Beckman, quem o sucedeu na organização dos festejos foi Raimundo Fonseca, em seguida Bárbara Fonseca, filha mais velha de Raimundo, e após a morte de Bárbara, a direção do evento passou para a sua irmã caçula, Maria de Lourdes Fonseca Martins (tia Lurdinha), quando a festa também mudou de local, passando então a ser celebrada em sua residência, no lado oposto ao original, a partir desse momento a festa passou a ficar popular em todo o Amazonas. Em 17 de Julho de 2003, tia Lurdinha veio a falecer, assumindo então, sua sobrinha dona Jacimar Souza da Silva. (SAMPAIO, 2011, p.177).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Apesar dos diferentes responsáveis pelo evento mais antigo do bairro da Praça 14, pode-se perceber uma predominância das mulheres na organização da festa, dona Jacimar Souza da Silva (tia Cimá), que estava muito doente veio a falecer em 2009, assumindo então a coordenação da festividade desde 2010 a sua sobrinha Jamily Souza da Silva.

Para o reconhecimento das terras do quilombo, onde vivem os descendentes de negros que foram escravizados, fez-se necessário ingressar com um processo administrativo perante os órgãos do Governo Federal, encaminhando os relatórios para as entidades federais que expediram o título da terra e o cadastro dos imóveis titulados na área que foi demarcada.

O Quilombo do Barranco de São Benedito percorreu as etapas necessárias relacionadas a organizar a documentação exigida pelos órgãos do judiciário, através do Ministério Público Federal do Amazonas o qual recomendou à Fundação Cultural Palmares para a certificação oficial das terras da localidade.

Deste modo, um inquérito civil público foi instaurado para acompanhar a comunidade quilombola do Barranco, e depois da análise documental pela Fundação Cultural Palmares e a mesma em visitas e conversas com os quilombolas, os quais manifestaram o desejo do reconhecimento, que ocorreu oficialmente com a publicação no Diário Oficial da União do dia 24 de setembro de 2014.

Assim sendo, a comunidade negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro em Manaus, é certificada com a declaração de autodefinição como Remanescente de Quilombo, sendo um tipo de reparação e/ou valorização dos descendentes de negros tornados escravos que ainda vivem nas terras.

Os ritos servem para expressar o status dos indivíduos enquanto pessoas sociais; e retoma a distinção feita por Durkheim, e aceita pelos antropólogos sociais, entre o sagrado e o profano. Trata-se, no entanto, de reformulá-las: ele apresenta a idéia de que as ações sociais se situam num contínuo entre o profano e o sagrado; num extremo estão aquelas estritamente técnicas, no outro as estritamente sagradas; entre os dois pólos figuram a maioria das ações humanas parcialmente sagradas e parcialmente profanas (SIGAUD, 1996, p.31).

EDMUND RONALD LEACH (1996) ao elaborar sua argumentação explicou como usou o conceito de ritual, pois do seu ponto de vista significava a afirmação do status do indivíduo enquanto pessoa social no sistema estrutural em que ele se encontra

temporariamente, e os antropólogos sociais ingleses, em sua maioria dividiram as ações sociais.

A saber, os ritos religiosos que são sagrados e atos técnicos que são profanos, já o mito nas palavras do antropólogo LEACH era a contrapartida do ritual, porque o ritual implica no mito, e ambos são uma só e a mesma coisa, portanto, em sua concepção os mitos são apenas um modo de descrever certos tipos de comportamento humano.

A celebração da festa de São Benedito no Quilombo do Barranco em Manaus é realizada anualmente, e por isso acontece a retirada do mastro, trata-se de um tronco de uma árvore chamada Envira, que deve medir mais ou menos 12 metros de altura, a qual é extraída da mata pelos homens da comunidade, os mesmos fazem o levantamento do mastro que simboliza o encontro do céu e a terra no sábado de aleluia.

Antes do levantamento do mastro, a árvore é descascada, e posteriormente fica secando por alguns dias em frente da casa dos comunitários, os responsáveis pela organização da festa enfeitam o mastro com folhagens e frutas como oferenda ao santo, e na realização do festejo as frutas são degustadas como símbolo de prosperidade pelos participantes do evento.

Depois do levantamento do mastro inicia-se um período de nove noites de orações e novenas até o dia da festa, é preparado o manto que a imagem de São Benedito irá usar durante todo o ano, e também o andor do santo para a procissão, que sai da comunidade do Barranco com destino ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima.

No esperado dia da festa muitas atividades são realizadas, e tradicionalmente, há uma divisão de tarefas, como os preparativos das comidas e bebidas, também é servido o aluá, bebida feita da casca do abacaxi fermentado, raiz da mangarataia e cravo-da-índia, segundo os relatos dos antigos moradores sempre houve bastante fartura de comidas, e muita alegria entre os devotos.

II – O significado da celebração da festa de São Benedito para a religiosidade católica como atividade sagrada e profana

Os primeiros negros alforriados que chegaram a Manaus foram migrantes vindos do Estado do Maranhão, de acordo com narrativas orais a imagem teria sido trazida de Portugal para o Maranhão por negros escravizados, e do Maranhão para Manaus no final

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

do século XIX por Felipe Nery Beckmann, a escultura foi esculpida em madeira de pau d'Angola, e ainda não sabemos quantos anos têm a imagem.

No processo para o reconhecimento oficial do território quilombola do Barranco de São Benedito, considerou-se a existência da celebração da festa de São Benedito ao longo de 127 anos ininterruptos, e a importância do evento que faz parte do cenário cultural da cidade de Manaus colaborou para a certificação do quilombo.

De acordo com Bandeira (1988, p.228), o santo maior entre os santos do céu e os santos que Deus deixou na terra. Os santos da terra são aqueles que Deus deixou-lhes a imagem, representando os que estão no céu. As imagens são na medida, em que expressão dos santos, os próprios santos.

São Benedito é um dos santos mais queridos pela devoção da religiosidade católica popular no Brasil, cultuado inicialmente pelos negros tornados escravos, por causa da cor de sua pele, e origem, ele nasceu na Itália, mas tinha ascendência africana e negra; passou a ser reverenciado pelo povo como exemplo da humildade e da pobreza.

Em vida recebeu o apelido de “o Mouro”, um adjetivo italiano usado para todas as pessoas de pele escura e não apenas para as pessoas com origens no Oriente, era filho de africanos vindos da Etiópia vendidos e tornados escravos numa ilha da Itália, mas no Brasil ele é chamado de São Benedito, o Negro, ou apenas “o Santo Negro”.

Por ser o santo comunitário por excelência, a sua festa é feita pelo povo para seu santo. E em sendo o santo do povo, a festa é feita pelo povo, para o povo em seu santo, ao contrário da festa do Divino que é feita pelo santo para o povo (BANDEIRA, 1988, p.229).

Aos vinte anos de idade, ingressou na Irmandade de São Francisco de Assis, instituição fundada por um frei franciscano, em Palermo na Itália, onde se tornou um religioso exemplar, pois primava pela intensa devoção, pela humildade, pela obediência, e pelo fervor espiritual, na irmandade exerceu a função de um simples cozinheiro.

Benedito era apenas um irmão leigo e analfabeto, mas a sabedoria e o discernimento que demonstrava fizeram com que os superiores o nomeassem mestre de noviços e foi eleito o superior do convento onde vivia, mais tarde foi conviver com os integrantes da verdadeira Ordem de São Francisco de Assis.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

As pessoas lhe obedeciam espontaneamente, e ele escolheu morar no convento de Santa Maria de Jesus, também em Palermo na Itália, onde viveu o restante de sua vida, neste lugar exerceu as funções mais modestas como faxineiro e cozinheiro, onde ganhou fama de santidade pelos milagres ocorridos pela intercessão de suas orações.

Deste modo, não poucos príncipes, nobres, sacerdotes, teólogos e leigos, das diferentes classes sociais dirigiam-se a ele em busca de conselhos e a procura de orientação espiritual, por suas virtudes cristãs, e dons carismáticos, legitimado pelas pessoas da época que recorriam ao frei Benedito para receber bênçãos e milagres.

Eles desejavam ver e tocar em Benedito, por causa de sua fama de santidade, palavras, e orações, os escravos da época também simpatizavam com ele, por ser negro, pobre e possuir virtudes espirituais, em torno do seu nome surgiram inúmeras paróquias em diversos lugares do mundo inspiradas em seu modelo de humildade e caridade.

São Benedito, o santo negro, e dos negros foi canonizado em 24 de maio de 1807, pelo Papa Pio VII, sendo reconhecido oficialmente pela Igreja Católica, e representado com o menino Jesus nos braços porque muitas testemunhas afirmaram o terem visto durante suas orações, tendo nos braços o Menino Jesus, no Brasil por orientação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), a festa de São Bendito é comemorada no dia 5 de outubro.

Eduardo Galvão em sua tese de doutoramento Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, publicada em 1955, analisa do ponto de vista antropológico a temática a questão da diversidade religiosa e cultural na região da Amazônia, onde se verifica práticas do catolicismo popular bem como o culto aos santos.

A obra de Eduardo Galvão possui grande relevância, sendo o autor um dos primeiros a estudar sobre o tema dando ênfase na religiosidade, não poucas vezes envolvida pelo misticismo e nas crenças pelos seres sobrenaturais, o antropólogo apresenta a composição étnico-racial, além das características do processo colonial da Amazônia da qual derivou um modelo cultural.

Jamily Souza afirma que:

Dona Edna Rodrigues, 69 anos, ou apenas Guguta, como gosta de ser chamada, prima de dona Jacimar, relatou como a igreja passou a participar da festa; D. Edna, catecúmena da paróquia de Nossa Senhora

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

de Fátima contou que, no início da década de 80, quando os padres capuchinhos da Igreja de São Sebastião deixaram a direção da igreja de N.S. de Fátima, e vieram padres mais expansivos, comunicativos e integradores, como os padres Ivo Roratto e Celestino, da Ordem dos Padres Palotinos do Rio Grande do Sul, foram essenciais para a comunidade, pois através deles foi possível levar a procissão de São Benedito para a igreja de Fátima. (SOUZA, Apud, SAMPAIO, 2011, p.177).

Na comunidade negra da Praça 14 de Janeiro em Manaus, o elemento em comum é devoção em São Benedito, e na sala de uma residência situada na Rua Japurá, no território quilombola há um altar com a imagem de 20 cm de altura de São Benedito, o santo possui um inestimável valor para os comunitários.

Para isto vale apresentar, a descrição básica da escultura de São Benedito, a qual o santo segura um cesto de flores, tem na cabeça uma coroa, a imagem traz ainda um hábito, roupa típica dos religiosos franciscanos, assim como também o santo está com um terço em uma de suas mãos.

Por ocasião da festa em honra a São Benedito em 2017, antes de a procissão sair da comunidade ocorreu o toque do sino, os fogos de artifícios fazem parte da programação do festejo, um momento de fé e emoção envolve os participantes, algumas pessoas acompanham a procissão descalças, cantando o hino Bendito de São Benedito, conforme o refrão a seguir:

Glorioso São Benedito
Servo de Deus Destinado
Que fielmente adorastes
A Jesus Crucificado

Durante a noite foi rezada a missa festiva em homenagem ao Santo Padroeiro no Santuário de Nossa Senhora de Fátima, a procissão foi acompanhada por uma banda de música, formada por instrumentos de percussão e de sopro, os devotos foram recepcionados pelo pároco da igreja Pe. João Aparecido Bergamasco.

Na liturgia da missa os fiéis cantaram o hino Bendito de São Benedito, na homilia o Padre mencionou a importância das virtudes de São Benedito para ajudar a unir a comunidade, ressaltou também o santo como um exemplo, pelo testemunho de vida, de fé, e de servo de Deus, por isso conforme o religioso a igreja o reconheceu como santo.

Logo após a celebração, os devotos realizaram uma procissão de fé pelas ruas do bairro, que incluiu rezas e cânticos religiosos, acompanhado por um carro de som, no retorno para a comunidade foi rezada a última novena, onde também aconteceu a derrubada do mastro com as frutas.

Todavia, a partir dos relatos dos antigos moradores do Quilombo do Barranco, nos anos 80, constatou-se a resistência da Igreja Católica Nossa Senhora de Fátima, localizada na Praça 14, no mesmo bairro onde está localizada a comunidade quilombola em permitir que a procissão adentrasse no interior da igreja por ocasião da realização do festejo de São Benedito.

A decisão e/ou a recusa dos padres responsáveis pela paróquia em receber a imagem durante a festa, era pelo fato de atribuírem ao ritual como uma prática anticristã comparada aos cultos das religiões de matriz africana, vulgarmente conhecida como macumba, posteriormente, com a chegada de outros padres e com as mudanças na direção da igreja, finalmente, a imagem de São Benedito fora aceita dentro do templo.

A presença das danças consideradas profanas nas festas religiosas surge quando a Igreja Católica passa a permitir que os índios e os negros dançassem, pois a dança também pode ser uma forma de agradar a Deus, apesar das discriminações raciais as quais os negros foram alvos, essa também foi uma estratégia para a aproximação deles com a Igreja, e por isso os deixavam dançar nas festividades religiosas.

O significado para a religiosidade católica da festa de São Benedito como atividade sagrada e profana, deve-se ao fato do evento agregar a devoção e o culto ao santo, a procissão, os cânticos entoados, as novenas, e a missa, correspondentes à parte religiosa; e as demais atividades recreativas, como danças, jogos, músicas, comidas e bebidas estão relacionadas com a parte profana da festividade.

Percebe-se na celebração da festa de São Benedito no Quilombo do Barranco, uma interligação entre o religioso, o social, e a expressão cultural da comunidade, pois são características tradicionais ao longo da existência da festa, as manifestações do sagrado e do profano, inclusive com o consumo de bebidas alcoólicas pelos adultos.

Analisar a comunidade quilombola, bem como a sua organização, a partir da realidade social onde os sujeitos estão inseridos, é possível perceber nas experiências

construídas, a estrutura das relações que ocorrem no contexto da cultura religiosa, tendo uma teia de significados, e um sistema de símbolos, tais como: os valores, crenças, costumes, entre outros, os quais orientam a existência individual e coletiva dos moradores.

Deste modo, a afirmação identitária e étnica da categoria quilombola como unidade social, que fincou as suas raízes no território urbano de Manaus a procura de melhores condições de vida, manifesta-se como um testemunho vivo da efetiva participação dos negros na formação cultural e religiosa no Estado do Amazonas.

Considerações Finais

O objetivo deste trabalho jamais teve como pretensão esgotar o assunto, nem tão pouco concluir o estudo desta temática, pois entendemos que todo trabalho é inconclusivo, ou seja, está sempre aberto para outras análises, investigações, para o “debruçar-se sobre”, e também para outras leituras e releituras das categorias observadas.

Este artigo é um recorte e uma reflexão sobre a relação de pesquisa interdisciplinar na área das Ciências Humanas, e procurou descrever a importância histórica e antropológica da celebração da festa de São Benedito no Quilombo do Barranco em Manaus, uma festividade organizada pelos quilombolas, e descendentes de negros escravizados no Estado do Maranhão.

Mas que migraram para Manaus no final do século XIX, o festejo tem uma significativa importância para os devotos, pelos rituais de afirmação e crenças da religiosidade católica popular como atividade sagrada e profana, a metodologia utilizada, além da pesquisa de campo para compreender sobre como acontece a festividade.

A experiência da pesquisa ocorreu na comunidade Quilombola de São Benedito na Praça 14 de Janeiro, um reduto centenário da comunidade negra em Manaus, desde a chegada dos primeiros migrantes alforriados, como a fundadora do Quilombo Maria Severa Nascimento Fonseca e seus Filhos: Raimundo, Manoel e Antão, além de Felipe Nery Beckmann.

O território é certificado desde 2014 pela Fundação Cultural Palmares com a autodefinição de comunidade Remanescente de Quilombo, no local vivem

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

aproximadamente 25 famílias num processo de reconfiguração e ressignificação engajadas na promoção social, cultural e estrutural do negro na sociedade manauara.

Pesquisar sobre o Quilombo do Barranco de São Benedito em Manaus é também conceber a necessária imbricação dos saberes, ou a recusa da fragmentação dos conhecimentos, portanto, estudar sobre a imaterialidade da celebração da festa de São Benedito, com vistas a não classificar as culturas hierarquicamente, ou recusar a subalternização dos afrodescendentes e/ou observar qual tem sido a contribuição do festejo religioso para a vida social do município de Manaus.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. B., et. al. Comunidade Negra de São Benedito da Praça 14 de Janeiro. Manaus-Amazonas: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2007.
- BANDEIRA, Maria de Lourdes. Território negro em espaço branco. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Contos tradicionais do Brasil. 13 ed. São Paulo: Global, 2004.
- DURKHEIM, Émile. As formas elementares de vida religiosa. São Paulo: Paulus, 1989.
- FAZENDA, Ivani Catarina Arantes (Org.). Dicionário em construção: interdisciplinaridade. São Paulo: Cortez, 2001.
- FERRETTI, S.F. Repensando o sincretismo. São Paulo: Edusp. 1995.
- JAPIASSU, Hilton. Prefácio. In: FAZENDA, Ivani Catarina Arantes (Org.). Integração e interdisciplinaridade no ensino brasileiro: efetividade ou ideologia? São Paulo: Loyola, 1979.
- MORIN, Edgar. Introdução ao pensamento Complexo. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.
- SAMPAIO, Patrícia M. (org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açáí / CNPq, 2011.
- SIGAUD, Lígia. Apresentação. In: LEACH, Edmund R. Sistemas Políticos da Alta Birmania: um estudo da estrutura social Kachin. EDUSP: São Paulo, 1996.
- SILVA, Jamily Souza da. In: SAMPAIO, Patrícia M. (org.). O fim do silêncio – presença negra na Amazônia. Belém: Açáí / CNPq, 2011.

FESTA E LAZER: MEMÓRIAS E NARRATIVAS À LUZ DO IMAGINÁRIO DE UM POVO

Eveline Maria Damasceno do Nascimento³

Milton Melo dos Reis Filho⁴

Resumo: Este artigo traz para o debate a temática da festa com a tentativa de revelar a história das festividades dos banhos da cidade de Manaus, compreendendo a memória dos banhistas, a tendência para o desaparecimento desses espaços naturais de lazer. A relevância de nossa investigação consiste em reconstituir as festas existentes nos banhos e a memória de um povo que insiste na busca de espaços naturais, traduzindo, assim, uma história de resistência e de reinvenção da subjetividade da população manauense. O estudo, embora marcadamente ambiental, não é uma visão ecológico-naturalista. Mas a partir da análise e de uma reflexão lúcida, pretende-se compreender as festas nos balneários da cidade de Manaus e sua memória. Examinar a história do cotidiano e do entretenimento desses moradores significa dar primazia aos estudos da memória ressignificando o profano visando articular a relação entre o imaginário simbólico que convive no mesmo espaço, na qual a pluralidade coletiva torna-se desafio no ambiente urbano. Nessa linha o estudo reabilita a discussão sobre as novas alternativas de lazer na cidade de Manaus, buscando num passado não mais muito recente compreender de modo pertinaz a construção da subjetividade dos frequentadores dos balneários em meio às abruptas mudanças ocorridas de forma acelerada no espaço da urbe. Os caminhos metodológicos atendem um recorte histórico/temporal por meio de entrevistas com os frequentadores que guardam em suas memórias fragmentos de um tempo que ainda ressoa no imaginário de um povo.

Palavras-chave: Cidade, Festa, Memória, Lazer

³ Doutoranda em Sociedade e Cultura na Amazônia e professora da Secretaria Municipal de Educação – Semed/Manaus e da Secretaria de Estado da Educação e Qualidade do Ensino – Seduc/Am. Pesquisadora do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (GEPOS/UFAM), vinculado ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – Fapeam. E-mail: ev_am@hotmail.com

⁴ Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia na área de concentração em Processos Socioculturais na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Professor da Secretaria Municipal de Educação - SEMED/Manaus. Pesquisador do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder (GEPOS/UFAM), vinculado ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA/UFAM) e Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). E-mail: reis5.filho@gmail.com

Simpósio Temático 32: A festa, o sagrado e o profano: memórias e narrativas da lusofonia à luz do imaginário simbólico religioso.

Estabelecer uma compreensão sobre a memória das festas nos banhos de Manaus, supõe nos debruçarmos sobre a convivência viva no ecos de um povo que não perdeu sua identidade. Trata-se de uma época primorosa para a população amazonense onde o desfrute nas festas desses balneários ainda são deveras significativas para ser lembrado.

A análise partiu da constatação de que a cidade vai se estabelecendo e não comporta no seu planejamento esses espaços, de forma a torná-los patrimônio natural, excluindo-os e concebendo-os como esgotos, espaços desvalorizados e ocupados, num primeiro momento, pela população mais pobre que, com a urbanização/modernização passa a ter novo conteúdo social. E os recantos de festas que abrilhantavam esses banhos extinguem-se em função do desaparecimento desses espaços.

De acordo com Oliveira (2003) os planos urbanísticos executados na cidade foram causadores de graves problemas ambientais, criando um verdadeiro caos urbano, sendo levadas em consideração apenas as prioridades econômicas, o que teve como consequência as perdas dos valores ambientais.

Na década de 1980, quando ocorreram evidentes mudanças na cidade de Manaus advinda do progresso, as consequências, logo, se perceberam como a poluição dos mananciais. E, em decorrência disso, todos os balneários se contaminaram até haver o desaparecimento dos mais importantes. O Tarumã passou a ser interditado, o Tarumãzinho também passou por esse processo e o Parque Dez de Novembro foi desativado e extinto. Os demais Igarapés que serviam como balneários tiveram suas águas contaminadas. Portanto, insalubres para o uso dos banhistas.

Os anos oitenta suscitaram novas configurações na cidade de Manaus. O advento da modernidade alterou as características naturais dos balneários, eles perderam sua forma e traçado dando lugar a novos contornos em sua dinâmica ambiental. Deu lugar a uma nova fisionomia na cidade onde os tradicionais balneários de águas límpidas e puras cederam lugar a córregos enlameados e sujos destoando com o que se convencionou chamar banhos de Manaus.

A população mais antiga de Manaus em seu momento de descontração, de lazer sente falta dos banhos de outrora e imagina o quanto seus filhos poderiam desfrutar de tão refrigerantes águas. Assim é importante questionar a ordem social vigente onde os espaços naturais foram praticamente todos alterados.

A relevância deste trabalho dá-se por ser algo inovador e pensado para dar voz aos moradores da cidade de Manaus que fizeram a história do nosso Estado buscando, pois, resgatar a memória de um povo. Busca-se, por fim, visualizar as grandes mudanças ocorridas no decorrer da década de oitenta na cidade de Manaus e nas ideias e discussões dos vários frequentadores dos “banhos” de Manaus.

Atualmente, esses frequentadores continuam veementemente críticos, porque percebem uma cidade próspera, cosmopolita e moderna, porém apesar de todo esse caminhar em busca de progresso, eles entendem que a cidade de Manaus continua triste, faminta e doente. Está em curso uma nova concepção de cidade, que vê o cidadão como aquele que deve estar apto a enfrentar grandes desafios.

O recorte desta pesquisa sobre os Balneários da cidade de Manaus acaba sendo um grande desafio na medida em que há grande dificuldade em conseguir reunir informações sobre essa temática. É pelo viés da história oral que se pretende analisar a pesquisa de campo, pois este método nos remete a uma dimensão que nos permite obter e desenvolver conhecimentos novos e fundamentar análises históricas com base na criação de fontes inéditas ou novas. Fazer a história oral significa, portanto, produzir conhecimentos históricos, e não simplesmente apresentar relato ordenado da vida e da experiência dos outros.

A adoção dessa postura metodológica permitiu-nos atingir a meta de conseguir concretizar um trabalho consistente e de relevância para a História da cidade de Manaus.

Os informantes desta pesquisa são os antigos moradores, aqueles que viveram suas fases de crianças, jovens e adultos na cidade de Manaus, que em suas convivências marcaram a história da cidade. Some-se a estes àqueles que participaram indiretamente nesse processo.

O aporte teórico metodológico desta pesquisa sobre a memória dos balneários da cidade de Manaus está pautado na história oral. Incursionar pela história oral significa

produzir conhecimentos históricos e não simplesmente apresentar relato ordenado da vida e da experiência dos outros.

Mesquita (2006) sinaliza que Manaus sofreu uma mudança radical em sua visibilidade, sua população foi ampliada com a introdução de elementos e costumes de procedências diversificadas, aliados a outros fatores.

Abordar o tema dos balneários neste estudo exige que busquemos na memória dos frequentadores o sentido simbólico dessa experiência vivida pelos sujeitos que participarão de nossa pesquisa que, certamente, relembrarão com prazer desses momentos felizes de reinvenção de suas subjetividades. A fenomenologia da memória intitulada por Ricoeur (2007) propõe uma chave de interpretação do fenômeno mnemônico. Ou seja, o poder da memória de tornar presente uma coisa ausente ocorrida anteriormente. Conforme sinaliza esse autor presença, ausência, anterioridade, representação formam a primeiríssima cadeia conceitual do discurso da memória.

Discutir a memória dos Balneários em Manaus é uma iniciativa inovadora no campo da pesquisa ambiental, na medida em que muitas e profundas transformações ocorreram no extermínio desses espaços que entraram em decadência a partir da década de oitenta do século XX. A intenção deste trabalho consiste em reconstituir os Balneários existentes na cidade de Manaus e a memória de um povo que insiste na busca de espaços naturais, traduzindo assim uma história de resistência e de reinvenção da subjetividade da população manauara.

A década de oitenta é um período pouco explorado do ponto de vista da pesquisa, com exceção da pesquisa do professor Moacir de Andrade publicada no livro *Manaus: Ruas, Fachadas e Varandas*. Razão pela qual ousamos tematizá-la dentro do universo dos banhistas de Manaus. Não deixa de ser, também, uma tentativa de contribuição à História Social mediada por uma discussão mais plural sobre os frequentadores dos balneários em Manaus.

Em artigo intitulado “A cidade de Manaus: análise da produção do espaço urbano a partir dos igarapés” Oliveira no livro *Cidade de Manaus* (2003) ressalta o quanto a vida cotidiana é negligenciada e a natureza passa a ser vista como fonte de lucro e recurso, ou seja, a função é a de produzir riqueza. Nessa perspectiva a função dos igarapés

também seria outra, e gradativamente passariam do natural ao espaço humanizado/civilizado, os lugares para onde seriam despejados os dejetos.

Oliveira (2003) destaca que as novas formas do espaço urbano são desenhadas a partir de ações que desconsideram a importância dos igarapés para a população local. Trata-se de urbanismo imposto. As obras executadas na cidade alteram a dinâmica das águas. Este autor ressalta que,

é necessário enfrentar o desafio de introduzir padrões e regras, de modo a evitar as práticas de degradação dos igarapés em Manaus [...] O autor nos mostra também que a cidade, ao longo dos anos, especialmente no período áureo da borracha, teve sua área urbana ampliada em várias vezes, passando por um processo de ocupação que não levou em consideração suas especificidades ambientais com consequente destruição dos ecossistemas (OLIVEIRA. 2003).

Essas transformações são parte de um cenário novo, de novas práticas sociais que estavam emergindo na história social da cidade. Eles serão interpretados neste estudo a partir de suas linguagens e valores. O nosso propósito consiste em procurar descobrir nesta investigação se os frequentadores dos balneários ainda se sentem tomados de lembranças do passado, se eles ainda vivenciam os momentos agradáveis de outrora, ou seja, como eles elaboram essa perda de momentos tão significativos em seu viver, em sua subjetividade.

Reavivar as lembranças e a memória dos balneários de Manaus, em particular os já extintos, devido as constantes alterações no espaço urbano e, sem a devida preservação do espaço natural, justifica a relevância do projeto de tese. Some-se a isso, a necessidade de novas produções nesse campo temático de estudos investigativos em face do pouco que tem sido produzido em relação à história dos Balneários em Manaus, principalmente quando se trata de um período, a década de 1980 do século XX, uma época marcada por profundas mudanças no espaço urbano e natural.

Esses moradores estavam acostumados a esse usufruto, em especial nos finais de semana, quando se dirigiam aos balneários mais próximos para se deliciarem de águas límpidas e refrigerantes.

De acordo com Rocha (2011), os balneários mais frequentados pela população manauara era o Parque dez de Novembro que ficava no entroncamento da Avenida Recife (atual Mário Ypiranga Monteiro) com a Avenida Darcy Vargas; Ponte da Bolívia em homenagem a primeira moradora daquele lugar, Dona Bolívia próxima a Barreira Policial da BR174 e AM 010. Faz parte da Bacia do Tarumã-açu, tendo a nascente na Reserva Ducke e Tarumanzinho - dentro do bairro do Tarumã. As águas que banham este balneário somente podem ser aproveitadas na altura do km 12 da BR-174, onde ainda está preservada pela mata fechada⁵.

Na extensão de sua análise inúmeros eram os igarapés que cortavam a cidade de Manaus e muitos deles serviam a população como balneários que aliviava o calor da cidade com suas águas límpidas e saudáveis proporcionando prazer e descontração aos banhistas amazonenses. Alguns autores citam determinados igarapés que eram desfrutados pela população manauara. É o que denuncia Moacir de Andrade em seu livro “Manaus: Ruas, Fachadas e Varandas” (1984, p. 63), ao expressar:

a cidade de Manaus, pelas características que possui de uma comunidade encravada no meio da floresta e a margem de um dos maiores rios do mundo, cortada por dezenas de frondosos igarapés, possui o singular hábito dos “banhos” de Igarapé, herdado dos seus ancestrais longínquos, talvez dos seus primitivos habitantes índios que têm o costume de banhar-se muitas vezes por dia nas águas dos igarapés das suas aldeias.

Andrade (2008) nos assegura que embora hoje sua população conte com balneários dotados de ricos parques, com piscinas de águas tratadas, naturalmente de propriedade de sociedades privadas, nos deixam o velho e talvez milenar costume de se refrescar nas águas dos igarapés, abundantes nas suas florestas e nas proximidades da cidade.

Resta-nos a memória do povo que se lembram com saudade os momentos agradáveis que ficaram. Ao falar sobre os balneários, os moradores recordam de suas vidas, uma vida que não se realiza apenas num lugar enquanto cenário, mas na construção do humano, é por isso que os balneários e os referidos igarapés ganham relevância na vida de cada um. Para Carlos (2001, p. 232) “a significância marcada pelo lugar onde se

⁵ C.f. <http://jmartinsrocha.blogspot.com.br/2011/10>.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

desenvolveu uma parte significativa da vida cria os símbolos do reconhecimento; a vida não se realiza suspensa no ar, mas enraizada em um lugar”. O cotidiano que a primeira vista parece pouco significativo, repetitivo, é na verdade a espacialidade de construção das relações sociais.

Os balneários da cidade de Manaus são exemplos de intimidade com o espaço natural. A população manauara se deliciava em suas águas límpidas e suaves. Na década de 60, 70, 80 do século XX era comum à população manauara, aos domingos, se deslocarem de suas casas para banharem-se nos balneários da cidade. As crianças faziam algazarra no caminho já saboreando e desfrutando a alegria de saber que logo se deliciariam em suas águas. Hoje a situação é outra. As águas tornaram-se turvas, contaminadas e muitos dos balneários foram extintos.

Manaus só poderá ser compreendida socialmente, se for vista em sua relação com a região amazônica, em relação com a selva, com os seus rios. Por isso, a cidade é o lugar da educação e da reeducação. Quanto maior for a cidade, mais vasta e densa é a co-presença e maiores são as lições e o aprendizado.

Buscamos perceber as grandes mudanças ocorridas no decorrer da década de oitenta na cidade de Manaus e nas ideias e discussões dos vários frequentadores dos “banhos” de Manaus. Este novo desafio consiste em compreender o olhar de um povo sobre as formas de lazer evidenciadas nos diversos balneários da cidade de Manaus e a extinção ocorrida a partir do crescimento na cidade de Manaus.

E, por fim, visualizar os novos espaços naturais destinados ao lazer da população manauara e as formas de enfrentamento que esses moradores vivenciam diante das crescentes mudanças decorrentes da poluição desses espaços. Atualmente, porém, presenciamos esgotos a céu aberto onde outrora havia balneários naturais porque está em jogo o progresso e a ocupação de áreas naturais. Isto mostra que os moradores têm consciência das questões sociais que implicam no fenômeno da degradação ambiental, eles deixam claro que só será possível a mudança se os poderes públicos e os governantes mudarem sua forma de administrar a cidade.

Assim é importante questionar a ordem social vigente onde os espaços naturais foram praticamente todos alterados.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS

ANDRADE, Moacir. Manaus: Ruas, Fachadas e Varandas. Manaus: Criação Gráfica de Gracimoema Sampaio, 1984.

CARLOS, A. F. A. Espaço – Tempo na Metrópole: a fragmentação da vida cotidiana. São Paulo: Contexto, 2001.

MESQUITA, Otoni Oliveira de. Manaus: História e Arquitetura – 1852 – 1910 / 3ª ed. Manaus: Editora Valer, Prefeitura de Manaus e Uninorte, 2006.

OLIVEIRA, José Aldemir de et all. Cidade de Manaus visões interdisciplinares. Manaus: Edua, 2003.

_____. Manaus de 1920-1967: A cidade doce e dura em excesso. Manaus: Valer/EDUA, 2003.

RICOEUR, Paul. A memória, a história e o esquecimento. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2007.

O SAGRADO NO CULTO DO TAMBOR DE MINA EM MANAUS: A EXPERIÊNCIA DO ILÊ AXÉ DE MÃE ORNY OXUM APARÁ

Gláucio da Gama Fernandes⁶

Nancy Pereira da Silva⁷

Resumo: O presente artigo se propõe analisar os aspetos religiosos do Tambor de Mina Jêje-Nagô, expressão religiosa estabelecida no Amazonas na cidade de Manaus, no Ilê Axé de Mãe Orny Oxum Apará. Para tanto, consideramos um marco legal preconizado na Lei 10.639/2003, na qual daremos ênfase sobre a importância de compreender como se manifesta o sagrado enquanto crença, simbologia, sentimento religioso, cosmovisão, bem como suas celebrações e ancestralidade africana. Neste sentido, focaremos diversos conceitos do que vem a ser o sagrado na perspectiva de teóricos que tratam do assunto e, na concepção da liderança religiosa. Assim sendo, apresentaremos o universo mítico-religioso do Tambor de Mina e a trajetória histórica de Mãe Orny. Seu reconhecimento faz dela uma sacerdotisa respeitada também no estado do Maranhão

Palavras chave: Legislação, Sagrado, Tambor de Mina Jêje-Nagô, Sacerdotisa Mãe Orny;

Abstract: The present article aims to analyze the religious aspects of the Jêje-Nagô Mine Drum, a religious expression established in Amazonas in the city of Manaus, Ilê Axé de Mãe Orny Oxum Apará. For this, we consider a legal framework recommended in Law 10.639 / 2003, in which we will emphasize the importance of understanding how the sacred manifests itself as a belief, symbology, religious sentiment, cosmovision, as well as its celebrations and African ancestry. In this sense, we will focus on several concepts of what is sacred in the perspectives of theorists dealing with the subject and in the conception of religious leadership. Thus, we will present the mythical-religious universe of the Mine Drum and the historical trajectory of Mother Orny. Seu reconhecimento makes her a respected priestess also in the state of Maranhão

Keywords: Legislation, Sacred, Jêje-Nagô Mine Drum, Priestess Mother Orny;

⁶ Professor na Secretária Municipal de Ensino – SEMED/Manaus. Graduado em Ensino Religioso pelo CENESCH; Especialista em História e Cultura Afro-brasileira e Africana – Faculdade Tahiri; Acadêmico do Curso de Ciências da Religião pela UEA – E-mail: dagamadiversidade@hotmail.com

⁷ Professora na Secretaria Municipal de Ensino – SEMED – Manaus e Secretaria de Educação do Estado do Amazonas – SEDUC; Graduada em Ensino Religioso pelo Centro de Estudos do Comportamento Humano – CENESCH; Pós-graduada em Gestão Pedagógica; Acadêmica do Curso de Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Amazonas - UEA. E-mail: nancysilva43@hotmail.com

INTRODUÇÃO

No Brasil, o convívio multicultural não deveria representar uma dificuldade para a população que aqui residem. Dentro dessa linha de conflito, alguns autores ressaltam que a sociedade brasileira é resultado de um amplo multiculturalismo que mistura raças/etnias - negra, branca, indígenas. Cada uma com seus costumes, seus valores, seu modo de vida, sua cosmovisão, que, contudo, ao se adaptarem no mesmo espaço físico poderiam conviver numa “quase reciprocidade cultural”.

É interessante ressaltar que para alguns autores, o multiculturalismo no Brasil surge da conjunção de muitos elementos diferentes entre si, no entanto, surgiu daí um indivíduo que não é branco nem índio, que tampouco é negro, mas que é simplesmente brasileiro. Em análise o termo multiculturalismo, se refere aqui, na pluralidade cultural que convive de forma harmônica, ou seja, possuem um acervo cultural distinto entre si, aliás na sociedade brasileira há uma integração e assimilação da cultura nacional. Esta ideologia marcar os limites de uma cultura que busca garantir as liberdades de todos os cidadãos, limitada pelo bem comum, garantindo a todos a igualdade em oportunidades sem discriminação.

Araújo (2011) destaca que por sermos filhos desse hibridismo e tendo como característica marcante o fato de abrigar diversas culturas, nós, brasileiros, deveríamos lidar facilmente com as diferenças. Mas não é exatamente isso o que ocorre.

De acordo com Araújo (2011), multiculturalismo:

[...] é o reconhecimento das diferenças, da individualidade de cada um. Daí então surge a confusão: se o discurso é pela igualdade de direitos, falar em diferenças parece uma contradição. Mas não é bem assim. A igualdade de que se fala é igualdade perante a lei, é igualdade relativa aos direitos e deveres. As diferenças às quais o multiculturalismo se refere são diferenças de valores, de costumes etc, posto que se trata de indivíduos de raças diferentes entre si.

Alguns autores como Araújo, Giordani, Dagama e Anchieta, Cacciatore, Silva e Silva, Trindade, Oro dentre outros, tornaram possível a compreensão deste assunto, consequência de longos anos de estudos sobre as diferenças culturais da população

brasileira. Desenvolveremos este tema de forma mais detalhadamente a partir dos pressupostos das ciências da religião a respeito da crença e do sagrado nas Religiões de Matriz Africana, mais precisamente o Tambor de Mina Jêje-Nagô, uma vez que essa cultura compõem a identidade religiosa trazida por negros escravizados que encenaram resistência e força para manter-se resilientes em tempos de secularização e pós modernidade.

Legislação e Cultura

É importante destacar que no campo educacional é imprescindível estudar as diferentes culturas de nossa sociedade que, está alicerçada a um arcabouço legal da Lei 10.639, de 09 de março de 2003, exatamente enfatiza o estudo sobre a História e a Cultura Africana e Afro-brasileira, papel muito árduo para muitos professores que pelo fato do desconhecimento e credo religioso apresentam dificuldades em conduzir com coerência esse assunto, sobretudo, dos aspectos do sagrado nas matrizes africanas. Portanto, é necessário conhecer, reconhecer e deixar de lado preconceitos a acerca da cultura religiosa Africana e Afro-brasileira, aprofundar estudos a partir de parâmetros legais que deem sustentação na implementação da lei no ambiente educacional.

Assim sendo, é necessário destacar o que diz a Lei 10.639 em seu teor:

A Lei nº 10.639 de 09 de março de 2003, altera a Lei nº 9394 de 20 de dezembro de 1996 e introduz o ensino da História e cultura Afro-Brasileira no ensino fundamental e médio.

Art. 1º A Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, passa a vigorar acrescida dos seguintes arts. 26-A, 79-A e 79-B:

"Art. 26-A. Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira.

§ 1º O conteúdo programático a que se refere o **caput** deste artigo incluirá o estudo da História da África e dos Africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura negra brasileira e o negro na formação da sociedade nacional, resgatando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política pertinentes à História do Brasil.

§ 2º Os conteúdos referentes à História e Cultura Afro-Brasileira serão ministrados no âmbito de todo o currículo escolar, em especial nas áreas de Educação Artística e de Literatura e História Brasileiras.

§ 3º (VETADO)"

"Art. 79-A. (VETADO)"

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

"Art. 79-B. O calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'."

Art. 2º Esta Lei entra em vigor na data de sua publicação (BRASIL, 2003).

Trindade⁸ (2006), destaca que:

[...] a Lei 10.639/03, não foi criada verticalmente, “de cima para baixo”, como se costuma dizer, quando nos referimos a pacotes pedagógicos que não se constituíram a partir do diálogo com a comunidade escolar ou com a sociedade. Essa lei é a vitória de anos de luta pela valorização e reconhecimento do patrimônio da humanidade legado pela África e sua diáspora. A escola não pode mais negar à sua comunidade o acesso este rico patrimônio. Nessa direção, refletir acerca da teoria e dos conteúdos significativos ao ensino-aprendizagem de nossos educandos, numa perspectiva antirracista que visibilize as diversas marcas e presenças dos povos formadores da sociedade brasileira, tornou-se mais instigante. A Lei 10.639/03 que, entre outros caminhos, cria oportunidades de pensarmos o currículo de forma inter ou transdisciplinar, flexibilizando-o, focando, assim, conteúdos que visibilizem os corpos brasileiros na sua marca de Afrodescendência, buscando, não só o acesso e a permanência de nossas crianças e jovens na escola, como também o seu sucesso.

Cabe ressaltar que a Lei foi elaborado em consonância com o Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, com intuito de ser para nós, a bússola condutora para compreendermos a importância de estudarmos essa temática na sala de aula e na academia.

É óbvio que existe em nossa sociedade e, principalmente, nos espaços escolares uma confrontação acerca das diferentes formas de manifestações religiosas, pelo que o espaço escolar, sobretudo, na escola pública devem regular e determinar qual é o melhor formato de organizar os conteúdos a respeito das diferenças culturais, pois não pode ser determinado qual é a melhor ou mais justa expressão religiosa da cultura brasileira, e/ou a que tem que ser adotada pelos estudantes, uma vez que há de se levar em conta, a

⁸ Azoilda Loretto Trindade. Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-raciais. Brasília: MEC/SECA, 2006.

laicidade do estado, os direitos humanos e o respeito as diferentes formas de expressões religiosas da cultura brasileira.

Quem é Mãe Orny Oxum Apará: sua trajetória e configuração do culto

Orny Ferreira de Miranda é seu nome civil, nascida no dia 08 de dezembro de 1964, natural de Portel no estado do Pará, veio para Manaus quando criança. Filha de Raul Lima de Miranda e Maria Ferreira de Miranda (falecidos). Seus pais tiveram 09 filhos, sendo 05 mulheres e 4 homens.

Relatos de Mãe Orny, ela conta que tudo começou em sua vida quando ela tinha apenas seis (06) anos de idade, relato contado a ela pela sua mãe. Pois, quando ia dormir, a entidade espiritual (caboclo⁹) chamado seu Sete Flecha descia sobre seu Ori¹⁰, acordando-a e mandando chamar sua mãe, a mesma ficava horas conversando sobre os caminhos da vida. Segundo sua mãe, sua mediunidade era tão forte, que as vezes, ela ficava andando pela rua e a família tinha que ir buscá-la. A trajetória da Mãe Orny não foi fácil, pois foi marcada por enfermidades na sua infância.

Quando completou 10 anos, sua mãe a levou para desenvolver a mediunidade num terreiro de Umbanda, onde ficou até seus 15 à 16 anos. Por força do destino, com seus 17 para 18 anos, abandonou o terreiro e passou a ser evangélica fervorosa. Porém, por conta da sua mediunidade teve que abandonar sua experiência religiosa vivenciada na igreja evangélica.

Mãe Orny conta que, certa vez na igreja evangélica, seu Zé Pilintra¹¹ chega, ou melhor, incorpora nela e tira ela da igreja, dizendo que aquilo não era para ela. Tudo

⁹ Na Umbanda, no Candomblé e no Tambor de Mina, é uma designação de uma das entidades ameríndias da linha de Oxóssi, reverenciadas como ancestrais dos primeiros habitantes da terra brasileira. LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana / Nei Lopes. – São Paulo: Selo Negro, 2004.

¹⁰ **Ori**, palavra da língua yoruba que significa literalmente **cabeça**, refere-se a uma intuição espiritual e destino. Ori é o Orixá pessoal, em toda a sua força e grandeza. Ori é o primeiro Orixá a ser louvado, representação particular da existência individualizada (a essência real do ser). É aquele que guia, acompanha e ajuda a pessoa desde antes do nascimento, durante toda vida e após a morte, referenciando sua caminhada e a assistindo no cumprimento de seu destino. Disponível em: [https://pt.wikipedia.org/wiki/Ori_\(iorub%C3%A1\)](https://pt.wikipedia.org/wiki/Ori_(iorub%C3%A1)). Acesso em 26.01.2017.

¹¹ Entidade espiritual da Umbanda, também chamado “Seu Zé”. Segundo algumas versões, é originário do catimbó; segundo outras, seria a divinização romantizada de um personagem da malandragem carioca da década de 1930 ou 1940, assassinado por uma de suas amásias. A indumentária com que é representado em seus ícones é típica: terno branco, chapéu-panamá caído sobre a testa, gravata e lenço vermelho, sapatos de

indica que, o tempo que passou na igreja evangélica foi uma espécie de resistência em não querer assumir a sua mais nova missão.

Mãe Orny foi iniciada no Terreiro de Mãe Laíde de Mariana aos 18 anos, terreiro este localizado no bairro do Japiim, de nação Umbanda, onde passou 10 anos de sua vida trabalhando e se desenvolvendo com seus guias espirituais, dentre eles seu Zé Pilintra.

Sua vida espiritual começa a tomar rumo, pois ela conta que atendia com o Seu Zé Pilintra em sua coroa embaixo de um pé de árvore na frente de sua casa, sentada sobre um banquinho onde até então não tinha terreiro levantado, localizada na Rua Milton Mourão nº 100, bairro de São Francisco – Manaus - Amazonas.

Casou-se por duas vezes, e teve três filhos do primeiro casamento, um já falecido quando criança. Já no seu segundo casamento não possui filho.

Passaram-se os anos, Mãe Orny, precisou migrar para outra nação, passando a ser agora pertencente ao Tambor de Mina Jêje-Nagô, sendo agora filha de santo de Mãe Emília de Lissá. É a única filha de santo de Mãe Emília que tem casa aberta pelo fato de ter vindo de outra nação.

Mãe Orny, também trabalha com uma senhora chamada Suzana do Morro, uma entidade ligada a família de Codó. Tanto é que, nas festas em sua casa, as coordenadas quem dá é Dona Suzana ou seu Zé Pilintra.

Como sacerdotisa¹² é mulher muito respeitada e conhecida na cidade de Manaus. Sua casa é filiada a Federação de Umbando e Cultos Afro-brasileiro do Estado do Amazonas (FUCABEAM), pertence a Rede Nacional de Religiões Afro-brasileira e Saúde (RENAFRO), é presidente da Associação Navezuarina criada por ela com seus filhos de santos.

A associação funciona no andar de cima do terreiro, oferece cursos gratuitos de inglês básico e avançado, curso de pintura em cerâmica, reforço de aula de português e matemática para as crianças carentes do entorno da casa dela e do bairro. Há mais de 20

duas cores. LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana / Nei Lopes. – São Paulo: Selo Negro, 2004.

¹² Mãe de santo. No Brasil, sacerdotisa-chefe de um terreiro de Umbanda ou Candomblé. Como em “pai-de-santo”, a denominação decorre da tradução inexata do termo iorubano correspondente ou IALORIXÁ. LOPES, Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana / Nei Lopes. – São Paulo: Selo Negro, 2004.

anos, Mãe Orny faz trabalhos sociais na comunidade. Dentre estes estão: entrega de sopa para pessoas que vivem em situação de abandono nas ruas, festas das mães, festas das crianças dentre outras. Como podemos observar, Mãe Orny é uma mulher bastante ocupada e articulada. Pois, ainda sobra tempo para participar de outros eventos promovidos pelo Movimento Negro do estado do Amazonas e eventos na universidade.

Na cidade de Manaus, a luta pelo reconhecimento e pela liberdade religiosa, faz parte do cotidiano de Mãe Orny, a mesma também participe de caminhadas em favor da liberdade religiosa, visto que a sociedade amazonense não está isenta de um exacerbado nível de preconceito e racismo frente ao culto religioso.

As festas e o Sincretismo religioso

Quanto as festas religiosas, Mãe Orny faz tambor para saudar: Xapanã (São Sebastião – dia 20 de janeiro) no sincretismo religioso. No mês de maio, especificamente no dia 13, é festejado a cachimbada para os Pretos Velhos, no mês de agosto a festa é em homenagem a sua Cigana, no mês de setembro festeja o dia de Cosme e Damião, em novembro a festa é para Zé Pilintra, em dezembro o festejo é para Dona Suzana. É claro que ela realiza outras festas, mas a priori essas são as principais festas em sua casa.

É nas festas religiosas do culto que o sagrado se revela. Onde tanto Mãe Orny, quanto seus filhos (as) de santo se tornam sagrados também, momento este de puro êxtase, isto é, o momento que eles (elas) entram em transe e incorporam suas entidades espirituais, orixás (Voduns) que, chegam, se apresentam, dançam e cantando seus pontos, saudando o tambor e as pessoas.

Essa experiência é tão real que, Oro (2013), destaca muito bem essa relação íntima que existe entre o humano e o divino (sagrado):

“O divino e o humano unem-se na dança. Eles vão ser possuídos pelo orixá... já não sou eu que danço, é o orixá que dança em mim. O ser humano empresta ao orixá a única coisa que ele não tem: o corpo. Por ele o orixá conversa, dá receitas, dá conselhos, depois vai embora” (ORO, 2013, p.111).

Muita gente não entende por conta da ignorância, que a religião africana, é uma religião da vida. Seus filhos e filhas vivem, festejam, comem, cantam o amor, dançam a vida, com muita expressão corporal. Em seus ritos não podem faltar a partilha de comida, a fartura para seus filhos (as), a alegria, o movimento, a luz, a paixão e tudo isso é feito para celebrar com os seus ancestrais.

Cabe ressaltar que em cenários de diferenças culturais como no Brasil, muitas vezes as festas religiosas, nos terreiros de tambor de mina, refletem o sincretismo religioso e cultural, que para muitos autores é denominado de hibridação. Nas festas do tambor de mina está presente elementos de origens distintas, verificamos elementos decorrentes dos negros, brancos e indígenas, nelas podemos encontrar paralelismos, misturas e convergências de culturas, decorrentes dos negros, brancos e indígenas que fertilizam nos instrumentos musicais, nos cânticos, nas danças, nas vestimentas na alimentação e na alegria da cultura brasileira.

O sagrado no culto do Tambor de Mina Jêje-Nagô.

Para adentrar neste universo mítico-religioso, é preciso primeiramente compreender que o culto no Tambor de Mina, se dá a partir da sua Ancestralidade¹³, na crença, nos Voduns¹⁴ e na experiência da oralidade, que por muitos séculos foi transmitida de geração a geração, o que não é diferente da espiritualidade dos povos indígenas do Brasil na Amazônia. No entanto, devemos fazer um grande esforço de assimilar essa experiência do sagrado, desprendidas desse olhar etnocêntrico que permeia grande parte do nosso imaginário.

¹³ Oralidade é a transmissão oral dos conhecimentos armazenados na memória humana. Antes do surgimento da escrita, todos os conhecimentos eram transmitidos oralmente. A [memória](#) auditiva e visual eram os únicos recursos de que dispunham as culturas orais para o armazenamento e a transmissão do conhecimento às futuras gerações. A [inteligência](#) estava intimamente relacionada a memória. Os [anciões](#) eram os mais [sábios](#), pelo [conhecimento](#) acumulado. Disponível em: <https://oralidadeufmgfae.wordpress.com/2012/04/19/o-que-e-oralidade/> Acesso: em 09.02.2017.

¹⁴ Voduns, forma portuguesa para vòdum, nome que designa cada uma das divindades, ancestrais míticos e históricos, do povo fon, do antigo Daomé. O Vòdum é a representação objetiva de um atributo do Ser Supremo, ou seja, é uma divindade. ENCICLÓPEDIA BRASILEIRA DA DIÁSPORA AFRICANA. NEI LOPES. 2004.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

É por meio da oralidade que tudo se transmite, que tudo se aprende, uma vez que, seus ensinamentos passam pelo crivo do segredo do culto, o que não é revelado. Este é um dos elementos fortes no Tambor de Mina Jeje-Nagô.

A ancestralidade é uma marca no culto do Tambor de Mina. Para eles, os antepassados não partiram, estão presentes nos elementos da natureza, na terra, na água, no fogo, nas plantas, nas casas. Os alimentos são carregados de axé, isto é, força-energia divina que está presente nos alimentos.

Silva e Silva (2009), retrata de forma precisa de onde vem essa experiência com o sagrado, e diz:

Nas sociedades primitivas, o homem vivia mergulhado nas hierofanias, a tendência era predominantemente viver o mais próximo possível dos objetos consagrados, a natureza em si era sagrado, o tempo, o espaço, a moradia, o próprio corpo humano era algo consagrado, embora, ainda hoje nas sociedades “modernas”, seja possível encontrar alguns povos com suas culturas, que vivem profundamente mergulhados no mundo da sacralidade (SILVA e SILVA, 2009, p. 301).

Denominam-se Religiões de Matriz Africana ou Afro-brasileiras o conjunto de práticas religiosas que se originaram dos povos africanos em nossa terra e nomeia-se povo-de-santo, o conjunto de seus praticantes do Candomblé, Umbanda e o Tambor de Mina. Elas conservam práticas, dogmas e crenças ancestrais, reinterpretadas à luz de valores morais e éticos emergentes na atualidade. (TRAMONTE, 2013, p. 103).

As Religiões de matriz africana foram as primeiras a ensinar o sagrado da natureza. Por isso, seus adeptos não destroem as plantas, as águas, a natureza, pois, tudo é criação de Olorum e merecem respeito.

Isso não é diferente no culto do Tambor de Mina Jeje-Nagô. A presença do sagrado está presente em tudo, é constatado na fala de Mãe Orny, quando diz:

“Os nossos conhecimentos, o nosso Sagrado são passados por heranças, conhecimentos dos nossos antepassados (ancestrais), que foram deixados, porque o nosso sagrado não é aquela coisa que é escrito, é praticado, é da vivência...”Então, o nosso sagrado para nós é, o nosso Orixá, nosso sagrado é o Olorum, que é o nosso Deus, o nosso Deus porque é o todo supremo. Nós cultuamos os deuses da natureza, que o nosso pai maior deixou que é, a erva... Exemplo: as ervas é Ossani; nas matas, o caçador Oxóssi, a gente reverencia esses deuses da natureza.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

O meu Sagrado é aquilo que eu creio, que eu confio, que eu reverencio
” (Mãe Orny Oxum Apará)

De acordo com Silva e Silva (2009, p.303), “*o sagrado se manifesta na forma de mitos, ritos, formas divinas, objetos sagrados e venerados, símbolos, cosmologias, homens, animais, plantas e lugares consagrados*”. No tambor de Mina, o culto inicia por meio da dança em forma de círculo (roda) e das músicas, ora cantada na língua portuguesa ou Jejê (ewê-fon), elemento principal da sua cultura. Dessa forma, é reverenciado as divindades intituladas de Voduns.

A roda também apresenta um destaque importante, é através da roda no terreiro que se forma uma grande corrente de oração, nela as pessoas se tornam divinas, é onde acontece o grande momento vivido de forma particular, quando os Voduns e Caboclos se mostram ou se manifestam nos terreiros, por meio da incorporação no corpo de homens e mulheres num espaço de tempo curto ou longo, até retornarem ao seu plano espiritual.

A chegada de uma entidade espiritual no terreiro, se dá por meio dos cânticos, ou seja, pontos cantados ao toque do tambor e quando a própria entidade pede ou recebe da mãe de santo ou pai de santo ou da guia da casa, um pano que o identifique, traçando sobre o corpo da pessoa que a incorporou, é o momento em que a pessoa entra em *transe*, ou seja, estado no qual a pessoa sai de si mesma, passando a assumir outra identidade. (DAGAMA e ANCHIETA, 2011).

Giordani (2004) afirma que:

“As religiões de matrizes africanas são organizadas em torno da noção de casa. Esta casa onde se realiza o culto pode possuir dimensões amplas, também conhecidas como terreiros. Os terreiros na verdade são espaços simbólicos construídos à luz das tradições africanas, à semelhança de reinos como o de Angola, Congo, Daomé, Oyó e outros, destruídos pela escravidão. Agora, nestes espaços, não são cultuados somente ancestrais de regiões específicas do continente africano, mas aqueles trazidos pelos diversos homens e mulheres que chegaram na condição de escravos durante mais de trezentos anos” (GIORDANI, 2004, p.68).

As Religiões de Matriz Africana ou afro-brasileiras são inúmeras, com uma enorme variação de formatos praticados em todo o território nacional. Assim:

[...] o Candomblé, ou Candomblés no plural, como alguns autores apontam dada a enorme variedade e matizes com que se apresentam – é oriundo das nações Nagô, Jêje, Angola, Congo e alguns são miscigenados, como o Candomblé de Caboclo, com influência indígena. Existe ainda a “macumba” nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, que é segundo Cacciatore (1977), o nome dado a Quimbanda. Há também o Xangô, nome de um dos orixás, mas também de um formato de culto Nagô, preponderante nos estados de Pernambuco, Paraíba, Alagoas e Sergipe. Pratica-se, ademais, o Tambor de Mina, um culto Jeje e o Tambor Nagô, culto de origem cultural no grupo do mesmo nome, ambos existentes no Maranhão. (TRAMONTE, 2013, P. 103).

Tramonte e Prandi afirmam que o Tambor de Mina, só existe nos estados de Maranhão, Belém e São Paulo. Contudo, em Manaus capital do Amazonas a Casa de Mãe Orny Oxum Apará, é detentora da Casa das Minas do Maranhão, sendo ela, filha de santo de Mãe Emília¹⁵ de Toy Lissá Agbe Manjá do Centro de Tambores de Mina Jêje-Nagô a grande casa em nosso estado.

O Tambor de Mina se estabeleceu na primeira metade do século 19 em São Luiz do Maranhão, o mesmo foi trazido por grupos de escravos oriundos da Costa da Mina, região onde hoje se encontram as Repúblicas do Benin, Togo e Nigéria. Porém, foi um importante núcleo atração de mão de obra africana, sobretudo durante o último século do tráfico de escravos para o Brasil (1750-1850).

Existem dois modelos principais, representados pelos terreiros mais antigos do Brasil: Mina Jêje e Mina Nagô. O primeiro parece ser o mais antigo e se estabeleceu em torno da Casa grande das Minas Jêje (Querebentan de Zomadônu), o outro, que lhe é quase contemporâneo, continua até hoje, é o da Casa de Nagô, localizada no bairro São Pantaleão.

No Tambor de Mina Jêje (Vondunsis), Tambor Nagô (encantados) se configura o panteão¹⁶ dos Voduns, ou seja, diversas famílias. Sua origem, como destacamos, vem de São Luís do Maranhão, da Casa das Minas, da qual trazem a relação com o sincretismo

¹⁵ Nochê Hunjaí Emília de Toy Lissá Agbê Manjá - Presidente da Federação de Umbando e Cultos Afro-brasileiro do Estado do Amazonas (FUCABEAM), situada na Pintassilgo nº 100 Quadra 2, Cidade Nova 2, zona norte da cidade de Manaus.

¹⁶ Panteão, que, etimologicamente, deriva de pan e théos, significa, literalmente, o conjunto de deuses de determinada religião. Eventualmente, o termo "panteão" passou a significar tanto o conjunto de deuses quanto o templo específico a eles devotado. Disponível em: <http://dicionariportugues.org/pt/panteao>. Acesso em 04 de novembro de 2016.

religioso do catolicismo. Entre elas estão: Família de Davice, que reúne os Voduns da família real do Abomey, no antigo Daomé, atual Benin é composta por: Nochê Naê, Zomadônu, Jagoboroçu (Boçú), Coicinacaba, Dadarrô, Naedona, Arronoviçavá, Sepazim, Daco-donu, Doçu, Doçupé, Nochê Decé, Nochê Acuevi, Bedigá, Apojevó, e Nochê Nanim; Família de Savaluno – são os Voduns amigos da família de Davice. Não são Jejê e são hospedes na Casa das Minas, são eles: Topa, Azacá e Agongono. Família de Dambirá – reúne os Voduns da terra, ligados às doenças e as curas. São eles: Acóssi Sapata, Azile, Azonce, Ewa, Lepom, Poliboji, Borutoi, Bogono, Alogué, Boca, Boçucó, Roeju e Aboju. Família de Quivioçô – reúne os Voduns considerados nagôs, são eles: Nanã, Naité, Nochê Sobô, Badé, Lissá, Loco, Ajanutoi, Abe, Averequete e Bocó Jará. (DAGAMA e ANCHIETA, 2011).

No Tambor de Mina, as entidades espirituais africanas são denominadas de Voduns, mas podem também ser utilizadas para designar entidades nobres (gentis), como por exemplo: Rei Sebastião, Rainha Rosa, Rainha Flora, Rainha Madalena, Rainha Jandira, Rei Dom Miguel, Dom Pedro Angassu, Escama Dourada e outros conhecidos popularmente como caboclos/as, isto é, guias espirituais, a saber: Ubirajara, Dona Brava, Dona Xica Baiana, Dona Suzana e seu Zé Pilintra (DAGAMA e ANCHIETA, 2011).

As visitas realizadas como pesquisadores e acadêmicos da UEA do Curso de Ciências da Religião (anexo 1), nos levaram a participar de festas e, as entrevistas tanto com a mãe de santo quanto com as entidades espirituais (guias) que ela recebe, nos fizeram compreender quão grande é a dimensão religiosa do culto Tambor de Mina no estado do Amazonas e que precisa ser conhecida e valorizada ainda mais no norte do Brasil.

Considerações finais

Nas religiões de matriz africana e afro-brasileiras, especificamente, no tambor de Mina encontramos uma fusão de influências diversas, ao mesmo tempo, é muito sincretizada em vários aspectos, deste modo, consideramos que o estudo apresentado não se encerra aqui, o tema se torna tão complexo e extenso, porém, contribuirá para o enriquecimento das manifestações mais autênticas de nossa cultura, numa evidência de

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

que há a necessidade de professores, alunos e a sociedade de modo geral, ampliem fronteiras de conhecimento e reconhecimento acerca das religiões de matriz africana. Uma vez que, a liberdade de expressão e religião é um direito de todo cidadão, devendo ser respeitado sem distinção de cor, raça, gênero, orientação sexual e religião prevista na legislação (Lei nº 7.715/89, Artigo 20).

O conhecimento é o único caminho para lutar contra o preconceito, ainda tão arraigado em nossa sociedade. Porém, a dificuldade ocorre porque o tema envolve o que é mais sagrado no ser humano, sua identidade, seu pertencimento étnico-racial, sua ancestralidade que representa o conhecimento próprio da sua cultura.

Precisamos fazer com que professores, alunos e a sociedade amazonense compreendam que esta liberdade de expressão é garantida na legislação brasileira e em tratados internacional, resguardando o respeito para todo e qualquer credo religioso, orientações previstas na Declaração Universal dos Direitos Humanos, no seu Art. VXII:

“Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião, este direito inclui à liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pelo culto, pela prática e pela observância, isolada ou coletiva, em público ou em particular”

Na Constituição Federal do Brasil no seu Art. V, ressalva que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantido, na forma de lei à proteção aos locais de culto e suas liturgias”. Na lei Nº 10.639/2003, no Plano Nacional das Diretrizes Curriculares para o Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, Lei Caó.

É preciso entender que em todas as culturas no mundo, a religião ou o sentimento religioso sempre esteve presente, da forma mais elementar, quanto de forma sistematizada, seja ela por meio de dogmas ou com seus modos de expressar o sagrado por meio da oralidade, onde a memória através dos tempos se encarregou de perpetuar.

Por fim, consideramos que tanto a universidade, quanto as escolas públicas se constituem como espaços privilegiados na promoção do conhecimento, da convivência, da diversidade em todos os níveis, contudo, deverá assegurar no seu projeto político pedagógico a temática da história da cultura africana e afro-brasileira de forma coerente,

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

no intuito de desconstruir as formas pejorativas pela qual é exposta a religião africana em nossa sociedade.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS:

ARAÚJO, [Francisca](#) [Socorro](#). Disponível em:
<http://www.infoescola.com/sociologia/multiculturalidade/>. Acesso em: 01/11/16.

BRASIL, Lei nº10.639/2003 – Ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana.

DAGAMA, Gláucio. ANCHIETA, Arlete Conceição. *Liberdade Religiosa nos cultos afro-brasileiros: um estudo na cidade de Manaus*. Artigo apresentado ao XI Congresso Luso Afro e Brasileiro – CONALB. Salvador - BA, 2011. Disponível em:
<http://docplayer.com.br/17177937-Liberdade-religiosa-nos-cultos-afro-brasileiros-um-estudo-na-cidade-de-manaus-amazonas.html>

DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS.

GIORDANI, Mario Curtis. *História da África – anterior aos descobrimentos*. Ed. Vozes – 4ª Edição. Petrópolis - RJ.

LOPOES. Nei. Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana. Nei Lopes – São Paulo: Selo Negro, 2004.

SILVA e SILVA, Carla Fernanda da, Marcos Rodrigues da. *Mitos e Culturas Afro-brasileiras como prática pedagógica da diferença*. Culturas e diversidade religiosa na América Latina: pesquisas e perspectivas pedagógicas/ Lilian Blanck de Oliveira (orgs.) - Blumenau, Edifurb; São Leopoldo: Harmonia, 2009.

ORO, Ivo Pedro. *O Fenômeno Religioso: como entender/ Ivo Pedro Oro*. – São Paulo: Paulinas, 2013. – (Coleção temas de religião).

TRAMONTE, Cristiana. *Religiões afro-brasileiras: direitos, identidades, sentidos e práticas do “povo-de-santo”*. *Diversidade religiosa e direitos humanos: conhecer, respeitar e conviver*. Reinaldo Matias Fleuri...[et al.] (Orgs.) Blumenau: Edifurb, 2013

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ANEXO

Pesquisa de campo com visita na Casa da Mãe Orny



Fonte: Gláucio – Julho/2016 - Da esquerda para direita: Pesquisadores da UEA (Reinaldo, Izis, Maria Jane, Nancy, Eneida (filha de santo de Mãe Orny), Mãe Orny, Gláucio e Ana Verônica)



II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Fonte: Gláucio, Julho/2017. Mãe Orny



Fonte: Gláucio, Dezembro/2016 – caminhada em favor da Liberdade Religiosa
Praia da ponta Negra.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Fonte: Mãe Orny, Janeiro/2017. Seu Zé Pilintra na companhia de Mãe Emília.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Fonte: Mãe Orny, janeiro/2017. Entidade Espiritual – seu Zé Pilintra na cabeça de Mãe Orny



Fonte: Mãe Orny, Janeiro/2017. Dona Suzana, do Morro

A FESTA COMO INSTRUMENTO DE VISIBILIZAÇÃO DA GREVE, REINVENÇÃO E EXPRESSÃO DA SUBJETIVIDADE

Milton Melo dos Reis Filho¹⁷

Iraildes Caldas Torres¹⁸

Resumo: Esta proposição traz para a discussão o tema da festa. Realiza um estudo a partir da festa como instrumento de visibilização da greve, reinvenção e expressão da subjetividade dos trabalhadores operários do Polo Industrial de Manaus. A centralidade das análises transita pelas narrativas, memórias, imagens, representações e contextos sociais, históricos e culturais que reforçam a pertença às identidades e à produção de novos bens simbólicos. Discute a inserção dos jovens nas chamadas pastorais sociais, momento em que o sujeito operário embalado nesse entusiasmo impactante, respondia ao chamado para a militância junto aos movimentos pastorais da Igreja Católica. Mostra a realização pessoal e social que se transcendia como primeira conquista dos jovens. A manifestação da festa transvestia-se num rico e diversificado ato. O seu sentido em algumas empresas surtia efeitos menos positivos. Porém, a percepção positiva da festa é constatada no discurso de muitos outros operários que protagonizaram cada fase da luta de classe em Manaus. Tudo se traduzia numa grande festa. O modo de ser, de se comportar e de agir convergia para esse ato. Estamos falando de uma festa que se diferencia da festa que existe no mundo profano.

Palavras-chave: Festa; Reinvenção; Expressão; Subjetividade.

¹⁷ Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas. Investigador do Grupo de Estudo, Pesquisa e Observatório Social: Gênero, Política e Poder vinculado ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia do Instituto de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Amazonas. Investigador do Grupo de Pesquisa MYTHOS - Humanidades, Complexidade e Amazônia da Universidade do Estado do Amazonas. Professor da Secretaria Municipal de Educação de Manaus. E-mail: reis5.filho@gmail.com

¹⁸ Doutora em Ciências Sociais /Antropologia, professora da Universidade Federal do Amazonas e coordenadora do Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas. E-mail: iraildes.caldas@gmail.com

Simpósio Temático 32: A festa, o sagrado e o profano: memórias e narrativas da lusofonia à luz do imaginário simbólico religioso.

A festa não foi a estratégia única dos operários do Polo Industrial de Manaus para o avanço da sua luta de classe. Embalados nesse clima os operários amazonenses conseguiram externar suas subjetividades, encontrando nessa manifestação os instrumentos necessários para validar os objetivos de suas greves, contribuindo principalmente para que os dirigentes sindicais conduzissem os acontecimentos num clima de harmonia e descontração, em que cada trabalhador buscava construir o seu espaço, administrando com maestria e estilo próprio. Os operários encontraram no interior das fábricas do Polo Industrial de Manaus o ambiente estratégico para a tomada de suas decisões aproveitando os reduzidos horários cedidos aos trabalhadores para um rápido descanso na hora do almoço. Energizados se empenhavam em defesa de seus direitos e conquistas movidos pela esperança das conquistas trabalhistas.

A manifestação da festa transvestia-se num rico e diversificado ato. Embora não acontecesse com frequência em certas empresas, suas nítidas lembranças ainda estão recentes na memória dos operários protagonistas da luta de classe nos anos 1980. É o caso de Telma, 46 anos, ex-funcionária da empresa CCE, que não reconhece o evento da festa como algo frequente dentro da empresa na qual trabalhava, apesar de lembrar o ato em outras empresas do Polo Industrial de Manaus. Isso é compreensivo porque o sentido da festa em algumas empresas surtia efeitos menos positivos.

A percepção positiva da festa é constatada no discurso de muitos outros operários que protagonizaram cada fase da luta de classe em Manaus. Tudo se traduzia numa grande festa. O modo de ser, de se comportar e de agir convergia para esse ato. Estamos falando de uma festa que se diferencia da festa que existe no mundo profano. Nesse ponto, Telma, reconhece a existência da festa e concorda que ela realmente unia as pessoas, deixando-as mais aptas e dispostas para a permanência no movimento grevista. De acordo com essa operária “havia as rodadas dos que jogavam dominó, dos que ficavam na sombra das árvores conversando, aqueles que cantavam em rodada a espera do sindicato para fazer a reunião e aqueles que aguardavam o almoço ou mesmo terminar o turno para voltarem as suas casas” (Telma, entrevista/2011).

O significado da festa traduz o espírito de união entre trabalhadores que, envolvidos pelo lúdico e o entretenimento, souberam conduzir suas relações interpessoais dando vivacidade ao predomínio dos afetos, parcerias, compromissos, direitos e deveres mutuamente reconhecidos. Essa vivacidade, constatada no modo de ser e de agir dos trabalhadores do Parque Industrial de Manaus, foi determinante para a afirmação do compromisso assumido com a causa operária; se configuram simultaneamente como objetos de atração e apreensão, desejo e medo; locais de ambiguidade e hesitação, inquietação, ansiedade. Por essa razão não houve espaço para a construção de outros tipos de vínculos como dedicar-se ao estudo, construir uma família, entre outras coisas. Como bem lembra Bauman (2005), prima-se pelo homem sem vínculos líquido-moderno. “A maioria de nós, na maior parte do tempo, tem uma opinião ambígua sobre essa novidade que é ‘viver livre de vínculos’ – de relacionamentos ‘sem compromisso’” (BAUMAN, 2005, p. 69). Os vínculos e os relacionamentos celebrados nos anos 1980 tinham um sentido bem definido, a causa operária.

Os desejos dos trabalhadores estavam focados nas suas ações, assim como o desejo de amar e ser amado de cada um só podia se realizar se fosse confirmado por uma genuína disposição para entrar em ação. Muitos jovens operários passaram a comprometer sua própria liberdade, dedicando-se interinamente às causas sociais e trabalhistas em favor de sua classe, evitando, assim, violar a liberdade da pessoa amada.

No simpósio de Platão, Diotima de Mantinea (ou seja, ‘a profetisa Temeadeus da cidade dos Profetas’) enfatiza para Sócrates, como a plena concordância deste, que ‘o amor não é para o belo, como você pensa’. ‘É para gerar e nascer no belo’. Amar é ter o desejo de ‘gerar e procriar’, e assim aquele que ama ‘busca e tenta encontrar a coisa bela em que possa gerar’. [...] O amor é semelhante à transcendência (BAUMAN, 2005, p. 70).

O sentido do amor implicava a busca contínua da expressão do bem-comum. Era através dessas relações consagradas do amor que esses operários buscavam encontrar auxílio, confiança, segurança, sua transcendência. E, diga-se que os labores do amor, infinitamente longos, talvez intermináveis, geram os seus próprios confrontos, as suas próprias incertezas e inseguranças.

O desdobramento dessas relações são sentidos nos momentos decisivos da entrada em ação desses operários em meio aos levantes grevistas. A adesão dos operários às greves dava-se de modo espontâneo. Não havia como impedi-los. De um lado, o formato do trabalho em linha de montagem contribuía para a adesão em massa, cada vez mais expressiva. Quando um operário ou uma operária parava a linha de produção comprometia todo o processo produtivo. Não fazia sentido continuar trabalhando. De outro, quando uma linha entrava em greve, ninguém mais podia adentrar a fábrica, os próprios trabalhadores faziam esse bloqueio. Para eles todos estavam em greve.

Havia uma pré-disposição em não parar, principalmente, aqueles avessos à greve¹⁹. A compreensão do sentido da luta, embora em diferentes níveis, era alcançada por todos conforme relata Telma, 46 anos: “aí tivemos que apoiar mesmo. Foi muito cansativo. Éramos impedidas de entrar na fábrica, usar o banheiro, tínhamos que ficar só na parte do pátio da empresa” (entrevista/2012). Neste contexto ganhava credibilidade o evento da festa porque era por meio dela que o operariado buscava incessantemente as várias maneiras de sua permanência nos levantes grevistas.

Edna, 62 anos, ocupava o cargo de reserva de linha de produção, não era uma pessoa muito ligada aos movimentos grevistas. Ela foi uma das operárias que participou mais indiretamente deste ato. Mas reconhece a empolgação que traduzia aquele momento ao relatar: “dentro das empresas as pessoas brincavam, dançavam, comiam, bebiam, enfim, era um ambiente muito divertido” (Edna, Entrevista/ 2012). As discussões mais acirradas ocorriam em torno das medidas de proteção. Mesmo assim, no intervalo do almoço, a descontração voltava a tomar conta de trabalhadores e empresários. Quando um membro da Comissão do Sindicato dos Metalúrgicos, Elias Sereno de Souza, se aproximou da porta de saída para o almoço foi interpelado pelo diretor da Caloi, Luiz Alberto Medeiros nos seguintes termos: “escuta aqui, foi você que comandou uma tropa lá na minha fábrica para esculhambar comigo? - Que é isso - respondeu Sereno – eu não mando em ninguém, eu sou comandado. A gargalhada foi geral” (Arquivo PO - Jornal A Crítica/1985).

¹⁹ Os operários avessos à greve eram aqueles que ocupavam cargo de chefia ou liderança na empresa (supervisores e reservas de linha de produção) e alguns operários de chão-de-fábrica que temiam às represálias e possíveis demissões.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Este diálogo mostra, além da hostilidade evidente entre trabalhadores e empresários, o mérito da capacidade da organização dos trabalhadores porque o conflito tendia a aumentar continuamente, provocando no empresariado mais calafrios. Os empresários estavam certos de que não havia influências externas como eles tentavam repassar à opinião pública, o que existia era assessoramento do Dieese, órgão que presta apoio aos sindicatos do país.

A resposta do operariado sempre foi positiva, todos se dirigiam aos pátios de suas empresas. As empresas todas paravam. Reubenita, 54 anos, lembra aquele momento dizendo que “não tínhamos outra opção para permanecermos dentro da fábrica. Havia pessoas que iam porque decidiam mesmo entrar na greve. Essas pessoas tiravam a farda e entravam em greve”.

Este foi um dos caminhos encontrados pelos operários para montar suas estratégias e garantir a sustentação das greves. A infraestrutura era provida pelo sindicato que disponibilizava o carro som e os trabalhadores, embalados e contagiados pelo ambiente solidário, ligavam as mangueiras e d’água e começavam a dançar e a se molhar para amenizar o calor do sol escaldante. Nesse tom, iniciavam os seus ataques à classe empresarial. Alguns diretores e gerentes tentavam convencer os operários em greve a entrarem na empresa para trabalhar. Mas, não obtinham sucessos. São estas estratégias, muito mais eficazes, segundo Ribeiro (1999, p. 206), “que cobrem um amplo leque que vai da cooptação, passando pela coação mais ou menos explícita, à demissão, para isso utilizando os trabalhadores das hierarquias superiores, isto é, o poder da gerência”.

Essa recusa dos operários ocorria, em parte, por causa da falta de energia elétrica que era cortada dentro da empresa. Alguns desses operários até poderiam atender o apelo dos seus patrões mas não o faziam em função do calor e escuridão existente dentro da fábrica. Eles não eram participantes fiéis das greves, estavam no espaço da festa na greve por razões específicas, como enfatiza Rubenita Santos: “eu participava indiretamente porque apagavam as lâmpadas lá de dentro e ficava calor, aí eu ia lá para fora” (entrevista/2012).

A expressão de Rubenita revela que os níveis de consciência e inconformismo dos trabalhadores são variáveis e dependem da posição ocupada na hierarquia do poder da empresa. Para Ribeiro (1999), é sobre os mais subalternos que cairão as insubmissões

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

e é do nível de solidariedade e organização horizontal que possuem que depende a eficácia das estratégias adotadas.

Francisca Selma, 48 anos, trabalhou 12 anos na empresa Sharp do Brasil e 04 anos pela chamada massa falida, totalizando 16 anos de trabalho na empresa, revela momentos significativos da militância operária nos seguintes termos:

Durante esse período presenciei o empenho de cada trabalhador nas greves. Todos de forma direta ou indireta lutavam para fazer valer seus objetivos, de alcançar um melhor quadro situacional das condições de trabalho, relação interpessoal, salários, assistência médica, creche para os filhos, dentre outros anseios e possíveis conquistas (entrevista/2012).

De modo geral, e especialmente nas manifestações festivas, quando o dirigente sindical posicionava-se nas portas das empresas e solicitava para que os trabalhadores permanecessem ouvindo o que ele tinha a dizer, ao mesmo tempo em que eles demonstravam receio, sentiam-se fortalecidos ao ouvirem um membro da direção do sindicato. Trata-se da confiança dos operários que viam no seu sindicato o compromisso assumido em favor de seus direitos. Este foi um momento decisivo para construírem junto com a direção do sindicato seus sonhos e utopias de conquistar seus direitos trabalhistas. Os operários encontraram no ato da festa o momento ideal para expressar sua cidadania, conforme define Torres (2007, p, 155), “é a arena da cidadania e da luta de classe no reino da política e da organização da vida em sociedade”. Trata-se, no dizer desta autora de “o processo da vida emergindo da sociedade, isto é, a sociedade consiste na organização pública do próprio processo de vida: atividades econômicas, políticas, relações sociais, culturais, religiosas, protagonismo político e toda a produção das relações ético-morais, materiais e simbólicas” (IBIDEM, p. 115).

A construção da cidadania para Torres (2007) toma corpo e se espraia no espaço contraditório do tecido social das sociedades mais desenvolvidas. Em outras sociedades, ela se constrói mais lentamente, conforme as vicissitudes das relações e do tipo de poder com o qual os atores sociais estabelecem interlocução.

Este é o desfecho dado aos trabalhadores que reivindicavam seus direitos. A certeza explicitada pela operária sinaliza a aversão ao trabalho dentro de um padrão

persistente e, também, a determinação e ousadia para a construção de novos caminhos. Nesse contexto, a festa emerge como expressão da subjetividade operária.

Pode-se dizer que o evento da festa na greve não ocorria em todas as empresas. Em cada empresa os operários expressavam um jeito próprio e muito típico de viver a greve. Na Sharp do Brasil houve muitas greves. Mas as lideranças de fábrica, reservas e supervisores, quase todos, reprovavam a participação dos trabalhadores. Edna era uma entre outras que ficava na linha trabalhando. Hoje, aos 62 anos de idade, lembra com muita lucidez: “eu nunca participei da greve porque no final da greve muita gente pegava a conta. Aí eu ficava trabalhando, na esteira. Quem aderiria ficava fazendo suas badernas” (entrevista/2012).

A compreensão da greve como baderna era uma entre as várias compreensões daqueles operários que diziam não às greves e aos movimentos. Apesar disso, os sindicalistas, aqueles dos anos 1980, se detinham aos interesses dos trabalhadores. O sindicato sempre manteve sua participação direta na fábrica. Mas, esse grupo de trabalhadores temia as posteriores represálias, principalmente os mais antigos na empresa, como se verifica na fala de Edna “eu ficava dentro da fábrica, tinha medo de pegar minha conta. Trabalhei 16 anos na Sharp. Quando eu entrei lá minha filha tinha 04 anos de idade e meu filho tinha 06. Agora, tanto minha filha quanto o meu filho estão casados, vivendo com suas famílias” (entrevista/2012).

Para Hobsbawm (2000) o trabalho reorganiza a classe operária na medida em que esta é constituída quase que por definição de pessoas que não podem fazer as coisas acontecerem, exceto coletivamente. Sem organização racional da ação, exceto sobre algumas circunstâncias no próprio local de trabalho, é improvável que sejam eficazes.

Thompson (1987) em suas considerações sobre consciência de classe refere-se a uma cultura radical, de onde se pode depreender ser o radicalismo popular uma cultura intelectual. “As vilas, e até as aldeias ressoavam com a energia dos autodidatas. [...] os diaristas, artesãos, lojistas, escreventes e mestres-escolas punham-se a aprender por conta própria, individualmente ou em grupo” (THOMPSON, 1987, p. 304). Desse modo, os trabalhadores estavam cientes de prosseguir por conta própria em lutas antigas e novas.

Sempre que afrouxava a pressão dos dominantes, saíam homens das pequenas oficinas ou aldeias de tecelão e sustentavam novas

reivindicações. Fora-lhes dito que não tinham direitos, não sabiam que nasceram livres. A milícia montada investiu a cavalo em sua reunião, e o direito de reunião pública foi conquistado. Os panfletistas foram presos, e das prisões editaram panfletos. Os sindicalistas foram encarcerados e foram acompanhados ao cárcere por procissões com faixas e bandeiras sindicais (THOMPSON, 1987, p. 439).

A exemplo da Formação da Classe Operária Inglesa, em se tratando do fazer classe, também adquiriu uma ressonância singular na vida do amazonense: tudo, das suas escolas, das suas igrejas aos seus divertimentos, converteu-se num campo de batalha de classe. Essas marcas subsistem, mas nem sempre são entendidas por quem vem de fora. Para Thompson (1987, p. 439) “se em nossa vida social pouco temos da tradição de *égalité*, a consciência de classe do trabalhador pouco tem de submissão. ‘Órfãos somos, e bastados da sociedade’, escreveu James Marrison em 1934. O tom não é de resignação, mas de orgulho”.

Para Thompson (1987) esses anos às vezes mostram não um novo desafio revolucionário, mas um movimento de resistência em que tanto os românticos como os artesãos radicais se opunham a enunciação do Homem Aquisitivo. “No afã de se chegar a um ponto de junção entre as duas tradições, algo se perdeu. O quanto foi, não podemos saber com certeza, pois nos incluímos entre os perdedores” (IBIDEM). Ficou historicamente comprovado que é difícil contestar e impedir a consciência de classe. É o que diz Hobsbawm (2000, p. 88):

Já que ela surge natural e logicamente da condição proletária, pelo menos na forma elementar de ‘consciência sindical’, isto é, o reconhecimento de que os trabalhadores como tais precisam organizar-se coletivamente contra os empregadores, a fim de defender e melhorar suas condições como operários assalariados.

Hobsbawm (2000) lembra que movimentos únicos da classe trabalhadora foram criados, como aconteceu na Índia, a partir de uma associação de castas e religiões mutuamente hostis e grupos de línguas incompreensíveis entre si. Mesmo na Irlanda do Norte, proletários que temiam por suas vidas fora dos estaleiros ou fora dos portões das docas, por serem católicos ou protestantes, estavam - e talvez ainda estejam – preparados para agir em conjunto para fins de disputas industriais. O problema histórico e prático,

consiste em descobrir sobre que circunstância tal unidade de classe pode surgir, vir a funcionar ou deixar de funcionar.

Esta pesquisa revela a compreensão de trabalhadores na trama das manifestações e festas que, para Blass (1992), têm diferença. Para esta autora a festa se encontra mais próxima da tradição, ela reúne as pessoas com o objetivo de celebrar, comemorar. Já a manifestação, ao contrário, exprime a atualidade, a conjuntura, sendo pontual e mais fugaz. No âmbito da militância sindical a festa é a expressão mais clara da alegria do operariado, embora o seu sentido seja mais abrangente. A autora indica as várias formas de sociabilidade e solidariedade que apontam para os resultados positivos do movimento sindical de luta, além de possibilitar aos seus protagonistas redescobertas do significado social do seu trabalho e de si mesmos frente aos outros trabalhadores.

Rubenita Santos concebia a festa como o verdadeiro instrumento de vizibilização do operariado amazonense. Por meio desse evento os trabalhadores do Polo Industrial de Manaus mostravam suas lutas pelas melhorias das condições de trabalho e pelo aumento de salários. A frequência desses acontecimentos, segundo a informante, “aconteciam mais no mês de agosto, no período da concessão de aumento de salários. Os trabalhadores, ao se aproximarem do mês de agosto, já vislumbravam o momento oportuno para suas reivindicações que culminavam em greves” (entrevista/2012). No bojo dessa militância, outras reivindicações foram adicionadas nas suas pautas, a estabilidade no emprego, ampliação de novos convênios de serviços médicos e laboratoriais que as empresas apresentavam carências desses benefícios. Rubenita Santos não deixa dúvidas de que o mês de agosto era propício para reivindicar tudo.

A luta sindical no Polo Industrial de Manaus possibilitou a entrada em cena das mulheres amazônidas na militância política. Elas passaram a conhecer um novo lugar, ultrapassaram a barreira da família. Suas lideranças, feministas ou não, dentro da luta sindical incorporaram às suas práticas uma consciência de gênero como segmento social com reivindicações específicas. Sempre demonstraram o desejo de persistir na luta de que as mulheres são capazes de fazer a sua parte. Foi no âmbito dessa trama que as mulheres, segundo Souza-Lobo (1991) participaram das operações, chamadas “tartarugas” e das greves organizadas nos anos 1980. Também é o espaço em que se percebem as diferenças de gênero no âmbito de sua militância. “Ao que tudo indica as formas e motivos que

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

desencadeiam a combatividade de operários e operárias são distintas. Sua força no interior da fábrica sendo desigual, os resultados que obtém são também assimétricos” (SOUZA-LOBO, 1991, p. 125).

As práticas sociais das mulheres têm o seu reconhecimento na arte e na criatividade. Elas atuavam como porta-vozes nos momentos mais delicados de sua militância e se mobilizavam a partir de questões referentes à creche, licença maternidade e outras políticas específicas para os operários. Segundo Perrot (1988), a natureza e as formas desse movimento lembram bastante os movimentos populares anteriores à revolução industrial, quando os principais agentes sociais foram as mulheres. Aqui em Manaus, essa representatividade da participação feminina foi significativa nos principais levantes ocorridos no Polo Industrial de Manaus.

Para Francisca Selma, 48 anos, a festa era um instrumento de vizibilização porque expressava a realidade de cada operário, percebida na maneira como cada sujeito concebia e encarava aquele momento. Em sua concepção houve várias conquistas, “às vezes muito dolorosas, porque nem sempre os que encabeçavam o movimento desfrutaram dessas ‘boas conquistas’, porque após a greve muitos operários eram demitidos” (entrevista/2012). E conclui: “nós mulheres somos muito sentimentais. Passávamos muito tempo com aquela dor de perda. Não de perda de o amigo ter ido de vez, mas pelo fato de ele ter saído do nosso grupo de trabalho” (entrevista/2012).

A fala de Francisca Selma confirma o resultado positivo da festa para o trabalhador, um verdadeiro desabrochar de sentimentos. Nesse ato parecia acontecer uma brincadeira. Mais do que isso, era uma manifestação. No seu ápice era uma grande reunião, uma alegria. A empresa quase não oferecia a festa aos operários, a mente ficava vazia. O diferencial da festa operária, além de viabilizar propósitos, lutas e conquistas, promovia um momento de contemplação e nostalgia. Os operários recém-admitidos encontravam na festa o seu momento de integração. Os demais operários comemoravam como se fossem dias de folga, brincavam e construía suas estratégias de resistência. Apesar disso, era uma alegria muito limitada, sustentada pelos acertos entre patrão e empregado. Quando tudo se acertava o tom da manifestação era comemorativo. Era o momento do trabalhador que se apresentava como o dono da festa e do espaço. Como diz o ex-dirigente sindical Elson Melo:

A festa operária é uma manifestação individual da alegria. Os operários davam o seu grito de liberdade. Eles tinham tudo para não entrar na greve. Eles tinham uma linha com um chefe lhe vigiando. Mesmo assim eles entravam na empresa, registravam o seu ponto, cruzavam os braços e resistiam a pressão de seus gerentes. Então, a festa foi uma rica manifestação da alegria pela liberdade que os operários conquistavam. E não eram operários, eram trabalhadores da indústria que vieram do interior, não sabiam o que era uma indústria. O Nivaldo, do boi Garantido, era um rapaz de um talento enorme. Ele sabia expressar sua cultura. A alegria dos nossos operários era a festa que eles frequentavam. A festa era esse glamour que todos externavam, cada um estava fazendo a sua história. Jamais se imaginava que algum dia alguém fosse fazer esse registro (entrevista/2013).

Parecia incorporar em cada sujeito a filosofia platônica porque era assim que a festa se manifestava, como uma grande reflexão sobre a totalidade da cultura e da vida do povo grego, com a finalidade de lançar bases ou fundamentos para uma construção sólida. Nesse contexto, Platão era um grande opositor de Homero e Hesíodo, devido a explicação da realidade através dos mitos, e era quem ultrapassava o grande abismo gerado pela contradição das filosofias de Parmênides de Eléia e Heráclito de Éfeso. Para Platão (2000) o *homem-medida* (de Protágoras) é, por sua vez, medido por realidade superior; que o conceito repousa na transcendência do mundo ideal. Os valores humanos, na apreciação de Platão, são perenes, não dependendo das convenções humanas. Repousam numa estrutura lógica de *ser*, que transcende a qualquer criação humana; e todo homem pode conhecê-la, através do uso reto da razão.

Rosilene Martins, 47 anos, define a festa operária como o instrumento de visibilização mais expressivo do operariado do Polo Industrial de Manaus. Para esta operária a festa foi o passaporte do operariado para montar suas estratégias e entrar em cena combativa durante os principais levantes de sua luta classista, se sentiam encorajados porque vislumbravam a credibilidade na direção do sindicato. A representação desse Órgão, segundo Rosilene Martins, “era de proteção ao trabalhador em todos os sentidos. Portanto, eles acreditavam em suas vitórias porque sabiam que o sindicato levaria adiante todas as suas reivindicações” (entrevista/2013).

Rodrigues (1978, p. 68) define esse contexto como aquele em que “as operárias deixam de se sentir periféricas”, porque o sindicato adentra as fábricas e as operárias são

ouvidas. Na mesma linha Maroni (1982, p. 63), afirmam que “a experiência das greves, as resistências individuais coletivizadas nas operações-tartaruga – as formas de uma estratégia de recusa”, somadas à bandeira da solidariedade operária, por meio da greve, constituíram-se em referências no discurso e na prática das operárias, denotando existir formas de participação capazes de romper a divisão entre operários e operárias.

O sentimento externado pelos trabalhadores operários durante o ato festivo consistia na importância que cada um concebia àquele momento. Há que se reconhecer os que encaravam o acontecimento da festa como uma das formas de contestação e externalização de seus egos ou suas vontades. É o que afirma Telma, 46 anos, ao dizer que nesse contexto “os operários buscavam se reinventar e se transcender no campo da luta de classe” (entrevista/2012). A ex-operária jamais se sentia importante ao participar de alguns levantes. Pelo contrário, a revolta tomava conta de seu eu, segundo ela, “estava na greve por uma causa nobre, que era extensiva a todos os seus pares” (IBIDEM/2012). Naquela época, a jovem operária, não percebia muito a atuação de seu sindicato, talvez lhe faltasse um pouco mais de compreensão para avaliá-lo de outro modo. Em suas palavras, “o sindicato não fazia muita coisa” (Telma, entrevista/2012).

O importante é perceber o entrosamento dos jovens da década de 1980, eles ganharam maturidade, adquiriram a consciência de que algo precisava ser feito. A participação nos movimentos de base fazia parte da vida cotidiana. Telma enfatiza: “a festa servia para distrair, ficar no sol quente. Quem gostava de jogar dominó ficava numa boa. Quem não jogava se cansava. Tinha que arranjar um papelão para sentar ou para deitar e descansar. Aí tinha que animar um pouco para espairecer na festa” (entrevista/2012). Dejours (1987, p. 126-132) afirma que a virtude desses jogos está no seu caráter simbólico, pretendendo desafiar cadências, dominar o tempo, ser mais forte que a organização, mas adverte que embora não se deva subestimar o benefício mental dessas estratégias, não se pode deixar passar em silêncio seu modesto valor funcional e sua dimensão estreita ante o sofrimento. A realidade do trabalho “taylorizado” não é tanto devido ao ritmo, mas à violência que a moderna organização do trabalho exerce sobre o funcionamento mental.

Todas essas estratégias grupais ou individuais de driblar a organização do trabalho têm para Dejours (1992) caráter defensivo. Sem dúvida, reduzem o tempo de

trabalho, principalmente no caso do absentéismo. Mas o que este autor enfatiza é que não se trata apenas de uma mera disputa quantitativa do tempo de trabalho, mas do significado simbólico que grupos sociais e indivíduos dão a seu próprio tempo, ou seja, às suas vidas, em parte expropriadas.

Edna, 62 anos, ao discorrer sobre a sua participação na festa durante as greves reconhece que “não me envolvia em igual medida se comparada aos meus companheiros trabalhadores” (entrevista/2012). Ela dedicava-se mais a linha de produção.

Observamos na trajetória de Rubenita Santos algo comum à história de Edna. Ambas trabalhavam como reservas e, obviamente, realizam outra avaliação do evento da festa na greve. Rubenita Santos, por exemplo, ficava sentada debaixo das árvores com suas colegas e jamais se envolvia com os demais grevistas, era mais de apreciar a festa. Assim como Edna, Rubenita participou indiretamente do processo de construção do fazer classe do operariado do Parque Industrial de Manaus. Essa postura, constatada no aspecto comportamental e na forma de agir das ex-reservas, não invalida suas contribuições. Pelo contrário, sentiam-se importantes porque mesmo indiretamente somavam forças com os trabalhadores no ato da festa.

Trata-se de um contexto em que tanto quem participava diretamente quanto quem participava indiretamente no movimento grevista, concebia o ato da festa como o espaço de uma manifestação muito séria. Brincavam, divertiam-se. Mas o sentido da festa não destoava do seu principal foco de conseguir sempre resultados positivos a favor de toda a classe. Nesse momento a celebração tomava conta de todos num clima contagiante de gratidão pela importância que se dava a cada fase do processo. Sempre se conseguia alguma coisa. Jamais a luta era em vão. A vitória não era cem por cento. Mas traduzia a participação, refletida na alegria expressa na face de cada operário.

As práticas sociais das mulheres operárias têm o seu reconhecimento na arte e na criatividade. Elas foram porta-vozes nos momentos mais delicados de sua militância, se mobilizavam a partir de questões referentes à reprodução, mas ao mesmo tempo, essa mobilização fazia delas sujeitos sociais. Segundo Antunes (2006, p. 108), “a mulher trabalhadora, em geral, realiza sua atividade de trabalho duplamente, dentro e fora de casa, ou se quisermos, dentro e fora do fábrica. E, ao fazê-lo, além da duplicidade do ato do trabalho, ela é duplamente explorada pelo capital”. Essa representatividade da

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

participação feminina foi significativa nos principais levantes ocorridos no Polo Industrial de Manaus. Elas dão outro tom à greve, conforme mostra a reportagem do Jornal A Notícia de 1985, a saber:

Algumas empresas do Distrito, raciocinando, que as mulheres são mais passivas e mais vulneráveis às pressões, empregam predominantemente mão-de-obra feminina. Pois bem, nessas empresas, as mulheres chegam a surpreender as lideranças.
Numa fábrica os operários dividiram-se após a acirrada discussão, e a maioria dos homens resolveu voltar ao serviço. De repente, é vista uma multidão de mulheres deixando suas sessões. Um tanto humilhados, a princípio. Os ‘machões’ acabaram seguindo suas companheiras (Arquivo PO – Jornal A Notícia/1985).

Essas questões permitem fazer algumas indicações acerca das interações analíticas entre gênero e classe. De acordo com Antunes (2006), no processo mais profundo de emancipação do gênero humano, há uma ação conjunta e imprescindível entre os homens e as mulheres que trabalham que tem no capital e em seu sistema de metabolismo social a fonte de subordinação e estranhamento.

É pela trama das relações de gênero que se constata a assimetria entre homens e mulheres nas sociedades. Estas diferenças são explicitadas, principalmente, nos espaços onde há disputa de poder. O fato de as empresas do Polo Industrial de Manaus comportar mais mulheres do que homens nos seus quadros funcionais, inspirava um certo receio aos homens de as mulheres virem a sobressair o tomar o seu lugar. A luta das mulheres por sua emancipação é decisivamente uma ação contra as formas histórico-sociais da opressão masculina. Para Antunes (2006, p. 111) "a emancipação específica da mulher em relação à opressão masculina é decisiva e prioritariamente uma conquista feminina para a real e omnilateral emancipação do gênero humano. À qual os homens livres podem e devem somar-se, mas sem papel de mando e controle".

Lembra Rosilene Martins “eles nos ouviam e aceitavam o que a gente pedia e somavam junto com a gente na luta, por causa da credibilidade da direção” (entrevista/2013).

A fala de Rosilene Martins evidencia o comprometimento e o empenho incondicional dos trabalhadores do Polo Industrial de Manaus. A resposta imediata de cada um e as formas de expressar o sentimento coletivo era o alimento motivador para

seus dirigentes na ocasião das grandes negociações. A reciprocidade tinha o seu ápice em forma de reconhecimento, sobretudo, quando os resultados eram positivos. Nesse caso, a festa era espontânea, comemorativa e transcendia as diferentes formas de expressão do operariado.

De certo modo, vivenciava-se a democracia e, no tempo das democracias “o poder se constitui basicamente no controle da vida social dos homens. O que está em jogo é a possibilidade de extrair o máximo de produtividade, maximizando-se a utilidade econômica do homem, em detrimento da diminuição de sua energia política e da formação de resistências e contra-poderes” (CARVALHO, 1997, p. 44).

A agenda diária dos trabalhadores do Polo Industrial de Manaus requeria investir e acreditar na busca de novos espaços de liberdade, “subjetivações reencantadas e formas de recriação poética da linguagem porque somos matéria de um espírito imponderável, trágico e fragmentado; composto por realidades, sonhos, desejos difusos e imprevisíveis, como todos os *sapiens demens*” (IBIDEM, p. 44).

Na festa, o sentido da redescoberta e recriação emerge num processo contínuo no qual os trabalhadores, coletivamente, passam a contracenar suas primeiras iniciações artístico-culturais. Estas que foram gradativamente qualificadas nos vários âmbitos deste evento. A expressão da festa por cada sujeito requer formas inteligentes de recriação poética da linguagem ao externar sua subjetividade, traduzida como expressão cultural, um instrumento de visibilização. “A energia positiva, a força imaginal do estar-junto busca uma via, fora de todos os caminhos balizados pelo racionalismo da modernidade, sempre mantendo a exigência ética básica de toda a sociedade, aprender a viver, saindo de si com o outro” (MAFFESOLI, 2005, P. 71).

Aqui transparece a atuação dos sujeitos operários (artistas) comprometidos com o seu fazer-se. Suas composições, arte representativa e a atuação no palco da festa exigiam de si responsabilidade no ato de atuar. Esses artistas, filhos da festa operária, tinham a consciência do efeito da transgressão e carnavalização²⁰ que externava a toda coletividade num estilo contagiante de convivência solidária.

²⁰ A festa operária como transgressão e carnavalização será discutida com mais densidade no item 3.3 deste capítulo.

REFERÊNCIAS

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo Editoria, 2006.

BAUMAN, Zigmunt, 1925. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi/Zygmunt Bauman: tradução, Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BLASS, Leila Maria da Silva. Estamos em Greve: imagens, gestos e palavras do movimento dos bancários, 1985. São Paulo: Hucitec, 1992.

CARVALHO, Edgard de Assis. Polifônicas ideias: antropologia e universalidade. São Paulo: Editora Imaginário, 1997.

DEJOURS, C. A Loucura do Trabalho. São Paulo: Oboré, 1987.

DEJOURS, C. Uma nova visão do sofrimento humano nas organizações. In: CHANLAT, J. (Coord.). O indivíduo na organização: dimensões esquecidas. São Paulo: Atlas, 1992.

HOBBSAWM, Eric J. (1917). Mundos do Trabalho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

MAFFESOLI, Michel. A transfiguração do político: a tribalização do mundo. (Trad. Juremir Machado da Silva). Porto Alegre: Sulina, 2005.

MARONI, A. A Estratégia da Recusa: análise das greves de maio de 78. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PEROOT, Michele. Os Excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros. (Tradução Denise Bottmann). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

RODRIGUES, Jessita. A Mulher Operária: um estudo sobre as tecelãs. São Paulo: Editora HUCITEC, 1978.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SOUZA-LOBO, Elisabeth. A Classe Operária tem dois sexos: Trabalho, dominação e resistência. São Paulo: Brasiliense, 1991.

THOMPSON, E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa, (Vol. I – A Árvore da Liberdade) / E. P Thompson. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. A Formação da Classe Operária Inglesa, (Vol. II – A Maldição de Adão) / E. P. Thompson. Tradução de Renato Busato Neto, Claudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

_____. A Formação da Classe Operária Inglesa, (Vol. III – A força dos trabalhadores) / E. P Thompson. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TORRES, Iraildes Caldas. Humaitá: ecos de um povo. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas / Editora do Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia 2007.

FELICIDADE NO TRABALHO: O (I)MENSURÁVEL BEM-ESTAR DE CADA DIA

Elizângela de Jesus Oliveira²¹

Vera L Cançado²²

Marái Vendramine²³

Dagmar Silva Pinto Castro²⁴

Wanderson Damião²⁵

Erick Dawson Oliveira²⁶

Resumo: estudos sobre a felicidade/bem-estar no trabalho têm ganhado destaque na academia, trazendo temas emergentes como bem-estar psicológico, bem-estar subjetivo e bem-estar no trabalho. O objetivo deste trabalho foi identificar como se manifestam e quais os preditores de felicidade/bem-estar no trabalho, na percepção dos empregados de uma empresa prestadora de serviços, localizada em Minas Gerais. Foi realizado estudo de caso de caráter descritivo e quantitativo. Os dados foram coletados por meio de questionário composto de escalas que avaliaram o bem-estar psicológico/BEP (afetos positivos e negativos), o bem-estar subjetivo/BES (sentimentos de autorrealização e de expressividade) e o bem-estar no trabalho/BET (envolvimento no trabalho, satisfação no trabalho e comprometimento organizacional afetivo). Obteve-se amostra de 121 empregados, com nível de confiança de 95% e erro amostral de 5%. Os dados coletados foram tabulados e submetidos a análises univariadas e à modelagem de equação estrutural. Os resultados revelaram que o bem-estar subjetivo correlaciona-se positivamente com o bem-estar psicológico e com o bem-estar no trabalho, confirmando parcialmente o modelo proposto nesta pesquisa. Pôde-se concluir que o bem-estar no trabalho pode ser positiva ou negativamente impactado, dependendo dos afetos e/ou sentimentos vivenciados pelos indivíduos.

Palavras-Chave: Felicidade no Trabalho; Bem-estar no Trabalho; Bem-estar subjetivo; Bem-estar psicológico.

²¹ Universidade Metodista de Piracicaba- SP/UNIMEP; Centro Universitário Monte Serrat- Santos/SP- Unimonte; Faculdade de Americana – SP/FAM; E-mail: elizoliveirajesus@gmail.com

²² Fundação Pedro Leopoldo – MG/FPL; E-mail: vera.cancado@fpl.edu.br

²³ Universidade Metodista de Piracicaba- SP/UNIMEP; E-mail : marai.vendramine@uol.com.br

²⁴ Universidade Metodista de Piracicaba- SP/UNIMEP; E-mail: dscastro@unimep.br

²⁵ Universidade Metodista de Piracicaba- SP/UNIMEP; E-mail: wandersoniprm@gmail.com)

²⁶ Universidade Estadual do Paraná/Unespar – Campos de Paranavaí; Universidade Metodista de Piracicaba/SP; E-mail: erickdawson@gmail.com)

PAULO CONTRA A NOVA ORDEM IMPERIAL

Luiz Alexandre Solano Rossi²⁷

Resumo: A pesquisa recente sugeriu que as cartas escritas por Paulo também fossem lidas partir de uma nova perspectiva, a saber, uma leitura em oposição ao império Romano. Muito possivelmente, Paulo, compreendia o movimento que estava sob a sua liderança como uma alternativa à ordem imperial romana. É possível indicar algumas possibilidades que ratifica a abordagem proposta. Indico pelo menos três possibilidades de leitura anti-imperialista em Paulo: 1) Paulo enfatiza de modo inequívoco a unicidade de Deus e sua exclusividade de culto criando, de certa forma, um problema com o Império ao privar o culto ao imperador de seu sentido original. 2) A expressão *eirene kai asphaleia* = paz e segurança pertenceria ao âmbito do slogan político, e por isso, deveria ser melhor compreendido no domínio da propaganda imperial romana. 3) Três termos de forte carga política: *parousia*, *apantesis* e *kyrios*. “*Parousia*” possui relação com a visita do rei e, quando usado na linguagem da corte, se refere à chegada de César, de um rei ou de outro dirigente. “*Apantesis*” se refere à recepção dos cidadãos a um dignitário que está prestes a visitar a cidade. E, por fim, “*kyrios*” é um termo que as pessoas da parte oriental do mediterrâneo aplicavam aos imperadores romanos. Possivelmente para Paulo, Cristo era a antítese de Augusto, o imperador.

Palavras-chave: violência; imperialismo; resistência; apóstolo Paulo.

Abstract: Recent research suggested that the letters written by Paul were also read from a new perspective, namely a reading in opposition to the Roman Empire. Quite possibly, Paul, understood the movement that was under his leadership as an alternative to the Roman imperial order. It is possible to indicate some possibilities that ratify the proposed approach. I indicate at least three possibilities of anti-imperialist reading in Paul: 1) Paul unequivocally stresses the uniqueness of God and his cult exclusivity, creating in some ways a problem with the Empire by depriving the emperor of its original meaning. 2) The expression *eirene kai asphaleia* = *peace and security* would belong to the political slogan, and therefore should be better understood in the field of imperial propaganda. 3) Three terms of strong political charge: *parousia*, *apantesis* and *kyrios*. “*Parousia*” is related to the king's visit and, when used in the language of the court, refers to the arrival of Caesar, a king, or another ruler. “*Apantesis*” refers to the reception of citizens to a dignitary who is about to visit the city. And, finally, “*kyrios*” is a term that the people of the Eastern part

²⁷ Mestre em Teologia (ISEDET/Buenos Aires); Doutor em Ciências da Religião (UMESP); pós-doutor em História Antiga (UNICAMP) e em Teologia (FULLER Theological Seminary). Professor do Mestrado e Doutorado em Teologia da PUCPR e da UNINTER (Centro universitário Internacional). Email: luizalexanderrossi@yahoo.com.br

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

of the Mediterranean applied to the Roman emperors. Possibly, for Paul, Christ was the antithesis of Augustus, the emperor.

Key-words: violence; imperialism; resistance; apostle Paul.

Introdução

Era inverno na cidade de Corinto, nos anos 50-51, quando Paulo escreveu um texto muito breve, a carta aos Tessalonicenses. O tempo da redação é geralmente fundamentado na combinação da menção do procônsul Gálio (At 18,12) e da notícia sobre Priscila e Áquila (At 18,2), expulsos de Roma pelo édito contra os judeus emitido por Cláudio. Curiosamente é o primeiro documento escrito de todo o Novo Testamento e, por conseguinte, do cristianismo nascente. Aquele que veio depois, o apóstolo Paulo, escreveu por primeiro. Um testemunho importante do nascimento do cristianismo que nos leva a vislumbrar um pouco do tempo de como as primeiras comunidades cristãs enfrentaram os muitos problemas que surgiam ao seu redor e, além disso, compreender como Paulo e os discípulos e discípulas responderam aos desafios a partir da originalidade do projeto de Jesus.

Tessalônica foi a primeira cidade importante da Europa visitada por Paulo, durante sua segunda viagem missionária. A comunidade de Tessalônica estava no coração de Paulo. Ele havia chegado nela após fugir de uma perseguição que o atingiu na cidade de Filipos (Atos 16, 19-40). Após a fuga, lemos em Atos 17,1: “Passando por Anfípolis e Apolônia, Paulo e Silas chegaram a Tessalônica, onde os judeus tinham uma sinagoga”. Todavia, a perseguição não demora a aparecer e, novamente, é preciso recorrer à fuga. Mas, não sem antes, formar um pequeno grupo de discípulos e discípulas de Jesus. Patte (1987, p. 183) salienta que enquanto Paulo afirma claramente que a comunidade de Tessalônica era formada por pagãos convertidos (1 Ts 1,9), ou seja, por gentios; Atos dos Apóstolos, por sua vez, supõe que a comunidade era composta tanto de judeus como de gentios convertidos, em consequência da pregação costumeira de Paulo na sinagoga (At 17,2-4). Schnelle (2014, p. 210) salienta que a maior parte dos participantes da comunidade deveria pertencer à camada baixa e média, composta por comerciantes (1 Ts 4,6), operários e artesãos (1 Ts 4,11). No entanto, não é possível desviar o olhar de Atos 17,4 que menciona explicitamente que na comunidade havia “mulheres da sociedade” e de Atos 17,5-9 que apresenta um determinado Jasão como proprietário de uma casa e capaz de pagar uma fiança.

Enquanto fugia, Paulo levava consigo uma grande preocupação. Afinal, havia deixado para trás um pequeno grupo, com uma fé fervorosa, é verdade, mas extremamente

novos na fé recém descoberta. Paulo, como um agente de pastoral comprometido com o projeto de Deus, preocupava-se com a possibilidade de que ventos estranhos, das mais diversas filosofias e religiões, de Tessalônica, desviassem os discípulos do caminho já iniciado.

Na primeira oportunidade que teve, Paulo, consciente de sua missão pastoral, enviou Timóteo e Silas, seus fiéis colaboradores, para visitarem e trazerem notícias da comunidade em Tessalônica. Formava-se, aqui, uma estratégia de trabalho de Paulo. Não se tratava de trabalhar sozinho e sozinho receber os louros da vitória. Em sua visão de agente de pastoral havia um grande espaço para o trabalho de equipe: *Paulo, Silvano e Timóteo à igreja dos tessalonicenses, que está em Deus Pai e no Senhor Jesus Cristo. A vocês, graça e paz* (1 Ts 1,1). O reencontro dos três aconteceu na cidade de Corinto. Paulo não poderia ficar mais feliz com as notícias alvissareiras trazidas por Timóteo e Silas. Eles contavam alegremente que encontraram uma comunidade fervorosa e ativa. O primeiro amor continuava como da primeira vez quando foi anunciado por Paulo.

Diante da alegria que transbordava de seu coração, Paulo não conteve o desejo de escrever para a comunidade e comunicar sua alegria e, também amenizar sua saudade, mas, principalmente, de estimular a perseverança de cada membro da comunidade diante de uma sociedade hostil.

Um olhar anti-imperial sobre Tessalônica

Tessalônica era a capital e a cidade mais importante e povoada da Macedônia. No tempo do apóstolo Paulo contava com aproximadamente 100 mil habitantes. Era uma cidade portuária e centro comercial. Situava-se na encruzilhada de vias terrestres e marítimas que a tornava um caldeirão de pessoas de todo tipo e de todos os lugares: artesãos, operários, oradores, charlatães, filósofos, poetas, etc. Nela se juntavam as rotas comerciais do Norte com a Via Egnatia, que alcançava, pelo Oeste, a costa do Adriático e, definitivamente, Roma. E não podemos deixar de constatar que a via Egnatia foi um grande centro de atração para o apóstolo Paulo, pois, em seu projeto de semear comunidades, ele sempre procurava as cidades mais importantes para, a partir delas, alcançar muitas outras.

Tessalônica se encontrava situada às margens do golfo Termaico. Ela foi submetida aos romanos desde 168 a.C, e, vinte e dois anos mais tarde, foi escolhida como sede da administração para toda a Macedônia e, posteriormente, depois da batalha de Filipos (42 a.C.), obteve de Augusto os direitos de “cidade livre”. Seus habitantes eram gregos, porém misturados com colonos romanos e, em parte, também com judeus. A *pax romana* permitiu a Augusto desfrutar de um período de otimismo e de crescimento econômico e, de forma consequente, a atitude da cidade em relação ao imperador possivelmente foi positiva. O favor de Roma também permitia à cidade realizar certos eventos, como os jogos olímpicos, que constituíam uma fonte adicional de turismo e de receita (THISELTON, 2011, p. 27).

Poderíamos considerar Tessalônica uma cidade religiosa. No tempo helenístico diferentes cultos pagãos eram populares e, entre eles, se destacava o de Cabiros. Além desse, o culto a Dionísio (século I) e de alguns deuses egípcios, tais como Isis, Serápis e Osíris), eram muito populares. Todavia, não podemos nos esquecer do papel importantíssimo que o culto imperial assumiu nessa época e dos seus sacerdotes que tinham um grande peso na vida da cidade. DONFRIED (p. 214, apud Horsley) chega a referir que o “culto cívico era incomumente forte na cidade”. Tudo isso parece indicar o grau de sincretismo que predominava em Tessalônica relativamente aos cultos e a importância que a dimensão religiosa assumia na vida de cada cidadão. Ao cosmopolitismo da cidade correspondia a multiplicidade de religiões. Assim, um ataque aos cultos da cidade era percebido, provavelmente, como um ataque à própria cidade.

Arbiol (2004, p. 234) salienta que a sociedade greco-romana estava organizada em uma rede de patronato e clientela, através da qual todos os membros tinham um lugar nessa rede hierárquica, quer fosse na posição de comando ou na de submissão. No ponto mais alto se encontrava o imperador, denominado como *pater patriae*, “patrão” supremo, que tinha sua própria rede particular de “clientes”; e estes, por sua vez, tinham suas próprias redes de clientes, gerando uma complexa rede em que a maioria era, por sua vez, clientes de outro patrão superior e patrões de um grupo de clientes. No entanto, a rede de patronato e clientela não se reduzia à macro-sociedade. A própria casa reproduzia algumas destas características. O cliente de um patrão recebia dele, benefícios econômicos e, com eles, uma posição social; o patrão recebia do conjunto de clientes

honra, prestígio e, com isso, uma posição social; a princípio, portanto, ambos ganhavam com a transação. No entanto, o cliente, por conta dos benefícios econômicos recebidos, devia reconhecer no patrão autoridade e uma posição superior que exigia dele obediência e subordinação.

Paulo não aceitou, mesmo sendo apóstolo, a possibilidade de ser mantido economicamente pela comunidade ou por algum membro de maior poder econômico dela; seria inaceitável para Paulo perder a sua liberdade (1 Cor 9,18-19) ao se apresentar aos olhos de toda a sua comunidade como se fosse “cliente” de um dos membros da comunidade, reproduzindo assim, no interior da comunidade, as mesmas características de submissão de um pelo outro da sociedade em que viviam. Por esta razão, ele utilizou uma estratégia que lhe permitia manter sua liberdade e exortou os crentes de Tessalônica a que evitassem as dependências sociais como clientes: “Que seja para vocês uma questão de honra levar vida tranquila, ocupando-se com as próprias coisas e trabalhando com as próprias mãos, conforme os instruímos. Desse modo, vocês levarão vida honrada aos olhos dos de fora, e vocês não precisarão de ninguém (1 Ts 4,11-12).

A paz alicerçada na guerra

Desde o início os romanos estabeleceram seu império pela força superior das armas. No entanto, segundo Brunt (2004, p. 33), a maior novidade da atitude romana com respeito ao império era a firme crença de ser esse império universal e desejado pelos deuses. Virgílio, Cícero e Políbio (apud BRUNT, 2004, p. 34-35) afirmavam respectivamente o alcance do império romano da seguinte maneira: “domínio sem limites de espaço ou de tempo”, “como que regesse todos os povos em todo o *orbis terrarum*” e “todo ou virtualmente todo o oikoumene, por suas partes conhecidas, achava-se sob o domínio romano”. A força militar e poder divino apresentam-se, portanto, como os dois lados da mesma moeda. Juntos teciam tanto um exército invencível quanto um império que não tinha fim. Não havia, na mais pura expressão da verdade, como disseminar a pax Romana sem a ação militar dos exércitos em marcha. Harrison (2011, p. 63) nos ajuda a compreender as pretensões romanas: “a propaganda imperial retratou o principado de Augusto como o ápice da Providência na história universal da humanidade”.

A subjugação do mundo inteiro por Roma era frequentemente simbolizada pela imagem do globo, que começava a aparecer nas moedas no final da República. Horsley (2003, p. 22) é categórico ao afirmar que a ‘globalização’ constituía uma das principais mensagens das “Realizações do Divino Augusto através do qual ele sujeitou o mundo ao governo do povo romano”. E, diante das realizações e reivindicações do divino Augusto, Horsley conclui, afirmando: “o poder político-militar do império também significava sujeição econômica dos povos conquistados”.

Estamos, historicamente, no contexto da paz romana (*pax Romana*). WENGST (1991, p. 23) descreve-a da seguinte maneira:

A *pax Romana* foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito. A *pax romana*, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, *pax* significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros.

Todavia, o caminho que levava à era dourada e de paz não podia ser realizado sem o uso da força e da violência. Não havia uma estrada que conduzia diretamente a esse destino. A nova era para uma sociedade militar de orientação imperial caminhava ao lado, *pari passo*, à perpetuação da guerra. É possível afirmar que a *pax Romana* estava fundada na conquista e na guerra. Horsley (2004, p. 27) esclarece o conceito de paz dizendo que se tratava de uma *pax* no sentido romano, ou seja, um pacto depois da conquista. E (HORSLEY, 1987, p. 47) acrescenta que “os romanos mantinham a *pax Romana* pelo terror”.

Não é possível minimizar o período da dominação romana. Nela encontramos o cenário apropriado para a emergência de lutas, guerrilhas e sublevações populares contínuas. A Palestina, como um dos muitos exemplos que poderíamos utilizar como território ocupado, poderia ser descrita como um dos maiores focos de rebeldia contra a expansão imperial romana. Seria ainda possível acrescentar que na Palestina do primeiro século a situação econômica da população encontrava-se em queda vertiginosa, refletindo

na deterioração da qualidade de vida. As pessoas mais vulneráveis viviam cercadas pela instabilidade e pela penúria. Horsley (1987, p. 29) em seu livro, *Jesus and the Spiral of Violence*, descreve que a violência na região era “institucionalizada” porque havia sido determinada pela conquista imperial. Ele afirma que os romanos possuíam uma ideologia autolegitimadora de “defender seus amigos e aliados” e de levar “civilização” e “paz” para o resto do mundo. Todavia, a conquista imperial era marcada pelo uso abusivo da violência, atingindo populações inteiras seja pelo assassinato ou pela escravidão.

Paulo contra o Império

A pesquisa recente sugeriu que as cartas escritas por Paulo também fossem lidas partir de uma nova perspectiva, a saber, uma leitura em oposição ao império Romano. Muito possivelmente, Paulo, compreendia o movimento que estava sob a sua liderança como uma alternativa – mesmo que pudéssemos denominar de uma micro alternativa – à ordem imperial romana que, para o apóstolo, permanecia sob o julgamento de Deus.

A carta de 1 Tessalonicenses não escapa dessa percepção. Paulo escreve em 5,3 – “Quando as pessoas estiverem dizendo: “Que paz e segurança”!, então virá de repente sobre elas a destruição. Será como as dores de parto que vem para a mulher grávida, e não poderão escapar” – e 5,8 – “Mas nós, que somos do dia, fiquemos sóbrios, revestindo a armadura da fé e do amor, e o capacete da esperança da salvação” - possivelmente em uma alusão à profecia de Isaías 59,17 – Ele se vestiu de justiça como de couraça, e colocou na cabeça o capacete da salvação. Revestiu-se com a veste da vingança e por manto envolveu-se na indignação” - sugerindo que o papel uma vez reservado para Deus como um guerreiro procurando a restauração da criação, é agora transferida para sua assembleia (igreja) de Tessalônica, em sua resistência à ordem imperial romana.

As características da cidade de Tessalônica já poderiam indicar que Paulo teria problemas “imperiais” nela. A cidade havia se distinguido ao longo de sua história pela fidelidade e adesão ao imperador Augusto e a seus sucessores. Paulo, tanto em sua pregação quanto na carta que escreveu para a comunidade de Tessalônica exigem ser lidas de maneira anti-imperial. É possível indicar algumas possibilidades que ratifica a abordagem proposta. Indico pelo menos três possibilidades de leitura anti-imperialista em Paulo:

- 1) Paulo enfatiza de modo inequívoco e, de certo modo, provocativo, a unicidade de Deus e sua exclusividade de culto criando, de certa forma, um problema com o Império ao privar o culto ao imperador de seu sentido original. No texto de 1 Tes 4,13-18, Paulo apresenta Cristo da mesma forma como os tessalonicenses e outros cidadãos romanos apresentavam a chegada triunfal do imperador: “O mesmo Senhor descerá do céu com clamor, com voz de arcanjo e com a trombeta de Deus... e seremos arrebatados nas nuvens... ao encontro do Senhor” (1 Tes 4,16-18). Para Paulo, o evangelho de Jesus se apresentava em verdadeira oposição ao imperador. E, conseqüentemente, a oposição trazia hostilidade à comunidade, gerando, também, marginalização social.
- 2) Koester (p. 164, apud Horsley) e Donfried (p. 214, apud Horsley) afirmam que a expressão *eirene kai asphaleia* = paz e segurança pertenceria ao âmbito do slogan político, e por isso, deveria ser melhor compreendido no domínio da propaganda imperial romana. Dessa forma, esclarece que a expressão “aponta para a vinda do dia do Senhor como um evento que vai abalar a falsa paz e segurança do establishment romano”. Em 5,3 encontraríamos um ataque frontal ao programa de paz e segurança promovido pelo império. A expressão utilizada por tessalonicenses que não pertenciam à comunidade originária é uma estenografia imperial para *Pax romana*. As palavras latinas (*pax* e *securitas*) aparecem em moedas com certa regularidade e resumem a proteção contra a ameaça externa oferecida pelo poder romano. Paulo, de acordo com Harrison (p. 61) parece indicar a destruição dos proponentes da *pax* e da *securitas* imperial (5,3b). O dia do Senhor celestial aparecerá repentinamente como um ladrão na noite (5,2;4). Somente aqueles que são protegidos pela armadura do Senhor guerreiro crucificado escaparão de sua ira (5,3b; 9^a, 10b). Uma declaração monumental deslegitimando a falsa segurança proposta pelo Império Romano. Assim qualquer pessoa e/ou comunidade que fosse considerada causadora de problemas, não seria tolerada.
- 3) Três termos de forte carga política também se encontram na carta de 1 Ts, a saber: *parousia*, *apantesis* e *kyrios*. “*Parousia*” possui relação com a visita do rei e,

quando usado na linguagem da corte, se refere à chegada de César, de um rei ou de outro dirigente (DONFRIED, p. 214; KOESTER, p.162). “*Apantesis*”, por sua vez, se refere à recepção dos cidadãos a um dignitário que está prestes a visitar a cidade. A viagem de Júlio Cesar pela Itália em 49 a.C., é entusiasticamente descrita por Cícero: “apenas imagine que apantesis ele está recebendo das cidades, que honras são dadas a ele” (apud Harrison, 2011, p. 60) e, por fim, “*kyrios*” é um termo que as pessoas da parte oriental do mediterrâneo aplicavam aos imperadores romanos. Possivelmente para Paulo, Cristo era a antítese de Augusto, o imperador.

Paulo em Tessalônica: animador da comunidade

A carta de Paulo aos Tessalonicenses traz um misto de sentimentos. Encontramos expressões de alegria, de gratidão, de súplica e de exortação, além do reconhecimento pelo modo como até então estavam caminhando e desenvolvendo a vida cristã; por outro lado, também encontramos sentimentos que permitem verificar certa preocupação no coração de Paulo. Ele se achava responsável pela comunidade e, por conta disso, somente ele poderia seguir com a missão de animá-la. Nesse sentido, Pastor (2005, p. 137) pode afirmar com consistência que na carta “predomina o estilo pessoal que manifesta a relação entre Paulo e os cristãos de Tessalônica”. Possivelmente Paulo tenha permanecido junto à comunidade por alguns meses. É o que podemos deduzir do texto de Filipenses 4,15-16, no qual lemos que os filipenses tiveram a oportunidade de enviar donativos a Paulo em pelo menos duas ocasiões.

Não encontramos em Tessalonicenses grandes discussões teológicas, diferentemente do que encontramos nas demais cartas de Paulo, por exemplo, um de seus temas de capital importância – a justificação pela fé – não é mencionada aqui (PATTE, 1987, p. 179). 1 Tessalonicenses apresenta mais um caráter de confiança íntima de pai e filho, do pastor que se sente fortemente responsável perante Deus, aos fiéis que a ele foram confiados. Até mesmo os esclarecimentos que ele faz relativamente ao problema escatológico, devem ser compreendidos não como exposições doutrinárias e, sim, como palavras de consolo, de motivação e de alerta.

Paulo através de colaboradores de sua máxima confiança, munidos de uma carta escrita por ele mesmo, se apresentava como um modo ideal de compensar sua ausência. O mais importante para ele era a integridade da comunidade. Segal compreende que até mesmo a linguagem apocalíptica utilizada por Paulo estaria a serviço da definição da comunidade. Ele afirma (2010. p. 265):

O agradecimento de abertura conduz tanto a uma descrição de uma teofania quanto a uma discussão do julgamento (1,7-10). O tema é a vindicação dos cristãos oprimidos e o castigo dos seus opressores. O inverso também é discutido: “amem-se uns aos outros” (1,3), bem como “paciência e fé” durante a perseguição (1,4). Em 1 Tessalonicenses, a definição de vida comunitária está implícita nas admoestações de Paulo. Ela aponta para a quietude da vida. O objetivo da linguagem apocalíptica é, assim, instilar valores comunitários e ela faz um paralelo com a situação social da comunidade.

A carta que Paulo escreveu aos Tessalonicenses se deve a sua preocupação pela sobrevivência e posterior desenvolvimento dessa recente comunidade. E, como toda comunidade recém organizada, características e desafios podem ser visualizados:

Características da comunidade resistente e contra-cultural

- Abandono da idolatria: numa sociedade de cosmopolitismo religioso, a singularidade do Cristo libertador se apresentava de forma eficaz;
- Descoberta de que o amor de Deus se manifestava na vida de cada membro da comunidade: o amor era fonte de abertura ao mundo do outro e não de dominação;
- Serviam de modelo de vida uns para os outros: não imitavam o “mundo”, mas, uns aos outros, inspirando-se mutuamente;
- Descobriram a hospitalidade, a acolhida e a caridade como modo de vida;
- Carregaram estigmas sociais pesadíssimos que não permitiam a aproximação das pessoas que viviam na mesma região: poderiam viver isolados, mas não assustados;
- Assumiram os custos econômicos e comunitários como responsabilidade de todos: havia uma responsabilidade comunitária;

- Acolheram exemplarmente a pregação cristã bem como os pregadores;
- Compreenderam a santidade como um caminho a ser percorrido como resposta ao chamado de Deus para a salvação.

Desafios da comunidade em ambiente imperial

- Potencializar a consciência de sua nova identidade;
- Desenvolver o sentido de pertencimento ao grupo: o que de fato significa pertencer e viver para Cristo? O sentido de pertencimento, provavelmente, está ainda subdesenvolvido e, por isso, não sabem ainda com clareza onde se encontram as próprias fronteiras do grupo;
- Definir tanto os princípios éticos quanto a conduta adequada que poderiam orientar a comunidade: em contexto cultural proposto pelo império haveria a necessidade de repensar a forma de viver;
- Reestruturar a organização interna da comunidade: não é possível deixar de lado que a comunidade nascente possui um perfil contra-cultural, ou seja, ela não pode simplesmente reproduzir a mesma estrutura social e econômica de cima para baixo;
- Consciência do surgimento de diversas forças centrífugas que ameaçam a coesão da comunidade;
- Compreender o verdadeiro significado de seu chamado à salvação.

É possível imaginar o processo doloroso de conversão numa pequena e jovem comunidade como a de Tessalônica. Haviam se convertido e a exigência do abandono de práticas e modos de vida anteriores eram requeridos. Todavia, como romper com estilos de vida sem, ao mesmo tempo, romper com as relações pessoais até então vividas? Recusar o modo de ser e de fazer bem como recusar as pessoas com as quais viviam acelerava e potencializava os problemas. Toda forma alternativa de viver supõe uma

ameaça para as formas já existentes, que sentem, por sua vez, que seus próprios princípios, sociais religiosos e políticos se encontram sob forte ameaça.

A jovem comunidade, dessa forma, se encontrava muito perto de relações sociais, política, econômicas e religiosas que contrastavam com a vida nova em Cristo. Comportamentos que eram vividos paralelamente poderiam resultar numa forte tendência de recuperar a vida passada, que era menos hostil e mais tranquila. Uma das preocupações de Paulo ao escrever a 1 Carta aos Tessalonicenses é, justamente, o perigo do abandono da fé (“Pelo qual, não podendo mais suportar, enviei a Timóteo para ter notícias de vossa fé, não fosse que o Tentador os houvesse tentado e que nosso trabalho ficasse reduzido a nada” (1 Tes 3,5).

A preocupação de Paulo de que a jovem comunidade pudesse ser convencida e arrastada por caminhos anti-evangélicos era honesta, afinal, seu medo repousava na força cultural e religiosa de uma cidade de grande efervescência.

Conclusão

O apóstolo Paulo escreve a uma comunidade pequena numericamente e, ao mesmo tempo, muito jovem. Uma comunidade que ensaiava dar os primeiros passos e já percebia os grandes desafios de viver, sobreviver e perseverar diante de um Império que se agigantava cada vez mais. A comunidade não era composta de conquistadores e, sim, de vítimas do Império. Na verdade, aqueles e aquelas que lá se encontravam, procuravam demonstrar o triunfo do amor de Deus sobre os poderes do Império Romano. Não se viam como conquistadores; a mística que nutriam em comunidade indicava um novo e contracultural caminho: “...somos mais do que conquistadores por meio daquele que nos amou” (Rm 8,37b).

Estamos, portanto, diante de um caso de solidariedade comunitária e/ou corporativa como instrumento suficiente de resistência à ordem imperial dominante.

BIBLIOGRAFIA

ARBIOL, Carlos G. Primera y Segunda Carta a los Tesalonicenses. Estella: Verbo Divino, 2004.

BRUNT, P. A. Laus imperii. In: HORSLEY, R. A (Org.). Paulo e o Império. São Paulo: Paulus, 2004.

HARRISON, James R. Paul and the Imperial Authorities at Tessalonica and Rome. A Study in the Conflict of Ideology. Chicago: Mohr Siebeck, 2011.

HORSLEY, Richard A. Paulo e o império. Religião e poder na sociedade imperial romana. São Paulo: Paulus, 2004.

HORSLEY, R. A. Jesus and the Spiral of Violence. San Francisco: Harper & Row, 1987.

HORSLEY, Richard A. (ed.). Paul and the Roman Imperial Order. New York: Trinity Press International, 2004.

HORSLEY, Richard A. Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

PASTOR, Federico. Corpus Paulino II. Sevilha: Editorial Desclée De Brower, 2005.

PATTE, Daniel. Paulo, sua fé e a força do evangelho. São Paulo: Paulinas, 1987.

SCHNELLE, Udo. Paulo: vida e pensamento. São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2014.

SEGAL, Alan F. Paulo, o convertido. Apostolado e apostasia de Saulo fariseu. São Paulo: Paulus, 2010.

THISELTON, Anthony C. 1 & 2 Thessalonians Through the Centuries. West Sussex: John Wiley & Sons Ltd, 2011.

WENGST, C. Pax Romana: pretensão e realidade. São Paulo: Paulinas, 1991.

O ESPECTRO RELIGIOSO NOS TREINAMENTOS COMPORTAMENTAIS

Leonardo Rodrigues de Velasco²⁸

Resumo: Realizou-se no presente estudo uma revisão bibliográfica visando encontrar suporte para compreender o fenômeno contemporâneo da comercialização de serviços e bens de salvação por empresas privadas que atuam no ramo de treinamento comportamental com uso de técnicas da programação neurolinguística e outras técnicas similares. A motivação para a pesquisa é perceber se há ou haverá algum abalo no campo religioso dada a transformação de empresas privadas em instituições religiosas.

Palavras-chave: treinamento comportamental, behaviorismo, apropriação religiosa

Abstract: The present study makes a bibliographic review to find support to understand the contemporary phenomenon of the commercialization of services and goods of salvation by private companies that work in the field of behavioral training with the use of neurolinguistic programming techniques and other similar techniques. The motivation for the research is to see if there is or will be any shaking in the religious field given the transformation of private companies into religious institutions.

Keywords: Behavioral training, behaviorism, religious appropriation.

²⁸ Mestrando Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

A queda das fronteiras

Os treinamentos e workshops ministrados por empresas que lidam no ramo de treinamentos comportamentais voltados para o público em geral tem se apropriado de elementos religiosos em suas metodologias. A inserção de elementos de diversas religiosidades nos treinamentos comportamentais, associada em sua aplicação com técnicas da programação neurolinguística, eneagrama e constelação familiar trafega em um espaço de disputas de lugares sociais e poder religioso e secular. Investigar e refletir qual o grau de apropriação religiosa há nos treinamentos comportamentais e sua inserção na *mass media* torna-se útil para compreender a invasão das fronteiras simbólicas que separam o campo religioso do campo meramente comercial de negociação dos serviços e bens de salvação oferecidos por empresas privadas do ramo de treinamento comportamental. O que se percebe é uma ampliação do entendimento do que se chama religião para muito além do campo meramente sobrenatural. Sobre o tema (GIDDENS 2009) esclarece o que não é religião em quatro pontos distintos para o autor : 1) a religião não deveria ser identificada com o monoteísmo, afirmando que na maioria das religiões proliferam diversas divindades; 2) “a religião não deveria ser identificada com os preceitos morais que controlam o comportamento dos crentes”; 3) “a religião não está necessariamente preocupada em explicar como o mundo se tornou o que é”; 4) “a religião não pode ser identificada com o sobrenatural”.

O espectro religioso nos treinamentos comportamentais.

As empresas de treinamento comportamental situam-se em um limite tênue entre o mercado de bens e serviços seculares, mas que oferecem a salvação material e espiritual e o campo religioso. Percebe-se que há uma tentativa de mascarar as práticas religiosas em que estão envolvidos os métodos utilizados pelas empresas que ministram cursos de modificação comportamental por meio de técnicas como a programação neurolinguística - PNL, e suas variantes, eneagrama e constelação familiar.

Em pesquisa à *internet* localizam-se milhares de empresas que oferecem produtos e serviços de salvação mascarados por uma plêiade de informações semânticas que a nada

respondem mas criam uma atmosfera de busca pela transcendência. Os anúncios oferecem uma nova vida, portanto, um novo *self* e com ele todos os elementos que podem dele advir, como uma nova forma de ver e participar da comunidade ou nova comunidade.

Para WEBER (apud PIERUCCI, Antônio Flavio, 2006) observa que uma nova religião exige o abandono de traços simbólicos de antigas relações de convivência comunitária. Nesse sentido Pierucci distancia Weber de Durkheim e expõe:

Com efeito, se se trata de formar *ab ovo* uma comunidade religiosa, isto é, uma comunidade constituída e mantida por laços especificamente religiosos, então o primeiro passo em regra há de ser este: dissolver vinculações comunitárias anteriores, sejam elas quais forem, soltar os indivíduos de suas antigas amarras comunitárias, já sejam estas religiosas ou de outra ordem. O que Weber nos faz ver é que, de partida, está deflagrada uma competição dos "novos laços" (que são de fraternidade puramente religiosa entre "irmãos de fé") com os "antigos laços" (que são de fraternidade entre irmãos de sangue, de cor, de localidade, de pátria; ou de uma religião herdada, nativa, agora depreciada). Os vínculos que precisam ser cortados, incluindo-se aí os simbólicos, são os de pertença para trás, o que leva a uma atitude iconoclasta; converter-se, afinal, é trocar de religião, e isso às vezes pede algum iconoclasmo.

RUDOLF OTTO oferece à sociologia da religião o termo *muninoso*, a PNL se apropria dos significados do termo e os transforma em algo plausível e palpável oferecendo verdadeiras hierofania programadas para ocorrerem em momentos exatos. Esta manipulação de instrumentos da subjetividade permite dizer que o fenômeno ao qual foi submetido o indivíduo é de fato fruto do transcendente tremendo e majestoso, expressões que apenas tentam dimensionar a experiência religiosa proporcionada pelo clímax hipnótico intencional a que foram expostos. A repetição dessas sensações somente pode ocorrer se houver uma vivência continua com essa nova comunidade, segundo modelos próprios do ramo da PNL como a proposta do modelo dos níveis neurológicos, onde valores e crenças são níveis que operaram para dar significado e motivação à vida.

A expansão do campo

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Em pesquisa no Google com a indexação: “treinamento de programação neurolinguística”, é apresentado resultado final de 154.000 sites. Mudando a pesquisa para: “treinamento de programação neurolinguística nos EUA”, o Google volta 188.000 resultados, embora a indexação solicite pesquisa nos Estados Unidos, os resultados apresentados também se referem ao Brasil e Portugal. Sob a indexação de pesquisa “PNL in USA” geram-se 543.000 resultados. Existem outras combinações de indexação para resultados contendo eneagrama e constelação familiar, para este estudo essas combinações são desnecessárias pois pretendemos aqui que o assunto: treinamento comportamental envolvendo PNL e outras técnicas é amplo e muito disseminado na *internet*.

Sítio	ANUNCIO	PAÍS
www.inpnl.com	Quem é esse ditador que não o/a deixa realizar-se plenamente? Quem põe grilhões nos seus pés e na sua alma? Que força é essa que o/a segura? Nenhuma força externa poderia prendê-lo/a se a mente fosse livre. Só as próprias convicções, traumas e medos podem limitar uma pessoa. A liberdade passa por uma revolução interna, um...	Portugal
	Tal como Alice descobre o País das Maravilhas depois de cair na toca do coelho, quem encontra a chave da sua própria mente, descobre a magia de um novo universo. A maior fonte de prazer e sofrimento humano não está no mundo exterior, mas na forma como cada pessoa vê, ouve e sente cada situação da vida.	
www.elsevier.org	Ultrapasse seus medos e alcance seus objetivos; Crie seus próprios caminhos de vida; Alcance resultados incríveis, de forma muito mais rápida; Tenha tudo o que você quiser; Aprenda a tomar melhores decisões	Brasil

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

www.apicedesenvolve.com.br	<p>HÁ QUESTÕES LIMITANTES EM SUA FAMÍLIA QUE SE REPETEM HÁ VÁRIAS GERAÇÕES?</p> <p>Provavelmente, você não consegue encontrar respostas para poder solucionar essas limitações, que refletem em todo o sistema familiar.</p> <p>Com a Constelação Familiar, você pode compreender e resolver questões profundas e até mesmo desconhecidas de qualquer área da vida e realinhar o sistema familiar, seja o seu ou de outras pessoas</p>	Brasil
www.nlptraining.com	<p><i>Since 1986, The NLP Center of New York has been providing dynamic, interactive, hands on experiential training in both NLP and Ericksonian Hypnosis. At The NLP Center you will receive personalized attention designed to address your specific goals, enhance your personal power and provide the necessary skills for interpersonal excellence. When you train at the NLP Center of New York, not only will you get the highest quality training with top NLP trainers, but you will be participating in a dynamic community of individuals committed to making a difference in the world.</i></p> <p>(tradução livre)</p> <p>Desde 1986, o Centro de PNL de Nova York vem fornecendo treinamento dinâmico, interativo, de treinamento experiencial tanto na PNP como na hipnose Ericksoniana. No Centro NLP, você receberá atenção personalizada projetada para atender seus objetivos específicos, aprimorar seu poder pessoal e fornecer as habilidades necessárias para a excelência interpessoal. Quando você treinar no NLP Center de Nova York, não só você obterá o treinamento de mais alta qualidade com os melhores treinadores de PNL, mas você estará participando de uma comunidade dinâmica de indivíduos comprometidos em fazer a diferença no mundo.</p>	EUA
www.1234voce.com.br	<p>O uso integrado do Eneagrama e da PNL</p>	Brasil

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

O Eneagrama e a PNL são dois dos mais poderosos instrumentos de desenvolvimento humano, pois mostram como somos e quais são as alternativas que estão ao nosso dispor. Essa formação mostrará como utilizar as ferramentas da PNL para cada tipo de pessoa com base no Eneagrama. Estes conhecimentos aplicados em equipas irão potencializar a atuação de cada indivíduo, criando um time de alto desempenho.

A quantidade de sítios na *internet* com referências a treinamentos com PNL, eneagrama e constelação familiar facilmente ultrapassa a casa dos milhões, isto demonstra que há um campo de investigação vastíssimo e em crescimento a ser explorado, o qual pode ser caracterizado como pós-moderno diante das análises de (VATTIMO, 1992).

Os treinamentos comportamentais possuem vasto campo de divulgação não só na *internet*, mas também no meio televisivo, revistas, livros, áudio book entre outros meios. Observar a transformação pela qual vem passando a sociedade em especial no campo cultural-religioso faz despertar hipóteses que poderiam encontrar respostas fáceis se levadas a cabo em programas televisivos de grande audiência, verdadeiros simulacros da pseudo intelectualidade contemporânea comercializada largamente em bancas de revistas como entretenimento enquanto se espera em uma fila de aeroporto. Surge a questão, essa facilidade de acesso à informação é fruto da evolução da modernidade ou já se constitui em pós-modernidade? Gianni Vattimo sugere uma resposta.

O discurso de (VATTIMO, 1992) vai muito além da categorização e datação da modernidade e sua passagem à pós-modernidade. Para o autor as tentativas de conceituação da pós-modernidade são ultrapassadas ou mesmo um modismo ou algo que se remeta a esse sentido de comunicação generalizada e generalista. Para o autor, a ascensão dos meios de comunicação foi a derrocada do pensamento que mantinha a construção histórica como fundamental. A *mass media* dá início à uma nova construção de mundo a partir de ideários diversos, de visões de mundo amplas e facilmente difundidas, aqui inseridas as novas abordagens das religiões monoteístas tradicionais – judaísmo, cristianismo e islamismo -, psicológicas e espiritualistas.

Por certo que as facilidades de acesso à *mass media* da vida pós-moderna contribuíram para que uma ingênua discussão à cerca de religião se alastrasse mundo afora. Se outrora, conforme o senso comum uma pessoa educada não discutia em público sobre religião, política e futebol, hoje, não defender sistematicamente seu ponto de vista se tornou demonstração de fragilidade intelectual e falta de apego. É nesse contexto que os treinamentos comportamentais se inserem ao sugestionar ao indivíduo que ele deve estar acima da média, marcar seu ponto de destaque e não se prender aos velhos e engessados padrões sociais. Por certo que as instituições religiosas são geradoras dos padrões sociais mais tradicionais, fruto de uma epistemologia não secular, mas antes arraigada no transcendente.

(GUY DEBORD, 1997) registra a ideia sobre uma sociedade do espetáculo que para ele trabalha algo que nos remete ao pensamento de Platão e seu mundo das ideias, para o autor, o consumo irracional e o desprezo do humanismo em prol de uma alienação de consumo conduzem a humanidade para um estágio de completa alienação motivada pela excessiva e exaustiva manipulação do uso de imagens - e porque não sugestionamentos e comportamentos. Para (GUY DEBORD, 1997) o consumo se torna uma relação social amparada por imagens. A vida espetacularizada cega e entorpece o indivíduo que já não distingue qual é a vida real e a vida do espetáculo. A sociedade passa do *Ser*, para o *Ter* e enfim para o *Parecer*. Desta forma, as conjecturas que sustentam a vida do espetáculo podem parecer planejadas, mas elas ocorrem de forma espontânea quando todos os aspectos da sociedade se veem intermediados por uma relação social capitalista.

As empresas voltadas para o mercado de treinamentos comportamentais se apropriam das ideias de Guy Debord para divulgar seus produtos, ou seja, há uma superexposição dos resultados obtidos por meio do uso de sua metodologia.

No pensamento weberiano o capitalismo é fruto do rigor do *ethos* religioso protestante somado ao desejo de angariar o maior lucro possível gerando resultados que interferem diretamente no modo de vida social. As empresas de treinamento comportamental também usam essa metodologia, ou seja, a comunidade formada por integrantes/participantes de treinamentos comportamentais constitui-se em uma reserva social distinta da sociedade por possuir uma forma de vida própria e de sucesso que inclui

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

modo de ver o mundo, modo de enfrentar os problemas apresentados, modo de divulgação de suas práticas e técnicas superiores e um lugar comum para que tudo isso ocorra, ou seja, o interior da comunidade dos treinandos. Estamos diante de uma forma de ver o capitalismo rigorosamente religioso.

Cabe aqui uma colocação ao pensamento marxista quando remete parte de sua crítica social ao consumo exacerbado e desnecessário. Se para o Karl Marx o homem passa a ser escravo da lógica capitalista de consumo e deixa de ser simplesmente um homem para se tornar um ser-objeto quando se rende ao processo que o transforma no produtor e ao mesmo tempo na própria mercadoria. Ele já não distingue a mercadoria de si, ambos são produtos consumíveis. Para Ludwig Feuerbach (*apud* REDYSON, 2011), o homem inventou deus para que transcenda sobre ele. Esse pensamento foi incorporado por Marx, contudo houve uma distorção na fórmula do autor socialista quando sugere ser a religião o ópio do povo. Em uma dinâmica mais atual a religião se tornou o ópio travestido de elementos que a tornam praticamente indistinguível de outras instâncias sociais. A religião como controladora da massa e mantenedora da ordem não se limita apenas aos templos, está em todos os lugares e agora se insere no mercado de bens e serviços comerciais de “salvação”.

O capitalismo de consumo é, portanto, o instrumento que proporciona o surgimento da sociedade do espetáculo, esta nova sociedade, por sua vez, desconhece as habilidades para se livrar das amarras do consumismo, mantendo-se alienada. Contudo, o movimento dialético entre *capitalismo-consumo-sociedade-prazer-alienação* pode ser observado como sendo a vocação natural do ser humano e não apenas interpretado como um ponto fora da curva, ao que se nota da sociedade de consumo atual, o *Parecer* é necessário e prazeroso, o *Ser* é secundário.

Nesta sociedade consumista onde os deuses se tornaram produtos produzidos sob medida, surge a hipótese do rejuvenescimento do narcisismo. O narcisismo midiático, uma necessidade premente das sociedades humanas globalistas passa a ser a tônica da existência da geração contemporânea. A necessidade de aparecer, de ser visto e lembrado tem-se demonstrado um instrumento de dominação ou proposta de alienação utilizada por instituições privadas como as de treinamento comportamental. É justamente trabalhando a subjetividade narcísica por meio de condicionamentos mentais como o behaviorismo

radical de Skinner que, segundo (APPOLONI, 2015), busca compreender a correlação entre os hábitos gerados por padrões de comportamento e a organização da sociedade.

Historicamente tanto a religião cristã como a islâmica se difundiram pela ação de pregadores em praça pública, sinagogas, igrejas e mesquitas. É de admirar que tais religiões tenham conseguido se manter hegemônicas por séculos em seus campos de domínio tendo por meio de divulgação somente a oralidade. A fé nos deuses contemporâneos exige consumo. Os próprios deuses contemporâneos são os próprios produtores e consumidores de seus produtos. Vivemos a contemporaneidade, nela a comunicação é instantânea, nada escapa ao olhar digital plantado nas palmas das mãos. O olho se estende até a lente dos *smartfone* que mimetiza o ‘olho que tudo vê’, ninguém está ileso, todos são observados e observadores. Essa informatização do modo de viver causa uma preocupação com a sustentabilidade dos próprios sistemas de informatização. Hoje os grandes conglomerados religiosos constroem seus domínios utilizando ferramentas postas ao alcance de grande parte da população mundial: televisão, rádio, jornal, revista e *internet* constituem o ferramental de disputa do campo religioso. Nesse contexto, a luta pela hegemonia religiosa se acentua a um nível caótico. Todos querem ver e ser vistos e lembrados para serem comprados e consumidos em uma espécie de narcisismo antropofágico. Percebe-se que a secularização da religião é elemento crucial para a sobrevivência das denominações. O espaço sagrado já não tem seu acesso limitado aos praticantes dos elevados preceitos religiosos, antes, pertence a todos, o véu se rasgou e as paredes caíram, o homem livremente escolhe quais tópicos das doutrinas religiosas seguir, se dá a liberdade de fazer a bricolagem: sou católico mas não creio na infalibilidade do Papa; sou protestante mas não creio que o céu seja um lugar físico; sou islâmica mas não vejo motivos para seguir o ramadão.

Além da escolha da teologia e da doutrina que melhor lhe aprouver, o fiel tem ao seu dispor uma série de ferramentas para demonstrar a fé por ele construída. Entre entes recursos está a teatralização e a espetacularização dos rituais.

O *salat*, a oração islâmica, utiliza recursos expansivos em palavras, voz e gestos. Essa estética é fato de coesão social para os povos islamitas. Por sua vez o cristianismo em suas mais diversas variantes como a católica com suas vestes e rituais; a pentecostal com suas orações para a manifestação de curas e os neopentecostais em campanhas de

libertação e promessa de enriquecimento material também contribuem para o incremento narcísico de seus grupos. As empresas comerciais que lidam com a psiquê humana percebem que esta metodologia é facilmente mimetizada e inserem elementos religiosos em seus produtos: roupas, adesivos, músicas, gestos, todos esses elementos servem para condicionar o indivíduo, mantendo-o fiel ao produto comercializado.

Essa teatralização é apoiada pelo discurso midiático construído de forma positiva ou negativa de acordo com o enfoque ou com o campo de atuação da mídia a serviço da instituição religiosa ou de empresas privadas, ainda que esse discurso venha escamoteado na forma de matérias jornalística de aparência secular. Estamos diante de uma das formas do espelho narcísico, os fiéis se veem refletidos nas telas negras de televisões, computadores e *smartfone* é ali onde também os deuses habitam. Se por um lado a mídia direcionada dá ênfase ao grande culto de cura e libertação, às ações sociais da igreja e às campanhas de arrecadação de fundos para construção de novos templos; por outro promove a crítica à adoração de deuses alheios ao ritual tradicional da instituição a que estão subjugadas; expõe que as religiões concorrentes não cultuam os mesmos valores morais e éticos; faz amplos relatos demonstrando que os fiéis de outras religiões não são prósperos e, portanto, não estão salvos.

No campo da comercialização onde estão inseridas as empresas de treinamento com PNL ocorre o mesmo fenômeno, só se alcança a excelência se o indivíduo houver participado de determinado treinamento na específica empresa, fora disso só há insucesso e fracasso.

Essa exposição midiática é um ato de narcisismo explícito. Não se ama o outro, ama-se o igual. A mídia é espelho de Narciso que reflete sua autoimagem à perfeição e distorce as imagens secundárias.

A massificação midiática dos discursos religiosos e comerciais cria categorias de consumidores ávidos a consumir bens e serviços produzidos sob medida para o campo religioso. Poderia essa produção maciça gerar conflitos entre as denominações por conta das campanhas que buscam angariar mais membros devocionais. Pode-se elucubrar que essa guerra midiática comercial gere insegurança e instabilidade social. Seria o caso, portanto, das religiões e as empresas de treinamento do segmento behaviorista promoverem a convivência comunitária entre seus fiéis e membros.

(BAULMAN, 2003) dá o tom das relações que tem se estabelecido na chamada pós-modernidade, seriam essas relações líquidas, superficiais e fluidas, não há qualquer entusiasmo em se viver em comunidade, senão apenas simulacros de sociedades fragilizados pelo aspecto individualista que corrói a sociedade pós-moderna.

Considerações finais.

(ELIADE, 1992, p.17) observa que o “homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra algo absolutamente diferente do profano”. Sendo assim, se de fato o sagrado se diferencia do profano, as manifestações midiáticas do meio religioso são facetas da manifestação profana ou sagrada, posto que os deuses estão imiscuídos em diversos canais de comunicação seculares e, por consequência profana? Como responder a esta equação?

Este trabalho expôs questões atuais e conflituosas que ocupam espaço cada vez maior na *mass media* mundial - TV, Rádio, Jornal, Revista e na mídia nova - internet especialmente via *smartfone*. Se há de fato a industrialização da fé e comercialização dos bens e serviços de salvação mítica de deuses construídos na medida para agradar públicos seletivos, por outro lado percebemos que esse público que crê nas divindades, entre elas ele próprio alçado ao panteão dos excelentes, também se removem de suas posições sociais outrora estacionárias e passam a caminhar rumo a novos preceitos de suas verdadeiras vocações religiosas. Percebe-se que o espectro religioso permeia as diversas áreas da sociedade e já não há uma separação das fronteiras entre o campo religioso e o assim chamado campo do comércio de bens e serviços de salvação. Ao que se nos mostra, a *mass media* é de fato a ferramenta utilizada para essa mudança que busca valorizar o Ser além do Ter, rumo a uma vivência narcísica do Parecer.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIAR, Helvânia Ferreira. Deus está nas bancas - Uma reflexão sobre a abordagem da religião na revista Superinteressante. In: MELO, José Marques de, et al (Org.). In: MÍDIA E RELIGIÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.
- ANTHONY GIDDENS, Sociologia . 7ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian - Serviço de Educação e Bolsas, 2009. p.535. ISBN. 978-972-31-1075-3.
- APPOLONI, Rossana. Do sofrimento à felicidade – Da psicanálise à psicologia positiva. Ed. Self – Desenvolvimento Pessoal. Carcavelos – Portugal, 2015.
- BAULMAN, Zygmunt. Comunidade: a busca por segurança no mundo atual; tradução Plínio Dentzien. - Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2003.
- BENELLI, Sílvio José. A cultura psicológica no mercado de bens de saúde mental contemporâneo. Estud. psicol. (Campinas), Campinas , v. 26, n. 4, p. 515-536, Dec. 2009.
- DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. Tradução Estela dos Santos Abreu. - Rio de Janeiro: Contrapont, 1997.
- ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- OTTO, Rudolf. O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter O. Schlupp. – São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis : Vozes 2007. ISBN 978-85-233-0872-8 (editora Sinodal. ISBN 978-85-326-3569-3 (editora Vozes)
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Religião como solvente: uma aula. Novos estud. - CEBRAP [em linha]. 2006, n.75 [consulta 2017-06-14], pp.111-127. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200008&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0101-3300. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>
- REDYSON, Deyve. Ludwig Feuerbach e o jovem Marx: a religião e o materialismo antropológico dialético. Argumentos, Fortaleza, ano 3, nº 5, p. 7-13. 2011.
- SKINNER, Burrhus Frederic. Ciência e comportamento humano. Tradução: João Carlos Todorov, Rodolfo Azzi, - 11ª ed. – São Paulo : Martins Fontes, 2003.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

TRANSFERETTI, José. LIMA, Maria Érica de Oliveira. Marketing religioso: muito além do produto. In: MELO, José Marques de, et al (Org.). In: MÍDIA E RELIGIÃO NA SOCIEDADE DO ESPETÁCULO. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007.

VATTIMO, Gianni. A Sociedade Transparente. Tradutor Houssein Shooja e Isabel Santos. Lisboa. 1992.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. 11ª ed. São Paulo: Pioneira, 1993.

FILOSOFIA DO MEDO: CORPO E SAÚDE

José Brás²⁹

Maria Neves Gonçalves³⁰

André Robert³¹

Resumo: O nosso artigo aborda a luta contra a “*sociedade impura*” que o poder pastoral do fundamentalismo religioso (Inquisição em Portugal) desencadeou a partir da manipulação do medo como ligação metafísica ao biológico. Assim, as questões que nortearam esta pesquisa foi a de saber: De que forma o corpo é utilizado pela Inquisição na construção do reino que a metanarrativa fundamentalista religiosa pretende criar? Como é o corpo utilizado nesta encruzilhada entre o metafísico e o biológico? Que sociedade de Bem-Estar se pretende instaurar? Como objectivos destacamos: 1) Discutir a sociedade do Bem-Estar preconizada pelo fundamentalismo religioso da Inquisição; 2) Refletir sobre a sociedade do Mal-Estar decorrente da utopia do Bem-Estar preconizada pela Inquisição; 3) Analisar o valor que o Santo Ofício atribuiu ao medo na administração da população. As fontes utilizadas foram: (i) Sermões de membros do clero, (ii) Tratados de inquisidores; (iii) Bulas papais (iv) fontes literárias; (v) Relatos de estrangeiros que visitaram Portugal e assistiram a autos-de-fé; (vi) fontes iconográfica e manuscritas; A metodologia da análise documental centrou-se nos seguintes descritores: o impuro; delação; vigilância; tipos de punição; medo; relações de poder; poder sobre o corpo; morte; vida, bem-estar. Como conclusão podemos dizer que através do corpo a inquisição explorou a psique. Explorou a psique através do medo, da “terapia de choque”. Partiu do corpo para mexer na subjetividade, condicionando o curso da história em que cada um é tecido. A pureza radical que a Inquisição quis instaurar correspondeu à anulação do sujeito feita a partir do investimento político do corpo (a religião torna-se política e a política religião). Através da arte das sensações, o corpo tornou-se o instrumento e intermediário da construção do seu regime de verdade. Com este poder fez a biopolítica da população. A utopia do Bem-Estar transformou-se numa topia do Mal-Estar.

Palavras-chave: Inquisição, corpo, medo, punição.

²⁹ PhD – Professor Associado na ULHT (Lisboa) Email: zevibras@gmail.com

³⁰ PhD – Professora Associada na ULHT (Lisboa) Email: maria.neves.g@gmail.com

³¹ PhD - Professeur des universités émérite (France) Email: Andre.Robert@univ-lyon2.fr

INTRODUÇÃO

Para Schaff (1994, p.80), o conhecimento é um processo, e portanto, a verdade também o é. Esta relação com o tempo permite-nos hoje estar numa posição mais “verdadeira” para compreendermos as transformações da realidade. A Inquisição deixou um rasto não só pelo que fez mas também pelo medo que espalhou. O silêncio que se manteve sobre a Inquisição prolongou-se muito para além da sua própria existência. Muitos foram os que não ousaram criticá-la, o que veio permitir que um sistema de intolerância fosse mantido e desenvolvido. A conversão era a palavra do dia – converter tudo e todos. A punição, a tortura e a condenação à morte encarregavam-se de dobrar os mais resistentes e a perpetuar os abusos de poder de várias ordens. A repressão religiosa encarregou-se de cumprir o preceito do dever de intolerância. Esta sensibilidade começou a ganhar corpo quando Constantino elegeu o cristianismo como a única religião verdadeira. Com a conversão de Constantino (313) o cristianismo passa a ser tolerado para depois conquistar o lugar de religião oficial (380). Os imperadores que se seguiram começaram a querer punir os que se desviavam das recomendações divinas. O próprio direito romano cria a figura de lesa-majestade divina, cujos prevaricadores são severamente punidos. O problema da fuga à construção desta “normalidade” foi ganhando uma dimensão alarmante. Esta “normalidade” impôs-se e tal modo que, como refere Marias (2000, p.57), “Durante séculos, o ferido solicitava com urgência confissão; agora, é provável que chame: ambulância.”

Nem sempre o homem conviveu bem com o diferente. O autoconvencimento da posse absoluta da verdade levou muitos a negarem o direito dos outros à dúvida. A aniquilação do espaço da divergência promoveu a tentação de querer igualar tudo e todos a uma norma. Os concílios eucuménicos passaram a ser a voz para a definição da ortodoxia. Mas isso por si só não foi considerado o suficiente. Era preciso vigiar e punir. Para isso foi criado um tribunal próprio, conhecido como Santo Ofício, ou até mesmo, como alguns lhe chamavam, “Santa Inquisição”.

A heresia é considerada o ponto nevrálgico da arquitetura da Inquisição. Sem divisão dos seguidores, sem a divergência das crenças esta preocupação não teria existido. Na primeira idade do Cristianismo, quando os apóstolos começam a propagar pelo mundo a luz da doutrina evangélica, começaram a aparecer também outras doutrinas, por vezes

apoiadas em opiniões sem fundamento. Daqui surge os que seguiam à risca as máximas do Evangelho (publicado pelos discípulos de Jesus Cristo e que eram os verdadeiros fiéis por convenção) e os que tinham adulterado os dogmas.

Assim, a questão que norteou esta pesquisa foi saber: De que forma o corpo é utilizado pela Inquisição na construção do reino que a metanarrativa fundamentalista religiosa pretende criar? Como é que o corpo é utilizado nesta encruzilhada entre o metafísico e o biológico? Que sociedade de Bem-Estar se pretende instaurar?

Neste sentido destacámos os seguintes objectivos:

- Analisar o valor que o Santo Ofício atribuiu ao medo na administração da população;
- Discutir a sociedade do Bem-Estar preconizada pelo fundamentalismo religioso da Inquisição;
- Refletir sobre a sociedade do Mal-Estar decorrente da sociedade do Bem-Estar preconizada pela Inquisição.

As fontes utilizadas foram: (i) Sermões de membros do clero, (ii) Tratados de inquisidores; (iii) Bulas papais (iv) fontes literárias; (v) fontes epistolares; (vi) Relatos de estrangeiros que visitaram Portugal e assistiram a autos-de-fé; (vii) fontes iconográfica e manuscritas. A metodologia da análise documental centrou-se nos seguintes descritores: impuro; delação; vigilância; tipos de punição; medo; relações de poder; poder sobre o corpo; morte; vida; e bem-estar.

1 – A HISTORICIDADE DO SABER DA INQUISIÇÃO

É preciso mergulhar no laboratório da História para perceber a emergência do saber da Inquisição. Perseguir o jogo das relações de poder em que ocorreu, é importante para compreender como o saber permaneceu e se desenvolveu. O imaginário de produção da realidade foi marcado pela existência de falsos fiéis, considerados hereges. Neste cenário de falsidade é que se dá a inscrição vivencial, ganhando o efeito de unidade e de sentido que a todos modela, como a construção de um texto. Vejamos como se foi tecendo esta nova realidade que a todos governou. Segundo Mendonça (1980, p.18), os apóstolos São João, São Tiago e São Paulo começaram a combater as heresias mas sem o recurso de medidas repressivas, tormentosas e ultrajantes. Alexandre Herculano testemunha também nesse sentido (HERCULANO, 1989, Tomo 1, Livro 11989. [1ª ed. 1845-1853).

Como é do conhecimento geral, os Romanos eram politeístas mas com a conversão dos Imperadores Constantino e Teodósio o Cristianismo tornou-se, como já foi referido, a religião oficial do Império Romano. O monoteísmo passa a ser o novo regime de regulação das condutas. Com o passar do tempo, vai nascer-se cristão como outrora se nascia pagão (VEYNE, 2007, p.115). Mas a queda do Império Romano contribuiu para abalar a solidariedade e a divisão. Nesta ebulição social, a ambição tornou-se a mais fatal das paixões. Um discurso hegemónico emergiu com a vontade de dominar sobrepondo-se a todos os outros discursos, e com isto a tentativa de exercício do poder sobre a sociedade.

A divisão do Império Romano veio criar as condições necessárias para que a ordem eclesiástica se começasse a desenvolver por meio dos Concílios (tribunais eclesiásticos). O poder eclesiástico foi-se desenvolvendo e fortificando começando a dar sinais de grande pujança. Assim, temos o primeiro acto de potência com a aparição do primeiro Código Canónico. Este trouxe a novidade de introduzir preceitos coercivos para todos os fiéis. Desta forma se inicia o processo de afinamento da autoridade suprema, condenando inclusivamente os próprios eclesiásticos que não se submetessem às prescrições.

O Vaticano vai surgir como o “soberano” das nações. É preciso notar que nenhum Rei, Rainha, Duque, podia assumir o poder sem autorização do Papa (dada por bula papal). Tinha não só que ser feito juramento do cumprimento das leis da Santa Sé como também era condição indispensável pagar um tributo.

A Inquisição surge como um saber do exercício de um certo poder. Não é um saber neutro, indiferente às relações de poder. É um saber que vem de cima, de quem domina, ou de quem quer estar e que tudo faz para dominar. Neste quadro relacional é importante sublinhar que o Santo Ofício mantém uma relação privilegiada entre o trono e o papado. E esta relação de poder, tal como já foi referido por Foucault (1987), criou o seu campo de saber, pois não há relação de poder sem a constituição de um campo de saber. A Igreja apresenta-se como grande representante de Deus. Nesta acepção, a ambição do seu poder é subordinar todos os outros poderes. A legitimidade de Deus dá-lhe o privilégio e a possibilidade de se posicionar acima de todos, inclusivamente acima do poder dos reis.

Porém, esta relação assimétrica não foi pacífica, acarretou alguns conflitos de poder. No Estado Português são conhecidos alguns conflitos a este respeito. D. Afonso Henriques acabou por ser excomungado por desobediência às ordens do Papa, na sequência da batalha de S. Mamede (1128). D. Sancho II teve igual sorte em 1234, tal como D. Afonso III em 1268. É sabido também que D. Pedro I, D. João II e o Marquês de Pombal tiveram igualmente pontos críticos de conflito. Veja-se também que na revolução de 1820 joga-se a tentativa de tentar separar o trono do altar, o que vai acontecer uns anos mais tarde com a guerra civil de 1834. Aliás, o anticlericalismo acabou por se converter numa bandeira política que, anos mais tarde, conduziu os republicanos ao poder.

Mas importa considerar que, a criação do tribunal da Inquisição no século XIII surge num momento favorável – a luta religiosa contra os Albigenses. Segundo Mendonça (1980), esta luta serviu perfeitamente para dar bons motivos ao surgimento da Inquisição tendo o inquisidor-mor São Domingos à sua cabeça, a quem os Papas Inocêncio III e Honório II lhe deram amplos poderes para actuar contra os hereges (MADEIRA, 2007, pp.201-212).

Estavam criadas as condições para o fanatismo, o terror, serem utilizados por parte dos eclesiásticos para com todas as classes da sociedade civil. Como resultado desta acção, o confisco dos haveres pessoais contribuíram em muito para aumentar o património clerical. Isto proporcionou que aos padres, pelo poder que estavam imbuídos, cobrassem a bom preço a absolvição dos pecados. De tal modo era assim que o perdão ficava dependente das doações ou esmolas dos penitentes.

Mas a influência de Leonardo da Bréscia, segundo Mendonça (1980, pp.31-36) fez-se sentir. Não é de estranhar que os seus seguidores tenham sido considerados uma seita, conhecida como heresia Arnaldista. Os Albigenses e os Vaudeses (denominações tiradas das cidades Albi e Vaud) foram apontados como os novos sectários (tiveram que se recolher na Suíça para fugirem à perseguição dos Romanos). Este movimento foi crescendo por Toulouse, Beziers, Carcassonne, Montpellier. No entanto, deve notar-se que apesar de catalogados membros da seita dos hereges eram bons chefes de família, súbditos leais. Não eram homens perigosos para a religião cristã e sociedade civil. Apenas não seguiam cegamente os eclesiásticos. A vontade de se guiarem pela sua própria cabeça

levou Roma a considerá-los criminosos de lesa-Igreja. Não era isso que Roma queria. Apenas se contentava com a obediência cega e submissão profunda, pois considerava-se dona de todos os homens. Obedecer ou morrer era a palavra de ordem que fazia ecoar. Neste sentido, dispara a necessidade de disciplinar os dissidentes. O crescimento destes (Albigenses) começou a dar grandes problemas à corte de Roma. De tal modo foi assim que o Papa Inocêncio III patrocinou uma cruzada contra eles. É pois a 22 de Julho de 1209 que se deu uma grande carnificina. A luta prolongou-se até 1228. Este tempo criou uma conjuntura favorável para o Papa organizar o tribunal que desejava. Deste modo, a Inquisição surge como resposta aos movimentos populares (sul de França e norte de Itália) denominados apóstatas ou heréticos.

Com o nascimento da Inquisição pretendeu-se estabelecer uma nova ordem (saber-verdade). Compatibilizar o regime de verdade que é o Cristianismo com o modo de vida das pessoas. A partir do século XI, houve uma alteração resultante do aparecimento das heresias, sobretudo a dos Cátaros, ou Albigenses, que levou à intervenção do Papado. Nos Concílios de Reims, em 1163, e de Latrão, em 1179, houve uma efetiva tentativa de aproximação entre o poder temporal e o poder espiritual. Criou-se então uma espécie de "inquisição episcopal", apesar de não ter resolvido o problema. Devido a isso, o Papa Gregório IX (1227-1241), no século XIII, criou a Inquisição. Os principais executores desta política são os frades dominicanos. Na Alemanha e na Itália, eram já acionados castigos violentos, podendo inclusivamente levar à morte pelo fogo (SILVA et al, 2011, pp.59-88).

A Inquisição foi-se estabelecendo, e os países ficavam divididos em regiões, sendo supervisionadas por um ou mais inquisidores. Como já referimos, estes eram escolhidos entre as ordens mendicantes, exercendo o poder delegado pelo Papa. Para a sua ajuda dispunham de funcionários, mas podiam ter o auxílio das autoridades civis.

O Tribunal do Santo Ofício era uma instituição eclesiástica de carácter "judicial", cujo objetivo era "inquirir heresias". O seu principal fito foi o de reprimir os movimentos heréticos. De início, a Igreja era a responsável pela punição espiritual dessas heresias. Em casos extremos eram reprimidas com a excomunhão dos infratores, mas excluía-se a repressão violenta (HERCULANO, idem). Para tal acontecer foi necessário fabricar um

saber classificativo. O Santo Ofício classifica as heresias e a sua gravidade. A este respeito pode ler-se no Manual dos Inquisidores sobre a heresia o seguinte:

"A lista dos indícios exteriores de heresia seria longa.[...] Mas vamos resumir isto tudo numa palavra: existe indício exterior de heresia toda vez que houver atitude ou palavra em desacordo com os hábitos comuns dos católicos (...) Existem heresia e seita, quando a compreensão ou interpretação do Evangelho está em desacordo com a compreensão e a interpretação tradicionalmente defendidas pela Igreja Católica [...] Por causa da heresia [...] há perturbação da paz e da ordem pública" (...)A verdade católica é a que está contida, explícita ou implicitamente, nas Escrituras. Cabe à Igreja explicar os conteúdos implícitos, já que ela é o próprio fundamento da verdade(...). Sobre o herege refere-se: “[É herege] Quem se opuser à Igreja de Roma e contestar a autoridade [grifo nosso] que ela recebeu de Deus (...) [É herege] Quem tiver opinião diferente da Igreja de Roma sobre um ou vários artigos de fé” (La Peña, cit por EYMERICH, 1993, pp. 32-36).

Pelo exposto no Manual, podemos dizer que a liberdade de pensamento é extinta, pois não se admite outra interpretação do Evangelho para além daquela que é realizada pela Igreja Católica. Neste sentido, a verdade é considerada assunto exclusivo da Igreja. Por consequência, o herege pode ser não só os que questionam as crenças como também aqueles que manifestam sinais de não acreditar nos dogmas estabelecidos. Conforme a gravidade, seriam considerados suspeitos de heresia: fraca, forte ou veemente, grave ou violenta.

A Inquisição foi uma instituição formada pelos tribunais da Igreja Católica para combater as heresias que pudessem de algum modo colocar em causa a legitimidade do poder eclesiástico. Este combate era feito através do interrogatório com o objectivo de se conseguir obter as chamadas provas de culpa (mais adiante retomaremos o assunto).

2 - O SABER DO PODER DA INQUISIÇÃO

O saber da Inquisição institucionalizou-se por filiações de poder, projectando a partir daqui um sentido para a construção dos sujeitos que nele foram inscritos. O saber

do poder da Inquisição balançava entre o trono e o papado. D. João III começou o seu reinado pedindo ao Papa a concessão da Inquisição (1522). No entanto só em 1536 é que o rei consegue extrair a bula que pretendia – que a Inquisição em Portugal fosse absoluta, independente e sem qualquer subordinação de outra Inquisição. O rei quis colocar-se segundo o alinhamento europeu na altura. O Cristianismo debatia-se com vários problemas. As várias fragmenações (Luterana, Calvinista, Anabatista) colocavam-se como um verdadeiro problema. A agravar esta situação existiam práticas não recomendáveis (desvios das crenças, superstições, bruxaria...) que colocavam a necessidade de implementar uma nova ordem. A aliança entre o trono e o altar revelava-se importante e necessária para homogeneizar comportamentos. Foi neste sentido que D. João III apostou na Companhia de Jesus com o objetivo de promover a doutrinação e no Santo Ofício para exercer um policiamento sobre as “consciências”. Isto tornava-se importante porque a unidade do reino seria conseguida pela unidade das consciências. Por isso verifica-se uma fusão entre os interesses do trono com a fé cristã. Sem estes ingredientes (unidade e a ordem) a construção do absolutismo estava em causa. A força está na unidade, por isso têm que se eliminar as práticas que suscitassem dúvidas ou quebrassem as convicções. O Tribunal da Fé vem encaixar-se nas preocupações do rei. Porém, a Inquisição esteve suspensa entre 1674 e 1681, na relação com a Coroa filipina no período de 1580 a 1640. Na Península Ibérica, a Inquisição medieval (SILVA et al , idem) encontrou uma conjuntura muito específica. Nesta fase, decorria a Reconquista Cristã. Registava-se um forte contacto com muçulmanos e judeus, de forma relativamente pacífica. Acontece que, a partir do século XV, verifica-se uma mudança radical neste relacionamento, pois com os reis católicos, nos reinos de Aragão e Castela, os muçulmanos viram-se obrigados a converter-se ao cristianismo (chamados *cristãos-novos*). Igualmente os judeus também se viram obrigados a converter à religião cristã ("marranos")³². Em caso de não aceitarem eram obrigados a abandonar estes reinos a partir de 1492. Mas mesmo que os judeus e mouros aceitassem a conversão, ficavam em desvantagem relativamente aos outros cristãos, pois a sua origem era considerada

³² Sobre este assunto, consulte-se Herculano (2009), Mendonça & Moreira (1980) e Marcocci & Paiva (2016).

pecaminosa. Nesta fase alguns dos judeus espanhóis refugiaram-se em Portugal, o que numa primeira fase trouxe bastantes lucros para D. João II.

Os alvos da Inquisição eram os mouros, judeus, protestantes, seitas místicas. D. Manuel I obrigou os judeus a converterem-se ao cristianismo ou a deixar o país. Esta medida não era inocente pois existiam interesses economicistas. As conversões significavam muito dinheiro. D. João III olicitou em 1533 a instalação da Inquisição em Portugal, seguindo o modelo espanhol. D. Manuel I, seu pai, já tinha pensado nessa iniciativa mas depois acabou por recuar. D. João III levou a ideia até ao fim, até ser emitida a bula de 16 de julho de 1547.

Várias cidades do país tiveram tribunais da Inquisição, mas só subsistiram os de Coimbra, Évora e Lisboa, para além de Goa, na Índia. O poder da Inquisição era tal que podia discutir com o rei e com o próprio Papa. Somente na época pombalina, o poder da Inquisição foi abalado. O seu ponto alto foi nos séculos XVI, XVII e primeira metade do século XVIII. A reforma pombalina retirou ao Tribunal da Inquisição a censura literária e em 1775 aboliu a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos. Em 1821 dá-se a extinção da Inquisição, quando o Tribunal do Santo Ofício foi abolido por lei.

O poder da Inquisição era tal que o Padre António Vieira, numa carta endereçada a Duarte Ribeiro de Macedo (1673) escreve:

“Aqui [em Roma] se diz publicamente que em Portugal é melhor ser inquisidor que rei; e eu não sei que modo de reinar é ter ministros que encontrem publicamente as minhas resoluções e tão poderosos que ou per si ou por outros, ou outros com as costas neles, façam rosto a quem só deverá ser poderoso. Porque não faz o príncipe um tal inquisidor que seja seu, e quesejam seus os que ele fizer, e com isso não seja necessário nem recorrer nem infamar em Roma.”

3 – A POLÍTICA DO MEDO COMO PACTO DE SUJEIÇÃO

A grande questão que se colocou no trabalho a desenvolver pela Inquisição foi o de entrar na subjectividade, fazer do “coração” o alicerce do poder de dominação. Este poder pastoral utilizou como caixa de ferramentas o poder emocional. A particularidade

está em interferir nas reacções químicas de forma a desenvolver a chama do medo. O medo sente-se, gera desconforto, ansiedade, acelera a respiração e o batimento cardíaco, gera fobias. Escapar da ameaça é um comportamento que é próprio da nossa espécie. Na vida animal protege-nos do perigo.

O medo é pois um sentimento e ao mesmo tempo é um poder. Segundo Damásio (2003, p.105) “sentimento é uma percepção de um certo estado do corpo, acompanhado pela percepção de pensamentos com certos temas e pela percepção de um certo modo de pensar”. De acordo com o autor, os sentimentos implicam, necessariamente, referência ao estado do corpo. Sem este ingrediente referencial esvazia-se, irremediavelmente, o conceito de sentimento e emoção. Se não tivéssemos experiências de corpo em diferentes estados (aprazíveis ou dolorosos) a ideia de corpo (neste contexto pode ser entendida como pensamento, representação ou percepção) a funcionar de certa maneira não saberíamos o que eram os sentimentos. Damásio diz-nos que os sentimentos traduzem o estado da vida que se faz sentir na linguagem do espírito. Significa que a Inquisição pretende proporcionar experiências de corpo em estados desagradáveis. Estas experiências de corpo são fundamentais para a Inquisição conseguir os seus objectivos.

Na sociedade humana, o medo tem a particularidade de acionar o sistema nervoso, fazendo a ligação metafísica ao biológico. O medo é uma energia que se administra, que se controla. Neste sentido, domina quem melhor souber manipular o medo. Isto fez do medo um instrumento necessário para colocar as pessoas à mercê de qualquer tipo de totalitarismo que se queira construir. Os grandes ditadores governam utilizando a arma do medo. Mergulham na consciência de modo a instalar um estado emocional de caos, para, em alternativa, oferecer um estado de ordem e apresentam-se, invariavelmente, como salvadores. Para isso injectam medo por todos os poros da sociedade, em situação real ou imaginária, para que a percepção de medo se apodere de todos onde quer que se encontrem, de tal modo que se converta, como diz José Gil, no *medo de existir*. Não como algo exterior, mas que se entranhe no carácter, de todos, para que a depressão seja global. Deste modo, oferecer à população uma fuga (ordem) à ameaça do medo (caos) é uma dádiva. Isto apresenta-se como uma estratégia de segurança para quem quer estar na posição de guardador de “rebanho”. Argumentando-se a legitimidade divina maior ainda é o valor atribuído ao medo na forma de administrar a população. A política e a religião

tornam-se uma e mesma coisa. É a política que se torna uma religião e é a religião que é utilizada como uma forma de poder político (EISENBERG, 2005).

A questão essencial está em bloquear a liberdade através do uso do medo. Tornar a população medrosa é roubar-lhes a liberdade de agir. Já Hobbes (2002) no *Leviatã* nos dizia que o medo nasce do político. Muito antes da investigação analisar o potencial das emoções, a Inquisição já fazia do medo o seu projecto de domínio, a sua cultura de servidão. Na realidade, o medo congela a coragem, mata a esperança, tornando inviável qualquer acção política emancipadora. A socialização do medo atinge o seu climax com o dever de obediência-servidão consentida. Diz-nos Fo et al (2005, p,13) que se podia cair nas garras da Inquisição por tudo e por nada:

“por um boato, uma carta anónima ou um comportamento ligeiramente diferente do normal. Até ser demasiado devoto era um comportamento suspeito. O suspeito, depois, era considerado culpado, a não ser que conseguisse provar a inocência. E quem testemunhasse a favor de um suposto herege podia, por sua vez, tornar-se suspeito e ser submetido a julgamento”.

Como nos diz S. Tomás de Aquino, Deus criou o medo, que é um mal, por uma boa causa:

“O objeto primeiro e formal da fé é um bem, a verdade primeira. Mas entre as coisas materiais da fé, também propõe crer em certos males; é um mal, por exemplo, não se submeter a Deus ou apartar-se Dele, e os pecadores sofrerão males punitivos de Deus. Neste sentido, a fé é causa do medo” (Aquino, 1959, p.292 [1ª ed. 1265-1373]).

A política do medo concretizou-se através de várias estratégias de poder:

a) – Amedrontando o povo com a propagação da sociedade impura

Num sermão proferido no auto de fé em Lisboa, no ano de 1645, Filipe Moreira, eremita de Santo Agostinho e professor na Universidade de Coimbra, perguntava à multidão: “Se um homem com peste entrasse numa cidade sem o conhecimento das

autoridades e andasse pelas praças, ruas, igrejas e casas, falando com toda a gente o que sucederia?” Toda a urbe ficaria empestada em poucos dias. Com esta metáfora médica o problema é enviado para o campo biológico da acusação de ter mácula no sangue. A cegueira judaica era uma praga tão molesta como a peste e movimentava-se por todo o reino sem se dar por isso. (MARCOCCI & PAIVA, 2016, p.162).

Este sermão é um exemplo que ilustra bem como a linguagem é utilizada como uma arma que dispara um sentimento relacional, de cada um consigo e com os outros. O judaísmo era um delito tal como o islamismo e o protestantismo. A impureza é colocada nos olhos de todos os observadores. O objectivo é contaminar a “visão” do outro, como se a palavra impureza funcionasse como um vírus, mobilizando toda a estrutura simbólica que alerta o perigo para todos os transgressores. Desta forma influencia-se o comportamento dos outros, regula-se o comportamentos dos outros antes mesmo de eles tomarem qualquer posição. A profilaxia da purificação reúne os fiéis na mesma colmeia religiosa, segundo a mesma ordem. Afastar da impureza, separar o sagrado do impuro, provocar um sentimento de repulsa.

b) - Seduzindo à delação premiada

A delação premiada funciona como um “rebuçado” cujo objectivo é despertar as “papilas gustativas”. Não se trata apenas de exercer coação. Quer-se que as pessoas adiram e colaborem neste processo. Assim, cada um é convidado de forma legal a ter um papel interventivo. Por outro lado, a delação premiada tem um outro objectivo potencialmente mortífero – introduz a desconfiança entre todas as pessoas. O facto de nunca se saber quem pode denunciar leva cada um a viver num estado de alerta permanente, não confiando em ninguém.

Neste sentido refere-se que o bom cristão lucra indulgências e garante a salvação eterna.

“Quem me ajudar a cumprir minha tarefa ganhará três anos de indulgência. Por exemplo, o escrivão que acabou de vos ler as prescrições, ganhou três anos de indulgência. Quem me denunciar um herege ou um suspeito ganhará o mesmo. Portanto, sede

eficientes e lucrai indulgências” (...) todo delator ganha três anos de indulgência, garantindo além, do mais a salvação eterna” (EYMERICH, idem, pp. 161-163).

Os que eram alvo de suspeição (as pessoas eram convidadas a denunciar) eram interrogados com o objectivo de verificar-se a sua culpabilidade. Os métodos utilizados podiam incluir a tortura. Curiosamente, no caso de existir denúncia o nome do acusador era ocultado e as possibilidades de o réu se defender eram quase nulas. As sentenças eram lidas em sessão pública, que mais tarde na Península Ibérica tomou o nome de auto de fé. Estas sentenças podiam oscilar entre a prisão e a morte, as penitências e expropriação dos bens.

c) – Na obrigatoriedade de delatar

Num outro registo verifica-se que a relação amistosa do convite dá lugar à obrigatoriedade de delatar. No Manual faz a seguinte referência:

“Quanto à denúncia e à prisão de hereges, qualquer pessoa, particular ou não, é obrigada a denunciá-los, sob pena de excomunhão. (...) O filho que não denunciar o próprio pai herético, dando-lhe guarida em casa, ou a mesma coisa em relação a marido e mulher etc., todos serão punidos com um pouco menos de rigor (LA PEÑA, cit. por EYMERICH, idem, pp.74-81) .

Quando a bula *Cum ad nihil magis* foi publicada em Évora, onde então residia a Corte, em 22 de outubro de 1536, toda a população foi convidada a denunciar os casos de heresia de que tivesse conhecimento. Em 1539 o cardeal D. Henrique, irmão de D. João III de Portugal e depois ele próprio rei, tornou-se inquisidor geral do reino.

O padre Bartolomeu de Gusmão foi vítima de insidiosa campanha de difamação. Acusado pela Inquisição de simpatizar com cristãos-novos, foi obrigado a fugir para a Espanha, no final de Setembro de 1724, com um seu irmão mais novo, Frei João Álvares,

pretendendo chegar à Inglaterra. Segundo o testemunho que, mais tarde, João Álvares daria à Inquisição espanhola, Bartolomeu de Gusmão ter-se-ia convertido ao judaísmo, em 1722, depois de atravessar uma crise religiosa. O relato de João Álvares ao Santo Ofício, ainda que deva ser considerado com cautela, mostra, segundo Joaquim Fernandes, aspectos místicos, messiânicos e megalómanos do "padre voador".

d) – Não isentando ninguém da tortura

Simultaneamente colocam-se todos na possibilidade de serem incluídos. Tratando de heresias todos são elegíveis, quer dizer, ninguém está isento da tortura.

“Uma questão que merece atenção é quanto à existência ou não de categorias de pessoas não torturáveis, em decorrência de algum privilégio. Efetivamente, funciona, do ponto de vista jurídico, e com uma certa frequência, a ideia de que certas pessoas não podem ser torturadas – soldados, cavaleiros, pessoas importantes – devendo-se limitar a aterrorizá-los - mostrando-lhes os instrumentos de tortura e ameaçando-os de utilizá-los. Mas este é um direito que não conta nas questões de heresia: nenhuma das pessoas isentas de tortura a propósito de qualquer delito não o será, tratando-se de heresia”. (EYMERICH, idem , pp.156-157).

Esta situação vem reforçar todas as medidas anteriores. Isso quer dizer que o sofrimento pode bater à porta de todos. Este receio vem ainda frenar mais os comportamentos que já estavam em contração. Existe aqui uma certa “democratização” da tortura. Foi preciso esperar até 1948 para que na Declaração Universal dos Direitos Humanos ficasse estabelecido o seu contrário “ninguém será submetido a tortura nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante”(art. 5º).

e) – Na aprendizagem do medo

Como diz no Manual dos Inquisidores “os crimes não podem ficar impunes para que as outras pessoas aprendam a ter medo”. Esta é a questão essencial – aprender a ter medo. Na realidade, com a pedagogia do medo pretende-se instaurar um regime de obediência. O objetivo é introjectar na comunidade a ideia de uma relação de subordinação. Esta pedagogia pretende fazer do medo um estado de convulsão, de tal modo que sirva para enquadrar e condicionar um tipo de vida submissa.

Para conseguir tais intentos, a Inquisição utilizava instrumentos que causavam pânico, dor extrema, medo, grande sofrimento. Muitos dos interrogatórios acabavam de forma prematura devido à morte do inquirido. As informações obtidas pelos inquisidores eram avaliadas pelos próprios, quer dizer, pelos próprios interrogadores. É de assinalar esta grande arbitrariedade, pois os inquiridores estavam imbuídos dos valores que representavam e, por consequência, tentavam sacar as culpas do interrogado como forma de comprovar suas premissas, os dogmas da religiosidade que representavam. O objectivo do inquiridor era levar os hereges a confessar os seus pecados e a arrenpender-se por ter infringido as leis da religião. Recuperá-los através das punições e penitências acabava sendo a maior de todas as metas (PINTO, 2010, pp.189-206).

f) – No fazer sentir o peso do seu terrível poder – a tortura

Quando as provas escasseavam e o réu não queria confessar, recorria-se ao tormento da tortura. Antes da tortura utilizavam-se como estratégia intimidatória:

- Responsabilizando o próprio por tudo o que lhe pudesse acontecer durante a tortura.
- Mostrando os instrumentos da tortura, antes de se iniciar o suplício, e, preferencialmente, fazendo-o ouvir os gritos de outros supliciados.

Durante este processo de mostra e de preparação dos instrumentos para o início da tortura vão-se fazendo novas perguntas.... Este é um processo muito controlado, premeditado e estudado.³³

³³ Sobre este assunto ler a sentença de António Ferreira, delinquente em o abominável e sempre lamentável caso de Odivelas. Biblioteca Nacional de Lisboa – Portugal; ano de 1671, rolo de microfilme 16mm. O réu foi castigado pelo crime de roubo do Sacramento do Convento de Odivelas, em 19 de novembro de 1671.

O objectivo é exercer coacção psicológica. Este ritual na sala do tormento funciona, num primeiro momento, como meio de persuasão e de coacção psicológica. Não admira que nalguns cabeçalhos do Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal se refira: «Dos que se matam por sua mão no cárcere» ou «Dos que endoucerem nos cárceres». ³⁴

Os métodos de tortura mais correntes em Portugal eram o Polé, o Potro e o Potro Molhado ³⁵, mas também se utilizavam outros métodos.

g) – Na liturgia das penas

Nas penas públicas, os autos de fé tinham um carácter de espectáculo. Isto servia como expressão da manifestação do poder. As fogueiras representavam uma leitura particular. Serviam de mimese do juízo final, como se fosse uma antecipação das penas do Inferno.

Normalmente o cortejo realizava-se ao domingo e seguia uma ordem hierárquica preestabelecida. Segundo PATRIARCA (2002), em primeiro, seguiam os frades dominicanos, depois os penitentes, alguns com sambenitos, outros sem eles, conforme a natureza dos seus crimes. Depois os que por muito pouco tinham escapado da morte (com

³⁴ Regimento do Santo Officio da Inquisição dos Reynos de Portugal, respectivamente, Capítulos XXXI e XXXII.

³⁵ Segundo Lipiner (1977, pp. 196 –198), oPolé, o Potro e o Potro Molhado consistiam no seguinte:

“Polé - Moitão seguro no tecto, onde era suspensa a vítima, com pesos nos pés, deixando-a cair em brusco arranco sem tocar no chão (...). Suplício tão bárbaro que se evitava aplicá-lo nas vésperas do auto-de-fé, para que não aparecesse a vítima em público com os sinais: membros desarticulados e a mexer-se a custo.

Potro - Consistia em uma espécie de leito, formado por travessas de madeira, de agudas quinas, em que se estendia o desditoso votado à pena, mantida a cabeça mais abaixo do corpo em um colar de ferro. As pernas e braços atavam-se com uma ou duas voltas de corda, acima e abaixo dos cotovelos e joelhos. As pontas metiam-se em argolas situadas aos lados do potro, pelas quais passava um arrocho. Manobrava-se este e corriam as cordas, que apertando as carnes as mortificavam na passagem, até nelas se embeberem com a pressão final (...). As cordas gemiam, arquejavam os verdugos no esforço da tração; do peito da vítima explodiam brados e súplicas, ou, nos casos heróicos, de calado sofrimento, um estertor de agonia a convulsionava.

Potro Molhado - Consiste na introdução de um pano pela garganta do supliciado deitado no potro, pelo qual se despejavam, um após outro, canecos de água, provocando uma permanente sensação de asfixia e afogamento. »

uma veste negra com chamas pintadas com as pontas viradas para baixo, significando que se salvaram da fogueira). Em seguida, os negativos e os relapsos, destinados a serem queimados, envergavam vestes pintadas com chamas de pontas para cima. A seguir os heresiarcas, trazendo também as chamas no hábito e o seu próprio retrato rodeado de cães, serpentes e diabos de bocas abertas. Os que se destinavam à fogueira eram acompanhados por um familiar e por um jesuíta que, durante o percurso, o ia incitando a negar as heresias. Se, eventualmente, o preso proferisse algo em defesa da doutrina pela qual era acusado, de imediato era amordaçado e não tinha mais direito a falar.

Por último, seguia uma tropa de familiares a cavalo, os inquisidores e outros funcionários do Tribunal do Santo Ofício. Por fim, vinha o inquisidor-geral.

h) – No poder sobre o corpo

Faz parte do saber da Inquisição o poder de punir. Esse direito implica o poder sobre o corpo. A sociedade influencia os seus membros a fazerem determinados usos de seus corpos e a se comunicarem com eles de maneiras particulares. Por meio desta influência a estrutura social imprime-se sobre a própria na estrutura somática de cada um, fazendo do psíquico, do físico e do colectivo uma amálgama única que não é possível separar. Veja-se que um dos pontos críticos que existiu desde sempre entre as religiões está nas práticas relativas ao corpo, como por exemplo, a circuncisão, as normas alimentares, etc. O corpo é socialmente concebido e a sua representação social dá-nos a possibilidade de aceder à estrutura de uma dada sociedade.

A política do medo faz do judaísmo, islamismo e protestantismo crimes maiores. O corpo tem lugar central nos três crimes maiores. A identidade religiosa (judaica, cristã, protestante) é fortemente marcada no corpo. Isto leva-nos a considerar que o corpo foi o principal objecto de intervenção da Inquisição e foi o principal objecto de repressão.

O corpo adquiriu uma função social complexa. A Inquisição, no seu amplo dispositivo, fez a sociedade do castigo. Inseriu o corpo numa relação de saber-poder (vigilância, controle, repressão) e julgou-o a partir de um receituário com estatuto de verdade. Esta relação de poder centra-se no corpo, dirige-se ao corpo, mas apesar do paradoxo dualista que se defende, é a alma que quer atingir. Na realidade, a punição do corpo é a punição da alma. Quer-se com esta intervenção obter um efeito terapêutico –

corrigir a alma, o intelecto, a vontade, os sentimentos... enfim, todas as disposições. Ou seja, não é só a materialidade que está em causa. Através do constrangimento exercido, da punição do corpo, tratam-se também os problemas incorpóreos. E isto é feito na dilatação do tempo. Não se reduz ao momento apoteótico do ritual espectacular do suplício. Existe uma rede de vigilância e punição apertada que penetra no tecido social na sua totalidade, que é difícil escapar pelas suas malhas.

Esta maquinaria tem um objectivo de aprendizagem colectiva - ser dócil e submisso, e isso é conseguido através de uma doutrinação e renúncia aos prazeres da vida. Todo o dispositivo está em actividade, em luta contínua, o que faz do crente um ser diferente.

Por isso se diz que o corpo é investido por relações de poder e de dominação. E neste sentido ele torna-se útil se se tornar simultaneamente produtivo e submisso. Esta submissão é obtida através da violência e do medo. Este saber de controle do corpo é a tecnologia política do corpo.

A política do medo concretizou-se elegendo o corpo como o principal objecto de intervenção da Inquisição. Isto porque interferir no corpo é interferir na sua história e na sua subjectividade. A postura científica marcada pelo dualismo exclui toda a subjetivação. Isto é um erro. O corpo é a expressão visível da pessoa. O corpo está impregnado de subjetividades e como tal é o lugar onde a história de cada um vai sendo tecida, na interação sociocultural onde cada um está inserido .

i) – Fazendo da corpo um lugar de fusão da realidade

Segundo Henry (2012, pp. 13-14):

“[Para] Que todo o fenómeno possa ser vivido de duas maneiras, exteriormente e interiormente, experimentamos constantemente como um fenómeno que justamente nunca nos abandonou: nosso corpo. Pois, de um lado, vivo interiormente esse corpo, coincidindo com ele e com o exercício de cada um de seus poderes: eu vejo, ouço, cheiro, movo mãos e olhos, tenho fome,

frio, de tal modo que eu sou esse ver, esse ouvir, esse cheirar, esse movimento, essa fome, que eu me precipito inteiro em sua pura subjetividade, a ponto de não poder me diferenciar deles - fome, sofrimento, etc. – em nada. De outro lado, e ao mesmo tempo, eu vivo exteriormente esse mesmo corpo por ser capaz de vê-lo, tocá-lo, representá-lo a mim mesmo como objeto, realidade exterior próxima aos outros objetos.”

Seguindo o autor referido, quer-se dizer que a pessoa experiencia a realidade apenas e através do seu corpo. Quando se dá o colapso do sentimento, na ausência de sentimento, o corpo fica morto (morte emocional). E o corpo é um lugar de fusão, nele se funde o sentimento, o medo, a raiva, o amor, etc. Fora do corpo, estas palavras são apenas abstrações. Experimentado no corpo, incorporamos a realidade que dá o sentido da vida. O sentido da vida que se quer dar tem que ser experienciado no corpo. A repressão vive-se no corpo, reflecte-se no corpo e com isso pode-se inviabilizar ou anular a acção. A Inquisição vive-se no corpo.

j) – Fabricando um corpo esquizofrénico

Se a Inquisição se vive no corpo importa saber o efeito da pedagogia do medo. Segundo Lowen (1979, p.48):

“O medo tem um efeito paralisador sobre o corpo. Normalmente o indivíduo reage ao medo lutando ou fugindo. Ele procura afastar o perigo ou escapar dele. Se estas reacções estão bloqueadas, seu autocontrole fica abalado. A sua personalidade sofre um colapso e a sua sanidade é ameaçada. (...) A explosão de terror na consciência constitui uma experiência capaz de «abalar o mundo» do indivíduo”.

Dito isto, quer-se dizer que o objectivo do medo é despedaçar ou desconjunturar o indivíduo. O medo funciona como uma força que tritura o *ego* e destrói a sanidade da pessoa. Por outro lado, a perda da sensação com o corpo coloca também problemas na

identidade. Precisamos de ter consciência do que sentimos, da nossa imagem, da expressão do rosto, dos movimentos, etc. Sem esta formação e consciência integrada, a pessoa é dividida, ficando como que desencarnada, como se o corpo ficasse sem alma. E segundo o autor citado, a perda completa do contacto com o corpo caracteriza o estado do esquizofrénico.

A fragmentação é como não estar em seu próprio corpo. Verifica-se um desligar do corpo e do mundo. Esta separação não existe na pessoa sadia, verificando-se uma identificação entre o *ego* e o corpo, construindo-se a identidade a partir da sensação da existência corporal. A perda de identificação com o corpo provoca sensações de estranheza e irrealidade (despersonalização) de perda do significado pessoal. A pessoa perde a noção do corpo e da realidade e vive em alienação emocional. Utilizando uma expressão de Lowen (1979, p.75), diremos que o corpo esquizóide é o corpo congelado de medo”.

n) – Fazendo do poder da morte e do poder da vida a biopolítica da população

Este poder inquisitorial é um poder que se exerce como repressão, violência e como administração. É um poder que se centra na gestão da morte (mandar matar) e na gestão da vida (disciplinar). Para isso utiliza uma série de estratégias e técnicas – vigilância, censura, medo, exclusão, proibição e aniquilação (cultura de submissão) que se dirigem a cada um (micropolítica) e ao mesmo tempo governa a população. Através do poder de morte e do poder disciplinar, conseguiu impôr um modo de vida e de administração dos corpos. A tortura complementava a disciplina (preceitos, normas, proibições, anomalias, desvios) e o poder do medo quando eles não eram suficientemente eficazes para colocar a “máquina social” a funcionar. Este dispositivo coercitivo constitui o que Foucault denomina por regime de verdade. A verdade surge, então, ligada ao sistema de poder que a produz. Este dispositivo aparatoso serviu como técnica ortopédica de controles reguladores que na linguagem de Foucault se pode denominar biopolítica da população. O Cristianismo é, pois, um regime de verdade que governa, é uma matriz de procedimentos que determina as obrigações, fundindo numa mesma lógica de funcionamento os macropoderes com os micropoderes. Este “gouvernement” apresenta-

se como “l’art d’aménager, pour des individus, le champ de possibilités de leur action, afin que chaque individu participe de lui-même et pour lui-même à un certain résultat collectif” (Chevallier, 2011, p.65).

CONCLUSÃO

Através do corpo a Inquisição explorou a *psique*. E explorou-a através do medo, da “terapia de choque”. Partiu do corpo para mexer na subjetividade, para condicionar o curso da história em que cada um é tecido. É uma técnica ortopédica caracteristicamente disciplinar.

A Inquisição fundou-se no fazer sentir o peso de seu terrível poder. Asfixiou o eu. Fez com que o sujeito se dissolvesse na realidade pretendida - desligou o corpo do *ego* e o corpo da realidade, esmagou a subjectividade, a identidade e a sanidade das pessoas. A realidade é marcada por uma narrativa monoteísta que não deixa alternativas e que não valoriza a temporalidade terrestre. A realidade é apresentada como um estado de contenção de possibilidades que não deixa espaço para cada um se psicologizar num espaço de liberdade.

Podemos concluir com a referência a Foucault (1999), o corpo está mergulhado num campo político, de tal modo que o religioso se torna político e o político se torna religioso. Esta relação de poder investiu o corpo numa cultura de submissão. A sujeição do corpo, o sistema de obrigações-interdições, apanhou-o na sua totalidade – somática e ideológica. De tal modo o amassou em unidade-comum que não sobrou espaço para o sujeito. A existência no singular não existe. A anulação do sujeito foi fruto do investimento político do corpo. Neste contexto de medo e desconfiança, não havia espaço para o sujeito emergir. Um olhar sobre estas macro relações permite perceber que também elas eram reforçadas por uma micropolítica quotidiana que asfixiava a transcendência. As relações de poder funcionam numa rede de relações tensas, reguladas pelo medo. O que domina faz-se sentir no que é dominado. Mas tudo isto só foi possível através do domínio sobre o corpo. Através da arte das sensações, o corpo tornou-se o instrumento e intermediário da construção do seu regime de verdade. A utopia do Bem-Estar transformou-se numa topia do Mal-Estar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, Fabiana Pereira do, “Corpo e Identidade Religiosa: Tensões entre Fariseus e Cristãos na Segunda Metade do Século I”, *Caminhos da História*, Vassouras, n. 7, pp. 61-70, 2011.
- AQUINO, São Tomás de, *Suma Teológica*, tomo VII, 2-2, q.7, a.1, Madrid: La Editorial Católica, 1959 [1ª ed. 1265-1373].
- BARBAGLIO, Giuseppe, *As cartas de Paulo* (I). São Paulo: Loyola, 1989.
- BROWN, Peter, *Corpo e sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do Cristianismo*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, Brasil, 1990.
- CALLEGARO, R. *A Doutrina do Mal em Santo Tomás de Aquino*, n. 1, 2010, Disponível em www.marilia.unesp.br/filogenese
- CAPITANI, Ovidio. *L'eresia medievale*, Bologna: Società Editrice il mulino, 1971.
- CHAUÍ, Marilena. *Repressão sexual, essa nossa(desconhecida)*, 12. ed. São Paulo:, Editora Brasiliense, Brasil, 1991.
- CHEVALLIER, Pierre. *Michel Foucault et le christianisme*. Lyon: ENS Édition, 2011.
- DAMÁSIO, António. *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*. Mem Martins: Publicações Europa-América, 2003.
- Declaração Universal dos Direitos Humanos
- EISENBERG, J, “O político do medo e o medo da política” *Lua Nova*, n. 64, pp. 49-60, 2005.
- EYMERICH, Nicolau, *Directorium Inquisitorum: Manual dos Inquisidores: Escrito por Nicolau Eymerich em 1376, revisto e ampliado por Francisco de La Peña em 1578*, Rio de Janeiro, Rosa dos Ventos, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, 1993.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- FO, J.; TOMATE, S. & MALUCELLI, L. *O livro negro do cristianismo*. Vila Nova de Famalicão: Editorial Magnólia, 2005.
- FOUCAULT, Michel, *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*, Petrópolis, Vozes, 1987.
- FURTADO, José Luís, “A filosofia de Michel Henry: uma crítica fenomenológica da fenomenologia”, *Dissertatio*, n. 27-28, pp. 231-249, inverno/verão de 2008.
- HERCULANO, Alexandre, “História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal (4 Vols). Lisboa: Bertrand Editora, Portugal, 1989. [1ª ed. 1845-1853].
- HOBBS, Thomas. *Leviatã*, Lisboa: Casa da Moeda, 2002 [1ª ed. 1651].
- JÚNIOR, João Luiz Correia, “Corpo. Uma abordagem bíblico-teológica”, *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, n. 27, pp.53-81, 2010.
- KAYSERLING, Meyer, *História dos judeus em Portugal*, São Paulo, Pioneira, 1971.
- LINO, Anderson, “ O auto-de-fé de António Ferreira: a dialética de um processo inquisitorial”, *Revista LEVS/UNESP-Marília*, n. 16, pp. 174-195, Novembro/2015.
- LIPINER, E. *Santa inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Editora Documentário, 1977.
- LOPES, Sérgio Marcus Pinto, *Ecumenismo e corpo. “Corpo e ética”. Tempo e Presença*. São Paulo: Koinonia, 2002.
- LOWEN, A. *O Corpo Traído*. 5ª ed. São Paulo: Summus, 1979.
- Madeira, Lígia Mori (2007). A tortura na história e a (ir)racionalidade do poder de punir. *Panóptica*, n. 8, pp. 201-212, maio – junho 2007.
- MARCOCCI, G. & Paiva, J. *História da Inquisição Portuguesa (1536-1821)*, Lisboa: A Esfera dos Livros, 2016
- MARÍAS, J. *A perspectiva cristã*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- MATTOS, Yllan, *A Inquisição Contestada: críticos e críticas ao santo Ofício (1605-1681)*, Nitéroí. Tese de doutoramento em História. Universidade Fluminense, 2013.
- MENDES, I. & Braga, D. (2015). *Viver e morrer nos cárceres do Santo Ofício*. Lisboa: Esfera do livros.
- MENDONÇA, J. & MOREIRA, A. (1980). *História da inquisição em Portugal*. Lisboa: Circulo de Leitores.
- MICHEL, H. (2012). *Ver o invisível – sobre Kandinsky*. São Paulo: Realizações Editora.
- OLIVEIRA, José Marcelo Domingos, “Corpo, Sexualidade e Contemporaneidade”, *Revista de Ciências Humanas UniAGES*, Paripiranga, n. 1, pp. 44-61, Jun/Dez, 2016.
- PATRIARCA, Raquel. *Um estudo sobre a inquisição de Lisboa: o Santo Ofício na vila de Setúbal – 1536-1650*. Dissertação de Mestrado em História Moderna: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002
- PINTO, Felipe Martins, “A inquisição e o sistema inquisitório”, *Rev. Fac. Direito UFMG*, Belo Horizonte, n. 56, pp. 189-206, jan./jun. 2010.
- Regimento do Santo Officio da Inquisiçam dos Reynos de Portugal*
- SARAIVA, António José, *Inquisição e Cristãos-Novos*, Lisboa: Editorial Estampa, Portugal, 1985.
- SCHAFF, A. *História e verdade*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994
- SILVA, A., *As fogueiras da inquisição*, Lisboa, Editorial Presença, 2008
- SILVA, Antonio Wardison et al, Aspectos da Inquisição medieval, *Revista de Cultura Teológica*, n. 73, pp. 59-88, jan/mar 2011.
- TALARICO, Cahuê A & LINKE, Willy R., “A Igreja como um dos alicerces do direito processual penal”, *Revista Científica Intr@ciência*, n. 1, pp. 48-105, nov 2010.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

VEYNE, P. (2007). *Quando o mundo se tornou cristão*. Lisboa: Edições Texto Grafia

JOVENS HOMOSSEXUAIS, CONFLITO FAMILIAR E O CANDOMBLÉ: A CRIAÇÃO DE UMA NOVA IDENTIDADE EM BOA VISTA –RR

Aline Dos Santos Pedraça³⁶

Ana Cláudia Dos Santos Lacerda³⁷

Maria Das Graças Pereira Bahia³⁸

Resumo: O referido estudo propõe analisar os jovens homossexuais que praticam o candomblé em Boa Vista/RR, bem como, discutir os conflitos familiares vivenciados pelos jovens que se propõem se aproximar com o candomblé. O método de pesquisa tem o caráter bibliográfico e de campo, sendo realizado por meio de entrevistas semi-estruturadas com perguntas abertas e fechadas, o lócus da pesquisa se deu em uma comunidade do Ilê Axé D’Alaguinã, em Boa Vista. Dentre os resultados destacou-se que entre os motivos que contribuem para a inserção dos jovens no candomblé são conflitos familiar e social que os mesmo vivenciam. Por tanto, a inserção dos mesmo na religião tem possibilidade da construção de uma novas relações e, entretanto, de uma nova identidade, que se caracteriza pela aceitação da sua orientação sexual, tanto em nível particular como no âmbito das famílias.

Palavras-Chave: Homossexualismo, candomblé, religião, conflito familiar.

Abstract: This study proposes to analyze the young homosexuals who practice candomblé in Boa Vista / RR, as well as to discuss the family conflicts experienced by young people who propose to approach with candomblé. The research method has the bibliographical and field character, being carried out through semi-structured interviews with open and closed questions, the locus of the research was in a community of Ilê Axé D’Alaguinã, in Boa Vista. Among the results it was highlighted that among the reasons that contribute to the insertion of young people in candomblé are family and social conflicts that they experience. Therefore, the insertion of the same in religion has the possibility of building a new relationship and, in the meantime, a new identity, characterized by the acceptance of their sexual orientation, both at the private level and

³⁶ Mestranda em Serviço Social e Sustentabilidade na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas – PPGSS – UFAM. anaclaudia_lacerda@outlook.com

³⁷ Universidade Nilton Lins; Aluna Especial do Programa de Pós Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia – Universidade Federal do Amazonas – PPGSCA – UFAM. alinepedraca7@gmail.com

³⁸ Faculdade Estácio Atual – Boa Vista/RR, Brazil – mariabahia2011@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

families.

Keywords: Homosexuality, candomblé, religion, family conflict.

INTRODUÇÃO

O presente trabalho analisa a relevância do candomblé junto aos jovens homossexuais masculinos que sofrem com o preconceito e constante conflito familiar, destacando a contribuição dessa religião na construção de uma nova identidade, entende-se que o referido tem é atual e se trata de uma expressão da questão social, haja vista, que a homossexualidade tem sido tratada como preconceito e discriminação pela família e sociedade, muito embora não seja um fato recente na história da humanidade.

O estudo sobre os jovens homossexuais masculinos que sofrem preconceito estão envolvido em constates conflitos familiares, e a relação dos mesmos com o candomblé, partiu de uma motivação sociocultural e pessoas de atendimento das práticas candomblecistas no espaço sagrado. Além disso, se justifica por se tratar de uma discussão importante e atual para o estudo da realidade pelos acadêmicos e profissionais do serviço social, porque problematiza a origem e a forma do preconceito familiar contra a homossexualidade, e como as religiões tem tratado esta condição. Compreende-se que é por meio da família que aprendemos e constituímos nossa personalidade, por meio da assimilação de valores, crenças e modos de comportamentos. Por isso, o estudo do candomblé, na sua relação com questão da família e da homossexualidade é um elemento importante para se conhecer as relações familiares na sociedade brasileira atual. O referido estudo ajudou na assimilação de componentes que tem gerado conflitos sócios, no ambiente familiar e comunitário.

Entende-se que sendo a família uma instituição formadora de conceitos e opiniões na estruturação de valores, se torna frágil quando falamos da homossexualidade masculina, tanto quanto da homossexualidade feminina, porque para muitos assumir-se homossexual, significa romper com que é esperado no ciclo natural, que é justamente o casamento entre homem e uma mulher, para uma procriação ideal para a sociedade. E, em muitos casos, isso tem gerado verdadeiros conflitos no seio da família.

Na idade antiga e boa parte da idade média a Homossexualidade era um fato visto como corriqueiro em decorrência das perspectivas sócio-afetivas vigentes.

Diante da indiferença, constrangimento, exclusão opressão que muitos jovens sofrem e vivenciam em seus lares, se veem obrigados a sair de casa e procurar acolhimento em outro ambiente. Muitos jovens diante desses conflitos se integram ao

candomblé pela forma como são recebidos sem discriminação, e passam a se aceitar com muito mais respeito, passando por disciplinas, preceitos e obrigações que neste contexto religioso influência nas atitudes diárias desses jovens, assim criam uma nova identidade.

É nos centros de candomblés (terreiros), e por meio dessas comunidades que a visão de mundo africano se mantém presente e viva, em que a reconstrução familiar continua subsistindo e em que vida comunitária revela os traços culturais dos africanos e seus afrodescendentes.

São nos centros candomblé, que todos se encontram unidos na mesma fé, protegidos pelos orixás, submissos a uma fundamentada corresponsabilidade do trabalho. Os membros estão unidos como uma parte num todo por laços consanguíneos de iniciação e por referências a um mundo acompanhado pelos ancestrais e orixás.

Diante do contexto de uma hierarquia em que o candomblé perpassa aos seus membros pela aceitação do outro, pelo ser matéria e espiritual e sua valoração humana e física em respeitar as tradições trazidas da África e conservadas nas mais variadas casas de nações diferentes, é que se insiste na busca de entendimento por vida em tempos de globalização em que as culturas se confrontam, necessitando de práticas alteritárias e solidez indetária.

Para se atingir os objetivos desse estudo, fez-se pesquisa bibliográfica, observação direta e participante, e pesquisa da realidade empírica a partir da aplicação de questionários.

Na pesquisa bibliográfica, buscou-se apreender o significado e a relação entre as categorias família, homossexualidade e candomblé. A pesquisa empírica foi realizada diretamente junto a jovens homossexuais que praticam o candomblé em Boa Vista-RR. A coleta de dados foi feita com a utilização de questionário, com 12 questões semi-abertas, aplicado a 26 jovens homossexuais masculinos, em 04 terreiros de candomblé de Boa Vista.

JOVENS HOMOSSEXUAIS, CONFLITO FAMILIAR E A PRÁTICA DO CANDOMBLE NA CONSTITUIÇÃO DE NOVAS IDENTIDADES E DE MELHORES RELAÇÕES FAMILIARES

A organização religiosa do candomblé em Boa Vista se encontra em desenvolvimento, contudo, as casas que existem em atividades na atualidade são

percebidas como um espaço de sociabilidade para os jovens homossexuais masculinos como também para seus familiares consanguíneos.

Neste presente estudo analisam-se dados das pesquisas empírica realizada junto a jovens homossexuais que praticam o candomblé em Boa Vista. Discutem-se os conflitos familiares vivenciados por estes jovens e sua aproximação com o candomblé. Destacando que entre os motivos que contribuem para a inserção desses jovens no candomblé são os conflitos familiar e social que estes vivenciam. Conclui-se que a inserção dos mesmos nessa religião tem possibilitado a construção de novas relações e, portanto, de uma nova identidade, que se caracteriza pela aceitação da sua orientação sexual, tanto em nível particular como no âmbito das suas famílias.

A homossexualidade sempre existiu na história das diferentes sociedades. Em Roraima o assunto é percebido como na história geral dos povos. A produção científica sobre o candomblé e a homossexualidade em Roraima, e especificamente em Boa Vista, é escassa, quase inexistente, dificultando a investigação literária sobre o assunto, o que toma quase que obrigatória à técnica da observação direta sobre o tema nas casas de candomblé. Portanto, os dados sistematizados e analisados nesse capítulo são resultado de observação direta e participante e de aplicação de questionários.

A questão do jovem homossexual boa-vistense e a religião candomblecista demandou ente as alternativas, um estudo aprofundado baseado nos princípios da alteridade para melhor entendimento em reflexão sobre esse novo fenômeno de afirmação identitária desses jovens entre o candomblé e a instituição ebi³⁹.

A aproximação da homossexualidade masculina e o candomblé nos ilês ou roça em Boa Vista deve-se muito a questão estrutural dos catiços, orixás e inkisses espirituais em não fazer distinção de gênero na formação do sagrado, proporcionando assim um ambiente agradável aos adefanto com o candomblé, dessa forma, possibilitando a formação ou afirmação como já foi dito, de uma nova identidade.

Nas Roças ou ilês de candomblé em Boa Vista no que se refere a construção de uma nova identidade os somodés adefanto tokorin⁴⁰ com relação familiar, pois qual e

³⁹ Família

⁴⁰ Jovens homossexuais masculinos

aprendido dentro das casas de candomblé que os egbon⁴¹ devem ser respeitados, mas, sobretudo que esse somodés se façam respeitar a partir do momento em que se reconhecem pela orientação homossexual, momento em que se inicia uma reconstrução identitária mediante os ijás⁴² e a presença das práticas diárias e a filosofia candomblecista.

No que tange as novas identidades construídas ou resinificadas pelos somodes adefanto, é relevante a compreensão da mudança de comportamento a partir da inserção destes na roça/ilês demonstravam rejeição familiar mediante as suas orientações sexuais (informação oral⁴³)

Com o passar do tempo, a prática da doutrina candomblecista, o convívio no meio religioso, foi se formando um novo ser, com práticas e costumes adquiridos pela situação de ijás e com e com fusão identitária ora existente. Mesmo morando no ambiente familiar esses somodes tinha ijás por causas do preconceito e a discriminação (informação oral⁴⁴), ou ainda por serem rejeitados e maltratados pelos parentes somodés apresentavam agressividade e risteza, ou até desaparecidas na sequência do cotidiano religioso do candomblé (informação oral⁴⁵).

É a partir da nova identidade religiosa que os somodés em estudo passam a vivenciar uma relação amistosa no convívio familiar, e esta por sua vez, passam a respeitar não somente a orientação sexual desses somodes, mas também a sua religiosidade.

Em observação direta na roça/ilês, é notória a presença de todas as classes sociais das ebis boa-vistense, isso significa boas perspectivas para o ambiente candomblecista na cidade de boa vista, assim como uma nova visão sobre a diversidade cultural e, especificamente, o desenvolvimento do candomblé no estado de Roraima.

⁴¹ Mais velhos

⁴² Conflitos

⁴³ Informação proferida pela yalorixá Yatylyssá no llê Axé Obá D'Alaguinã na casa de Nagô, em entrevista realizada no dia 07/10/2016

⁴⁴ Informação proferida pelo babalorixá Dofono no llê Axé Obá Agodô casa de Keto, em entrevista realizada no dia 08/10/2016.

⁴⁵ Informação proferida pelo babalorixá Dofono no llê Axé Obá Agodô casa de Keto, em entrevista realizada no dia 08/10/2016.

A pesquisa empírica junto aos jovens homossexuais que praticam o candomblé foi realizada em 04 (quatro) terreiros de Boa Vista, assim denominados: Casa de Nagô; Casa Angola; Cassa de Keto 1; Casa de Keto 2. Através desta investigação foi possível constatar 26 (vinte e seis) integrantes do candomblé que são homossexuais do sexo masculino. Observou-se que há mais jovens homossexuais que praticam o candomblé em Boa Vista, entretanto a pesquisa foi realizada apenas com um total de 26 jovens homossexuais, inicialmente identificados. Desse total de sujeitos da pesquisa 06(seis) são da casa de Keto 1; e 8 (oito) são da casa de Keto 2.

Em função da natureza do problema, dos objetivos que orientam a investigação e das respectivas justificativas, foi realizada uma pesquisa qualitativa, de caráter etnográfico. A técnica utilizada para a realização da pesquisa foi o estudo de caso, que repousa na ideia de investigar um fenômeno atual dentro de seu contexto real.

O instrumento de pesquisa aplicado junto aos jovens homossexuais que praticam o candomblé em Boa Vista, consistiu em um questionário semi-estruturado, composto por 12 (doze) perguntas, ente as quais 6 fechadas e 6 semiabertas, contendo os indicadores referentes ao tema principal, que é a relevância do candomblé junto aos jovens homossexuais do sexo masculino que sofrem preconceito e conflito familiar, além de outros elementos relativos ao perfil dos respondentes, para coleta de dados.

A análise feita objetivou organizar e sumariar os dados de forma tal que possibilitem o fornecimento de respostas ao tema proposto.

É necessário lembrar que esta pesquisa sobre a relevância do candomblé junto aos jovens homossexuais do sexo masculino, que sofrem preconceito e conflito familiar, foi realizada com a participação de colaboradores pertencentes aquele segmento religioso (candomblé) na cidade de Boa Vista-RR. Portanto, os resultados obtidos, embora indiquem uma tendência, não podem ser generalizados, ficando restritos a cidade de Boa Vista, Capital do estado Roraima, porque seus resultados são baseados em percepções e experiências individuais sobre as características de um ambiente religioso específico. Mas, apesar desta limitação, representa uma tentativa na compreensão, ao menos em parte, dos incontáveis componentes que influenciam, positiva e negativamente, o comportamento e as relações humanas dentro dos terreiros, mais especificamente sobre

os jovens homossexuais que praticam o candomblé, tendo sido evidenciado que a maior parte é do sexo masculino (objeto principal deste estudo).

A questão inicial feita a os jovens do candomblé foi como eles se identificam, e todos os 26, ou seja, 100% dos pesquisados, responderam que são homossexuais.

Isso significa que todos já aceitaram e legitimaram sua identidade homossexual. Quando perguntado aos pesquisados se moravam com sua família antes de sua inserção no candomblé, observou-se que na casa “A” apenas 1 (um) jovem respondeu que não, os outros 05(cinco) responderam sim. Dos 6 (seis) respondentes, apenas 3 (três) responderam que tinha relacionamento difícil e ruim com a família. Na casa “B”, 01 (um) jovem respondeu que sim, morava com a família, outros 05(cinco) responderam não, entretanto dos respondentes (6), apenas 101(um) afirmo que tinha relacionamento difícil com a família, os demais (05) afirmaram que tinham bom ou ótimo relacionamento na família, entranto sofriam preconceito e discriminação em meio a família ou em outros espaços sociais. Na casa “C”, como na casa B, apenas 01(um) respondeu que morava com a família e 06(cinco) afirmaram que não. Nessa casa a maioria (5) respondeu que tinha bom relacionamento na família, e 1(um) respondeu que o relacionamento era difícil. Por fim, na casa “D”, 4(quatro) responderam que moravam com familiares e 4 (quatro) responderam que não. Nessa casa, 1 (um) afirmou que tinha relacionamento difícil com a família, 01 (um) disse que o relacionamento era péssimo, e os demais responderam que mantinham relacionamento bom (03) ou ótimo (03) com familiares. Com isso, observasse que dos 26 jovens pesquisados, mais de 50% (total de 15) responderam que não moravam mais com seus familiares antes de se inserirem no candomblé, e 11 responderam que ainda moravam com familiares. A maioria (12), respondeu que tinha bom relacionamento com familiares, embora se sentissem alvo de preconceito e discriminação pelo fato de serem homossexuais. Vale notar que esses jovens com todos os indícios de sofrimento relacionamento com a mesma, ao que percebe é que a família é um elo profundo na vida do ser humano e que mesmo com todos os atritos nela existentes dificilmente se consegue desvincular-se dela.

Para saber motivos que contribuíram para a entrada desses jovens no candomblé, se questionou aos 26 pesquisados qual o principal motivo de sua inserção no candomblé. Desse total, 16 (dezesesseis) responderam que foi um “Chamado espiritual”; 5 (cinco)

tinham curiosidade; 4 (quatro) responderam que sofriam conflitos familiares e queriam superar isso; e 1 (um) respondeu que entrou no candomblé tanto porque sofria com os conflitos familiares como também se sentiu chamado espiritualmente. Com esse resultado, percebe-se que, embora a maioria dos jovens homossexuais participantes da pesquisa tenham se inserido no candomblé sobretudo por conta de um chamado espiritual e curiosidade, observa-se que a questão do conflito familiar ainda está presente e determina a aproximação desses jovens ao candomblé.

O preconceito sofrido por esses jovens no âmbito familiar e, conseqüentemente, a vivência conflituosa nesse espaço antes de se inserirem no candomblé ficou evidente a partir das respostas que os menos deram quando se questionou a respeito das atitudes que motivaram seu afastamento da família. Do total de 26 pesquisados 6 (seis) responderam que foi por “falta de respeito pela identidade de gênero” 8(oito) responderam que foi por viverem “constrangimento pela sua identidade sexual dentro da família”; 1 (um) respondeu que foi pela “falta de respeito a sua opção religiosa”; 4 (quatro) responderam que foi porque tinham “medo da sua influência sobre os demais membros da família” e 6 (seis) deixaram essa questão em branco. Com o exposto percebe-se que muitos jovens não tinham sua orientação sexual e opção religiosa respeitada pelos membros familiares, o que gerou conflitos e afastamento do ambiente familiar.

Outra questão feita aos jovens homossexuais pesquisados foi como é o relacionamento com sua família na atualidade, após sua inserção e prática do candomblé. Dos 26 pesquisados, 12 (doze) responderam que o relacionamento ficou bom; 07 (sete) responderam que ficou ótimo; e 07 responderam que ficou regular. Nesse sentido se percebe uma reconstrução das relações desses jovens com suas famílias a partir da prática do candomblé e dos ensinamentos recebidos. Tal contestação foi observada quando se questionou a esses jovens se eles acreditam que após a inserção no candomblé os familiares passaram a lhes respeitar, um total de 04 (quatro) responderam que não; mas os restante, 22 (vinte e dois), responderam que sim. Ou seja, há uma crença de que a religião lhes deu possibilidade de se relacionar de modo mais amigável com seus familiares.

A melhoria nas relações familiares pode ser percebida com a volta de muitos jovens que haviam saído do ambiente familiar devido aos conflitos e falta de aceitação da

orientação sexual dos mesmos. Quando questionado a esses jovens homossexuais se retornaram ao convívio familiar após sua inserção no candomblé, obteve-se o seguinte resultado: 12 (doze) responderam sim; e 11 (onze) responderam não.

A melhoria das relações entre os jovens homossexuais e seus familiares, foi observada com as respostas dadas por esses jovens quando se questionou que mudanças significativas a família demonstrou após a inserção dos mesmos no candomblé. Dentre as respostas 1 (um) jovem respondeu que os familiares lhes deram mais atenção; outros 5 (cinco) jovens responderam que sentiriam a ter um diálogo mais aberto; 2 (dois) responderam que sentiram um diálogo mais aberto e também mais atenção; a respostas dos demais, ou seja, 3 (três) jovens, considerou aspectos como: mais carinho, diálogo aberto, mais atenção, companheirismo e respeito mútuo.

Quando perguntado se os jovens estão felizes por fazerem parte do candomblé, todos os 26 jovens pesquisados foram unânimes em responder sim. A explicação desse grau de satisfação exposta pelos jovens segue na Tabela 1, que também expõe o terreiro a que esse jovens estão vinculados. Com o exposto, pode-se concluir que a entrada desses jovens no candomblé realmente contribuiu para a construção de uma nova identidade, de valorização da sua homossexualidade, respeito à cultura e ao próximo. Entretanto, a maioria dos membros dessas famílias não são adeptos do candomblé.

**TABELA 1 –GRAU DE SATISFAÇÃO DOS JOVENS HOMOSSEXUAIS EM
RELAÇÃO AO CANDOMBLÉ (BOA VISTA- OUTUBRO- 2012)**

Você se sente feliz por fazer parte do candomblé? Por quê?

	Sim, aprendi a dar mais valor a mim mesmo ou a sociedade, de outra forma, realista.
CASA	Sim, me sinto realizado enquanto pessoa.
A	Sim, agora tenho uma religião que me ensina o respeito à todos.
	Sim, através da religião pode conhecer outra perspectiva da vida.
	Sim, apesar de ter vindo por curiosidade a minha interação no candomblé com a religiosidade me despertou o respeito mútuo, por ser ensinado que se deve valorizar a família e respeitar os mais velhos.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Sim, por me sentir respeitado como eu sou.

Sim, a religião me deu direcionamento.

CASA B Sim, porque aprendi a me respeitar mais entendi a atitude de minha família.

Sim, por ter me conduzido melhor na vida.

Sim, por me ajudar ver o mundo de forma melhor.

Sim

Sim, porque é minha referência de família.

Sim, aprendi a enfrentar meus problemas e estou vivendo um dia de cada vez.

Sim, é a família que me aceita como sou.

CASA C Sim, aprendi coisas boas na vida religiosa.

Sim, encontrei uma família sólida no candomblé.

Sim, a religião me tornou forte.

Sim, porque criei coragem para enfrentar as coisas ruins, de cabeça erguida.

Sim, porque me tornou uma pessoa melhor e esclarecida, na religião sou um membro importante.

Sim, pois achei no candomblé paz necessária e amor, evoluindo em todos os sentidos, reconhecendo no orixá meu pilar, para uma vida completa.

CASA D Sim, porque cresci na religião, eu amo minha religião, eu vivo na religião.

Hoje sim, me sinto em casa, em família me sinto bem, entendo que tudo que acontecia antes em minha vida era espiritual.

Sim, minha vida não é vida sem o meu orixá, hoje não conseguiria viver sem o candomblé.

Sim, porque eu gosto dos orixás, porque eles me dão muito axé, sou muito agradecido aos orixás e a minha família de santo pelo que sou hoje melhor.

Sim porque é um mundo mágico lindo e gosto de viver isso.

Sim, porque me sinto bem.

Fonte: Pesquisa

Quando perguntado se com permanência no candomblé os jovens sentiram diferença na forma de ver seus familiares e de serem visto por estes, apenas dois responderam que não sentiram a criação de novas relações. Os demais, 24 jovens responderam que sentiram alguma transformação e explicaram o porquê, conforme segue na **tabela 2**.

TABELA 2 – NOVAS EXPECTATIVAS COM A PERMANÊNCIA NO CANDOMBLE (BOA VISTA – OUTUBRO – 2012)

Você sente que sua permanência no candomblé trouxe novas expectativas, outra forma de ver sua família e como você é visto por ela? Por quê?

	Sim, aprendi a respeitar os mais velhos e compreender, eles tem suas convicções e busco viver em harmonia. É difícil, mas faço minha parte.
	Sim, eles não compreendem a dimensão da religião por terem outro segmento religioso, mais eu sempre divulgo o que a religião traz como direcionamento melhor para mim.
	Sim, por ter adquirido um posicionamento em buscar meus objetivos e uma perspectiva de vida melhor, também aprende valorizar à família e eles a mim.
CASA A	Sim, hoje eles me respeitam, e passaram a conhecer a religião e perceberam que é diferente do que muitos falam, de maneira distorcida.
	Sim, embora eles tenham suas convicções e outro segmento religioso, o meu posicionamento em relatar que o candomblé é visto de forma errada, eles procuram respeitar a minha opção religiosa e hoje sexual.
	Sim, apesar de a minha família discriminar a religião e ter muito preconceito, procuro sempre explicar o valor que ela tem pelas pessoas.
	Sim, procuramos viver em harmonia.
CASA B	Sim, aprendemos a se respeitar.
	Sim, vivemos em paz.
	Sim, eu aprendi a respeitá-los e eles a me respeitar.
	Sim, vivemos em harmonia.

Sim, hoje nos respeitamos.

Sim, hoje conversamos e temos mais tolerância para conviver, sempre que nós encontramos.

CASA C

Não, minha família é muito preconceituosa, procuro me manter distante, e só vou lá quando é necessário.

Sim.

Sim.

Sim, estamos aprendendo a nós entender no dia a dia.

Não, eles são muito preconceituosos, mais aprendi cobrar mais respeito.

Sim, uniu à todos.

Sim.

CASA D

Sim, porque falamos a mesma língua.

Sim, 90% da família não compreendem a parte do preconceito, mas reconheceram que eu melhorei significativamente, pois sofri muito antes de me iniciar no candomblé.

Sim, aprendi a respeitar e respeitado, e sou muito feliz por pertencer a essa religião tão rica e cheia de axé.

Sim.

Si, apesar de que 90% da minha família não me viam normal, eles procuram compreender, e eu também busco sempre entendê-los.

Sim, porque uniu a todos nós.

Fonte: Pesquisa

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Investigar conflitos familiares entre jovens homossexuais sob a influencia do candomblé, não é tarefa fácil, esta pesquisa ora apresentada teve como ponto de partida essa relação triangula. Sabe-se que a questão de gênero desde tempos remotos, tem-se percebido o seu aspecto conflituoso no que diz respeito a uma compreensão alteritária do tema em questão.

Jovens homossexuais, religiosidade candomblecista e famílias na cidade de Boa Vista é um tema complexo e de difícil aceitação, apesar de se viver em tempos de globalização onde se prima por relações alteritárias entre as sociedades contemporâneas, e onde se tem falando tanto em inclusão social.

Nesse universo de pesquisa, a investigação principal foi em torno de saber que causas levaram os jovens homossexuais a se afastarem de suas famílias e procurarem as casas de candomblé para seu novo convívio, buscando assim uma alternativa para a falta de alteridade no grupo familiar, jovens homossexuais masculinos em família em Boa Vista os aproximam do candomblé como alternativa para a promoção da qualidade de vida, foi confirmada mediante a pesquisa realizada que o preconceito e a exclusão, são uma realidade.

Contudo, foi possível constatar que o espaço sagrado é de cunho importante para a sociabilidade desse grupo, que diante da segregação da família, tanto quanto, parte da sociedade que desconhece o valor espiritual que o mesmo contribui para reforçar o caráter e a personalidade do seu grupo, bem como a valorização cultural que o candomblé obtém em sua essência para que seus adeptos possam apreender e expor suas vivências e transformações diárias.

Vale também ressaltar que sendo um espaço religioso na qual agrega pessoas de todos os níveis sociais, e por haver conflitos familiares e preconceitos que afetam o interior desse espaço, é que se expõe esse estudo no intuito de buscar mecanismo através de projetos e pesquisas na área social e cultural para minimizar os desajustes sociais que vem invadindo o espaço religioso e seu grupo.

A sociabilidade nesse espaço é algo que se aprende no cotidiano através dos ensinamentos trocados entre jovens e crianças, respeitando a privacidade de cada um, bem como seus limites para uma melhor convivência, assim é também trabalhado o espaço sagrado num todo no qual seus adeptos se inserem e se tornam parte desse todo.

A maioria dos homossexuais sozinhos não são reconhecidos pelas famílias. As pessoas com orientação homossexual possuem a mesma necessidade de segurança e proximidade que pessoas com heterossexual, e devem ter direitos e o mesmo apoio nas relações permanentes.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A atitude de preconceito da sociedade resulta em isolamento para homossexuais e, frequentemente dificulta suas vidas, seus relacionamentos pessoais e estabilidade emocional.

Por fim, apesar de este estudo mostrar que o preconceito e os conflitos sociais são constantes e uma realidade existente, mesmo o candomblé sendo uma religião que aceita o outro em sua totalidade e, conduz seus adeptos a compreender e organizar seus conflitos internos e externos espera-se que se abra um maior campo de pesquisa no serviço social, para intervir nesta realidade vigente.

REFERÊNCIAS

Associação Brasileira de Pais e Mães de Homossexuais – GPH: Grupo de pais de homossexuais. Disponível em: www.gph.org.br/filosofiapurpurina.asp 2005. Acessado em 20/05/2017.

BACCI, Irina. Por um país livre da pobreza e da discriminação – Promovendo a cidadania de lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais. Disponível em <http://blog.planalto.gov.br/categoria/brasil-sem-miseria-destaques>>.

Acesso em: 27/04/2016.

CARMO, João Clodomiro do. O que é Candomblé. São Paulo: Brasiliense, 2006.

CASTRO, D. J; RODRIGUES. As significações culturais no contexto organizacional: Um estudo uma organização do setor de tecnologia de informação. In: ENENPAD, 28, 2005. Brasília. Anais. Brasília: ANPAD, 2005.

CASTRO, Paula. Pensar a natureza e o ambiente: alguns contributos a partir da Teoria das Representações Sociais. *Estud. psicol. (Natal)*, Ago 2003, vol.8, no.2, p.263-271. ISSN 1413-294X.

CONSELHO FEDERAL DE PSICOLOGIA. Psicologia e diversidade sexual: desafios para uma sociedade de direitos. Conselho Federal de Psicologia. Brasília: CFP, 2011.

DROPA, Romualdo Flávio. Direitos humanos no Brasil: a exclusão dos detentos. *Jus Navigandi*, Teresina, ano 9, n. 333, 5jun. 2004. Disponível em: <http://jus.com.br/revista/texto/5228>. Acesso em: 29/05/2017.

DURKHEIM, Emile. As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

A MITOPOÉTICA E O PATRIMÓNIO CULTURAL IMATERIAL: O HERÓI MÍTICO DO RITUAL SATERÉ MAWÉ

Sheila Nunes da Silva⁴⁶

Resumo: Ao longo da história o povo Mawé tem buscado manter seu lugar de identificação e sua própria existência. Portanto, dentro do ritual de passagem há uma carga simbólica que revela o mito e a poesia do clã, revelando a sensibilidade expressa na tucandeira e no guerreiro Sateré Mawé por meio de um diálogo do mitopoético. E com a convenção da Unesco (2003) tem-se destacado o olhar científico para os estudos do intangível das expressões culturais e as tradições que um grupo preserva em respeito da sua ancestralidade, dando, desso modo, uma especial atenção ao Património Cultural Imaterial. Por isso, neste trabalho proponho uma análise dos níveis que o jovem Sateré Mawé atravessa ao se deparar com a tucandeira, onde se dá conta de sua real condição humana ante ao ser mítico imortal. Este trabalho é resultado de investigações realizadas em distintas comunidades Sateré Mawé localizadas na região norte do Amazonas. De modo que, apresento a análise dos dados obtidos e minhas considerações dentro dos resultados encontrados na pesquisa de campo, procurando mostrar o diálogo inter e transdisciplinar contando com a metodologia a partir dos critérios sociais. A fim de colaborar com os estudos do Património Cultural Imaterial, Étnicos, Indigenistas e Literários.

Palavras-chave: Património Cultural Imaterial, Sateré Mawé; Tucandeira; Mitopoética; Transdisciplinaridade.

⁴⁶Doutora em Antropologia e investigadora pós-doutoramento da Universidade de Évora (Portugal).

O Património Cultural Imaterial ou Património Cultural Intangível (PCI) tem ocupado um lugar como categoria nos estudos da Unesco devido a necessidade de despertar a importância da investigação, da valorização e do próprio reconhecimento do conjunto de herança imaterial (intangível), manifestações populares, celebrações religiosas, tradições materiais ou não, herdadas de geração em geração que adquirem valor de identificação do grupo.

Após a Convenção em 2003 torna-se definida como categoria da Unesco e em 20 de Abril de 2006 entra em vigor. Nos objetivos gerais foca o quesito de salvaguardar o Património Cultural Imaterial, respeitar das comunidades, dos grupos e dos indivíduos, sensibilizar a importância e o reconhecimento do PCI. Um dos outros aspectos de deste estudo é a valorização da diversidade cultural que diante da uniformização das culturas em meio a globalização, anula as manifestações culturais minoritárias e promove a desigualdade social.

De modo que as manifestações indigenistas tradicionais tem procurado manter seu lugar de identificação e suas peculiaridades em meio a novas tecnologias e práticas que compartilham a mesma região e a atual sociedade. A festa da Tucandeira é uma das manifestações de alto nível de identificação da Nação Mawé. O grupo étnico Sateré Mawé está localizado no Norte do Brasil, em uma região entre Amazonas e Pará. São falantes da língua do tronco linguístico tupi, nomeada Sateré Mawé que etimologicamente significa Papagaio Falante.

O diálogo inter e transdisciplinar que apresento vem consoante a percepção de que a língua e a literatura estão vivas mesmo quando não manifestas de forma verbal em sua totalidade, pois as mesmas não dependem da oralidade formal para existirem, no cenário do ato ritualístico e do próprio exercício da cultura se revelam como por meio do Patrimônio Cultural Imaterial, mais especificamente por através do ato ritualístico, dos cânticos, da performance, os mitos, da poética, que identifico como mitopoética. Pois, a mitopoética consegue dizer melhor o que está além do natural, o que só se percebe no espaço sobrenatural de cosmovisões, sentimentos e memória.

No Ritual de passagem da Formiga Tucandeira o jovem iniciado, apresenta-se como oferta para a cerimônia, na qual terá sua iniciação moral e sexual. O corpo, no sentido amplo, que inclui a mente e a matéria física, é exposto à dor, como um sacrifício

ritual espontâneo. O resultado do rito é marcado pela maneira que tucandeira, ser mítico, receberá o sacrifício do ato ritualístico. Isto determinará o destino do jovem Sateré Mawé como um arquetípico de herói mítico cultural.

Neste processo de prova e resistência, o iniciado luta pela conquista do prestígio da mãe mitológica, a tucandeira; pelo desejo de receber a honra da comunidade étnica, sendo aprovado no ato ritualístico; e pelo poder de desfrutar do laço íntimo hierógrama, ou seja, do casamento sagrado, dos segredos do clã com a rainha da mitologia Sateré-Mawé, a diva de força, da fertilidade e da virilidade, através da iniciação ritual-sexual com a Tucandeira Mulher.

Para encontrar o valor do jovem Sateré como um guerreiro, homem corajoso, digno da tucandeira, esta o patenteará no clímax da cerimônia. O Sateré iniciado passa por fases em que será confrontado com lutas internas e externas, o maior confronto neste momento é quando se depara com a própria existência e o seu lugar como um Sateré Mawé, seu pertencimento e suas limitações, a tucandeira o expõe diante de si mesmo. O rapaz é avaliado até ter firme convicção de que está pronto para conhecer a intimidade clânica guardada.

Nas Terras Indígenas Andirá Marau⁴⁷ e Coatá Laranjal⁴⁸ são os sítios onde há maior concentração da etnia Sateré Mawé. Neste território demarcado Sateré Mawé há a preocupação em manter o Ritual da Tucandeira. Nas comunidades urbanas buscam financiamento e apoio a fim de realiza-lo todos os anos. O jovem deve passar por no mínimo 20 rituais da tucandeira no decorrer da vida para assim completar o ciclo do rito, porque consideram o próprio desenvolvimento psíquico e físico do homem. Hoje em algumas comunidades as meninas também participam do ato. Pois, a inserção da mulher nos espaços está cada vez maior. Na comunidade Sahu- ape na cidade de Iranduba há uma mulher pajé, a representante xamânica do povo. Nos rituais assumem importante papel, pois dialoga com o mundo visível e o invisível e na celebração da formiga Tucandeira é o coadjuvante do menino Mawé em sua passagem.

Os sacrifícios são iguarias dos deuses. Por isso, o ritual passagem da Tucandeira compreende-se pelas fases formadoras do conjunto de práticas e atos cerimoniais, neles

⁴⁷ Território Sateré Mawé, homologado em 06 de Agosto de 1986.

⁴⁸ Território Munduruku, homologado em 24 de Setembro de 1982.

há primeiro o intuito do iniciado prestigiar o ser mítico e ser aceito com sua dádiva preliminar, a abstinência. Aqui, o sacrifício toma o carácter introdutor de preparo para o jovem Sateré Mawé iniciar sua jornada extática ritualística, onde atravessa ao mundo metafísico, no qual vai ser confrontado pela Tucandeira. De modo que, o iniciado Sateré Mawé tem que agradar aos espíritos e preparar o seu próprio corpo, mente e físico, com o propósito de está munido para a passagem.

O ritual envolve diversos seres da floresta e os espíritos remotos presente na cosmovisão Sateré Mawé. Isto confirma-se pois, enquanto cantam, dançam, rezam e dialogam, comunicam-se com Tupana⁴⁹, com o primeiro Mawé⁵⁰, com Tatu Grande⁵¹ e, invocam, cantam e prestigiam a Tucandeira. Quando dançam com os pés despidos no solo de argila, levantam o pó do chão, que para os Sateré Mawé este pó é direcionado às narinas do primeiro Mawé, filho de Onhiámnuaçabê, a guardiã da floresta encantada, a conhecedora das ervas de Noçoquém. Há um momento na festa em que se fala com a formiga Tucandeira a fim de despertá-la do licor de caju onde está submergida.

A imolação do corpo do jovem tem atributos para obter o reconhecimento da virilidade quanto um indivíduo Sateré Mawé preparado para a vida adulta. O prestígio e a honra recebida das divindades e, posteriormente, da comunidade étnica enfatiza o valor do sacrifício. Os Sateré Mawé acreditam que este esforço em realizar o ritual serve tanto para a reafirmação étnica quanto à formação e confirmação das qualidades viris dos guerreiros.

A oferta preliminar aos seres espirituais ocupa espaço de conquista. São estas abstinência alimentares e comportamentais que atraem a atenção dos espíritos, fazendo com que este conjunto de privações, sejam oferendas que saciem o desejo das entidades, alimentando-as, fortalecendo o poder necessário para subsistirem como entidade sacra da cosmovisão Sateré Mawé. Ao passo que depois de agradá-los, o jovem iniciado, ganha-os como aliados transcendentais, em seguida, continua com seu objetivo, de passar a fronteira mítica à sós com a Tucandeira e provar seu valor.

⁴⁹ Deus da criação do mundo Sateré Mawé.

⁵⁰ Filho de Onhiámnuaçabê.

⁵¹ O irmão mais velho do Tatu Bola (irmão mais novo). O Tatu Grande foi o primeiro a receber o ritual da tucandeira, porque quando Tatu Bola encontrou o animal poderoso para os Sateré se ferrarem foi apresentar ao seu irmão mais velho quem aprovou o uso da formiga.

Outro ponto que saliento no Ritual da Tucandeira é a troca de favores com espíritos, as negociações. De modo que, se o rapaz está pronto físico e psicologicamente, se os seres estão a seu favor, ele pode traçar o caminho da Tucandeira, ir ao seu encontro e chegar ao destino, atravessando o limiar. Aqui sobressai a importância do primeiro contato com as entidades espirituais, pois se o Mawé oferece algo e é aceito, estabelece um laço de favores, o jovem alimenta os espíritos com seu sacrifício e estes ajudam-no na passagem ritual.

Tal contato com os espíritos e a conquista de auxílio, compõe um grupo de seres que ajudam o jovem Mawé no ritual de passagem, estabelecendo os adjuvantes do ato ritualístico. Funda o caráter social do rito, ou seja, a harmonia e a sociabilidade do mais novo Sateré Mawé com a comunidade étnica, deixando claro que esta relação social compreende pessoas e seres espirituais da natureza. Assim sendo, aliança entre homemXhomem, homemXnatureza e naturezaXhomem. Ochoa (2002) afirma que esse tipo de aliança contribuir para a comunicação e relação com o universo oculto.

creencias y prácticas relativas a agentes sobrenaturales, potencias y espíritus, como la forma de comunicarse con el universo oculto y de relacionarse con la Naturaleza instintiva y mágica (...) basado en el sistema animista de percibir el mundo que le rodea, responde a la correspondencia entre el mundo de arriba y el de abajo; en definitiva una forma de interpretación del mundo por medio de la magia del mito. (p.20).

Outro aspecto importante que vejo na oferta preliminar aos espíritos ancestrais é que os mitos Mawé narram de épocas que "os animais eram como gente", e nisso, vejo a relação de parceria e respeito dos Sateré Mawé com os seres da natureza e com espíritos imemoráveis desta cosmovisão. Nos estudos antropológicos de Mircea Eliade diz que "en aquellos tiempos, los hombres no conocían la muerte, comprendían el lenguaje de los animales y vivían con ellos en paz." (1991, p.57).

No ritual, enquanto o jovem Sateré Mawé está dançando com luva em suas mãos, sua material física e psicológica é o sacrifício sobre o altar da tucandeira (lugar sagrado para os Sateré Mawé, onde ninguém pode tocá-lo sem permissão). O espírito do jovem atravessa a fronteira mítica e entra no universo metafísico, ao mesmo tempo em que seu corpo dança no barracão. As fronteiras estão por toda parte, as sociedades vivem presas

dentro das fronteiras que elas próprias criam. As piores fronteiras são as de conduta: o preconceito e tantas condutas que ignoram o outro e as diversas maneiras de ser. São cadeias dentro do próprio indivíduo. Pelo ritual de passagem da Tucandeira, o sateré rompe a fronteira mítica espiritual, liberta-se de si mesmo e chega ao mundo transcendente, onde aprende diretamente com os espíritos eternos, como ser alguém melhor, quando volta a sua sociedade pode contribuir com o meio usando a sabedoria que adquiriu.

O jovem tem seu sangue em sacrifício à tucandeira. Este líquido serve de manjar que flui das mãos do iniciado, a dor que ele sente, em resultado de mordidas das formigas, é pulverizado nas narinas dos seres espirituais. É o arquétipo de empoderamento do mito através do rito, ou seja, com poderes que os excitam e os agrada. Ou seja, as entidades se alimentam desse sacrifício e todos celebram com o jovem ao tocar a música da tucandeira.

Este momento de dualidade temporal, de dor e êxtase, o jovem transita os mundos físico e metafísico. Eliade ainda representa este fenômeno pela ideia de que “la subida a los cielos –el mundo de arriba– ha conocido a los espíritus y a sus dioses: se trata del modo de traicionar a la angustia.” (1992, p. 213). O corpo do rapaz vive a dor, porém sua mente está em êxtase nos braços da Tucandeira. O iniciado tem a experiência de agonia e gozo, físico e transcendental, das coisas que viveu e o sagrado que está conhecendo.

É neste espaço do ritual em que há fusão do tempo e o espaço em uma liturgia, no ato sacro de união e oferta do transcendente com a matéria, do ser mítico, imortal com o ser humano, elementar. Assim, o jovem iniciado participa de experiência sobrenaturais, uma delas o confronto com os seres introduzidos no rito e o encontro frente à soberania e mistérios da tucandeira.

A Tucandeira quanto uma das figuras majoritárias recebedoras do ritual e de toda a cerimônia, é a que vai validar a virilidade do iniciado. Se o jovem é bem sucedido no ritual da tucandeira, estará apto para casar, ser guerreiro, homem constituidor de família, representando uma casa e da aldeia como tuxaua, ou pode seguir para o sacerdócio como pajé. Pois, a sua experiência da travessia e de êxtase no limiar do rito, confirmará a valia para o xamanismo.

A iniciação sexual de um Sateré Mawé deve ser com a tucandeira. A formiga na metáfora de mantenedora da ordem social, a geradora da vida, ser do sexo feminino, é a

que inicia a sexualidade do jovem Sateré. Sendo a prova do talento de que o rapaz está apto para ser abençoado pela Tucandeira, recebendo o amor, “que é a própria vida, aproveitada como o invólucro da eternidade.” (CAMPBELL, 1997, p. 119). Nas entrevista em pesquisa de campo a própria comunidade aponta o ato ritualístico com a Tucandeira a iniciação sexual: “é a tucandeira que deve ser a primeira do jovem sateré, com ela que ele inicia sua vida sexual” (Baku, tuxaua Sateré Mawé, em pesquisa de campo, 2014)

A Tucandeira confronta o jovem iniciado. Portanto, a Tucandeira como ser determinante do novo estatus do menino, apresenta a dupla faceta da luva. O jovem Sateré Mawé fica frente a sua própria essência, a bifurcação interior vem desnuda, seu ego e sua virtude, sua nobreza e sua vulgaridade, o que o faz um herói e o que o acovarda. Assim, a Tucandeira como ser mitológico sublime apresenta ao iniciado sua natureza mais íntima sublimada, seu eu, suas fragilidades. As hesitações agora não se respaldam pelo contexto externo, se não, pela luta íntima do jovem sateré com a sua carne, com sua própria pessoa.

A Tucandeira como rainha da força, confere a natureza do iniciado para sua valia de herói mítico. Comprova ao próprio jovem Sateré Mawé sua própria pessoa interior, para que ele permaneça limpo das degradações do mundo material, degradações egocêntricas e sociais, aproxima-o do limiar. Este ato de confronto interior e aprendizado de si mesmo, dialoga com a filosofia grega. Pois, Sócrates em sua máxima inscrita no templo de Apolo insistia: “conhece-te a ti mesmo”. Nietzsche (1980) instiga ao conhecimento de si mesmo para, em seguida, conhecer o outro. Percebemos este cunho ao analisar o mito do eterno retorno e o mito de Dionísio. O filósofo aponta para o conhecimento após a alma se despir: “alma mía, yo te persuadí a estar desnuda ante los ojos de sol.” (p. 297).

Se o jovem Sateré pode ser capaz de reconhecer e quebrar os limites internos corrompido pela degradação do mundo terreno, devido ao “deseo de superar de manera natural la condición humana y descubrir la condición divina” (ELIADE, 1981, p. 384) poderá receber a experiência extática oferecido pela intimidade da tucandeira, atravessando a fronteira mítica. Ou seja, o menino que passa pelo limiar pode conhecer a sabedoria, atingir o nível amplo de aprendizagem e tornar-se um guerreiro.

O Sateré Mawé neste momento está na viagem extática, com as mãos na luva: atravessa um dos primeiros níveis que é transcender a si mesmo, além da matéria, além do seu limite, para assim chegar ao conhecimento superior. O jovem agora desprendido dos pensamentos terrenos, com a ajuda da Tucandeira, pode embriagar-se no conhecimento superior “Alma mía te he dado a beber toda la sabiduría.” (ibidem). Este conhecimento de si mesmo encaminha para o entendimento de outros níveis de sabedoria, uma das etapas da transcendência.

Aqui vejo outra importância cultural do mito, a característica filosófica. O homem está previsto para ser confrontado com a sua própria natureza, a fim de romper os seus limites ou crescer espiritualmente. A condição humana é desenhada no mito revelando a heterogeneidade dos modos como o Sateré Mawé pode se relacionar consigo mesmo e com a sociedade em que está inserido. Cada fase do Ritual da Tucandeira confirma o papel do jovem iniciado como arquetípico de herói mítico da sociedade Mawé. A aprendizagem ocupa um espaço único neste contexto, pois, como na posição de herói, no final de seu trajeto ritualístico irá contribuir para a sua comunidade, usando o conhecimento e a experiência ontológicas adquirida da Tucandeira. Durkheim (2003), apresenta o estado sobrenatural como aspecto da atividade religiosa. Sendo o sobrenatural o conjunto de fenômenos que quebram os conceitos reais da compreensão, ou seja, o sobrenatural é composto pelos mistérios, pelos acontecimentos incompreensíveis. Assim, para Durkheim, essas experiências do imaginário ocorrem no sobrenatural.

A figura feminina de Tucandeira é descrita no ritual como a provedora da ordem socioeducativa, a mãe da bênção da saúde físico-mental, a rainha do vigor do homem Mawé, a mulher que começará a intimidade do Sateré Mawé e que irá capacitar-lhe para a sociedade (em pequena escala: a família e; em grande escala: a comunidade), por isso, a Tucandeira assume várias formas, transfigurando-se no mundo extático. A Tucandeira nesta preparação habilita o jovem para a sociedade. Ao tomar forma da figura feminina, a Tucandeira instrui o menino a relacionar-se com a mãe, com a irmã, com a esposa, etc. Esta instrução explana outro âmbito social quando a Tucandeira pontifica o papel do jovem Sateré Mawé e suas responsabilidades dentro dos pilares sociais: a instituição privada e coletiva (família e comunidade). Dando a importância da mulher na sociedade Sateré Mawé.

Há no plano mitológica do Ritual da Tucandeira a figura da mãe universal dos Sateré Mawé. Através da imagem da Tucandeira é colocada em evidência o primordial atributo feminino, a reprodução e a proteção. O diálogo entre a Mãe Superiora, dominadora, formadora e instrutora do cosmos Sateré Mawé, com o iniciado, o menino protegido e ensinado por sua geradora. Aqui, a incumbência pedagógica é utilizada como veículo para a estabilização e iniciação da mente na natureza do mundo visível.

A Tucandeira como arquétipo mitológico de mulher atrai o jovem a si. O jovem frente à soberania da Tucandeira é atraído por seu atributo feminino. A tucandeira é vista trazendo de “tudo o que o mundo possui de sedutor, tudo o que nele for promessa de gozo” (CAMPBELL, 1997, p.64). Todos os sacrifícios oferecidos pelo jovem Sateré Mawé a fim de passar pelo Ritual da Tucandeira começam agora tornar-se recompensa. Após o iniciado ter passado e ter superado as abnegações e provações se sente apto a estar com a Tucandeira Mulher. Tupana, os espíritos da gênese Mawé e a própria Tucandeira retribuem ao jovem Sateré por sua coragem. Os espíritos receberam as oferendas que fortaleceram os seus poderes na memória e mitologia Sateré Mawé, porque sem sacrifícios os poderes dos espíritos se apagam.

O jovem recebe força, conhecimento, percepção do mundo físico e transcendente. Consoante a conquista do jovem Sateré Mawé, este conhece os mistérios da tucandeira pelo enlace místico, do ser sublime com os ser humano. Que caracteriza o maior domínio da vida por parte do iniciado, a sua maior conquista. O Ritual da Tucandeira delineia a maturidade sexual. O iniciado quando está físico e psicologicamente pronto, começa a atividade sexual em sua vida. É na Tucandeira, guardada na luva que o jovem encontrará seu apogeu. Por meio de sua passagem de conquista e gozo, insistência e dor, coragem e recompensa. No estado de êxtase, a dor vai ser um passo para a sabedoria. Prazer e dor encaminham o jovem Sateré Mawé para a estabilidade no novo estatus.

O jovem confrontado pela Tucandeira e sua própria natureza humana desvela os mistérios da etnia e os segredos guardados nas luvas, e seus significados, pois, cada luva usada no Ritual, tem um propósito que se correlaciona com a intenção do rito. No plano metafísico, à sós com a Tucandeira Mulher, desnuda, o jovem passará pela experiência de dor e prazer, medo e êxtase. Este sentimento é descrito como se:

quiere convencernos del eterno placer de la existencia: solo que no debemos buscarlo en las apariencias si no detrás de ellas; Debemos darnos cuenta de que todo lo que nace tiene que estar dispuesto a un ocaso doloroso (...) Nosotros mismos somos, por breves instantes, el ser primordial y sentimos su indómita ansia y placer de existir (...) Somos traspasados por la rabiosa espina de esos tormentos en el instante en que nos hemos unificado con el placer primordial por la existencia en un éxtasis. (Nietzsche, 1981, p. 139).

As luvas da Tucandeira feitas de fibra vegetal concebem a forma da anatomia íntima feminina. As penas colocadas nas luvas configuram os pelos pubianos. A tinta vermelha (de urucu⁵²) em torno da luva, denotam o sangue. Na pesquisa, foi dito em um dos relatos que remete ao sangue de tartaruga (presente no mito, que foi morta pelo Gavião). Como também configurar-se o sangue oriundo do primeiro ato sexual do iniciado.

No ato ritualístico ocorre a fusão de corpos. Quando o jovem introduz sua mão na luva, representa seu corpo sendo penetrado no corpo da tucandeira. A alegoria dos corpos consiste em uma dialogia do plano físico com o plano metafísico. Em que em um universo o jovem está no centro do barracão dançando com as mãos na luva das formigas tucandeira, este é o plano físico. Por sua vez, no metafísico, o jovem Sateré Mawé à sós com a formiga, desnuda, sedutora, conhece-a na intimidade, introduz seu corpo ao corpo dela, pois a luva é a própria genital da Tucandeira, e se torna cada vez mais triunfante, como herói mítico.

Neste âmbito do ritual no plano físico, o jovem Mawé dança sozinho com as luvas nas mãos. Em um momento está só o jovem com as luvas nas mãos, depois, o dirigente da festa aproxima-se do rapaz, dançam com ele, dando-lhe o braço. Gradualmente, outros vão se ajuntando, dançam juntos e formam uma corrente. A Tucandeira, mulher sedutora que inicia a vida sexual do jovem Sateré Mawé, manifesta-se no universo transcendente. Neste nível, só o jovem Sateré Mawé pode responder aos mistérios, vê-la e conhecê-la na intimidade. O estado de êxtase do ritual serve de elo para o jovem ter acesso à Tucandeira, e esta deseja-o por causa da sua juventude e castidade. Assim, os espíritos e a Tucandeira transportam a mente do iniciado para fora do mundo material, para a transcendência do domínio simbólico.

⁵² Fruto da árvore *Bixa Orellana*. As sementes são usadas pelos Sateré Mawé para coloração.

Ainda percebe-se neste plano o propósito das luvas da Tucandeira. A mitopoética Sateré Mawé brota nas luvas, a vida sexual e toda a vida cosmológica, a luva é o lugar da origem, onde germina a vida. A luva é assim por dizer, a própria vida. A Tucandeira é a perpétua mãe e a perpétua virgem, por isso que nas luvas há as marcas do sangue do primeiro ato sexual simbolizados pelo urucu. É a Tucandeira aquela que começa o seu povo e mantém os segredos míticos. As luvas são sua parte uterina, onde o mundo inteiro Sateré Mawé começa, reproduz-se e renova-se. É na Tucandeira que as experiências míticas começam. O habitat dos símbolos da cultura Sateré Mawé, onde tudo passa a fazer sentido na vida do jovem iniciado que atravessa o ritual de passagem. Isso é, por meio das luvas que se cruza a fronteira para o transcendente. Sendo o próprio universo mítico da cosmovisão Sateré Mawé parte do corpo da formiga Tucandeira, da Tucandeira Mulher, o ser gerador, a perpétua mãe, a perpétua virgem.

Tudo começa e tudo finaliza com a Tucandeira. A formação do homem, a construção e a constatação de sua virilidade e aptidão reprodutora são determinadas pela experiência com a Tucandeira através do ritual de passagem. É a Tucandeira que inicia a vida sexual e moral de um Sateré Mawé e também é a que finaliza sua formação e aptidão sociocultural. Portanto, na visão de mundo Sateré Mawé a Tucandeira ocupa o lugar singular, como um ícone de afirmação étnica. Para os Mawé o jovem que ignora a Tucandeira não pode ser considerado um homem pertencente ao grupo étnico, muito menos um guerreiro, um valente e pronto para formar família e representar a comunidade.

Ouvindo os relatos da experiência ritual com a Tucandeira (em pesquisa de campo, 2013), pode perceber que há o culto da fertilidade espiritual e material. Portanto, há no ritual de passagem a exultação a reprodutibilidade da vida nutrida nas luvas da Tucandeira. Celebrando a festa da fertilidade, um ícone da reprodução humana, vegetal, animal e de toda agricultura. Há uma delineação da procriação humana, representada no relato do ritual ao Tatu Grande e a primeira Tucandeira. O jovem Sateré Mawé busca em seus mitos de origem o poder da fertilidade e do amor. A primeira Tucandeira encontrada na região genital da Grande Cobra, é o ser capaz de oferecer o antídoto que o qualifica a poder representar a família e a aldeia.

Isto é, a fertilidade e reprodução presente no Ritual da Tucandeira não é restrita a procriação humana. Estende-se para o plantio, para colheita (para agricultura),

destacando-se para a agricultura do guaraná, da mandioca, do caju, da abóbora, da batata e da comercialização de artesanato. Fertilidade para os negócios, para as relações sociais, inter-relações com a sociedade envolvente, para o domínio do conhecimento espiritual das plantas, raízes, chás, garrafadas e o conjunto que faz parte da medicina indígena Sateré Mawé, nisto percebe-se a dimensão pedagógica do Ritual da Tucandeira.

A reprodução humana ocupa um espaço singular. Na figura de tucandeira evidencia-se a liberdade sexual feminina e fertilidade do homem e da mulher no contexto social do clã. De modo que a Tucandeira é o cânon da coragem para as pelejas, e o prazer e o vigor para a sexualidade. O homem que passa pelo rito está pronto para combater as lutas, conflitos e/ou situações cotidianas. A Tucandeira apresenta ao jovem Sateré Mawé a relação sexual sob sua benzedura do amor, como um ato de prazer, êxtase, e responsabilidade num plano sagrado.

Assim, a sexualidade no Ritual da Tucandeira para Sateré Mawé ocupa lugar sagrado. A Tucandeira, como a figura superiora, ensina a dimensão sacra da sexualidade para o indivíduo Sateré Mawé. A bênção da virilidade é atributo ao jovem que encontra seu destino na intimidade com a Tucandeira. A Tucandeira Mulher e seus mistérios ficam adormecidos para o jovem, enquanto este não realiza o ritual, mas é desperto juntamente com toda cosmovisão étnica quando o Mawé se sacrifica e entrega-se ao seu destino.

Durkheim (2003) descreve que o sagrado e o profano são mundos diferentes. No entanto, o bem e o mal são formas opostas do mesmo gênero. Para o homem passar para o sagrado deverá morrer no mundo em que foi concebido, ou seja, desligar-se do mundo profano. Somente através da metamorfose encontrada no ritual de passagem que o indivíduo pode alcançar o sagrado. Porque o sagrado e o profano seria concebido sem ter nada em singular:

Não existe na história do pensamento humano um outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas, tão radicalmente opostas uma à outra. A oposição tradicional entre o bem e o mal não é nada ao lado desta; pois o bem e o mal são duas espécies contrárias de um mesmo gênero, a moral, assim como a saúde e a doença são apenas dois aspectos diferentes de uma mesma ordem de fatos, a vida, ao passo que o sagrado e o profano foram sempre e em toda parte concebidos pelo espírito humano como gêneros separados, como dois mundos entre os quais nada existe em comum. (p. 22).

O sagrado da relação sexual do jovem Sateré Mawé com a Tucandeira Mulher implica que ele é capaz de perceber os arquétipos mais amplos da forma feminina da formiga além do de ser Mãe dos Mistérios. A performance feminina da Tucandeira se relaciona com distintas maneiras de ser Mulher, ou seja, a Tucandeira protagoniza a figura da mãe, também da esposa, da irmã e de toda forma feminina presente na etnia.

Portanto, pode-se perceber que no Ritual da Tucandeira a iniciação sexual do rapaz Sateré responde a crença e aos preceitos adotados pelo grupo étnico. Malinowski (1982) define o estado sacro como o relato do pensamento moral de uma sociedade. Dito nas palavras do autor, o sagrado é “un ingrediente vital; no un simple relato o explicación intelectual o fantasía, sino una fuerza activa, una carta pragmática de la fe primitiva y sabiduría moral.” (1982, p. 27).

O relacionamento íntimo do Sateré Mawé com a Tucandeira é o modelo do aprendizagem da vida em seus mais amplos sentidos. Lévi Strauss (1990) defende que “los mitos son un modo independiente y autónomo de representación sin ninguna ejemplaridad ni nada místico o sagrado.” (Strauss, 1990, p. 24). Categorizando-se como os responsáveis pela viagem aos mistérios ocultos da mente humana, de modo que, “los mitos despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos.” (idem).

A fusão dos corpos do jovem Sateré Mawé com o da Tucandeira Mulher recria a magnitude física. O tempo toma outro carácter, a união dos dois fazem o mundo ser concomitante em um único momento efêmero e no mesmo período duradouro. Mortal como o jovem e eterna como a Tucandeira, singular como o iniciado Sateré Mawé e complexo como o mito. Os dois corpos tomam carácter de um só, configurando a vivificação do mito, o ritual na sua excelência, a memória passada e a revelação do futuro manifesta no enlace do jovem e a Tucandeira.

O Ritual da Tucandeira em cada etapa apresenta o diálogo temporal do campo físico e metafísico, do passado e do futuro Sateré Mawé, exposto no ato do rito de passagem. Revivendo as raízes da etnia, tornando real o mito, criando a imagem dos espíritos ancestrais que coligam todo os iniciados. Eliade (1997) inquiriu o objetivo e o método autónomo da “búsqueda del sentido” das manifestações religiosas e o significado dos símbolos. O sagrado e o mítico, cujos elementos metodológicos correspondem a oposição: sagrado *versus* profano.

No estudos o antropólogo buscava o sentido oculto do simbólico, o retorno “ad in illo tempore”, a condição do homem religioso. Para o autor o homem somente encontra a liberdade da condição decaída através da “capacidad de ciertos individuos para dejar su cuerpo y viajar en espíritu a través de las regiones cósmicas” (Eliade, 1997, p.114). Os estudiosos dos fenômenos míticos e outros pertencentes ao Círculo de Eranos⁵³ (ao qual ele fazia parte) acreditavam que no mito e em seu simbolismo pode se desvelar a conexão do ser humano com o sagrado. Assim, nas palavras de Eliade definiu o mito como “el deseo de encontrarse siempre y sin esfuerzo en el corazón del Mundo, de la Realidad y de la Sacralidad; el deseo de superar de manera natural la condición humana y descubrir la condición divina.” (1981, p.348).

A troca íntima do Sateré Mawé com a Tucandeira resulta no novo homem dominador da elixir da sabedoria e da virilidade. O jovem se ofereceu por causa da confirmação de sua virilidade. A Tucandeira ao receber o corpo de seu devoto o recompensa, fazendo-o representante do rito de forma viva. Por isso, o corpo do jovem é marcado, com as mordidas das formigas, levando esta matéria a padecer dor, febre, náusea, inchaço, porém seu espírito é fortalecido com o elixir do conhecimento mitológico transcendente. Isto torna o simples jovem mortal, em o novo homem com capacidades espirituais que podem torná-lo imortal por meio dos conhecimentos que adquiriu, ou seja, pela imortalidade do mito.

Mircea Eliade acredita que somente chegaremos às raízes espirituais do sagrado se houver o rompimento da miopia ocidental de nosso conhecimento. Para o investigador só é possível combater com a crise da civilização ocidental contemporânea através da fenomenologia religiosa que aponta o mundo mítico, as formas rituais e imaginárias. Ou seja, o diálogo entre distintas maneiras de ver o cosmos, o que eliminaria a crise atual e garantia o encontro com a plenitude. (ALLEN, 1985, p.283).

O caminho do sagrado é o lugar onde habitam os mitos que revelam a mensagem reservada que constitui o gérmen da metafísica, da ontologia do imaginário da etnia. Neste plano de pensamento o ser humano se mostra diante da condição determinada pelo simbólico e pelo religioso. O jovem Sateré Mawé que passou pelo caminho do sagrado,

⁵³ Ver Revista *Anthropos*: El Círculo de Eranos, no 153, Barcelona, Febrero 1994; y Paul Ricoeur, no 181, Barcelona Nov.– Dic. 1998.

chegou a se abster e adquiriu a aprovação dos seres espirituais do xamanismo Sateré Mawé e da própria Tucandeira, quando este jovem desperta-se em seu novo status confirmará a valia do Ritual de Passagem.

Ora, essa mudança de estado é concebida, não como o simples regular desenvolvimento de germes preexistentes, mas como uma transformação totius substantiae. Diz-se que, naquele momento, o jovem morre, que a pessoa determinada que ele era cessa de existir e que uma outra, instantaneamente, substitui a precedente. Ele renasce sob uma nova forma. Considera-se que cerimônias apropriadas realizam essa morte e esse renascimento, entendidos não num sentido simplesmente simbólico, mas tomados ao pé da letra. (SEGALEN, 2002, p. 50).

No Ritual da Tucandeira é delineado os níveis do homem até alcançar a plenitude do espírito humano. A sabedoria vinda como vacina, emanada do veneno da formiga alista a matéria e a alma do jovem Sateré Mawé. Desde as primeiras abstinências o jovem inicia sua purificação, porém, é somente quando ele está nos braços da Tucandeira Mulher que prossegue sua libertação espiritual, à medida que o jovem goza o êxtase, sua alma se aperfeiçoa. Sendo o conhecimento vindo da Tucandeira “la purificación, la sublimación y la espiritualización del alma humana.” (DIEL, 1998, p. 211).

Portanto, o sagrado é o coração do mito e o mito é a concretização do sagrado. Tanto o mito como o sagrado são momentos da viagem extática e da interioridade inerente ao homem. Ambos caminham juntos no mesmo nível da religiosidade como desvelo do mundo físico, dos mistérios da vida e dos símbolos mitológicos. De modo que, é somente através da experiência mítica o jovem Sateré Mawé poderá se conhecer e conhecer sua sociedade. Carl Jung (1991) descreve a prática de desmascarar e sacar do oculto os símbolos da cultura como meio para se chegar a compreensão do mito e da cultura:

que el hombre llega a ser sí mismo cuando conoce, desenmascara y desoculta los símbolos y mitos como contenido del arquetipo colectivo; cuando traspasando la barrera de los instintos, este contenido se percibe como parte de un mundo místico originario: como si el mito descubriera en la persona su dimensión divina, como si sacara a la luz y a través de una especie de éxtasis místico el origen, el sentido y el destino oculto en la naturaleza del hombre (p. 154).

A Tucandeira Mulher abarca a figura da soberania do mito. O iniciado chega a compreender sua sociedade e a si próprio em resultado de ter estado frente a frente com a Tucandeira. O universo mítico é descoberto através das distintas transfigurações da Tucandeira Mulher. O seja, a Tucandeira Mulher estabelece a ordem social, assumindo a forma de mãe (onde tudo germina), de diva (que receberá o ritual), de mulher (que validará a virilidade do jovem), de xamã (que cura o corpo e a alma), de dominadora (que detêm o conhecimento) e repassa este conjunto ao jovem Sateré Mawé iniciado no Ritual de Passagem, constituindo-o homem de valor sociocultural.

Depois de sua primeira intimidade sexual com a Tucandeira Mulher o jovem Sateré Mawé se desperta para a fertilidade. O estado fértil como apresentei anteriormente não se delimita à reprodução humana, o jovem recebe a dádiva da fertilidade no seu trabalho, incluindo na atuação nos extratos familiar e social. O culto da fertilidade reluz a memória do mito do guaraná, do primeiro Mawé, em que todos residiam nas terras férteis da floresta mágica de Noçoquém.

A dádiva desperta na vida do jovem Sateré Mawé a fertilidade em seu sentido amplo “y una vez que te hayas despertado deberás permanecer eternamente despierto.” (NIETZSCHE, 1981, p. 297). Com a benção o jovem Sateré consegue passar de um para outro hemisfério, comunicando-se com o mundo físico e transcendente, nos quais pode interceder pelo bom êxito da comunidade ao retorno ao mundo secular.

O rapaz Sateré Mawé encontra na Tucandeira a resposta aos mistérios da vida, pois no interior das luvas, no útero da formiga, que se germina toda a vida mítica Sateré Mawé. Que é percebida pela mitopoética, distanciada da visão cartesiana, pois as manifestações culturais e a fenomenologia poética estão habitadas na sensibilidade. De modo que, o ato da criação de símbolos está ligado à imaginação, porque somente no raciocínio não se obtêm a criação dos significados.

É com a Tucandeira que o jovem Sateré Mawé busca conhecer a vida fora da concepção vulgar apresentada no cotidiano. A experiência de êxtase dirige a consciência do verdadeiro aspecto que a vida na cosmovisão dos Mawé. A passagem pelo ritual estabelece o significado da vida para a comunidade. O rapaz Sateré Mawé ao ser confrontado com os fenômenos míticos, reconhece a faceta real da sociedade. Isso tem a função de levar para o auto-reconhecimento do próprio jovem quanto a sua identidade

étnica. Os espaços de descida ao submundo e elevação extática oferecer ao iniciado a percepção da essência do ser.

O papel social do mito revela o "sistema original", que formam a visão de mundo da étnica. Pela entrega do jovem Sateré à Tucandeira pode-se chegar a confirmar que “los mitos son un modo independiente y autónomo de representación” (STRAUSS, 1990, p. 24). Isto porque são as exposições míticas que “despiertan en el hombre pensamientos que le son desconocidos” (idem).

De modo que, a iniciação da sexualidade com a Tucandeira é arquétipo do imaginário sagrado dos Sateré Mawé, em que o estado de êxtase presente no mito é “*una lengua muy elevada y se inscribe en la ciencia de la lógica de lo concreto (...) la cuestión reside en desentrañar lo que es común a todos ellos (...) sus relaciones internas, intentando comprender qué tipo de sistema original forman en su conjunto.*” (ibidem).

Por isso, quando o jovem Sateré Mawé se dá conta de sua real condição humana ante a Tucandeira Mulher (ser mítico imortal), se aflige. Contudo, ao mostrar seu valor, o jovem supera e atravessa o limiar, logo compreende que a Tucandeira Mulher, é o maior símbolo da vida. As luvas é o germinador da mitologia do clã. O veneno da formiga, são vacina que conduzem para o transcendente e para a cura da condição humana decaída. Portanto, quando o iniciado alcança a vida nos braços da Tucandeira, conquista seu maior domínio, o antídoto, o elixir da origem, do conhecimento, da vida, o que pode torná-lo eterno através do tradição oral e do mito, pois estes, renovam-se.

Tais fatos, contribuem a torná-lo um herói mítico cultural pois vive e renova o mito através do ritual, dialogando com a poeticidade e a cosmovisão existente no seu lugar de identificação cultural. Mesmo que ao longo dos anos o ato ritualístico da tucandeira tenha sofrido mudanças, que é compreensível pela dinâmica da cultura, a essência deste diálogo mitopoético continua ali, de modo que, esta é uma possível análise, não esgotando aqui os estudos inter e transdisciplinares no que tange às manifestações literárias, observadas a partir dos critérios sociais e é mais uma colaboração aos estudos étnicos, indigenistas e literários principalmente sobre a cultura em questão.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABAURRE, Juan. Mito y chamanismo: El mito de la Tierra sin Mal en los Tupí-Cocama de la Amazonia peruana, UB, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *O Herói de Mil Faces*. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 2007.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

JUNG, Carl G. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998. JUNG, C. G. *Os arquétipos e o inconsciente coletivo*. Petrópolis: Vozes, 2006

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mito y significado. Madrid, Editora Alianza, 1990. [L]
[SEP]

NIETZSCHE, Friedrich. El nacimiento de la tragedia. Madrid, Ed. Alianza Editorial, 1981.

COESÃO E FÉ: DAS ESTRATÉGIAS DE COESÃO TEXTUAL ÀS MANIFESTAÇÕES DA FÉ SINTÉTICO-CONVENCIONAL PRESENTES NAS CARTAS PESSOAIS PRODUZIDAS NA ESCOLA

Luciana Santos Bispo⁵⁴

Evelin S. Ramalho Sganzerlla⁵⁵

Resumo: O presente trabalho apresenta os resultados de uma pesquisa de campo realizada com adolescentes. O objetivo foi compreender as estratégias de coesão referencial e as características da fé sintético-convencional nas cartas produzidas na escola. A partir da produção textual de alunos e alunas, a pesquisa revelou que as anáforas pronominais foram os recursos de coesão referencial que mais atuaram como elementos linguísticos colaboradores na construção da tessitura textual. No que se refere à fé do/da adolescente, constatou-se com esta pesquisa que de fato eles e elas estão vivendo o estágio 3 da fé, ou seja, a fé sintético-convencional postulada por James Fowler; posto que em todas as cartas produzidas se pode identificar as presenças de pelo menos quatro das cinco características apresentadas pelo referido autor como representativas deste estágio da fé característico dos adolescentes. A saber: na adolescência a imagem de Deus torna-se mais pessoal, mais próxima; a identidade dos/das jovens adolescentes é moldada pelos grupos que pertencem (família e comunidade religiosa), adolescentes possuem em si um modelo de fé, herdado da família, dos grupos nos quais estão inseridos, ou seja, é uma fé não analisada; e, a expectativa, nesta fase da vida, está centrada na autoridade externa. A pesquisa revelou, ainda, que os/as adolescentes utilizam a fé que possuem como estratégias de coesão de vida. Sendo assim, eles/elas encontram na fé a esperança e a coragem para vencer desafios, empreendem batalhas para traçarem objetivos e metas confiando sempre na existência do Transcendente, neste caso, representado nos pelas figuras de Deus e/ou de Jesus Cristo, que os impulsionam, sobretudo, a acreditarem no poder da fé a viver de acordo com o que professam.

Palavras-chave: Coesão-Textual. Anáfora Pronominal. Carta. Adolescente. Fé.

Abstract: The present work presents the results of a field research conducted with teenagers. The objective was to understand the referential cohesion strategies and characteristics of synthetic-conventional faith in letters produced in the school. From the

⁵⁴ Mestra em Teologia pela Faculdades EST - São Leopoldo - RS/Brasil, doutoranda (bolsista da CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST - São Leopoldo -RS/Brasil. e-mail: luzinhacj@hotmail.com

⁵⁵ Mestra em Teologia pela Faculdades EST - São Leopoldo-RS/Brasil, doutoranda (bolsista da CAPES) no Programa de Pós-Graduação em Teologia da Faculdades EST - São Leopoldo - RS/ Brasil. E-mail: esiramalho@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

textual production of students, the research revealed that the pronominal anaphora and the ellipses were the referential cohesion features that acted the most as linguistic elements helping in the process of text construction. With regard to the faith of the teenager, this research found that in fact they are living the stage 3 of faith, namely, synthetic-conventional faith postulated by James Fowler, since one can identify, in all the letters produced, the presence of at least four of the five characteristics displayed by the author as representative of this stage of faith, which is characteristic of adolescents. Namely: in adolescence the image of God becomes more personal, and closer; the identity of the young adolescents is shaped by their groups of belonging (family and religious community), adolescents have in themselves a model of faith inherited from family groups in which they are inserted, i.e. it is a non analyzed faith; and, the expectation at this stage of life, is centered on the outside. The research also revealed that teenagers use the faith that they have as life cohesion strategies. Therefore, they find in their faith hope and courage to overcome challenges, undertake battles in order to map out objectives and goals, relying on the existence of the Transcendent, in this case, represented by figures of God or Jesus Christ, that drive them, especially, to believe in the power of faith to live according to what they profess.

Keywords: Textual Cohesion. Pronominal Anaphora. Letter. Teenager. Faith.

Introdução

O presente trabalho apresenta os recortes de uma pesquisa social realizada com adolescentes como critério de conclusão do curso de mestrado em Teologia e teve como objetivo investigar as estratégias de coesão referencial endofóricas (anáforas e catáforas) e as características da fé sintético-convencional nos textos (cartas) produzidos por adolescentes na escola. Esta pesquisa está ancorada em dois eixos norteadores: a Linguística Textual e a Teologia.

O interesse em desenvolver um estudo dessa natureza emana basicamente de uma motivação cuja origem se assenta em três observações bastante particulares: a primeira diz respeito ao esforço concentrado nas escolas no Brasil, sobretudo na educação básica - Ensino Médio, em preparar os seus sujeitos para os concursos vestibulares, e é bom que o faça; entretanto, subjacente a esta perspectiva de “preparação” para os concursos vestibulares está o exaustivo trabalho empreendido pelos educadores em “tornar” os seus alunos e alunas exímios escritores e escritoras de textos dissertativos. O vislumbre da aprovação no vestibular minimiza as oportunidades de se trabalhar outros gêneros textuais, mais afetivos e mais subjetivos como a carta pessoal, por exemplo.

A segunda observação diz respeito à percepção de que em sua grande maioria os trabalhos científicos de pesquisas linguísticas, centradas no texto, realizados no Brasil versam sobre as análises de textos dissertativos e, muito pouco se tem investigado sobre os demais gêneros.

Por fim, a terceira observação, diz respeito à estreita ligação historicamente construída entre a produção de cartas pessoais e a temática da fé. Tomem-se como exemplo as Sagradas Escrituras cujo Novo Testamento consta de 21 (vinte e uma) cartas escritas por diferentes apóstolos de Jesus Cristo: Paulo, Pedro, Tiago, Judas e João. Também a Igreja Católica, ainda hoje, preserva essa tradição milenar. Assinadas pelo seu Sumo Pontífice, as chamadas Cartas Encíclicas e Cartas Apostólicas, têm as mesmas funções pretendidas pelos antigos apóstolos: comunicar e fazer conhecida a fé no mundo.

Entende-se que a escola deve ser um espaço privilegiado para grandes discussões que contemplem os diversos aspectos da vida humana. Neste sentido, não se compreende porque a escola se furta do papel de ouvir, de promover discussões, de criar oportunidades para que os seus sujeitos possam expressar a sua fé, as suas crenças, a sua religiosidade.

Esta omissão estaria justificada na falsa mentalidade de que religião e fé são temas subjetivos e polêmicos e, portanto, devem ficar de lado? Mas, de igual sorte também não são polêmicos e subjetivos os temas ligados à política, à saúde, ao esporte, à ética, à moral e tantos outros frequentemente trazidos para a sala de aula?

Em consonância com esta reflexão está a afirmação feita pela teóloga Gisela Streck:

Adolescentes necessitam de um espaço protegido na sua família, na escola, na sua comunidade, para poderem dialogar sem sofrer preconceitos ou pré-julgamentos. Necessitam duvidar e perguntar, compartilhar suas experiências, medos e anseios, seus planos e projetos de vida. Adolescentes precisam de um espaço para poder falar, ouvir e receber orientação para as perguntas sobre o sentido da vida. (STRECK, 2006, p. 60)

Partindo destas reflexões, toma-se a carta pessoal produzida por jovens adolescentes na escola como instrumento de investigação desta pesquisa por acreditar que o seu caráter subjetivo e intimista avaliza as possibilidades de melhor expressão de um tema igualmente subjetivo e íntimo como o é a fé vivida nesta fase da vida; e, concomitantemente, acredita-se que este gênero textual oferece os subsídios necessários à análise linguística das estratégias de coesão referencial a que também se propõe esta pesquisa.

Neste sentido, esta pesquisa visa especificamente: a) Identificar e descrever as características do estágio da fé sintético-convencional manifestadas pelos jovens nos textos escolares; b) Analisar a fé como estratégia de coesão e de coerência de vida dos/das jovens adolescentes.

Guiado pelas concepções dos estágios da vida ERIKSON (1971), dos estágios da fé FOWLER (1992) e dos aspectos da religiosidade dos adolescentes STRECK (2000) e TILLICH (1980) ENGEMANN (2009) o presente trabalho tem nestes autores o fulcro das discussões que versam sobre adolescência e religiosidade.

No que se refere aos aspectos linguísticos do texto, pretendeu-se ainda: investigar as estratégias de coesão referencial endofóricas utilizadas por alunos nas cartas pessoais produzidas na escola; e, descrever os elementos coesivos e suas funções semânticas nos textos escolares.

Assim, calcada nos pressupostos linguísticos de teóricos como KOCH (1997), FÁVERO (2000), FÁVERO e KOCH (2000), KOCH E TRAVAGLIA (2002), MARCUSCHI (2002), SILVA (2002), ANTUNES (2005), PHILLIPS (2009), tem-se, então, um modelo de categorização dos elementos ou recursos de coesão textual que melhor contemplam os objetivos linguísticos desta investigação.

Acercando-se dos propósitos acima descritos, esta pesquisa empírica de campo realizou-se através da produção de textos – cartas pessoais – na cidade de Camacã/BA, com os (as) quarenta (40) jovens adolescentes, com idades entre dezesseis e dezoito anos incompletos, estudantes da 3ª série do Ensino Médio, turno Matutino, turma A, do Colégio Estadual Polivalente de Camacã.

Adolescência e suas fases

Etimologicamente a palavra adolescência originou-se do verbo latino “*adolescere*”, que significa crescer, desenvolver-se, tornar-se jovem. Genericamente, a adolescência é caracterizada como o período intermediário entre a infância e a idade adulta. Nesta fase, se percebem grandes transformações na vida, na estrutura física, nas formas de ver o mundo e a si mesmo, nas relações interpessoais; enfim, é um processo de “metamorfose” biológica, psicológica e social pelo qual passa qualquer ser humano ao entrar na adolescência.

Visivelmente perceptíveis são as alterações biológicas que ocorrem no corpo dos/das adolescentes; acentuadas, sobretudo, pela aceleração do crescimento, pela mudança na voz, pelo aparecimento dos pelos e pela “explosão” dos hormônios sexuais. Tais ocorrências caracterizam a fase inicial da adolescência conhecida como pré-adolescência ou puberdade.

As intercorrências psicológicas são igualmente sintomáticas nesta fase da vida e sinalizam o amadurecimento do desenvolvimento cognitivo e da personalidade pautados na subjetividade, na autoafirmação, na busca pelo próprio espaço dentro das múltiplas relações assumidas a partir de agora.

As transformações sociais se dão numa perspectiva de mudança dos grupos sociais e de relacionamentos. A família deixa de ser a âncora e as relações interpessoais

são fortemente marcadas pelos anseios em comum, pela busca da afinidade na formação dos pares e dos grupos de pertença.

Estas e tantas outras mudanças vividas nesta fase da vida coadunam com a premissa de que a vida humana é marcada por dois momentos bastante marcantes. O primeiro, diz respeito ao nascimento quando ao abrir os olhos para o mundo o ser humano o vê pela primeira vez de fora do útero materno, como um infinito a ser conquistado; o segundo momento é, justamente, a adolescência quando mais uma vez o “mundo” se apresenta e a necessidade de conquistá-lo recomeça, só que agora num sentido mais intimista, ou seja, na conquista de si mesmo, dos seus anseios, da autoafirmação e da concretização da personalidade.

Geralmente a adolescência é dividida em três períodos bastante característicos:

- ✓ 1º Pré-adolescência (dos 11 aos 14 anos): seu marco principal é o desenvolvimento da puberdade, nesta fase os hormônios produzem as manifestações sexuais primárias (diretamente envolvidas no coito e na reprodução) e secundárias (envolvem as mudanças físicas tanto corpo do homem quanto no corpo da mulher).
- ✓ 2º Adolescência intermediária (dos 14 aos 17 anos): interesse por assuntos ligados à sexualidade, preocupação com a imagem corporal, com os riscos de uma gravidez e com a formação da própria identidade.
- ✓ 3º Adolescência tardia (17 aos 20 anos): É uma fase de sentimentos e emoções intensas. Dois grandes anseios marcam esta fase: conquistar a própria independência e afirmação da identidade.

Não há um consenso das organizações quanto a uma precisão do início e o fim da adolescência. Para a Organização Mundial de Saúde – OMS a adolescência é a fase da vida que começa aos dez anos de idade e termina por volta dos vinte anos, ou seja, é fase que marca a segunda década de vida do ser humano (OMS, 1965, Informe Técnico n° 308). Para a Legislação Brasileira e segundo o Estatuto da Criança e do Adolescente - ECA são adolescentes as pessoas com idades entre doze e dezoito anos incompletos (LEI n° 8.069, de 13 de julho de 1990. Art. 2º).

Em sua Teoria Psicossocial do desenvolvimento humano, o psiquiatra e escritor ERIK ERIKSON (1971, p. 240) chama de quinto estágio a fase da vida que compreende

dos doze aos dezoito anos de idade; cujo momento é marcado por uma “crise psicossocial” caracterizada pela oposição entre a identidade e a confusão de papéis.

Para ERIKSON (1971), a visão ideológica da sociedade que o/a jovem possui nesta fase, bem como os constantes questionamentos acerca da sua própria identidade, as dúvidas a respeito do que quer ser na vida e do que as pessoas esperam dele/a; tornam-se o combustível necessário para fomentar a sua ansiedade de autoafirmação da identidade diante de seus pares.

Segundo este autor, a “confusão de papéis” é o grande conflito vivido nesta fase da vida; uma vez que o jovem não possuindo ainda consciência de quem exatamente ele é, e daquilo que ele de fato deseja ser, passa a viver “uma crise de identidade ocupacional” o que pode contribuir para uma excessiva identificação com outras pessoas ou grupos, de tal modo que sua identidade chega a confundir-se com a de seus “heróis”.

Geração Y e a comunicação

Seguindo a perspectiva sociológica, o conceito de gerações compreende o conjunto de indivíduos nascidos em mesma época, influenciados pelas mesmas circunstâncias históricas, comportamentais que causam impacto direto na evolução da sociedade.

Orientando-se em constatações das diferenças que caracterizam cada geração, estudos sociológicos apontam que fatores históricos, sociais e culturais contribuíram para o seu delineamento. Tais gerações foram categorizadas como: Geração *Baby Boomers*, Geração X e Geração Y. Entretanto, vale ressaltar que a linha limítrofe entre elas não é claramente definida, não podem deixar de ser ambígua e, definitivamente não podem nem devem ser ignoradas.

Embora haja discordância nas datas sugeridas por diferentes autores para delinear cada uma das gerações, ENGELMANN chama de Geração *Baby Boomers*⁵⁶ todas as pessoas nascidas entre os anos de 1948 e 1963, as pessoas nascidas entre os anos

⁵⁶ A expressão *Baby Boomers* surgiu nos Estados Unidos para designar o grande número de bebês nascidos após a Segunda Guerra Mundial (entre os anos de 1946 e 1964), quando milhares de soldados retornaram para suas casas após anos lutando para defender seus países na guerra.

de 1964 e 1977 formam a Geração X e as nascidas entre os anos de 1978 e 1994 constituem a Geração Y (ENGELMANN, 2009).

Diferentemente dos membros das gerações *Baby Boomers* e da Geração X que foram estimulados a cultivarem suas relações sociais e afetivas através da escritura dos poemas, bilhetes e cartas; a comunicação entre os membros da Geração Y acontece numa perspectiva muito mais virtual. São adeptos aos sites de relacionamentos sociais, como Twitter, Facebook, Instagram e tantos outros.

A necessidade da comunicação imediata e veloz caracteriza esta geração como “a geração das abreviações” e dos neologismos. São tantas abreviações usadas nestas comunicações virtuais que uma frase inteira pode ser resumida numa única palavra, chegando muitas vezes a criar uma espécie de código comunicativo difícil de ser compreendido por qualquer outra pessoa que não esteja envolvida naquele evento comunicativo. Outro fator que chama a atenção entre os jovens desta geração é a habilidade que possuem em executarem várias tarefas simultaneamente. Eles são capazes de escrever e enviar um “scrap”, “torpedo” ou um e-mail ao mesmo tempo em que ouvem música, interagem com seus contatos nas redes sociais e estudam para uma prova da escola. Tais características contribuem cada vez mais para que se reconheça esta como a geração multitarefas.

Neste contexto, de muitas tarefas desenvolvidas pelos adolescentes, diante dos novos compromissos que são obrigados a assumirem, está a sua fé e a vivência dela.

Geração Y e a fé

Uma recente pesquisa realizada nos Estados Unidos no ano de 2009 e publicada em veículos de reconhecida circulação naquele país, tais como a revista *New Yorker*, o jornal *USA Today* e o *Denver Post*, apresentou a fé como uma questão de decisão de escolha para os jovens adolescentes desta tão notável Geração Y. Segundo esta fonte, 43% dos/das adolescentes entrevistados se auto intitulam como “tão ou mais religiosos” que os seus pais:

A geração Y está buscando a fé do mesmo modo que procuraria uma faculdade, um cônjuge ou qualquer outra grande decisão. Para a geração

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Y, a crença é uma escolha. Isso representa uma grande mudança entre as gerações [...] (PHILLIPS, 2009).

Até a fase da adolescência, é muito comum que os jovens apresentem um conhecimento de Deus mediante aquilo que lhes foi ensinado, transmitido, herdado das suas vivências no berço familiar, na comunidade religiosa frequentada pela família, ou aprendida de pessoas que de alguma forma exerçam funções de autoridade sobre eles, ou seja, é uma fé realmente aprendida, estimulada.

Em sua pesquisa sobre adolescentes e religiosidade, STRECK pode constatar que as imagens antropomórficas de Deus construídas durante a infância são trazidas para a adolescência:

Na fala dos adolescentes é possível perceber a influência das figuras parentais na composição da figura de Deus [...] Deus Pai pode também ter as atribuições do pai ou da mãe: ele também castiga, se enfurece, dá orientação e é fiel. O resultado desta identificação é uma imagem antropomórfica de Deus (STRECK, 2000, p. 60).

Geralmente as características atribuídas a Deus, pelos jovens adolescentes, são frutos dos modelos e referências característicos dos adultos que marcaram a sua infância. Neste contexto, é muito comum que se utilizem de características antropomórficas para descrever Deus como alguém que é: inteligente, compreensivo, alegre, humilde, carinhoso, sincero, protetor, solidário, justo; ou seja, como alguém cujas atribuições são sempre positivas. Entretanto, não é raro que alguns O descrevam como um ser distante, bravo, vingativo, impaciente, intolerante, autoritário, injusto. Tudo depende das impressões trazidas da infância.

STRECK afirma ainda que os/as adolescentes também podem referir-se a Deus utilizando uma descrição baseada na Sua imagem talhada nos escritos bíblicos narrados nos livros do Antigo Testamento onde Deus é um “ser todo-poderoso”, que observa e julga todas as coisas, que não admite erros porque Ele é perfeito, que condena aqueles que desobedecem, é o Deus da justiça. Este Deus todo-poderoso sob o véu do justiceiro suscita certo temor e respeito (STRECK, 2000, p. 64).

Partindo destes pressupostos, pode-se depreender que as imagens de Deus, na adolescência, são tão diversificadas e pessoais quanto é diferenciado e pessoal o processo de crescimento e de desenvolvimento do ser humano nesta fase da vida:

Adolescentes tanto podem falar de Deus como um velhinho de barba branca, sentado numa nuvem, como de um Deus mais pessoal, mais amigo e companheiro, que pode dar orientação, ajuda e apoio, como também podem afirmar que Deus não existe. Tanto podem acreditar em Deus porque ele salva [...] como afirmar que não acreditam, porque nenhum pedido feito foi atendido. Essas constatações demonstram que a fase da adolescência é um período de mudanças, de busca por uma compreensão e experiência pessoais a respeito de Deus. (STRECK, 2000, p. 69.)

FOWLER em sua pesquisa sobre o desenvolvimento da fé identificou a possibilidade de mudança da imagem de Deus como uma das características da adolescência. Segundo este autor, ao atingir o estágio 3 da fé, a fé sintético-convencional, que será mais amplamente discutida na sequência deste trabalho, duas características tornam-se evidentes: a identidade da pessoa é formada pelos seus grupos de pertença e os seus valores são tacitamente internalizados (FOWLER, 1992. p. 138).

STRECK afirma que a necessidade ou a possibilidade de mudança da imagem de Deus pôde ser constatada em sua pesquisa através das falas de alguns adolescentes entrevistados. Segundo ela, muitos deles podem estar num estágio de pensamento autônomo, onde a reflexão a respeito de Deus é própria e não uma repetição de outros discursos (STRECK, 2000, p. 66).

Têm-se nesta contribuição trazida por Streck um sinalizador de que a adolescência é também um período onde o/a adolescente busca um sentido próprio para a vida e para as coisas. Neste contexto, as autoridades externas também são analisadas; e até mesmo Deus, bem como os assuntos a Ele relacionados como religiosidade e fé, são geralmente submetidos aos questionamentos e dúvidas. O que não significa que o (a) adolescente perdeu a sua fé ou que não acredita mais em Deus. Antes, pode significar justamente o contrário; que ele ou ela acredita tanto que agora, de uma maneira mais pessoal e subjetiva, deseja atribuir-Lhe um sentido mais real, mais concreto ou mais convincente, ainda que ao fazê-lo acabe por caracterizá-lo de forma abstrata: “Eu imagino

que Deus não seja humano. Acho que ele é diferente de todos os seres. Acho que ele é um espírito muito forte e poderoso” (STRECK, 2000, p. 68).

Apoiado nas contribuições oferecidas pelas teorias do desenvolvimento cognitivo de Jean Piaget, do desenvolvimento social de ERIK ERICKSON (1971), e do desenvolvimento moral de Laurence Kohlberg; FOWLER (1992) baseando-se numa vasta pesquisa, composta por aproximadamente 400 entrevistas realizadas com pessoas de diferentes idades e religiões, dos Estados Unidos e do Canadá, identificou seis agrupamentos bastante distintos de formas de crer, aos quais chamou de Estágios da Fé.

Desprovido da pretensão de descrever a fé dentro dos paradigmas teológicos, mas orientando-se pelas características apresentadas em cada etapa do desenvolvimento cognitivo, proposto por Piaget e com as oito etapas de desenvolvimento humano defendidas por Erickson como as “oito idades do homem”, Fowler procurou caracterizar os seis estágios da fé, e um pré-estágio, os relacionados com as diferentes fases do desenvolvimento humano, da seguinte maneira: a) Estágio 1 - Fé Intuitiva-projetiva (de 02 a 07 anos); b) Estágio 2 – Fé Mítico-lateral (de 07 a 12 anos); c) Estágio 3 - Fé Sintético-Convencional (de 12 a 18 anos); d) Estágio 4 - Fé Individuativo-Reflexiva (de 18 a 25 anos); e) Estágio 5 - Fé Conjuntiva; e, f) Estágio 6 - Fé Universalizante. Antecedendo a todos estes, encontra-se, ainda, um pré-estágio identificado pela existência de uma fé que Fowler caracterizou como Fé Indiferenciada (0 a 2 anos).

Para os objetivos aos quais se propôs esta pesquisa, convém doravante debruçar-se sobre o Estágio 3, a fé Sintético-Convencional.

A Fé sintético-convencional

Nesta fase da vida, o/a adolescente pode, segundo Fowler, tornar-se um/a idealista, ou caso contrário, um/a julgador/a severo das pessoas e das instituições. Por isso, a dimensão litúrgica e estética da fé torna-se um meio eficaz tanto para a vivência dos rituais significativos, os quais compõem uma comunidade de fé, como para o entendimento dos sacramentos enquanto linguagens simbólicas dotadas de sentidos que contribuem eficazmente para o seu relacionamento com o sagrado.

Este Estágio da fé é caracterizado por sintético, pois compreende a fase da “transição”, da passagem, na qual todos os valores agregados nas relações interpessoais

(família, escola, igreja, amigos) são agora sintetizados ou condensados. É convencional porque se refere à opinião dos outros. Pois o/a adolescente, ainda em formação de sua identidade, tem sempre no(s) outro(s) o referencial para as suas posturas e aceções. Esta identificação com o(s) outro(s) pode gerar “a formação do mito pessoal”, o que é positivo; já as práticas de repressão dos outros e as traições vividas neste estágio podem prejudicar significativamente a autoimagem.

É também uma fé relacional, cuja autoridade é ideológica e está centralizada nas pessoas que desempenham funções tradicionais de autoridade, ou outras pessoas geralmente líderes de instituições, cujo modelo absorvido pelo jovem “tem o poder de contribuir, positivamente ou negativamente, para o conjunto de imagens do próprio eu e dos significados correlatos que devem ser reunidos em uma identidade e uma fé em formação” (FOWLER, 1992, p. 32).

Assim, tanto os relacionamentos como o meio social tornam-se determinantes no processo de amadurecimento da fé do/da adolescente, uma vez que estes o ajudam a estabelecer os elos reais e imaginários com outros significativos que os motivam a assumir compromissos, responsabilidades, valores, condutas, comportamentos próprios da fase que estão vivendo.

[...] a fé precisa proporcionar uma orientação coerente em meio a essa gama mais complexa e diversificada de envolvimento. Ela precisa sintetizar valores e informações; precisa fornecer uma base para a identidade e a perspectiva da pessoa. (FOWLER, 1992, p. 132.)

FOWLER (1992) usa a metáfora do jogo de espelhos para explicar as mudanças nas concepções do outro, do mundo e de si mesmos vividas pelos jovens que estão no Estágio 3 da fé. Ao entrar na adolescência, diante dos conflitos, das incertezas e questionamentos, das mudanças físicas e psicológicas, é comum o jovem procurar no outro os referenciais com os quais se identifique, o compreenda e o aceite. Neste contexto, o espelho é, literalmente, o instrumento que lhe permite ver a si mesmo e aos outros, ou seja, é como Fowler afirma “é ver o outro me vendo” (1992, p. 133).

BLANCHES PAULA (2004) ao tratar da fé como suporte nas crises evidencia que as contribuições da teoria dos Estágios da fé desenvolvida por Fowler são bastante

significativas, uma vez que além de apresentar um conceito amplo de fé não visa medir a fé das pessoas.

[...] o sentido é perceber o momento de vivência da fé e do desenvolvimento humano em relação contínua. É por isso que não se pode considerar um estágio “melhor” que outro (BLANCHES, 2004, p. 120).

Esta visão ampla da fé discutida por Fowler coaduna com o que postula Paul Tillich:

Fé é o estado em que se é possuído por algo que nos toca incondicionalmente. Está certo que o conteúdo específico da fé é de máxima importância [...]. Este é o primeiro aspecto que precisamos reconhecer, se quisermos compreender a dinâmica da fé. (TILLICH, 1980, p. 6.)

Deste modo, a fé do/a adolescente começa a assumir contornos pessoais, particulares; ela deixa de ser simplesmente a fé recebida ou orientada pelos seus pais e familiares. O contato com o sagrado torna-se uma opção pessoal, uma escolha por aquele que é o único ser capaz de conhecer e compreender a complexidade do ser, que nesta época da vida deseja ampliar seus horizontes, suas relações pessoais e afetivas, dominar os meios de comunicação, assumir compromissos (família, escola, trabalho); é nesta vasta seara que Deus passa a ser considerado o Outro definitivo na vida do/a adolescente.

Estas constatações servirão para balizar os objetivos aos quais se propõe esta pesquisa, pois se a atual geração de adolescentes, a chamada Geração Y, encontra-se cada vez mais envolvida com a comunicação rápida e virtual, o presente trabalho visa responder a três questões elementares: quais estratégias de coesão referencial endofóricas são usadas pelos jovens na produção de textos escritos do gênero carta pessoal? Quais funções semânticas apresentam os recursos de coesão usados na construção das cartas? E, quais características da fé sintético-convencional estão presentes nestes textos?

Tais indagações apresentam recortes bastante específicos de estudos e pesquisas já realizadas no Brasil e no exterior nos campos da Linguística Textual e da Análise do Discurso e da Teologia. Por isso, sem pretender simplificar as discussões epistemológicas e, certamente complexas, que tais ciências evocam chama-se atenção neste trabalho para

o/adolescente, para sua fé, para as suas crenças, para os seus valores e convicções religiosas, demonstrados através da escritura de textos do gênero epistolar e, fazendo-o utiliza-se de recursos coesivos para a sua elaboração.

Assim, faz-se necessária uma breve explanação dos gêneros textuais, nos quais esta inserida a carta familiar, instrumento utilizado na investigação desta pesquisa.

O gênero epistolar ou carta pessoal

A carta pessoal é um gênero que merece reconhecível destaque dentro das ações comunicativas avalizadas pela escrita que, ainda hoje, facilita e estreita a comunicação entre os sujeitos, estabelecendo efetivamente relações interativas à distância.

Ao citar Thompson, SILVA afirma que, segundo este autor, essas relações interativas à distância contribuíram significativamente para a emergência de uma múltipla organização de mecanismos da interação humana que compreendem desde as formas mais rudimentares de comunicação escrita até os mais avançados meios técnicos e tecnológicos; no intento de atingir à sua função social e, seguramente, primordial que é a de estabelecer, assegurar, fortalecer ou desfazer relações interpessoais entre os sujeitos (TOMPSON *apud* SILVA, 2002, p. 52).

Vale salientar que, como todo e qualquer outro gênero, as práticas comunicativas das cartas familiares sofreram algumas alterações nas suas funções sociais ao longo da história. Estudos revelam que as cartas oriundas da chamada “cultura epistolar” surgiram, no Brasil, a partir dos escritos de Pero Vaz de Caminha ao rei de Portugal, cujos objetivos centravam-se na descrição das novas terras, das suas riquezas e dos seus povos.

Historicamente, a Igreja Católica, na pessoa do seu Sumo Pontífice, mantém a tradição originada nos apóstolos Pedro, Paulo, Tiago, João e Judas de utilizar-se da escritura de cartas para admoestar, instruir, animar e pastorear o seu povo. Ainda hoje, as comunicações papais às Igrejas Católicas do mundo inteiro são intituladas Cartas Encíclicas e Cartas Apostólicas mesmo quando os conteúdos nelas tratados estão para além dos temas religiosos ou doutrinários.

SILVA (2002) em sua investigação sobre as práticas comunicativas da carta como formas interativas do convívio social aponta um modelo de estruturação desse gênero que parece bastante favorável à percepção de um dos objetivos aos quais se propõe

esta pesquisa no que se refere à identificação das manifestações da fé como estratégia de coesão na vida dos jovens.

Segundo esta autora, nos dias atuais ainda se preservam os mesmos aspectos estruturais da retórica clássica que caracterizaram as escritas epistolares em épocas mais remotas. São eles: a abertura do evento comunicativo, o corpo da carta e o encerramento ou conclusão do contato.

Como o escopo desta pesquisa está voltado para as estratégias de coesão e as manifestações da fé presentes nas cartas produzidas na escola, torna-se desnecessária uma descrição aprofundada dos aspectos estruturais deste gênero textual, uma vez que os recursos coesivos independem de tais aspectos.

Passa-se, então, a uma breve reflexão sobre os recursos ou estratégias de coesão textual que atuam como operadores lógicos ligando as partes constituintes de um texto.

Coesão textual

Segundo ANTUNES, as funções dos recursos de coesão no interior de um texto independente do gênero ao qual pertença “são exatamente as de criar, de estabelecer e de sinalizar os laços que deixam os vários segmentos do texto ligados, articulados, encadeados” (ANTUNES, 2005, p. 46).

KOCH e TRAVAGLIA afirmam que para, os também linguistas, Halliday e Hasan a coesão está relacionada à forma como o texto está semanticamente organizado. Segundo estes autores, a coesão é um fenômeno linguístico que ocorre no interior do texto, ligando os seus elementos superficiais, operando sobre o modo “como as frases ou partes delas se relacionam e se combinam para assegurar o seu desenvolvimento proposicional” (KOCH e TRAVAGLIA, 2002, p. 13-14).

Já MARCUSCHI utiliza a expressão coesão sequencial para referir-se à coesão como elementos que estruturam a sequência superficial do texto e o organizam sob a perspectiva estritamente linguística (MARCUSCHI *apud* KOCH, 2002, p. 21). Fávero entende a coesão como as palavras faladas ou escritas que estão interligadas dentro de uma sequência que compõe o universo textual.

KOCH postula que o conceito de coesão textual deve estar relacionado a todos os processos de sequenciação que asseguram, ou tornam recuperável, uma ligação

linguística significativa entre os elementos que ocorrem na superfície textual (KOCH, 1997, p. 19).

Diante do exposto, observa-se uma congruência de ideias dos referidos autores nas formas de percepção da coesão textual. Assim, passa-se, então a uma sucinta explicitação dos recursos ou fatores que operam no interior do texto como mecanismos de coesão.

Recursos ou fatores de coesão

Nos estudos propostos pela Linguística Textual é possível encontrar inúmeros modelos de classificação ou categorização das relações coesivas que se estabelecem num texto oral e/ou escrito.

Segundo FÁVERO, Halliday e Hasan propõem cinco categorias de procedimento dos quais dependem as organizações lógicas que estruturam as frases. São elas: as referências, a substituição, a elipse, a conjunção e a coesão lexical (FÁVERO, 2000, p. 22).

Estes autores descrevem as referências como a relação que uma palavra, a partir de um contexto, pode estabelecer com outros objetos extralinguísticos. Essa relação caracteriza-se como *peçoal* (através do uso dos pronomes pessoais e possessivos); *demonstrativa* (uso dos pronomes demonstrativos e advérbios indicativos de lugar) ou *comparativa*. E podem ocorrer em dois níveis: situacional ou exofórica, também conhecida como extra-textual, através da qual a referência se estabelece com elementos não citados no texto e textual ou endofórica - são aquelas referências que se estabelecem através de uma anáfora e uma catáfora.

FÁVERO e KOCH asseguram que através da anáfora estabelece-se uma relação coesiva de referência que permite a interpretação de um item pela relação em que se encontra com algo que o precede no texto, Ou seja, a função o item de referência retoma um signo já expresso no texto. As anáforas podem ser: Nominal, Associativa ou Pronominal (FÁVERO e KOCH, 2000, p. 39). Entende-se por *anáfora nominal* o componente da superfície textual, formado basicamente por um nome (substantivo), que encontra ancoragem num outro componente previamente explicitado no texto. Já a *anáfora Associativa* ocorre quando um elemento é inserido no texto, sem que haja uma

ancoragem explícita com nenhum outro termo anteriormente citado. A *Anáfora Pronominal* é aquela em que a relação anafórica é construída através do uso dos pronomes pessoais (ele, ela, eles, elas) dos pronomes oblíquos, demonstrativos, possessivos e adverbiais. A função pronominal, nesses casos, é apenas estabelecer a ancoragem com um termo antecedente.

Já as catáforas são recursos coesivos que ocorrem quando o elemento ou termo de referência antecipa um signo linguístico ou seu elemento referente ainda não expresso no texto, ou seja, quando o elemento substituto precede aquele que o representa.

As considerações aqui engendradas objetivaram delinear, do ponto de vista social, histórico e cultural, como os jovens adolescentes desta chamada Geração Y situam-se no mundo contemporâneo essencialmente em termos de comunicação, de usos da linguagem em contextos situados nos aspectos linguísticos de elaboração textual escrita do gênero epistolar a partir das estratégias ou recursos de coesão.

Paralelo a isso, procurou-se também assinalar a fé característica da pessoa adolescente com base em estudos sobre os aspectos dessa temática, efetivados sobretudo na singularidade que caracteriza a fé sintético-convencional.

Tomando por empréstimos os termos “estratégia” ou “recurso”, geralmente ligados aos fatores de coesão, buscou-se, apontá-los dentro do contexto da fé do/a adolescente como um elo forte de coesão o do sentido da vida.

Dos resultados obtidos

Tendo como base o princípio proposto por ANTUNES, ao afirmar que “a função da coesão é exatamente a de criar, estabelecer e sinalizar os laços que deixam os vários segmentos do texto ligados, articulados, encadeados” (ANTUNES, 2005, p. 46); constatou-se que as redes coesivas nos textos analisados estabeleceram-se da seguinte maneira: as anáforas estiveram presentes em todos os textos e totalizaram 80 (oitenta) ocorrências, assim classificadas: anáforas nominais 12 (doze) ocorrências, anáforas associativas 16 (dezesesseis) registros e anáforas pronominais 52 (cinquenta e duas) presenças. As catáforas apareceram em apenas 04 (quatro) dos 15 (quinze) textos analisados e representaram um total de 05 (cinco) ocorrências.

No que se refere ao aspecto da fé, os textos revelaram que os sujeitos informantes desta pesquisa vive, de fato, o estágio da Fé Sintético-Convencional defendido por Fowler (1992). Neles, se pode perceber como a fé dos jovens informantes desta pesquisa está intrinsecamente ligada à sua vida, à sua conduta, às suas expectativas e anseios e à sua visão de mundo. E também como a fé vivida pelos jovens encontra-se e fortalecida nos seus grupos de pertença.

Dentre as cinco características da Fé sintético-convencionais apontadas por Fowler (1992) constatou-se que todos os textos apresentaram quatro características em comum:

- a) A existência de um Deus pessoal, um Deus amigo, companheiro de todas as horas, que ouve e realiza seus pedidos, capaz de realizar grandes milagres, de mover montanhas, de abrir o mar, de salvar:
- b) Identidade definida pelos grupos de pertença - conforme já anteriormente mencionado, os grupos de pertença, sobretudo a família e os grupos religiosos exerceram fortes influências na formação da identidade dos informantes desta pesquisa.
- c) Fé convencional, não analisada – É *convencional* no que diz respeito à opinião de outros, sua perspectiva das coisas ainda é dependente, pois sua identidade ainda está em formação (FOWLER, 1992, p.142). Assim, observa-se nos textos analisados uma profunda confirmação deste estágio da fé na vida dos informantes desta pesquisa.
- d) Expectativa nas autoridades externas - a figuras de Deus e de Jesus Cristo ganham destaques como portadores de autoridades suficientemente capazes de realizar milagres e prodígios, de honrar aqueles que neles creem, de retribuir com grandes feitos àqueles que neles confiam, enfim, autoridades capazes de salvar aqueles que perseveram em seu caminho.

Conclusão

A fim de inferir sistematicamente sobre as estratégias de coesão referencial e as características da fé sintético-convencional presentes nas cartas pessoais produzidas na escola; este estudo, baseando-se nas quarenta (40) cartas produzidas e nas quinze (15)

cartas selecionadas para esta investigação, procurou responder a essa questão tomando como centro de sua atenção a análise dos fatores pragmáticos, discursivos e religiosos que afluem para delimitar as propriedades do entendimento destas questões a partir do gênero epistolar, na certeza de que a própria natureza deste gênero textual fornecem os suportes necessários para nortear esta investigação.

Guiando-se por princípios teóricos oriundos da Linguística Textual e da Teologia, esta pesquisa construiu um percurso metodológico que envolve uma articulação entre a micro e a macro análise do objeto em investigação, o que o motivou a fazer incursões por diferentes aspectos linguísticos e teológicos revelados no corpus desta análise.

Tais procedimentos conduziram a conclusões pautadas num processo analítico-descritivo cujos fios condutores do objeto em análise foram a coesão e a fé.

Sobre este aspecto, vale destacar que o caráter subjetivo, afetivo e familiar do objeto investigado, neste caso as cartas, permitiram a aplicação do modelo analítico-descritivo proposto para esta investigação. Neste contexto, pode-se assegurar que o gênero textual escolhido para este trabalho contribuiu significativamente para a percepção dos elementos linguísticos de coesão constitutivos da sua escritura; bem como para a exposição da subjetividade da fé demonstrada pelos seus autores que, utilizando-se da escrita deste gênero textual, tão pouco trabalhado nas escolas, puderam posicionar-se livremente como autênticos sujeitos do discurso para defender a sua fé, a sua crença, a sua religião.

Diante deste cenário, apresenta-se aqui uma conclusão geral dos resultados obtidos com esta pesquisa:

Ao contrário do que se possa imaginar os adolescentes querem e desejam expressar suas emoções, seus medos, suas inseguranças. Na verdade, estes/estas jovens que caracterizam a chamada Geração Y necessitam “falar” de si mesmos. Prova disso é que ao serem convidados a participarem desta pesquisa, e mesmo tendo o direito de não aceitar, todos os jovens da turma investigada manifestaram deliberadamente o desejo de fazê-lo.

Outro aspecto que chama bastante atenção diz respeito à qualidade dos textos por eles e elas produzidos. Embora produzir cartas não esteja inserido na práxis educativa

de estudantes do Ensino Médio, os sujeitos desta pesquisa revelaram certa desenvoltura ao elaborá-la, as dificuldades apresentadas dizem respeito aos aspectos estruturais deste gênero, entretanto são irrelevantes para esta pesquisa, pois não constituem objeto de investigação.

Quanto à fé manifestada nos textos, esta, confirma os estudos de Fowler. Comprovou-se que todos os sujeitos investigados estão realmente no estágio 3 da fé sintético-convencional, sendo possível identificar quatro das cinco características deste estágio da fé no *corpus* desta análise. A saber: existência de um Deus pessoal, identidade definida pelos grupos de pertença, fé convencional, não analisada, expectativa na autoridade externa e autoridade localizada nos portadores de papéis tradicionais de autoridade.

Tais constatações permitem afirmar que as estratégias de coesão presentes no *corpus* desta análise estão para além dos recursos linguísticos utilizados nas estruturações frásicas do texto; antes, constituem significativos fios que, tecidos pela fé que cada indivíduo demonstrou trazer em si, são capazes de estabelecer profundos elos de coesão e coerência que estreitam as relações entre fé e vida, atribuindo, assim, verdadeiro sentido à sua fé, uma vez que dela se utiliza como processo e produto para uma vida honrada, justa e feliz.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANTUNES, Irlandé. *Lutar com palavras: coesão e coerência*. São Paulo: Parábola, 2005.

BRASIL. MEC - Secretaria de Educação Fundamental. *Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos do Ensino Fundamental: Língua Portuguesa*. Secretaria de Ensino Fundamental. Brasília: MEC/SEF, 2001.

_____. *Lei nº 8.069, de 13 de julho de 1990*. Art. 2. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L8069.htm>. Acesso em: 15 jun. 2017.

ENGEMANN, Denise C. *O Futuro da Gestão de Pessoas: Como Lidar com a geração Y?* 2009. Disponível em: <<http://www.rh.com.br>>. Acesso em 10 set. 2012.

ERIKSON, Erik Homburger. *Desenvolvimento Humano – o ciclo vital: Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

_____. *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

FÁVERO, Leonor Lopes. *Coesão e Coerência Textuais*. 11. ed. São Paulo: Ática, 2000.

FÁVERO, Leonor Lopes; KOCH, I. *Reverendo os critérios de textualidade*. 1985. Não-publicado - apud FÁVERO 2000.

_____. *Linguística textual: introdução*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

FOWLER, James. *Estágios da fé: a psicologia de desenvolvimento humano e a busca de sentido*. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 1992.

KOCH, Ingedore Grunfel Villaça. *O texto e a construção dos sentidos*. São Paulo: Contexto, 1997.

KOCH, Ingedore Grunfel Villaça; TAVAGLIA, Luiz Carlos. *Texto e Coerência*. 8. ed. Biblioteca da Educação – série 5 – Estudos de linguagem. São Paulo: Cortez, 2002.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Anáfora direta: o barco textual e suas âncoras*. In: KOCH, Ingedore Grunfeld Villaça. *A coesão textual*. 18. ed. São Paulo: Contexto, 2003.

ORGANIZAÇÃO Mundial da Saúde. *Problemas de la salud de la adolescencia*. Informe de un comité de expertos de la O.M.S. Informe técnico n. 308, Genebra, 1965.

PAULA, Blanches de. *A fé como suporte nas crises*. Revista Caminhando. v. 9. n. 01 [13], 2004.

PHILLIPS, Carol. *A geração Y abraça crenças que não se encaixam nos padrões convencionais*. Disponível em:
<<http://www.focoemgeracoes.com.br/index.php/2010/03/09/ageração-y-abraca-crencas-que-não-se-encaixam-nos-padrões-convencionais>>. Acesso em: 10 set. 2012.

SILVA, Jane Quintiliano Guimarães. *Um estudo sobre o gênero carta pessoal: das práticas comunicativas aos indícios de interatividade na escrita de textos*. 2002. 209 f. Tese (Doutorado em Letras). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2002.

STRECK, Gisela I. W. *Adolescentes e religiosidade: aportes para o Ensino Religioso na escola*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, ano 46, n. 2, 2006.

_____. *Ensino religioso com adolescentes: em escolas confessionais luteranas da IECLB*. 2000. 337 f. Tese (Doutorado). Escola Superior de Teologia, São Leopoldo, 2000. Disponível em:
<http://www3.est.edu.br/publicacoes/estudos_teologicos/vol4602_2006/et2006-2d_gstreck.pdf>. Acesso em: 12 out. 2012.

TILLICH, Paul. *Dinâmica da Fé*. Tradução de Walter O. Schlupp. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

INTIMIDADE RELIGIOSA À LUZ DOS CÂNTICOS DOS PEREGRINOS/ SALMOS 120-134

Dalva Pedro da Silva⁵⁷

Resumo: Este artigo tem como objetivo fazer uma reflexão sobre a intimidade religiosa, fundamentada nos salmos 120 a 134. Salmos que fazem parte dos cânticos de subida, eles estão dentro de um contexto de peregrinação aos lugares de oração como o templo de Jerusalém (CORREA, 2014), salmos estes considerados oração de subida, são como degraus de escada em sentido grandioso, uma subida espiritual. São salmos que falam de um Deus, que ouve o clamor do seu povo por justiça, mas justiça divina. Estes povos peregrinos sentem a alegria do ir em peregrinação a grande Jerusalém. O olhar para a cidade santa de Jerusalém destes peregrinos era como avistar o lugar sagrado de aconchego, oração e profundo agradecimento por bênçãos alcançadas. Na chegada dos peregrinos, com um retrospecto sobre a convocação da comunidade dos fiéis para peregrinação à cidade santa de Jerusalém. No passado, a peregrinação era muito mais difícil. As pessoas podiam enfrentar a fome, a sede, a peste e outras enfermidades, as intempéries, assaltantes e andar por trajetos difíceis, necessitando até cruzar rios. A peregrinação moveu então muitas obras, desde pontes a hospitais de peregrinos junto aos monastérios, favorecendo o desenvolvimento da medicina e da farmácia. Cidades e "povos" nasceram e se desenvolveram em torno dessa forma de louvor e de momento de intimidade com Deus.

Palavras-chave: Intimidade religiosa, salmos, peregrinações e peregrino

Abstract: this article aims to make a reflection on religious intimacy, based on Psalms 120 to 134. Psalms that are part of songs of ascent, they are within a context of pilgrimage to the places of prayer as the Temple of Jerusalem (CORREA, 2014), Psalms these considered prayer rise are like rungs of ladder in the grand sense, a spiritual ascent. Are Psalms that speak of a God, I heard the cries of your people for Justice, but justice. These people feel the joy of the pilgrims go on pilgrimage to great Jerusalem. Look for the Holy City of Jerusalem of these pilgrims was like spotting the sacred place of comfort, prayer and profound gratitude for blessings reached. The arrival of the pilgrims, with a retrospect on the convening of the community of the faithful to pilgrimage to the Holy City of Jerusalem. In the past, the pilgrimage was more difficult. People could face hunger, thirst, the plague and other diseases. The pilgrimage moved so many works, from bridges to hospitals of pilgrims along to monasteries, favoring the development of medicine and pharmacy. Cities and "people" were born and developed around this form of praise and moment of intimacy with God.

⁵⁷ Doutoranda em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica de Goiás. E-mail: histcultural@bol.com.br

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Keywords: religious Intimacy, Psalms, pilgrimage and pilgrims

INTRODUÇÃO

Este artigo tem como objetivo apresentar um estudo a respeito da Intimidade religiosa a Luz dos cânticos dos peregrinos, fundamentado nos salmos de subida, quais sejam Salmo 120 ao Salmo 134. Estes salmos fazem parte de um contexto de peregrinação do povo hebreu às festas da Páscoa, de Pentecostes ou Primícias, bem como a Festa das Tendas também conhecida como Festa dos Tabernáculos que era celebrada no mês de Tishri (Setembro/Outubro), onde as famílias erguiam pequenas tendas nas ruas, cobrindo, com folhas de palmeiras e de salgueiro ou outras verduras. Porém mais do que as colheitas dos campos era importante lembrar a peregrinação do povo hebreu sob o olhar do Deus de misericórdia, que o tinha libertado de todos os perigos. Vale lembrar que segundo o livro do Levítico (Lv 23,33-36.39-43) Deus falou a Moisés que fosse celebrado em Israel durante 7 dias a festa das tendas onde nenhuma obra servil deve ser feita, principalmente no primeiro e último dia. São dias festivos onde os hebreus segundo os preceitos bíblico devem se alegrar na presença de Deus, morando em Tendas em recordação ao tempo em que após a libertação no Egito viveram durante 40 anos como peregrinos no Deserto.

Antes de iniciarmos nossa discussão, acredito ser importante apresentar algumas considerações a respeito do que se tem definido como intimidade além de suas principais formas. De acordo com a wikipedia a definição de intimidade, é complexa uma vez que seus significados variam de relacionamento para relacionamentos, e dentro de um mesmo relacionamento ao longo do tempo. Em alguns relacionamentos, a intimidade está ligada aos sentimentos de afetos podendo estar conectados ou serem confundidos com sentimentos sexuais. Em outros relacionamentos, a intimidade tem mais a ver com momentos divididos pelos indivíduos do que interações sexuais. Ainda na Wikipedia, as principais formas de intimidades são intimidade emocional e a intimidade física. A intelectual, familiaridade com a cultura os interesses de uma pessoa, é comum entre amigos. Membro de grupo religioso ou filosófico também percebe uma ‘intimidade espiritual’ em sua comunidade. De qualquer forma, a intimidade está ligada com sentimentos de afeto entre as pessoas⁵⁸.

Neste artigo é feita uma reflexão que permeia a intimidade religiosa ocorrida através da caminhada do peregrino que imbuído em oração é capaz de se transportar a mais profunda

⁵⁸ <https://pt.wikipedia.org/wiki/Intimidade/acesso> 22/04/2017

entrega a vida espiritual. De forma que a discussão a seguir traz presente estudos do que é ser peregrino.

O QUE É SER PEREGRINO

E o que vem a ser o peregrino? É um viajante, muitas vezes em uma jornada para um lugar santo. Normalmente, esta é uma viagem física (muitas vezes a pé) para algum lugar de especial importância dentro de um determinado sistema de fé religiosa. Na literatura espiritual do cristianismo, o conceito de peregrino e a peregrinação podem referir-se simbolicamente a experiência de vida no mundo (considerado como um período de exílio) ou ao caminho do aspirante espiritual de um estado de miséria a um estado de bem-aventurança. Segundo Ries,

Toda a peregrinação é uma caminhada de homens e de mulheres em direção a um centro. Mas o peregrino tem uma motivação específica, bem diferente da do viajante a caminho da realização de um objetivo comercial, político ou familiar ou para uma mera visita de amigos ou, ainda, um encontro de estudo (REIS 1997, 310).

A partir da afirmação do autor acima citado podemos constatar que o homem vem se movimentando sempre de um lugar para outro na busca de um contato mais direto com o sagrado na tentativa de experimentar uma maior intimidade e para tanto se utiliza de cânticos, orações, recitações e até mesmo do silêncio. Compartilhando com a discussão de (REIS 1997) em que diz que o homem no seu movimento constante da vida não passa de peregrino com fiel observância da lei divina, presta sua homenagem a Deus na liturgia da vida. Neste sentido a citação a seguir aponta que a situação de sermos peregrino é que,

“Diante de Vós, não passamos de estrangeiros e peregrinos, como todos os nossos pais” (1). As palavras do rei David na presença do Senhor traçam o perfil humano não só do homem bíblico, mas também de toda a criatura humana. O "caminho", de fato, é um símbolo da existência que se expressa numa múltipla gama de ações como a partida e o regresso, a entrada e a saída, a subida e a descida, o caminho e a paragem. Apenas faz o seu ingresso no cenário do mundo, o homem caminha buscando sempre novas metas, observando o horizonte terreno e tendendo para o infinito: navega por rios e mares, sobe às montanhas sagradas, em cujo ápice a terra atinge idealmente o céu, percorre inclusive o tempo assinalando-o com datas santas, sente o nascimento como um ingresso no mundo e a morte como uma saída para entrar no seio da terra ou para ser

levado às regiões divinas. (A Peregrinação no Grande Jubileu do Ano 2000)⁵⁹.

Olhando para todos os aspectos que envolvem a vida do ser humano e o que contribuem para o seu processo de formação, podemos perceber que a dimensão espiritual/religiosa tem grande importância no processo formador do ser. Na dinâmica da vida e do universo em permanente movimento do caminhar é mais um essencial exemplo do peregrinar.

Esse movimento peregrino da natureza é apreciado do nascer ao por do sol, manhã chega pra nos aquecer e depois se esconde para nos levar ao aconchego do descanso, assim é o caminhar do peregrino que no seu momento íntimo de entrega espiritual, sente agraciado para seguir adiante o seu propósito que é chegar ao lugar sagrado, o santuário, e quando lá chega o peregrino se sente acolhido permitindo-se abandonar nos braços do Criador.

Nesse sentido referimos a outro exemplo deste gênero, a peregrinação de adão quando este sai do Paraíso e passa a caminhar sucessivamente sem rumo. Essa falta de meta denota um desvio sem objetivo no peregrinar, essa ausência de alvo a alcançar se transforma em um caminho de conversão e de retorno. Por esta atração divina todo o caminho equivocado pode transformar-se para cada peregrino no itinerário do regresso e do abraço. (Lc 15,11-32).

Segundo Schwantes (p.24, 2012) subir a Jerusalém para os peregrinos não é oferecer sacrifícios e holocaustos, mas, a busca por um lugar que projeta a saída das escravidões da compra e venda de pessoas (Isaías 24-27; 24,1-2). Nos salmos nos deparamos com pessoas que viram os revolucionários e antiescravagistas macabeus, concluindo pessoas que sabem a onde querem chegar não são marionetes.

Para a grande maioria das comunidades judaicas o templo de Jerusalém ficava distante alvo então das romarias (Sl 122). Então não podendo alimentar a vida cotidiana do

⁵⁹ Citação tirada do documento A Peregrinação no Grande Jubileu do Ano 2000 *Sumo Pontífice João Paulo II*, no dia 11 de Abril de 1998, aprovou a publicação do presente documento/http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/migrants/documents/ acesso em 22/04/2017.

povo, os judeus começaram a reunirem-se em agrupamentos locais para lerem as Escrituras e fazer preces ao Senhor (GESTENBERGER, p.7, 1982). Nos séculos pós-exílios, a coleção e compilação da sagrada tradição estava em andamento em dois lugares: no centro, nas dependências do templo em Jerusalém e nas assembléias locais, mais tarde chamadas de sinagogas.

SALMOS: LUZ E INSPIRAÇÃO DIVINA PARA O PEREGRINO

Temos raízes múltiplas para o surgimento do saltério. Pois ambos os lugares precisavam de hinos e orações para seus ofícios bem distintos. Embora os tipos diferentes de adoração viessem ainda de mais longe. Israel desde os primórdios possuía cânticos para as suas festas nacionais conforme Ex 15,1- 18; Sl 68; Jz 5; Dt 32. Estes tinham o seu lugar no santuário central, nas liturgias celebradas em Jerusalém após a construção do templo por Salomão. Para David Posey

Os Salmos 120-134 formam um pequeno livreto, um saltério dentro do Saltério, que poderia ser intitulado: "Não há nenhum lugar como o lar." Mas o lar é onde o coração está, e o coração dos verdadeiros adoradores está sempre no lar do Pai celestial. Cada um destes Salmos tem semelhantemente o título de "Cântico de romagem" ou "Cântico das Subidas," mas o significado de "subidas" não é óbvio. Pode ser uma progressão gradual, ou "subida," em cada um destes Salmos; ou, baseado numa nota do Talmude, que os quinze "cânticos das subidas" correspondem aos quinze degraus do Templo, a idéia pode ser de que cada um dos Salmos represente um degrau elevando ao Tribunal dos Homens; ou ainda, poderiam ser cânticos sobre "subir" do cativo da Babilônia para Jerusalém (Cf Esdras 7:9). Provavelmente, estes cânticos foram cantados por "peregrinos" subindo para Jerusalém, para uma das festas⁶⁰.

Voltamos à questão onde o cântico o louvor e o aclamar faz parte do universo do peregrino através da literatura bíblica dos saltérios ou salmos, em que a oração de louvor, leva-nos, nosso amor por Deus; a oração de amor agradecido a Deus; oração de amor

⁶⁰ www.estudosdabiblia.net/salmos_4.htm/ acesso em 23/04/2017

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

confiante; oração de amor contrito; oração de adesão pessoal a Deus. "Cântico das peregrinações". Destacamos o momento de agradecimento e alegria do peregrino na sua mais íntima entrega do caminhar para Jerusalém,

1. Que alegria quando me vieram dizer: Vamos subir à casa do Senhor...
 2. Eis que nossos pés se estacam diante de tuas portas, ó Jerusalém!
 3. Jerusalém, cidade tão bem edificada, que forma um tão belo conjunto!
 4. Para lá sobem as tribos, as tribos do Senhor, segundo a lei de Israel, para celebrar o nome do Senhor.
 5. Lá se acham os tronos de justiça, os assentos da casa de Davi.
 6. Pedi, vós todos os paz para Jerusalém, e vivam em segurança os que te amam.
 7. Reine a paz em teus muros, e a tranqüilidade em teus palácios.
 8. Por amor de meus irmãos e de meus amigos, pedirei a paz para ti.
 9. Por amor da casa do Senhor, nosso Deus pedirá para ti a felicidade.
- "(salmo,122).

Diante de uma situação de agradecimento podemos identificar como instrumento de entusiasmo criador, os salmos neles encontraram o contexto de origem destes nossos cânticos e louvores. Diversas informações permitem-nos saber que, nos salmos encontramos inspiração ao sermos atendidos por Deus, a quem dirigimos nossas preces, principalmente quando dependemos Dele, para preservarmos a fé.

Segundo Luís Stadelmann,

Muito dos salmos trazem o título hebraico *mizmôr*, que os LXX traduziram por "salmo", palavra de origem grega que significa: cântico sacro, acompanhado de certo instrumento musical, chamado Saltério - ψαλτήριο. Nascidos do culto e para o culto os Salmos celebram a obra da salvação divina, conhecida pela religiosidade bíblica e, por experiência interior, mediante a oração e a reflexão teológica sobre a história do Povo Eleito e do desígnio salvífico de Deus a respeito da humanidade.(STADELMANN,2015.15).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Na sua busca pela paz o peregrino expressa sua alegria e confiança a caminho de casa levando consigo como bagagem espiritual a vivência de esperança salvífica, reavivada na liturgia celebrada no santuário. Ao despedir-se do Templo ele se lembra dos perigos que o aguardam no caminho, embora indefeso aos assaltos praticados por marginais refugiados nas montanhas, e ao abrigo do braço da lei., pensa na benção litúrgica, e invoca a Onipotência divina sobre si, como penhor de proteção contra os ataques e perigos.

De acordo com os estudos do teólogo, Carlos Mester,

No tempo de Jesus, O ideal era a aprender a rezar os salmos de tal maneira que eles despertassem na pessoa a criatividade e a levassem a produzir seu próprio salmo. Assim, a rezar, em vez de levar à rotina, levava ao aprofundamento criativo da oração, a um encontro mais íntimo com Deus. Foi o que aconteceu na vida de Jesus. A partir de sua intimidade como o Pai (Cf. Jo. 14,8-10), ele elaborou o seu próprio salmo, que é o Pai nosso(Mt. 6-13:Lc.11, 2-4). O salmo de Maria o magnificat (Lc. 1 46-55). Assim, temos os salmos de Zacarias (Lc., 68-79), do Velho Semeão(Lc. 2,29-32), do apóstolos Paulo(1.Cor, 13,1-13; Fl. 2,6-11),dos primeiros cristãos (Ap.11,17-18:12,10-12:15,3-34:19,6-8), e tantos outros salmos espalhados pela Bíblia.(MERTERS,2017).

Ainda com os estudos de Carlos Merters , atribuímos uma importante presença dos salmos, no contexto histórico dos primeiros cristãos, “sobretudo Lucas e João, nos conservaram uma imagem de Jesus orante que vivia em contato permanente com o Pai. A respiração da vida de Jesus, o seu alimento diário, era fazer a vontade do Pai (Jo 5,19). Em vários momentos ele aparece rezando, sobretudo nos momentos decisivos de sua vida. Ele entra em cena na história como “o Caminho, a Verdade e a Vida(Jo. 14,6). E desde o início insere-Se no caminho da humanidade e do Seu povo, “Unindo-Se de certo modo a cada homem”(Jo. 1, 2.14). Ainda pequenino ao templo de Sião para ser oferecido ao Senhor (Cf. Lc 2,22-24). O Seu ministério público, que desenvolve pelos caminhos da Sua pátria, lentamente configura-se como uma peregrinação rumo a Jerusalém, que, sobretudo Lucas delinea no coração de seu Evangelho com grande viagem, que tem por meta não só na cruz, mas também a glória da Páscoa e da ascensão (Lc 9, 5; 24,51).

A partir dos momentos de profunda entrega de vida em oração demonstrada por Jesus, momentos esses que privilegia o celebrar o encontro com Deus presente no celebrar

litúrgico. Em função dele surgiram os Salmos que celebram a presença divina e levam os fiéis à adesão a Deus mediante a oração. Na liturgia valoriza-se o espaço sagrado. Lembremo-nos, porém, de fato de que o espaço como tal não possui caráter sagrado em si, e sim o ambiente humano que no contexto celebrativo irradia a religiosidade da vivência da fé. Daí resulta a eficácia da salvação, revivida no contexto cultural, e é transportada para o ambiente extra cultura, pois os Salmos expressam o pedido a Deus para que acompanhe os fieis com sua ajuda concreta e venha em auxílio dos necessitados e oprimidos, distante do templo. Essa interação entre liturgia e vida é típica da espiritualidade dinâmica, transmitida nos Salmos.

Para Stadelmann,(p.25) o objetivo dos Salmos em linguagem poética não é, porém, o prazer estético nem a evasão para um mundo idealizado, mas uma relação criadora da palavra de Deus com as vivência humanas, individuais e coletivas, transpondo-as um plano religioso, sob a moção do Espírito, cujo objeto é o amor de Deus. O autor refere aos salmistas são poetas que traduzem as aspirações pessoais do povo Eleito em diálogo com Deus. Assim, ensinaram os fieis a orar em meio a todas as vicissitudes históricas e abriram-lhe a visão para o âmbito da transcendência e da interioridade.

CONCLUSÃO

Diante de uma breve leitura sobre a importância dos Salmos na vida do peregrino e da caminhada do ser humano em peregrinação enquanto passageiro neste mundo, somos envolvidos na oração dos salmos que é um meio de que o homem necessita para expressar seu amor a Deus no contexto da história da Salvação. O significado de cada salmo pode ser perceber que se encontra na mensagem de salvação definitiva em Jesus Cristo, assumida na oração cristã. A luz da experiência no Espírito expressa nos Salmos pelos fiéis peregrinos que testemunham na vida sua fidelidade a Deus, por meio dos louvores e cânticos. Isso nos possibilita perceber que é na entrega e no esforço intimo de oração com o Pai para desempenhar sua missão na vida. São exemplo e como colaboração no desígnio salvífico de Deus a respeito da humanidade. Portanto na conclusão deste artigo, é de suma importância compartilhar com o pensamento de Carlos Mesters que diz que os Salmos de Subidas são originados da vida do povo de Deus. Com isso, eles são de tempos diferentes, podendo até

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

se contextualizar com o nosso tempo. Contudo, diante de variadas referências da época pós-exílica encontrada nestes salmos faz-se supor que este bloco de poesias remete parte desta tal época. E tais poesias fizeram e se fazem presentes intimamente no cotidiano religioso do peregrino nos seus difíceis degraus de subidas da vida.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, Santo. Comentário dos salmos 101-150, volume9/3. São Paulo, Paulus, 2004.

BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada Ave-Maria, 141.ed. São Paulo: Editora Ave Maria, 1959, (impressão 2001).

GIOVANNI Cardeal CHELI, *Presidente* D. FRANCESCO GIOIA, *Secretário*: A Peregrinação no Grande Jubileu do Ano 2000, Cidade do Vaticano, 25 de Abril de 1998.

GERSTENBERGER, Erhard. Salmos. Rio Grande do Sul, Série Exegese, volume 2, fascículo I.

RIES, Julien, O Universo das peregrinações, in *Communio* 4 (1997), 310-315.

SCHWANTES, Milton. Salmos para o caminho: anotações hermenêuticas a partir dos salmos 120 e 121. *Revista de Interpretação Bíblica LatinoAmericana*, Petrópolis Vozes, v.1, n.50 , p. 96-101, jan. 2005.

O EVANGELHO DE MATEUS, A NOVA VIDA E A RUPTURA COM AS TRADIÇÕES DO JUDAÍSMO

Elenice Fatima De Oliveira⁶¹

Resumo: A história do movimento de Jesus contada no Evangelho de Mateus; a ruptura com tradições judaicas tradicionais. O surgimento de grupos judaicos emergentes em busca do poder no período do primeiro século. A proposta de uma nova vida no Evangelho de Mateus, para os seguidores de Jesus, interpretada como a vontade de Deus expressa em Jesus, o Cristo. Narrativas do Evangelho de Mateus que refletem o momento da separação de gêmeos fraternos, judeus e cristãos. Jesus como a causa da separação desses dois seguimentos que anteriormente caminhavam juntos. A acusação de Mateus de serem os fariseus falsos intérpretes das Escrituras e da vontade de Deus. Todos esses ingredientes tornam o Evangelho de Mateus um importante documento da fé cristã, refletindo um período histórico decisivo para esses dois seguimentos.

Palavras-chave: História. Ruptura. Evangelho de Mateus. Judaísmo Formativo.

Abstract: The History of Jesus Movement told in Gospel of Matthew: break with Jewish traditions. The arrival of Jewish emerging groups looking for power in first century period. The Propose of a new life in Gospel of Matthew to followers of Jesus, interpreted like the will of God expressed in Jesus, The Christ. Narratives of Gospel of Matthew that reflect the moment of division between fraternal twins: Jews and Christians. Jesus likes the cause of break of this two groups which before used to walk together. The accusation of Mathew that Pharisees were false interpreters of Scriptures and of the Will of God. All these ingredients become the Gospel of Matthew an important document from Christian faith, reflecting a historic period decisive to these two groups.

Key words: History. Break. Gospel of Mathew. Emerging Jewish.

⁶¹Mestre em Ciências da Religião Pontifícia Universidade Católica Do Estado De Goiás-Puc-Go. E-mail Elenice213@hotmail.com

O EVANGELHO DE MATEUS, A NOVA VIDA, E A RUPTURA COM AS TRADIÇÕES DO JUDAÍSMO

A história do movimento de Jesus, e depois, das primeiras comunidades cristãs, nos remete a um contexto político-administrativo do império romano e religioso-cultural do judaísmo do século I.⁶² A história do movimento de Jesus, narrada nos Evangelhos, de forma resumida, foi elaborada a partir da percepção das primeiras comunidades cristãs, que o fizeram considerando sua própria experiência de fé.

Jesus foi levado à morte pela execução na cruz, portanto, pela força de ocupação romana. Ele não morreu por acaso ou por acidente, mas foi executado por soldados de Roma após processo e em virtude da condenação pelo procurador romano na Judeia, Pôncio Pilatos. Como quer que a contribuição dos círculos dirigentes dos compatriotas de Jesus, para esta condenação, deva ser descrita mais pormenorizadamente, Jesus, por certo, não granjeou sua amizade e desafiou especialmente a aristocracia sacerdotal saduceia em Jerusalém por suas ações-sinal no Templo e pela profecia que anunciava o fim do mesmo, a instância decisiva, em todo caso, foi Roma, na pessoa de seu procurador (WENGST, 1991, p. 9).

A interpretação dos fatos históricos nos quais estavam inseridas, levava em consideração a herança cultural e religiosa, tanto do redator⁶³ final dos textos sagrados, quanto da própria comunidade. O resultado dessa interpretação tornou-se em “os escritos do Novo Testamento”, que são o fundamento da fé cristã, contribuindo assim, para nos colocar em contato imediato com a espiritualidade dos discípulos, e a ousadia dos apóstolos pós pentecostes (At 2, 1-13).

Algumas comunidades, constituídas originalmente, em grande parte, por judeu-cristãos, como a de Mateus, deixam-nos um legado histórico importantíssimo, pois o Evangelho segundo Mateus, revela-nos um momento decisivo, na história da formação dos primeiros cristãos, qual seja, a ruptura dentro da religião judaica, dando origem às comunidades independentes, conhecidas posteriormente, como cristãos.

⁶² REIMER, 2012, p. 235

⁶³ O autor dos Evangelhos é, na verdade, um redator final que organiza os assuntos de forma que lhe apraz com uma finalidade bem definida (OLIVEIRA, In: Instruções 3, p. 59)

O Evangelho de Mateus data de aproximadamente dos anos 80-85 d.C. nesse período várias comunidades cristãs já haviam se formado, especialmente pelo trabalho dos apóstolos e discípulos. O que vemos aqui é um outro período dentro da história dos cristianismos originários. Até então esses seguidores de Cristo andaram nas sombras do judaísmo, e eram até confundidos com este, mas a comunidade de Mateus revela-nos um período de independência e autonomia desses seguidores de Cristo, sujeitos às consequências que essa condição lhes impunha.

O movimento conhecido como judaísmo formativo e a comunidade de Mateus são dois movimentos emergentes, mas não são os únicos, que lutavam num processo de definição e consolidação de uma sociedade fragmentada e dividida, resultante da destruição de Jerusalém e de todas as instituições religiosas no ano 70 d.C. (OVERMAN, 1997, p. 15).

A disputa entre esses dois grupos se evidencia nas narrativas e na forma como o redator organiza o material a seu dispor para apresentar a Jesus, o Cristo aos membros de sua comunidade e pela forma como ele ataca os líderes rivais emergentes que estavam na disputa pelo poder (OVERMAN, 1997, p. 15), os fariseus.

Os fariseus assumiram, após o ano 70, d.C. posição de liderança do judaísmo, pois não se vê mais a figura dos saduceus, nesse cenário. Estes, possivelmente, tenham sido dizimados juntamente com Jerusalém, o templo e as demais instituições judaicas. Estas instituições, além do templo e do sacerdócio, eram: o Sinédrio, a sinagoga, a Lei, os letrados e o sábado. Os fariseus que haviam saído de Jerusalém, antes da catástrofe, tentam agora definir uma identidade judaica, sem a presença do templo, e dos sacrifícios, sendo eles mesmos o seu representante. Este novo movimento ficou conhecido como judaísmo formativo.

Os fariseus, como parte da sociedade judaica, eram um grupo distinto, que mantinha a representatividade político-religiosa, por estarem sempre ao lado do povo. Do ponto de vista complexo da atitude sociopolítico-religiosa podem-se distinguir no judaísmo no tempo de Jesus diversas correntes: saduceus, fariseus, essênios, zelotas, herodianos, samaritanos, entre outros.

Os fariseus (ou “separados”) constituíam a facção formada em sua grande maioria por leigos devotos que, sob a direção dos letrados, se propunham levar as práticas religiosas até às últimas minúcias da vida. Buscavam constantemente e com todas as forças a maneira de realizar o ideal proposto pelos letrados: levar uma vida em tudo conforme a Lei, com toda a complexidade que a interpretação dos letrados havia conferido a esta durante séculos de trabalho. Consideravam a Lei ou Torá como instrução divina que ensina ao homem como ele tem que viver (MATEOS e CAMACHO, 2011, p. 34-35).

Para Overman (1997, p. 16) o judaísmo de Mateus e sua luta com o judaísmo formativo são, talvez, o primeiro capítulo da longa e difícil separação desses irmãos gêmeos fraternos, cristianismo e judaísmo. Essa separação tornou-se inevitável para os judeus da diáspora seguidores do judaísmo e também crentes em Jesus, o Cristo. Estes líderes Fariseus reuniram-se em concílio na cidade de Jâmnia, e lá traçaram medidas importantes para reestruturar o judaísmo, na diáspora. Estudos revelam que eles já haviam detalhado um plano, onde seria possível a continuidade dos cultos mesmo sem a presença do templo, tendo a própria casa como altar. Dentre as medidas tomadas definiram o cânon e proferiram medidas de retaliação contra os seguidores de Cristo. Dentre essas medidas encontra-se uma maldição contra todos dando ensejo a que fossem perseguidos, expulsos e até chicoteados.

No capítulo 10,34-36⁶⁴ de Mateus, faz-se menção a esta situação de perseguição sofrida pelos seguidores de Cristo, que na narrativa representam o grupo de Mateus. Este capítulo é conhecido como o capítulo do envio. Nele os discípulos de Jesus são enviados em missão e advertidos das situações que encontrariam. Mateus retoma essa situação de Jesus com os seus discípulos e a insere, até de forma surpreendente, para também mostrar aos membros daquela comunidade que eles eram enviados em missão, cuja finalidade era dar prosseguimento a obra do Senhor, anunciando o Evangelho do Reino, curando, expulsando demônios, libertando. Ou seja, a retaliação do grupo dos fariseus, não iria paralisar-los, pois, a mensagem do Reino precisava chegar até aos confins do mundo.

⁶⁴ “Não penseis que vim trazer paz sobre a terra, não vim trazer paz, mas espada. Pois vim causar divisão entre o homem e seu pai; entre a filha e sua mãe; entre a nora e sua sogra. Assim, os inimigos do homem serão os da sua própria casa” (BÍBLIA SAGRADA, EDIÇÃO REVISTA E ATUALIZADA).

Mateus é um judeu convertido ao cristianismo e se dirige ao mesmo tipo de pessoas. Primeiro quer mostrar-lhes que Jesus e sua ação realizam tudo o que o Antigo Testamento anunciava, pedia e prometia. Depois, que o cristianismo também é ruptura com a religião judaica oficial, cristalizada em formas e vivências que já estavam muito distantes do projeto de Deus revelado e realizado em Jesus. Finalmente, quer mostrar que as comunidades não devem ficar fechadas em si mesmas, nem olhando para o outro, mas se abrir para todos, levando a todos os tempos e lugares a palavra e a ação que libertam para a nova vida (STORNILOLO, 1991, p. 9).

Ao anunciar que Jesus é o Cristo, o enviado de Deus, os Evangelhos reafirmam que Ele e somente Ele é o verdadeiro intérprete da vontade de Deus para todas as pessoas. Jesus veio para esclarecer o projeto de Deus à humanidade. Suas palavras e suas ações revelam-no. Isso é o que os Evangelhos se propõem a anunciar. No caso de Mateus esse anúncio encontrou resistência no grupo de judeus que também se consideravam intérpretes genuínos da vontade de Deus, pela tradição, pela antiguidade, pela espiritualidade que lhes era peculiar: O grupo dos fariseus.

Ferrenhos paladinos da Lei, fariseus e escribas nutriam profundo desprezo pela “plebe ignara”. Odiavam os pecadores. Falsos santos, tinham o coração gelado frente aos sofrimentos alheios. Cultivavam uma religiosidade desligada da compaixão, descambando para o fanatismo. Em vez de acatarem o mandamento básico do amor ao próximo. Em seu parecer um não-judeu jamais poderia ser o próximo. Por isso despencou como um raio sobre suas cabeças povoadas de hipocrisia a desafiante pergunta de Jesus sobre quem fora o próximo do homem tombado à beira da estrada, vítima de salteadores. Um samaritano? Um bastardo da raça e traidor da fé? O paradigma de próximo apresentado por Jesus abateu-se como golpe de chibata sobre o moralismo exclusivista daqueles justos de fachada (ALLGAYER, 1994, p. 32).

Motivo da separação? Bem, o grupo de Mateus era uma comunidade de judeus que criam que Jesus era o Cristo. Já o grupo liderado pelos fariseus, eram judeus que não criam nele. Assim, não sendo possível caminharem juntos por causa da divergência, veio a inevitável cisão. Mateus propõe em seu trabalho, provar a todos quem era Jesus e porque

Ele era o Cristo, enviado de Deus. Mas principalmente aos judeus que aguardavam a vinda do Messias.

A grande novidade, apresentada por Jesus, foi a concepção de um Deus diferente daquele Deus superior, distante, punitivo e irado, conhecido até então, até mesmo pelos gentios, que concebiam suas divindades de forma impessoal, distantes, vingativos. Eles viviam atemorizados e tudo faziam, por meio de rituais, para ficarem em paz com eles. O Deus que Ele anuncia não é um Deus distante, está na intimidade do homem (Mt 6,6); não é um Deus que castiga, mas usa de misericórdia (Mt 18,27) não age como juiz, mas vem em auxílio (Mt 18,12-14). Em Mateus há também a concepção de Deus como “pai” (Mt 6,9).

Na tradição judaica o relato da criação afirmara uma relação de “imagem e semelhança” ou, conforme o sentido exato do texto hebraico, de “imagem exata” (Gn. 1,26) entre o homem e Deus. Esta afirmação atenuava o conceito de transcendência divina. Deus não era o totalmente distante nem o absolutamente desconhecido; de certa maneira podia ser conhecido através do próprio homem. A ideia do homem-imagem, que aproximava Deus do homem e dignificava este, foi paulatinamente esquecida. O judaísmo insistiu sempre na transcendência divina, isto é, na distância entre Deus e o homem. Este foi considerado sempre mau e indigno; enorme pessimismo sobre a natureza humana constituía a nota característica e dominante no tempo de Jesus (MATEUS e CAMACHO, 2011, p. 77).

A Lei da pureza (Lv 11-16; 17-22), a proibição de pronunciar o nome de Deus, no tempo de Jesus, sendo Ele chamado de Senhor, a pena de morte para quem violasse o sábado (Ex 31, 15), e para os adúlteros (Lv 20, 13,15), são alguns exemplos do rigorismo da Lei adotados pelos fariseus na reorganização do judaísmo nascente. Todo esse rigorismo fora amenizado, no projeto de Mateus. Mateus procurou priorizar as necessidades humanas e apresentar Deus interessado em participar, e poderoso para atender a essas necessidades.

A ideia derivante, cristalizada na teologia farisaica, era a de um Deus distante e exigente, que olhava com benevolência os que observavam seus inúmeros preceitos e que abominava e castigava os que lhe

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

obedeciam com minuciosa fidelidade (MATEOS e CAMACHO, 2011, p. 78).

O Movimento de Jesus, e seus ensinamentos, interpretados pelas comunidades, mostram-se renovadores. Essa renovação é a proposta de Mateus para um judaísmo decadente e superado, diante da descoberta da nova face de Deus revelada em Jesus. Nesta nova face de Deus está o amor. Esta novidade tem o objetivo de atrair as pessoas de volta para a fé, de volta para Deus. Paulo, o apóstolo, disse: “O amor de Deus nos constrange” (II Cor, 5,14).

Jesus ensinou o amor a qualquer próximo como um mandamento novo (Jo13,34), do qual mesmo os inimigos não são excluídos (Mt 5,44). O Antigo Testamento não conhecia esta lei, e fala ainda de olho por olho e dente por dente, mão por mão, pé por pé (Ex 21,24; Dt 19,21; Lv 24,20) o que já era um progresso se comparado com a proclamação de Lamec (Gn 4,24). A lei do amor ao próximo, tal qual foi proclamada por Jesus (Mt 5,43-44; Lc 6,27-30; Jo 13,34) marca um progresso essencial e definitivo (PLOEG, J.P.M.Van Der, 2010, p. 87).

Além da natureza de Deus, inovadora, o evangelista também teve a preocupação com o teor da mensagem, qual seja: A chegada do Reino de Deus e a nova Justiça. O anúncio da chegada dessa novidade esteve a cargo de Joao Batista, precursor do Messias, que trouxe a necessidade de arrependimento e conversão. A entrada no Reino tinha como essencial o arrependimento, e era ofertada a todos que cressem em Jesus.

A missão de Jesus é apelo e fonte de conversão. Ela começa pelo anuncio do Reino. É preciso mudar de vida porque o Reino de Deus está chegando. Jesus mostra que o acolhimento a esse Reino será causa de grande mudança: das pessoas e da sociedade (GORGULHO e ANDERSON, 1981, p.49). Nos capítulos cinco a sete do Evangelho de Mateus, conhecido como sermão do monte, estão traçadas as linhas gerais que caracterizam a nova vida oferecida aos que quiserem dela fazer parte. Ao iniciar com as bem-aventuranças deixa claro quem são os beneficiários desse Reino: são os pobres de espírito, os que choram, os que tem fome e sede de justiça, os perseguidos por causa de seu nome, os misericordiosos, os mansos, os limpos de coração, os pacificadores, os perseguidos por causa da justiça (Mt 5,1-12).

A outra novidade era a não revogação da Lei, mas o seu fiel cumprimento. Isso deixa claro que havia algo errado, pois, os intérpretes da Lei, os escribas e fariseus se julgavam os qualificados para impor seu cumprimento dentro daquilo que eles entendiam ser a vontade da Lei. Mas Jesus os chama de falsos mestres, pois, eles não levavam em consideração os sofrimentos do povo. Em Jesus a Lei deveria ser usada em benefício dos necessitados e não o contrário, como vinha sendo praticado. Eram tantos preceitos que se tornava impossível a observação de tudo, ficando assim, sempre devedores e distantes de Deus, já que o caminho para se chegar a Ele seria por meio da Lei.

Jesus muda essa realidade e inverte as coisas, ensinando que a Lei deveria facilitar o acesso a Deus e a vida em comunidade. Ao acusar os intérpretes de falsos mestres deixa claro que a Lei era boa, todavia a forma que vinha sendo interpretada estava equivocada, pois escondia a face de Deus, revelada Nele, Jesus.

Outra grande novidade na mensagem de Jesus interpretada pela comunidade é a inclusão. Os feitos de Jesus foram agrupados de forma a deixar claro que os excluídos da sociedade da época, agora, encontrariam um lugar de abrigo, em Jesus. Ele disse: “Vinde a mim todos vós, que estais cansados e sobrecarregados e eu vos aliviarei” (Mt. 11,1). Entre estes estavam os leprosos, os mendigos, as mulheres, as crianças, as prostitutas, os publicanos, os samaritanos, os possuídos e os despossuídos. A estes Jesus trouxe para perto de si com a promessa de que “na casa do Pai, há muitas moradas”.

O processo de inclusão de Jesus ainda iria além, na compreensão da comunidade mateana; Ele incluiu também os estrangeiros. A história da mulher Cananéia (Mt 15,28) é um exemplo de como os estrangeiros também encontraram abrigo no Reino de Cristo. A princípio a mensagem de Jesus era exclusiva para os judeus, os discípulos haviam sido enviados às ovelhas perdidas da casa de Israel (Mt 10,6), todavia com o passar dos dias essas ovelhas, muitas delas, haviam feito suas escolhas. Então Mateus envia os discípulos, a comunidade a todas as nações (Mt 28,19). Isso mostra claramente o processo de abertura que se dá com essa comunidade.

Os capítulos seis e sete falam das práticas pressupondo que estas eram para aqueles que estavam inseridos no Reino. Agindo daquela forma estariam desestabilizando as estruturas malignas reinante no sistema do mundo que viera para matar, roubar e destruir (Jo 10,10). Para a entrada no Reino era preciso nascer de novo, e esse novo

nascimento João Batista se encarregou de demonstrar, pregando o arrependimento, a conversão e o batismo da purificação. Seria então um novo ser para uma nova vida.

O Reino de Deus é a presença de Deus para reunir os homens e comunicar-lhes a sua vida e o seu amor. Ele é comunhão fraterna, num amor gratuito e serviçal, cujo ponto mais expressivo é o amor aos inimigos. O Reino é o horizonte de esperança dos oprimidos, pobres, aflitos e famintos; é o mundo novo no qual se superam contradições e dominações de uns sobre os outros. Este mundo questiona a situação presente, e exige que se abandone o sistema de vida caracterizado pela justiça da Lei. Exige que se viva de outra maneira na prática de comunidade. É uma libertação para a prática da justiça e da misericórdia, na vida nova dos filhos do mesmo Pai (Mt 5,44-48; 5,3-6; 12,7) (GORGULHO e ANDERSON, 1981, p. 49).

O amor aqui revelado por Deus, pressupunha a libertação, pois a liberdade era a objetivo da vida das pessoas que viviam em opressão e sob pressão. Essa liberdade é o pressuposto do amor revelado por Jesus, que mesmo sendo Rei não impôs nenhuma condição ou exigência para os seus seguidores. Ele mesmo dissera em Mateus (cap.11,30) que o seu fardo é leve e suave. Isto era uma contradição ao que impunham os líderes religiosos com seus inúmeros preceitos e normas impossíveis de serem observados. Não bastasse a situação política opressora também a religião os oprimia.

Considerações Finais

Em princípio pode-se dizer que ao se separarem do judaísmo, de forma definitiva, os novos cristãos se tornaram vulneráveis, sem a proteção do poder constituído, ou seja, sem a autorização imperial para exercerem sua fé. Daí em diante eles passaram a enfrentar a discriminação, a perseguição e a afronta de seus próprios compatriotas. Eram vistos como dissidentes e hereges.

Essa nova condição os levaria a encontrar formas alternativas de vida e de comportamento. Esses grupos judeus encontram-se fora de sua pátria buscando alternativas para seu modo de viver e cultuar a Deus, e todos eles julgavam ter a interpretação correta da Lei de Moisés. O judaísmo pós-cativeiro, na Babilônia, tornou-

se um judaísmo legalista e essa condição permaneceu até os tempos de Jesus. A Lei tornara-se o centro da adoração. Mateus não será diferente: sua questão com os líderes emergentes se dá justamente na questão da interpretação da Lei que no seu modo de ver estava equivocada. A forma correta estava em Jesus e em seus ensinamentos, os quais ele procurou interpretar para sua comunidade, usando como base o Evangelho de Marcos e outras fontes.

O momento era de reconstrução. Vários projetos aparecem, entre eles o de Mateus. O Evangelho de Mateus é um projeto bem elaborado, que se inicia com a genealogia de Jesus, para incluí-lo na linhagem de Davi e Abrão (“Livro da genealogia de Jesus Cristo filho de Davi, filho de Abraão, Mt 1,1”) Além da origem do Messias, Mateus introduz um importante elemento para a interpretação das Escrituras: a nova justiça (Mt. 5, 17-20). Esse texto mostra claramente como a comunidade entendia a função da Lei e das tradições do povo de Israel apontando para uma “justiça maior”:

A comunidade de Mateus estabeleceu alguns princípios sob os quais seriam guiados na sua caminhada. Esses princípios são eixos fundamentais da Comunidade de Mateus, que podem ser lidos em Mt. 6,33 (“Buscai primeiro o Reino de Deus e a sua justiça e as outras coisas vos serão acrescentadas”). “Se a justiça de vocês não superar a dos Escribas e fariseus, não entrarão no Reino do Céu”. A Lei é a mesma, as tradições também, mas a releitura delas deve levar a uma justiça superior àquela que é definida pelas lideranças e mestres da sinagoga (VASCONCELOS e SILVA- 1999, p. 76). Pode-se dizer que esse princípio norteia todo esse Evangelho, mas alguns textos o identificam melhor, como (Mt. 1,18-25) José e Maria. A parábola da vinha também é um exemplo de justiça, que aos homens parece ser injustiça. Essa lógica invertida é que faz a diferença entre a justiça divina e a justiça dos homens.

Pelo que o evangelho deixa notar, este projeto se choca com o dos fariseus, que justamente estão vendo sua autoridade reforçada neste recomeço. Na verdade, boa parte dos problemas vividos pela comunidade conflui no duro confronto com as lideranças e autoridades judaicas. O conflito com a maneira de os fariseus e escribas se organizar e de interpretar a Lei já provoca conflitos. Eles são considerados “rabis”, ou seja, “mestres”, mas a comunidade tem outro mestre (Mt. 23,7-8) (VASCONCELOS e SILVA, 1999, p. 55).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A comunidade mateana, na sua jornada, em busca de sua própria identidade, conta com mais uma importante compreensão: a presença constante do Deus Emanuel, (Deus conosco) “E eis que estou convosco todos os dias, até a consumação dos séculos” (Mt 28,20). Essa promessa certamente soava como um fortalecimento de suas identidades. A forma que essa comunidade interpreta a mensagem de Jesus estava muita além da interpretação dada pelos fariseus, legalistas, que pintaram a face de Deus de forma sombria e distante, ao mesmo tempo que vingativo e cruel.

O Reino dos Céus não era para ser vivido somente lá na eternidade, mas no dia a dia da comunidade, através da comunhão, da adoração, do serviço, da alegria, da inclusão, do perdão, e da solidariedade (Mt 5,6,7). A comunidade abre as portas do Reino para quem quiser entrar, principalmente os excluídos (Mt 11,28-30), já que os convidados não foram dignos. Assim, a história das origens dos cristianismos, nos põe em contato com essa comunidade, a de Mateus, e nos permite antever uma grande virada por meio de uma proposta de mudança, de renovação e de rupturas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALGAYER, Antônio estevão. *Jesus e os excluídos do Reino*. Petrópolis: vozes, 1994.
- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BAUER, B. Johanes. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2003.
- BÍBLIA SAGRADA. Edição revista e atualizada no Brasil. São Paulo: Vida nova, 2002
- CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: Comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.
- COMBLIM, José. *A fé no Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2010.
- LANCELOTTI, Ângelo. *Comentário ao Evangelho de São Mateus*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- LEONEL, João. *Mateus, o Evangelho*. São Paulo: Paulus, 2013
- CNBB. *Ele está no meio de nós! O Semeador do Reino*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- FERREIRA, Joel Antônio. *Jesus na origem do cristianismo. Os vários grupos que iniciaram o cristianismo*. Editora PUC-Go, 2012.
- GORGULHO, Gilberto. ANDERSON, Ana Flora. *A Justiça dos pobres. Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1981.
- MATEOS, J. CAMACHO, F. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 2011.
- MATEOS, J. CAMACHO, F. *O Evangelho de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1993.
- MORACHO, Félix. *Como ler os Evangelhos. Para entender o que Jesus fazia e dizia*. São Paulo: Paulus, 2013.
- OLIVEIRA, E.F. *O Evangelho de Mateus: A tensão entre a paz e a espada*, In: (Cristiano Santos Araújo, Org.). Goiânia: Editora América, 2014, v.01, pp. 113-133.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

OLIVEIRA, E.F; A paz em Mateus. *Fragmentos de Cultura* (online), Goiânia, 2014, v. 24, pp 373-381.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo- O mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução: Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997.

PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1986.

PLOEG.J.P.M, Van Der. *Jesus nos fala*. As parábolas e alegorias dos quatro Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2010.

SALDARINI, Anthony J. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulus, 2000.

STORNIOLO, Ivo. *O Evangelho de Mateus*. O caminho da justiça. São Paulo: Paulus, 2013.

VV.AA. *Leitura do Evangelho segundo Mateus*. Santo André: Academia Cristã, 2014.

VASCONCELOS, Pedro Lima. SILVA, Rafael Rodrigues. *Feliz quem tem fome e sede de justiça: A boa notícia segundo a comunidade de Mateus*. São Leopoldo: Centro de Estudos Bíblicos- CEBI, 1999.

WENGST, Klaus. *Pax Romana, pretensão e realidade*. São Paulo: Paulinas, 1991.

O POTENCIAL DE TRANSFORMAÇÃO PESSOAL E SOCIAL DO YOGA E DO SÁMKHYA: POR UMA CULTURA PACÍFICA E ECOLÓGICA

Paula Morais Antunes⁶⁵

Resumo: O nosso tempo histórico actual, marcado por conflitos religiosos, inter-étnicos e culturais, é caracterizado por uma crise profunda em todas as áreas da experiência humana, como a saúde, economia, ambiente/ ecologia, psicologia, pedagogia, entre outras. A nossa crise é, sobretudo, ontológica. Trata-se, principalmente, de uma crise de crescimento da humanidade em processo de auto-reconhecimento. Só nos transformando a nós mesmos, poderemos transformar o mundo. Esse é o sentido da resistência subtil, pacífica. É a revolução de Ahimsá: Não-violência, inofensividade, não destruir o que não sabemos criar ou compreender. Nesse sentido, a tradição sapencial do Yoga e do Sámkhya, veneráveis e antigos darshana (da raiz sânscrita *dśr*, ver - pontos de vista, perspectivas filosóficas), é decisiva na reformulação dos paradigmas filosófico, cultural, social e científico da actualidade pois contribui fortemente para a transformação dos nossos padrões mentais e comportamentais, através de uma dialéctica teoria/práxis que desenvolve todos os aspectos positivos do nosso ser (físico, emocional, mental, espiritual) na sua relação consigo próprio, com a cultura e com a natureza. Estabeleceremos um paralelo entre as categorias da Ecologia Profunda – interconectividade, identificação e realização de si - e os princípios fundamentais do Sámkhya e do Yoga (cosmogénese e antropogénese), a partir das obras de Íshvara Kṛṣṇa, “Sámkhya Káriká”, e de Patañjali, o “Yoga Súra”, para compreendermos que os fundamentos teóricos, os alicerces éticos e os seus exercícios práticos/técnicos informam modelarmente o paradigma revolucionário em construção no terceiro milénio, contribuindo para a assunção plena de um diálogo multicultural, inter-religioso e fraterno, possibilitando o desenvolvimento exponencial da inteligência, da saúde integral (total), da tolerância, da riqueza da diversidade biológica e cultural, e da paz.

Palavras-chave: Yoga, Sámkhya, Ecologia Profunda, Mudança de paradigma

Abstract: Our current historical time marked by religious, inter-ethnic and cultural conflicts, characterized by a deep crisis in all areas of human experience such as health, economy, environment/ecology, psychology and pedagogy, among others. Above all, our crisis is ontological, mainly a growing crisis of the humanity in the process of self-

⁶⁵ Doutoranda em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Email: paulamorais.mail@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

recognition. We can only transform the world by transforming ourselves. This is the sense of the subtle and peaceful resistance. It is the revolution of Ahimsá: Non-violence, harmlessness, to do not destroy what we cannot create or even understand. In this sense, the sapient tradition of Yoga and Sámkhya, venerable and ancient darshana (from the Sanskrit root of dsr, see - points of view, philosophical perspectives), is pivotal in the reformulation of the philosophical, cultural, social and scientific paradigms of the present time, since it strongly contributes to the transformation of our mental and behavioral patterns, through a dialectic theory / praxis that develops all the positive aspects of our being (physical, emotional, mental, spiritual) in relation to itself, to culture and to nature. A parallel will be established between the categories of Deep Ecology - interconnectivity, identification, and self-realization - with the fundamental principles of Sámkhya and Yoga (cosmogogenesis and anthropogenesis), from the works of Íshvara Krshna, "Sámkhya Káriká", and of Patañjali, the "Yoga Sútra", in order to understand that their theoretical, ethical foundations and practical/technical exercises are an example of role model for the revolutionary paradigm under construction in the third millennium, contributing to the full assumption of a multicultural, inter-religious and fraternal dialogue enabling the exponential development of intelligence, integral (total) health, tolerance, richness of biological/cultural, diversity, and peace.

Keywords: Yoga, Sámkhya, Deep Ecology, Shift of Paradigm

1. INTRODUÇÃO

O Sámkhya e o Yoga são Darshana, pontos de vista filosóficos sobre todos os aspectos da experiência humana: hermenêuticas sobre cosmologia, ontologia, gnoseologia, ética. São sistemas filosóficos soteriológicos porque o objectivo é alcançar a libertação humana da roda do sofrimento – samsára.

Sámkhya deriva etimologicamente de Sam – enumeração; Khyá - reflexão, razão, número, e trata da enumeração dos 24 Tattva ou princípios constitutivos da realidade tal como ela se apresenta, ou seja, do mundo fenoménico. Yoga, da raiz Yuj, jugo, juntar, é o método complementar do Sámkhya para a transcensão das condicionantes existenciais humanas e o atingir o Samádhi – Iluminação.

A actualidade destes darshana tão ancestrais resulta da coerência interna da sua estrutura teórica, das aplicações práticas e potencial de transformação social que deles decorrem, colocando-os no centro do debate filosófico actual.

2. DIAGNÓSTICO DE UMA CRISE

O clima, as finanças, os conflitos culturais violentos, a cruel produção industrial dos bens alimentares, o especismo que conduziu ao actual holocausto de animais; a fome, a degradação da terra e dos recursos naturais, a sede, a perda de bio- diversidade, a falência dos valores, a falta de tempo, a falta do tempo do lazer; a competição, o não respeito pelos direitos humanos ou pelos direitos da natureza, a violência física e cultural sobre as mulheres e as crianças, o consumismo desregrado, o mal-estar pessoal, os suicídios, os fogos, a destruição do reino vegetal, as doenças, fazem parte do quadro sintomático de crise instalada em todos os planos da existência humana e planetária.

A filosofia, a psicologia, a medicina, e a ciência da natureza, divorciadas das intuições metafísicas abandonaram as necessidades humanas de espiritualidade fundando uma arrogante mundivisão antropocentrada, dualista e instrumental. E por isso, há um estado de doença geral que contamina a natureza e as suas criaturas.

É um tempo difícil, mas é o nosso. É uma grandiosa revolução epistemológica, cultural, ética e técnica a que se apresenta nos nossos dias. É um tempo revolucionário em que o olho do furação somos nós mesmos. Trata-se, essencialmente, de uma reforma

da consciência porque a nossa crise é, sobretudo, ontológica. Desconhecemos quem somos e o nosso papel no palco cósmico.

Interrogamo-nos então, o que fazer para que as nossas crenças, técnicas e instituições sejam mais benignas para cada um de nós, para todos os que habitam neste planeta, para com a casa cósmica em que habitamos tão generosamente. Que educação, que praxis?

Encontramos na Ecosofia, movimento inaugurado por Arno Naess nos meados do Séc. XX, uma síntese da hermenêutica do pensamento ecológico que, paralelamente, nos possibilita estabelecer pontes com os princípios filosóficos do Yoga e do Sámkhya, tanto nos fundamentos filosóficos, como pelas consequências ecológicas do seu sádhaná (prática).

3. ECOLOGIA PROFUNDA OU ECOSOFIA

Como afirma Bill Devall, um dos pioneiros da Ecologia Profunda: “Explorar o Self ecológico é parte do processo de transformação exigido para nos curarmos a nós mesmos no mundo.” (FOX, 1995, a)

São três os princípios que fundamentam as grandes linhas teóricas e práticas da Ecologia Profunda: interconexão, identificação e realização de si.

Por interconectividade entende-se a anulação de fronteiras ontológicas no campo fenomenológico, isto é, a ausência de uma separação ontológica entre os animais, as plantas e os humanos, o que justifica assim a possibilidade de uma interação (conexão) entre os reinos humano e não humano.

A Ecologia Transpessoal assenta numa nova psicologia, numa visão ampliada do psiquismo humano. As coisas e os seres são considerados como processos e não como entes reificados, separados, alienados dum meio ambiente máquina, indiferente ou hostil.

Warwick Fox, na obra referida, apresenta uma tripartida tipologia do self ao qual faz corresponder modos específicos de identificação, ou etapas no processo de auto-conhecimento. O primeiro é o mais comum e deriva da forma imediata como nos reconhecemos e nos individualizamos face ao mundo. O eu pessoal, biográfico, comporta uma identificação com aquilo que nos envolve directa e primariamente: o nosso corpo, desejos e pensamentos, a família mais próxima, os animais domésticos, o nosso clube de futebol, o bairro, país, raça, cujos elementos, abstractos ou concretos, são sentidos como

fazendo parte da nossa pessoa. Este é um eu impulsivo, desejante, infantil que estabelece com a natureza uma relação exploratória e expansionista sem pensar nos outros seres vivos e nas consequências dos seus actos. Do ponto de vista ecológico, este modo de ser conduz ao ecocídio futuro (presente). Na perspectiva psicológica, resulta e é causa dum enleado de estados de sofrimento, intercalado com os do prazer momentâneo. Poderemos afirmar que a específica característica deste self é a ignorância acerca de si e da natureza da sua relação com o mundo, que conduz também à incoerência ética e ao desconhecimento de que somos nós mesmos os responsáveis pelo nosso próprio sofrimento.

O segundo modo de identificação é ontológico e é mais transpessoal do que o anterior. O self vive uma experiência de comunidade com todos os seres vivos. Apesar de nos sentirmos isolados na nossa individualidade que tendemos a absolutizar, limitados por uma pele que determina o ‘aqui’ de ‘ali’, por contornos físicos precisos e um modo de pensar que reconhecemos como produção subjectiva única, somos um contexto, uma rede de relações. Não se trata apenas da sociabilidade essencial entre os humanos (imperativa da sobrevivência da espécie), mas com tudo: o ar que respiramos, o sol que permite as sementes de germinarem e de se tornarem alimento, o vento, a água. Sem esta sociabilidade a larga escala, esta solidariedade cósmica, não sobreviveríamos.

Para a Ecologia Profunda, a identidade de cada self consiste, justamente, nesta interconectividade com todos os seres vivos. Não há natureza e humano, sujeito e objecto, mas um fluxo ininterrupto de conexões. Freya Mathews, na sua análise da natureza atómica a partir do modelo da geometria dinâmica defende que “(...) a identidade de todas as partículas é relacional (...)” (MATHEWS, 1991)

Esta interconectividade entre diferentes seres, torna-nos, de certa forma, semelhantes. Segundo os ecosofistas, esta experiência de semelhança/reconhecimento com os seres vivos é algo natural que a maioria dos seres humanos vivencia, uma ou outra ocasião. Basta cuidar de uma planta ou olhar fundo nos olhos do nosso gato, para percebermos que não somos os únicos seres sensientes.

Basta, apenas, aceitar que a nossa experiência diária e comum contradiga séculos de erudição enciclopédica. É aliás, este retorno à experiência directa, na linha da fenomenologia, que os ecosofistas pretendem instituir. O mundo é já aí, antes que de eu

o pensar.⁶⁶ A estrutura do *dasein* heideggeriano é essa abertura à possibilidade de uma experiência pré-conceptual do mundo em que este surge, primeiro, como uma amálgama de impressões: “Deixar que a Terra nos veja antes que a vejamos a ela” (ROTHENBERG, 2000, a). Estamos tão consagrados às categorias tradicionais da filosofia ocidental que não conseguimos traduzir esta nova forma de pensar a relação do ser humano com a realidade, com a natureza, em que “(...) o mundo flui junto, onde as ”coisas” se dissolvem numa torrente de relações nas quais nós giramos e giramos (...)” (ROTHENBERG, 2000, b)

Este segundo nível de identidade, não resulta, assim, de uma constatação teórica, mas existencial, aproximando-se dos insights das experiências místicas e religiosas de proximidade ao encantamento, ao mistério, ao sagrado, ao êxtase. É uma experiência directa e impossível de traduzir por palavras, semelhantes às vividas em estados de consciência que resultam, por exemplo, de práticas meditativas, de “árduas disciplinas espirituais.”. (FOX,1995, b), consentânea do sentido da gratidão, e da dádiva que naturalmente se lhe seguirá. O místico, o índio das planícies, o yogi, o poeta e o artista, e também qualquer comum dos mortais, desperto pela plenitude que é simplesmente este aparecer, agradece e retribui; não tira, dá, e se tira, repõe.

O terceiro tipo de identificação é cosmológica e surge da compreensão de que toda a multiplicidade fenoménica deriva de uma mesma unidade: “A realidade é uma unidade em desdobramento”. (FOX,1995, c). Todos os fenómenos estão interconectados e existem sobre um pano de fundo ontologicamente idêntico porque a Vida é só uma, num processo de complexificação e diversidade constantes.

Assim, um eu ecológico é um eu transpessoal, cuja realização consistirá na identificação com o maior colectivo de seres. Quanto maior for a nossa capacidade de nos identificarmos com o que é diverso, maior a auto-realização. Como os índios da América do Norte, diziam, a nossa fraternidade deve estender-se até às estrelas.

4. YOGA, SÁMKHYA E ECOLOGIA

⁶⁶ Noção de conteúdo concreto de Arno Naess.

A identidade ôntica de todos os fenómenos, ou seja, a afirmação de um ADN cósmico (comum não só à raça, mas a tudo porque partilhamos uma mesma matriz) encontra a sua primeira formulação no Sámkhya, tal como é revelado pelo modelo da sua cosmogénese.

Para esta tradição, que surge numa cultura de respeito à Deusa Mãe, o mundo é a complexificação e diversidade infinita de uma única entidade categorialmente denominada por Múla Prakrti, a raiz do todo cósmico. Ela é não-manifesta, por isso, incognoscível, só se conhecendo através dos seus efeitos (o que pressupõe uma lei da causalidade universal, uma relação de causa efeito – sat karya váda).

A partir do momento em que há um efeito, pelo dinamismo das qualidades (guna) inerentes à Múla Prakrti, ou seja, uma manifestação, uma transformação (parináma), denomina-se Prakrti vyakta ou Mahá Shakti. Ela é o ovo cósmico (Hiranyagarbha), pura potencialidade cósmica.

Prakrti é fecunda, produtora de todos os extratos fenoménicos, os Tattva, numa ordem que vai do mais subtil (Mahat/ Buddhi) ao mais denso (Bhúta) e subjaz a qualquer forma manifestada, seja nos componentes infinitésimos do mundo dito material, ou no aparelho conceptual – o lado subjectivo, ou mental, das estruturas cognitivas do sujeito, como o atesta os primeiros sútra do clássico “Sámkhya Kárika” de Íshvara Krshna, de quem pouco se sabe, mas que é reconhecido como um dos maiores divulgadores do darshana (assim como o ainda mais enigmático e precedente Kapila, o pai da filosofia Sámkhya).

Por isso, mau grado as traduções e definições constantes de Prakrti por matéria, não podemos, precisamente, distinguir matéria ou imaterial, corpo ou espírito, interior ou exterior, subjectivo ou objectivo porque a Prakrti não é matéria ou mente, ela é tudo o que este universo apresenta, todos os universos possíveis passados, presentes ou futuros, toda a manifestação fenoménica, planetária, biológica e individual, física ou mental.⁶⁷

⁶⁷ O dualismo e materialismo geralmente atribuídos ao darshana Sámkhya tem de ser ultrapassado. Dois dos defensores desta tese são Tara Michael (1978) que o justifica apenas da perspectiva dum cosmos já manifestado, em que as polaridades (simbolizadas nas figuras de Shiva e Shakti) são necessárias para que o dinamismo, a mudança, se efectue; Mikel Burley defende que, tal como no realismo ingénuo, o indivíduo possui a falsa percepção de um dualismo, por um lado, um sujeito que experiencia, e por outro, um mundo a experienciar. A questão fundamental é: haverá um mundo fora do sujeito, independente? Burley considera que todos os tattva, incluindo os menos subtis, são como categorias a priori do sujeito que possibilitam o

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Assim, os adeptos do Sámkhya poderiam afirmar, tal como o faz Andrew McLaughlin: “Em vez de vermos a natureza separada da humanidade, nós vemos a humanidade e a natureza como uma única matriz (...)”. (FOX, 1995,d)

Naturalmente que um pressuposto destes tem as suas consequências na relação humana com a natureza. O Yoga faz parte das principais e ancestrais tradições sapienciais que contém uma série de práticas contemplativas que revelam uma consciência transpessoal.

O caminho do Yoga é, enquanto aplicação do Sámkhya ao ser humano⁶⁸, vivenciar por ordem inversa as etapas da manifestação cósmica, até à compreensão supra - cognitiva (Samádhi) da nossa dimensão cósmica, uma etapa da consciência necessária no processo de auto-conhecimento como Purusha, Pura Consciência, a categoria essencial da metafísica Sámkhya. A consciência ecológica (a dissolução do ego em Prakrtilaya, identificação com a Mahá Shakti) é um momento no processo para o Níbija Samádhi⁶⁹. Implica a vivência da não-dualidade ultrapassando as categorias gnoseológicas do sujeito e do objecto, isto é, duma consciência intencional, e a compreensão de que só há Um, de que só é Um.

haver experiência. A sua análise gnoseológica inspira-se naturalmente em Kant, exceptuando o facto da Prakrti não ser o númeno, no sentido em que não se trata apenas do não é fruto duma experiência empírica, pois, já afirmamos, refere-se tanto aos fenómenos empíricos, como aos não-empíricos. O fenómeno não é, no Sámkhya, apenas o dado empírico: “As categorias que compõem os aspectos manifestos da prakrti não são os cartesianas extensos objectos materiais; elas incluem coisas como consciência intencional (buddhi), egoidade (ahamkára), capacidades sensoriais e os seus conteúdos sensoriais.” (BURLEY, 2012)

⁶⁸ Esta questão da inseparabilidade dos dois darshana já o atesta os “Upanishada”, nomeadamente o Shvetáshvatara Upanishada, VI. 13 (para citar apenas um), o “Bhagavada Gítá” e a maioria dos autores clássicos, como Vachaspati Misra (séc. IX) ou Vijñana Bhikshu (séc. XVI); ou comentadores mais contemporâneos desde Frauwallner (2008), Dasgupta (2007), Tara Michael (1998) ou Burley (2012). E mesmo que se discuta se o valor intrínseco de cada darshana o constitui legitimamente como uma doutrina de per si (Feurstein que acusa Vyása de interpretar à luz do Sámkhya o “Yoga Súra”), ou se um é veículo das ideias do outro, ou se ambos já resultam das modificações históricas de uma fonte mais original, é inegável a intimidade dos dois darshana: ambos defendem dois princípios ontologicamente distintos e co-existent, Purusha e Múla Prakrti (no contexto cosmológico e antropogénico), a teoria dos guna, que o objectivo da vida humana é a libertação do sofrimento, ambos expõem as causas deste sofrimento e o método para a sua superação, entre outros aspectos.

⁶⁹ Nírbija Samádhi é o estágio de Samádhi (Iluminação) sem semente (sem recurso a um objecto) e interrupto.

Este processo equivale ao alargamento do sentido do Self na Ecologia Profunda. Toda a disciplina do Yoga visa a não identificação com o eu individual, personalista, solipsista, separado, que é, na intuição do Sámkhya e do Yoga, um produto de ahamkára (3 Tattva produzido e produtor que engloba a mente - manas, os 5 sentidos cognitivos - Jñanendriya e os 5 sentidos da acção - Karmendriya).

O ego, asmita, gera o sentimento de separação, o 'meu', o 'isto', o 'aquilo', o 'outro', o 'próximo e o afastado'. É um dos klesha, das cinco aflições que Patañjali, refere no “Yoga Súra”, II.3 (FILLIOZAT, 2005), dos cinco nós do falso conhecimento, tal como o designa Íshvara Krshna no “Sámkhya Káriká”, súra XXII (SINHA, 1979). Os klesha caracterizam fortemente a Kali Yuga, a era da decadência dos valores, a nossa.

Todos os klesha têm a sua raiz em avidhyá, na ignorância metafísica: o desconhecimento acerca de quem somos, as falsas identificações. Esta ignorância parece sem princípio e é co-substancial à linguagem humana, o que contribui drasticamente para o engano colectivo em que vivemos: "Isso equivale a dizer que toda a linguagem se organiza em torno do sujeito, único centro de iniciativa e de toda a intenção significante". (HULIN, 1994).

Para os mestres do Sámkhya, assim como para os ecosofistas, a questão é se será possível uma linguagem humana não representativa ou lógica – ou seja, não separativa (ser-não-ser, eu-tu, fora-dentro, sujeito-objecto). Por isso, apesar do Sámkhya e do Yoga não se constituírem como teorias da linguagem, pressupõem estas preocupações, afirmando Patañjali que a libertação/ Iluminação é da área do silêncio da mente discursiva: “O conhecimento que se obtém pela dedução e testemunho verbal, não se compara ao Conhecimento obtido nos estados de Suprema Consciência (Samádhi)”.⁷⁰ Trata-se também aqui, do retorno a uma experiência original não discursiva ou redutora, onde o ser se torna fenomenologicamente presença, amplitude, horizonte, silêncio, aparição.

Avidhyá sustenta também os restantes klesha: rága, o desejo, o prazer, é um dos aflitivos condicionamentos mentais e emocionais. Queremos sempre mais, a insatisfação

⁷⁰ Súrýánanda, Amrta; Patañjali, Yoga Súra, I. 49; Curso Especial Superior do Yoga, Confederação Portuguesa do Yoga/ Yoga Sámkhya Instituto, Lisboa, 2014, pág. 108

não termina com a posse do que se deseja porque a natureza do desejo é a carência.⁷¹ E quanto menos resistimos ao desejo, mais forte ele se tornará, como o fogo aumenta com manteiga, assim como o medo de perder o que se julga ter: “A mostarda de prazer está misturada com uma montanha de dor”. (SHIVÁNANDA, 2007)

Dvesha (a aversão) está ligado às experiências desagradáveis que queremos evitar e que conduzem ao ressentimento, à vingança e à intolerância. O ser humano oscila entre a ânsia de prazer e a fuga ao que lhe é doloroso ou adverso, mas o sábio sabe que todas as experiências são temporárias e marcadas por dukha, sofrimento.

Abhinivesa, a força involuntária e universal que amarra cada ser vivo à existência biológica, mesmo uma ínfima pulga, à fantasia da continuidade no tempo, do desejo de permanecer/ de eternidade que norteia a reprodução das espécies, ao medo espontâneo e instintivo da morte.

Este círculo dos klesha/samskára (condicionamentos neuro-psíquicos latentes) /samsára (roda da existência) cria e sustenta o sofrimento quotidiano. É este fogo que alimenta os nossos dolorosos e confusos estados mentais: “Os vrtti (ondas mentais) geram os samskára que tendem sempre a manifestarem-se e a gerar semelhantes vrtti ou os mesmos estados mentais.” (SURENDRANATH, 2007). O objectivo do Yoga⁷² é cortar com este círculo samsárico de avidhyá.

Como estamos interconectados, este sofrimento que julgamos ser do foro íntimo é, afinal, colectivo. Daí que se possa afirmar que a crise ambiental é fruto duma crise da humanidade, resulta da ignorância individual e colectiva.

⁷¹ O “Sámkhya Káriká” inicia com a declaração de que todos procuram um modo de superação do sofrimento. Há, pois, um aspecto positivo do desejo, que é o da busca da salvação, ou do método propício para a obtenção da libertação. No entanto, rága é condicionado por avidhyá e não é vontade de sabedoria, mas a busca incessante por um estado de prazer que dissimula o sofrimento e que gera ainda mais sofrimento.

⁷² Tal como define Patañjali, Yoga é Chitta vrtti nirodhah (o controlo da ondas mentais), pela absorção dos sentidos e dos seus dados em Manas (mente), este em Ahamkára (princípio de individuação), este em Buddhi/ Mahat (inteligência), Prakrti, Múla Prakrti, até à centelha Purusha, pelo reconhecimento não teórico de que não somos o corpo, os sentidos, as emoções, ou as ideias.

Haverá forma de ultrapassarmos este ciclo do sofrimento, dukha? Patañjali é claro: A dor do que ainda não surgiu é evitável.”⁷³

5. A SABEDORIA É PRAXIS

O Sámkhya é, não só metafísico mas soteriológico: os meios de inquirição da verdade através de processos intelectuais e do pensamento discriminador permitem chegar a uma verdade metafísica mas esta tem de ser acompanhada por uma transformação radical do sujeito.

O Yoga e o Sámkhya são um legado filosófico teórico-prático⁷⁴. A tradição hindu reafirma continuamente essa dialéctica necessária entre acção e conhecimento, presente no “Bhagavada Gítá” ou no ““Yogatattva Upanishad”. Toda a teoria se expressa numa prática (de vida), toda a vivência contemplativa se funda sobre o solo firme do conhecimento: “Sem a prática do Yoga/ Como o conhecimento/poderá assegurar a libertação da alma? Inversamente, como é que somente a prática/ não assente no conhecimento/ assegurará essa libertação?” (VARENNE, 1971).

É o sentido do Sádhaná: Abhyása⁷⁵, a prática persistente, entusiasmada e disciplinada de todas as disciplinas técnicas do Yoga que permite o desenvolvimento de

⁷³ Súrýánanda, Amrta; Op. Cit.; II.16; 12a aula; pág.123

⁷⁴ Na tradição filosófica ocidental, a ruptura entre teoria e prática (reduzida à técnica), entre contemplação (banida para o campo da mística) e acção, condenou nos últimos séculos a filosofia a um exercício argumentativo e conceptual, afastada do quotidiano e das possibilidades alquímicas de uma sabedoria de vida

⁷⁵ Sádhaná significa a prática das Disciplinas Técnicas do Yoga que sintetizamos, com base na proposta de tradução de Amrta Súrýánanda; Op. Cit.; Dhyána Samádhi (Meditação), Pránáyama (Exercícios respiratórios de influência energética), Ásana (Posições psicobiofísicas), Yoganidrá (Técnicas do relaxamento físico, emocional e mental), Kriyá (Tonificação e limpeza orgânica), Mantra (Domínio dos sons, da vibração e da harmonia) – Kírtana, Sons extrovertidos e Jápa, Sons concentradores (Jápa Sheshas-sons contínuos, e Jápa Tala, sons cadenciados), Bandha (Dinamizações musculares); Yantra (Símbolos concentradores), Pújá (Retribuições energéticas), Mudrá (Gestos reflexológicos e energéticos feitos com as mãos), Nyása (Toque energético), Mánasika (Mentalização e projecção da consciência). Uma característica das práticas contemplativas milenares é o tempo necessário para que se efectuem as mudanças necessárias a uma evolução real, contrariamente às propostas new age, rápidas e inconsistentes. O Yoga é complexo, à semelhança do ser humano e do cosmos. A disciplina é obrigatória no Yoga tradicional, assim como a aceitação incondicional da condução do guru (Mestre ou professor).

Veirágya, o desapego ao supérfluo mundano, às falsas noções do eu, e à própria ideia de que se é um eu.

O Yoga ensina o controlo energético, emocional, mental⁷⁶, com os seus exercícios físicos, energéticos, bio-respiratórios, sonoros, de combate ao stress, de reforço imunitário, de controlo endócrino/hormonal e do sistema nervoso autónomo; de estímulo artístico, de abstracção, explora todos os compartimentos cerebrais, de concentração contínua, e através da Meditação, a descoberta da mente supra cognitiva. Mas dá-nos sobretudo aquilo que procuramos: a ligação ao Cosmos.

As consequências filosóficas decorrentes da visão do Yoga e do Sámkhya são revolucionárias no modo da relação humana com a natureza. Na impossibilidade de analisarmos neste artigo toda a complexa estrutura do Sámkhya ou do Yoga, as suas Disciplinas Técnicas e múltiplas técnicas, na sua relação para a temática em curso, debruçamo-nos apenas sobre dois aspectos.

A base do Yoga de Patañjali, que preconizava o seu ensino por 9 degraus⁷⁷, são os 5 Yama (regras sociais) e 5 Niyama (regras individuais), as leis da correcta acção, sem as quais não há verdadeira evolução para o Yogi. O objectivo do Yoga, tornarmos-nos sábios e livres, ou seja, iluminados, exige a vivência e o domínio perfeito destas regras do comportamento correcto, ou seja, a sabedoria é indissociável da virtude.⁷⁸

⁷⁶ De que forma é que a saúde e o equilíbrio podem ser importantes para a reformulação do paradigma actual? Porque esta revolução começa no indivíduo, urge de dentro, do íntimo do mal-estar que nos faz questionar a possibilidade de viver de outro modo. O estado de fragilidade anímica e física não é algo natural, mas fruto de uma perversão na forma como vivemos. O restabelecimento da saúde geral é absolutamente fundamental para uma nova sociedade: mudança de hábitos mentais, alimentares, de comportamento; e das instituições.

⁷⁷ Yama, Niyama, Ásana, Pránáyama, Prathyahára, Dhárana, Dhyána, Sabíja Samádhi, Nírbíja Samádhi. Não se encontra no “Yoga Súra” qualquer referência a oito etapas, sendo que, julgamos, terem sido os comentadores posteriores os responsáveis por esta interpretação. São nove etapas bem distintas e específicas, como decorre da experiência do sádha (praticante do Yoga).

⁷⁸ É necessário lembrar que o valor da correcta acção reside no facto em que esta contribui, não apenas para formar boas pessoas, mas seres humanos iluminados, assim, a ética subordina-se à ontologia.

Destacamos dois desses princípios: Ahimsá – não-violência, inofensividade. No “Yoga Súra”, II.35, Patañjali é claro: “Quando se pratica a não-violência a hostilidade desaparece na nossa presença”.⁷⁹

Qualquer tipo de violência física, verbal, ou mental dirigida a nós ou a qualquer outro ser vivo tem a sua raiz em avidhyá, no desconhecimento de que somos todos um, garantido pelo princípio de unicidade da Mahá Shakti, com penosas consequências individuais e colectivas. A lei da transmigração e a do karma (a da causalidade ética da acção), para além da consumação dos efeitos das nossas acções, garante que no círculo dos fenómenos possamos experimentar qualquer forma de vida: “A Transmigração é outro modo de conceptualizar a circulação de coisas no ecossistema.” (KNUT, 2002)

Esta unicidade da Mahá Shakti é a garantia de um elo cósmico, de um laço entre os seres vivos e todos estamos ao serviço de todos: deuses, animais, pessoas, plantas, qualquer criatura viva em qualquer dos mundos possíveis.

Ahimsá, não matar, torna-nos responsáveis e guardiões dessa Vida que não sabemos criar, garantindo a sustentabilidade da nossa casa cósmica, do meio ambiente planetário. Ahimsá implica a vivência da benevolência, o singular antídoto para a agressão contínua em que vivemos, que exige a capacidade de nos colocarmos no lugar do outro, de sentir, e de perdoar (etimologicamente significa dar-mo-nos completamente; do latim per – total, completo – e donare – dar, entregar). É o Yama que a humanidade, neste momento, mais necessita: a rara possibilidade de paz, o único futuro possível.

Aparigraha significa não cobiçar. Segundo Patañjali, no “Yoga Súra”, II. 39: “Quando se observa o não cobiçar desbloqueiam-se as memórias de todo o conhecimento acumulado”⁸⁰. É o contrário do que é vinculado nesta sociedade do espectáculo, que inflama a cobiça por produtos absolutamente desnecessários, rapidamente em desuso,

⁷⁹ Súrýánanda, Amrta; Op. Cit.; 1a aula; pág.189

⁸⁰ Súrýánanda, Amrta; Op. Cit; 1a aula; pág.189

falsos bens aos quais dedicamos tempo, dinheiro e energia para os adquirir, manter, substituir⁸¹.

Enquanto isso, cimentamos a nossa vida, plastificamos os oceanos, engarrafamos a água e conhecemos a natureza orgânica através de folhetos de design chamados “paisagens”, locais de sonho. Luxo, lixo e desperdício: “Estas atitudes e hábitos são manifestações de uma ideologia económica no interior da estrutura psicológica do desejo.” (MASKIT, 2000)

Sofremos de obesidade emocional, estamos famintos de tudo, de mais, sempre mais; ou do seu contrário, sofremos de uma certa anorexia mental que se traduz por uma rejeição da própria vida e descrença nas capacidades humanas e no seu ADN.

6. CONCLUSÃO

Podem o Sámkhya e o Yoga ser consideradas perspectivas ecológicas, podem os seus princípios filosóficos servir de fundamento a uma mundivisão revolucionária actual? Quais as consequências dos princípios e da praxis do Yoga e do Sámkhya?

Defendemos que as práticas contemplativas milenares inscrevem-se neste movimento actual de reforma paradigmática propondo novos modelos teóricos e de acção.⁸²

Se a crise actual é sobretudo ontológica e traduz o desconcerto interior do ser humano face a ele mesmo, e ao sentido da vida, muitos são os autores que defendem uma “Prática Transformativa Integral” (WILBER, 2005). A tese fundamental é que só quando a personalidade se alterar como fruto de uma mudança de consciência é que se poderá falar em verdadeira revolução, necessariamente pacífica e ecológica.

Estamos a caminho. A evidência vivida da interdependência cósmica, a compreensão de que a vida é conexão e o consequente alargamento da dimensão do self,

⁸¹ O Pújá expressa o contentamento por se ter muito, já: a abundância da vida que se dá em energia, alimento, luz, tecto. O Pújá incentiva à retribuição justa: repor o que se tira; dar sem pedir.

⁸² O contributo do pensamento oriental, da física quântica e das tradições místicas ocidentais já foi reconhecido por vários autores.

permite o emergir da empatia, da ética do cuidado do cuidado. O amor pela natureza é o segredo para a protecção da própria natureza.

A Paz social e ecológica é indissociável da paz interior. Temos de fazer as pazes connosco mesmos, com as outras pessoas e com a natureza: “A poluição mental causa devastações físicas e ambientais. (...) Desarmonia, conflito e a degradação dos elementos naturais são o resultado da ganância, luxúria e raiva. A ignorância e o auto- interesse causa más acções. Todas as accões começam na mente.” (RAO SHESHAGIRI, 2000)

O Yogi tem um compromisso ecológico de sustentabilidade do planeta, e da própria raça humana, que não é, de todo, indissociável do cuidar da sua mente, dos seus pensamentos, dos seus actos. O Samádhi, o objectivo do Sámkhya e do Yoga, é realizado em vida, e não fora deste mundo. E por isso, é necessário que haja mundo. E não é violentando-o que se atinge a iluminação. Daí que o Samádhi seja indissociável duma atitude ecológica.⁸³ Só há um caminho: o da integração, como uma célula saudável, no imenso corpo da Mahá Shakti.

É neste sentido que o Yoga (e o Sámkhya) é uma prática filosófica revolucionária para o III Milénio. Tem os princípios e tem o método. E assim nos transformamos.

⁸³ Mesmo que Keivalya, o isolamento de Purusha seja o horizonte final do praticante, o mais além, o além do cosmos.

BIBLIOGRAFIA

- . Burley, Mikel; *Classical Sámkhya, An Indian metaphysics of experience*; Londres; Routledge Edições; 2012; pág. 81
- . Fox, Warwick; *Toward a transpersonal ecology, Developing New Foundations for Environmentalism*; 2a edição; Ressurgente Edições, Devon, 1995; a. 230 pp; b. 252 pp; c 253 pp; d 236 pp.
- . Filliozat, Pierre-Sylvain; *Le Yoga Bháshya de Vyása sur le YogaSútra de Patañjali*; Edições Âgamát, Palaiseau, 2005, pág. 141
- . Hulin, Michel; *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue)*; Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1994, pág.20
- . Jacobsen Knut A., *Prakrti in Sámkhya-Yoga, Material Principle, Religious Experience, Ethical Implications*; Delhi; Motilal Banasidass Publishers, 2002, pág.349
- . Maskit Jonathan; *Deep Ecology and Desire: on Naess and the Problem of Consumptio*; in Katz Eric; Andrew Light; David Rothenberg; “Beneath the Surface Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology”; Cambridge, Mit Press; 2000, pág 219
- . Mathews, Freya; *The Ecological Self*; 1a Edição; Londres; Routledge Edições, 1991; página 124.
- . Rao Sheshagiri, K.L; *The five Great Elements (Pañcamahábhúta)* in Chapple, C. Key ; Tucher M. Evelyn; “Hinduism and Eco: Na Ecological Perspectivology – The Intersection of Earth, Sky, and Water”; Harvad University Press, Center for the Study of World Religions, 2000; pág. 35
- . Rothenberg David; *No World but in Things: the poetry of Naess's Concrete Contensts*; in Katz Eric; Light Andrew; Rothenberg David; “Beneath the Surface Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology”; Cambridge, Mit Press; 2000; capítulo 8; a. 158 pp; b. 156 pp.
- . Sinha, Nandalal; *The Sámkhya Philosophy, Sámkhya Kárika*, Edições Munshiram Manoharlal, Nova Deli, 1979, pág. 13
- . Shivánanda, Svámin Sarasvati; *How to get Vairágya*, The Divine Life Society, Uttar Pradesh; 2007; pág. 13

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

- . Surendranath, Dasgupta; Yoga as Philosophy and Religion; 6a edição; Delhi; Motibal Banarsidass Publishers, 2007, pág.97
- . Wilber, Ken; Uma Teoria de Tudo; Tradução de Mário Oliveira e Pedro Soares; Edições Estrela Polar, 2005, cap. 7, pág. 219
- . Varenne, Jean; Yogatattva Upanishad in “ Les Upanishads du Yoga”; Colecção Unesco, Gallimard, 1971, pág.52

MESTRAS JONGUEIRAS: RESISTÊNCIA E COMUNIDADE

Juliana Costa de Andrade⁸⁴

Leonardo Araujo da Costa Neto⁸⁵

Resumo: Proclamado Patrimônio Cultural Brasileiro, o “jongo é uma forma de expressão que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos. Tem suas raízes nos saberes, ritos e crenças dos povos africanos” (BRASIL, 2007, p. 12) e, para além de caracterizar-se como manifestação cultural afro-brasileira, sua prática é um meio de resistência para as comunidades jongueiras. A expressão da memória e sentimentos do jongueiro e sua comunidade é feita a partir do ponto, canto responsorial que reproduz desde fatos do cotidiano até revolta com a opressão sofrida por seus ancestrais escravos. Para estabelecer uma análise sobre o ponto de jongo, fazemos uso de bibliografia historiográfica e fontes orais, através de entrevistas feitas em visitas a ONG Jongo da Serrinha, e do estudo da história desta comunidade, tendo como foco a vivência de mestras como Vovó Maria Joana (1902-1986) e Tia Maria do Jongo (1920), destacando a perspectiva e importância destas figuras femininas na manutenção da tradição. Através da análise das práticas religiosas e das articulações comunitárias destas figuras, buscamos entender as adversidades que as afligiram e pôr à prova os estereótipos que formam o imaginário acerca da mulher negra brasileira.

Palavras-chave: Jongo; Mestras; Religiosidade; Comunidade.

Abstract: Proclaimed Brazilian Cultural Heritage, the “Jongo is a form of expression that integrates drum percussion, collective dance and magical-poetic elements. It has its roots in the knowledges, rites and beliefs of the African peoples” (BRASIL, 2007, p. 12) and, in addition to being characterized as an Afro-Brazilian cultural manifestation, its practice is a means of resistance to the communities of Jongo. The expression of the memory and feelings of the “jongueiro” and his community is made from the “ponto”, responsorial chant that reproduces from daily facts until revolt with the oppression suffered by his slave ancestors. In order to establish an analysis of the “ponto” of Jongo, we make use of historiographical bibliography and oral sources, through interviews made on visits to the NGO Jongo da Serrinha, and the study of the history of this community, focusing on the experience of masters women such as Vovó Maria Joana (1902-1986) and Tia Maria do

⁸⁴ Graduada em Licenciatura em História, pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, Brasil. Email: julianacosta_697@hotmail.com.

⁸⁵ Graduando de Bacharelado em História, pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Rio de Janeiro, Brasil. Email: leonardoaraujont@gmail.com.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Jongo (1920), highlighting the perspective and the importance of these female figures in the maintenance of tradition. Through the analysis of the religious practices and community articulations of these figures, we seek to understand the adversities that have afflicted them and to test the stereotypes that form the imaginary about Brazilian black women.

Key words: Jongo; Masters women; Religiosity; Community.

O Jongo: introdução e objetivos

“À meia-noite, a negra mais idosa e responsável pelo jongo interrompe o baile, sai da barraca e caminha para o terreno de “terra batida”. É hora de acender a fogueira e formar a roda. As fagulhas da fogueira sobem pro céu e se misturam com as estrelas. Ela se benze nos tambores sagrados, pedindo licença aos pretos-velhos – antigos jongueiros que já morreram – para iniciar o jongo.”⁸⁶

O presente artigo pretende abordar o Jongo, “uma expressão cultural que integra percussão de tambores, dança coletiva e elementos mágico-poéticos” (BRASIL, 2007, p. 11) ou “uma dança profana para o divertimento” porém com “atitudes religiosas”⁸⁷, com enfoque no Morro da Serrinha, onde acontece o Jongo da Serrinha, e as narrativas das mestras jongueiras. Buscamos observar os conflitos, negociações, apagamentos e resistências que se manifestam na produção deste exemplar da cultura afro-brasileira. Destacamos o ponto como um documento de cultura e barbárie, um jogo de palavras e significados, que expõe em suas linhas, de forma lúdica e crítica, a sapiência dos jongueiros acerca da sua realidade. Analisamos os processos de transformação que o Jongo sofreu através do tempo. Com a entrevista feita a Tia Maria do jongo buscamos capturar a narrativa das mulheres que tiveram importância tão destacada na vivência da comunidade e na reprodução dos tão importantes saberes de que uma tradição necessita.

A ideia desse trabalho nasceu em uma aula sobre Patrimônio Histórico Brasileiro onde foi exposto o dossiê produzido pelo IPHAN acerca do Jongo no Sudeste. Este dossiê teve como objetivo classificar o Jongo no livro de registro de saberes, considerando-o como um patrimônio de natureza imaterial, que o site do IPHAN define assim: “Os bens culturais de natureza imaterial dizem respeito àquelas práticas e domínios da vida social que se manifestam em saberes, ofícios e modos de fazer; celebrações; formas de

⁸⁶ O JONGO. Disponível em: <http://jongodaserrinha.org/?page_id=1309>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

⁸⁷ HISTORIA DO JONGO E O JONGO DA SERRINHA. Disponível em: <<http://jongodaserrinha.org/historia-do-jongo-no-brasil/>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

expressão cênicas, plásticas, musicais ou lúdicas; e nos lugares (como mercados, feiras e santuários que abrigam práticas culturais coletivas)”⁸⁸.

Observamos então que a prática do Jongo e seus saberes deveriam ser apoiados e incentivados pelo governo em suas políticas públicas, porém outra questão se colocava: como uma manifestação criminalizada historicamente pelo racismo se tornaria uma referência de produção cultural? O contato com uma descrição tão detalhada do Jongo só se tornar possível na faculdade também nos fez lembrar que como uma manifestação de matriz africana, a produção de reflexões e produções acadêmicas acerca deste tema se fragiliza pela própria escassez de matérias que abordem a África e seus processos históricos no curso de História. Essa situação nos fez refletir sobre o que ocorre também nas outras esferas de ensino. De acordo com a Lei n° 10.639, de 9 de janeiro de 2003, no artigo 26A “Nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, oficiais e particulares, torna-se obrigatório o ensino sobre História e Cultura Afro-Brasileira”. O que se observa entretanto são muitos obstáculos como, já destacado acima, na formação dos professores na graduação:

“Uma das causas de não haver uma maior aplicação da lei é a questão da formação desses professores, pois a maioria, não teve durante a sua graduação disciplinas que lhes proporcionassem algum conhecimento sobre a História Africana”⁸⁹

Além dos obstáculos na esfera educacional também percebemos uma dificuldade de difusão do Jongo no próprio espaço ao percebemos que não muito distante de nossas casas (moradores dos bairros de Irajá e Vista alegre), se encontra o Jongo da Serrinha, no bairro de Madureira e que antes de ingressarmos no meio acadêmico não tínhamos conhecimento da existência, apesar de no mesmo bairro termos duas das mais famosas agremiações do carnaval carioca: o Império Serrano (com profunda ligação com a serrinha, sendo a Tia Maria uma de suas fundadoras) e a Portela. Paralelamente as nossas

⁸⁸ PATRIMÔNIO IMATERIAL. Disponível em: <<http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/234>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

⁸⁹ GUEDES; NUNES; ANDRADE, 2013, p. 425.

inquietações, por outro lado enxergamos uma oportunidade de discutir um assunto ainda pouco abordado pela historiografia.

Assim, tomados pela curiosidade e pelo fascínio, perseguimos os rastros e tentamos compreender, cientes das nossas limitações, o Jongo como expressão cultural forjada no Brasil moderno. Expressão essa que explicita conflitos, negociações e apagamentos no processo de formação de identidade da população afro-brasileira desde a chegada de africanos as terras brasileiras pelas mãos dos colonizadores portugueses até os dias atuais. Para atingirmos esse objetivo utilizamos referências bibliográficas, sites, CDs e letras de pontos, entrevista realizada com a Tia Maria e debates realizados durante a pesquisa e o simpósio temático “Narrativas Transgressoras: Religião, Literatura e Educação na perspectiva da Mulher Negra”.

Todo documento de cultura é um documento de barbárie

Os indivíduos sequestrados da África pelo mercado de escravos chegaram aqui com ritos, saberes, experiências pessoais e coletivas de sua terra natal. O domínio colonial se mostraria implacável, com a inferiorização do negro de modo a controlá-lo para os fins produtivos da colônia. As estruturas produzidas nessa época ecoam até os nossos dias. O negro era considerado sem alma e por isso deveria ser tratado como um ser inferior. O cristianismo participa desse processo ao demonizar os ritos de origem africana, legitimando a tomada do ser, a exclusão das suas crenças e apagamento de sua história.

A língua é utilizada como ferramenta de domínio, sendo a comunicação um precioso meio para importantes articulações. Sujeitos a esse poder, os africanos entrincheiraram suas tradições e procuraram resistir. A influência da língua Bantu se manifesta nesse momento: as semelhanças entre as línguas do chamado “povo bantu” permitem a criação de um campo social de prática e resistência. O ponto, o canto que se produz no Jongo, foi concebido no contato entre a língua portuguesa e as línguas bantu, gerando um código que apenas os conhecedores das duas línguas podiam decifrar:

“Os jongueiros trocaram o sentido das palavras criando um novo vocabulário passando a conversar entre si por meio dos pontos de jongo numa linguagem cifrada. Só alguém com muita

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

experiência consegue entender os seus significados. Assim, os escravos se comunicavam por meio de mensagens secretas, que muitas vezes protestavam contra a escravidão, zombavam dos patrões publicamente, combinavam festas de tambor e fugas.”⁹⁰

O ponto é a expressão sonora do canto, português na forma, mas permeado pela influência bantu no imaginário. Proveniente da tradição quibundu, o ponto tem como característica a importância da entonação das palavras, sendo o som, além da palavra, fundamental para o simbolismo espiritual, um contexto litúrgico que se origina nas práticas religiosas do povo bantu trazido para o Brasil.

Os elementos mágico-poéticos são referências aos mitos de uma sociedade africana que tinha outros arranjos em relação ao sagrado e o profano. Além do aspecto mitológico, o ponto é um documento literário de embates culturais:

“Bem dito louvado seja (é o rosário de Maria)

louvado seja (é o rosário de Maria)

Jongueiro bem dito louvado seja (é o rosário de Maria)

louvado seja (é o rosário de Maria)

Bem dito pra Santo Antônio

Bem dito pra São João

Senhora Sant'anna

Sarava meu zirimaio

Sarava ongoma quita

Sarava meu candongueiro

Abre Caxambu

Saravá Jongueiro”⁹¹

⁹⁰ HISTORIA DO JONGO E O JONGO DA SERRINHA. Disponível em: <<http://jongodaserrinha.org/historia-do-jongo-no-brasil/>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

⁹¹ 01 Bendito; Pisei Na Pedra; Boi Preto; Eu Chorei. Primeiro Disco do Grupo Cultural Jongo da Serrinha – 2002. Lançada por: Grupo Cultural Jongo da Serrinha. Data de lançamento: 1 Janeiro 2002. Disponível

Nesse trecho do ponto “Rosário de Maria (Bendito)” do Jongo da Serrinha destacamos a saudação aos orixás que foram sincretizados aos santos católicos. Como as celebrações nas senzalas só aconteciam com a permissão do senhor de engenho, este incentivava o acontecimento das celebrações nas festas católicas, difundindo a crença cristã entre os cativos. O “Saravá” é uma saudação, uma corruptela do “salvar” português. Em meio à violência e imposição cultural, a criação de novos signos demonstra o processo de formação de identidades afro-brasileiras, territorialização. O Jongo também é celebrado nos feriados, como no dia 13 de maio, dia da abolição da escravidão:

“Tava dormindo
Angoma me chamou
Disse levanta povo
Cativo se acabou” (BRASIL, 2007, p. 28)

O incentivo às celebrações também acontecia de forma estratégica como na dança de umbigada:

“O jongo é uma dança de roda e de umbigada. Um casal de cada vez dirige-se para o centro da roda girando em sentido contrário ao dos ponteiros do relógio. De vez em quando, aproximam-se e fazem a menção de uma umbigada. A umbigada no jongo é de longe.”⁹²

A umbigada é um rito a fertilidade de origem bantu e que chegou aqui com os africanos escravizados e foi incorporado a diversas rodas de jongo. Esse ritual podia ser incentivado pelos senhores pois, desta forma, os cativos se sentiriam mais confiantes em fazer filhos, aumentando o número de escravos. Uma aceitação ao ritual com bases na lógica produtiva escravagista:

em: <<https://soundcloud.com/jongodaserrinha/01-bendito-pisei-na-pedra-boi>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2016.

⁹² O JONGO. Disponível em: <http://jongodaserrinha.org/?page_id=1309>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

De acordo com o site do Jongu da Serrinha, temos os seguintes tipos de ponto:

Abertura ou licença – Para iniciar a roda de jongo.

Louvação – Para saudar o local, o dono da casa ou um antepassado jogueiro.

Visaria – Para alegrar a roda e divertir a comunidade.

Demanda, porfia ou “gurumenta” – Para a briga, quando um jogueiro desafia seu rival a demonstrar sua sabedoria.

Encante – Era cantado quando um jogueiro desejava enfeitiçar o outro pelo ponto.

Encerramento ou despedida – Cantado ao amanhecer para saudar a chegada do dia e encerrar a festa.

Ainda que a colonização tenha aplicado seus poderes na desestabilização e controle dos cativos e que sua estrutura racista se mantenha, “esse grupo [bantu] legou um vasto repertório cultural que traz consigo as marcas de uma tática de resistência construída no campo do inimigo.”⁹³

A ancestralidade está presente na origem dos ritos e na sua propagação, os mestres e mestras jogueiras são os arautos da memória das comunidades jogueiras. E assim o Jongu prossegue, se transformando conforme os contextos históricos, mas exaltando suas ancestralidades que atravessam a História.

História social das comunidades jogueiras e a participação das mestras jogueiras na preservação, ensino e ressignificação da tradição na comunidade

A prática recorrente do Jongu no Morro da Serrinha se deu a partir de momentos de confraternização entre vizinhos e familiares. Era comum que as festas dedicadas a

⁹³ OLIVEIRA, Margarete Aparecida de; SILVA, Pedro Henrique. *Ancestralidade Bantu na Literatura Afro-brasileira: reflexões sobre o romance Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo*. Disponível em: <<http://150.164.100.248/literafro/data1/arquivos/conceicaoresenthamagapedro4.pdf>>. Acesso em: 26 de maio de 2017.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

santos e celebrações de aniversários, realizadas nas casas de algumas pessoas, culminassem em Jongo.

Em entrevista ao Império Serrano Museu Virtual, Tia Maria do Jongo afirma “aqui em Madureira tinha na casa da Dona Líbia, do Seu Antenor, tinha roda de Jongo, tinha na Dona Marta, ali na Itaúba, na Dona Florinda, ali na Congonha, no Nascimento, lá na Balaiada, meu cunhado, (...) as pessoas festejavam os dias santificado, ele fazia São João, Dona Marta fazia Sant’Ana, Dona Florinda fazia São Jorge, Seu Antenor fazia São Pedro quer dizer que tinha aquele jongo o ano todo”⁹⁴. Tia Maria afirma também que, hoje em dia, em suas festas de aniversário, ainda acontecem rodas de Jongo. Estes encontros serviam como uma forma de acolhimento aos recém-chegados ao morro, que se reconheciam naquela manifestação.

Toda esta trajetória remota às fazendas de café do Vale do Paraíba, para onde era levada a população africana escravizada chegada através da zona portuária e, posteriormente, dos portos clandestinos estabelecidos nos litorais sul e norte-fluminense.

Do século XVIII em diante, durante todo o período escravocrata brasileiro, o Rio de Janeiro funcionou principal porto de entrada dos homens, mulheres e crianças trazidos da África para o trabalho escravo. O local de desembarque era o então Cais do Valongo. O comércio de escravos se intensificou a partir da construção do Cais, porta de entrada de mais de 500 mil africanos vindo, majoritariamente, do Congo e de Angola, Centro-Oeste africano⁹⁵. No decorrer dos anos, o Cais sofreu sucessivas transformações. Em 1843 o Cais passou a se chamar Cais da Imperatriz em homenagem à chegada da princesa Teresa Cristina Maria de Bourbon, noiva de D. Pedro II, futuro imperador da época.

Em 7 de novembro de 1831 foi promulgada a Lei Feijó, cuja principal finalidade era reprimir o tráfico de africanos, mas apenas de forma a demonstrar à Coroa britânica que o Brasil estava comprometido em cooperar para a extinção do comércio internacional de escravos. Com efeito, esta lei nunca foi executada, ficando conhecida, então, como uma “lei para inglês ver”, pois os responsáveis pelo tráfico de escravos estabeleceram

⁹⁴ Vídeo “Uma resenha com Tia Maria do Jongo”, 2014.

⁹⁵ Dados obtidos através do site do Porto Maravilha (<http://portomaravilha.com.br/>).

portos clandestinos e praticavam o comércio de escravos dentro do país. Somente com a publicação de uma segunda lei, em 1850, a lei em fim alcançou seu objetivo.

Analisando-se as localizações de plantações de café e portos clandestinos do século XIX e de estradas de ferro do século XIX/início do XX, e comparando-as às localizações de comunidades remanescentes de quilombo e grupos jongueiros do Sudeste, nota-se a caminhada dos africanos escravizados, desde sua migração forçada para as fazendas até sua migração e de seus descendentes no período pós-abolição, em busca de melhores condições de vida nas áreas periféricas e próximas ao centro da cidade.⁹⁶ Os trens de ferro funcionavam como facilitadores dessas migrações e tornaram-se parte da história destas pessoas. Vovó Teresa conta em um Jongo intitulado “Vapor da Paraíba” sobre sua ida de Paraíba do Sul a Madureira a bordo de um trem Maria-Fumaça:

“Vapor berrou na Paraíba,
chora eu, chora eu Vovó.
Fumaça dele na Madureira,
e chora eu.
O vapor berrou piuí, piuí.
Ô irê, irê, irê,
ô irê, irê, irê.”⁹⁷

Desta forma, percebe-se como este processo está relacionado, também, a formação dos morros e favelas na cidade do Rio de Janeiro. Estes indivíduos que migraram para os morros levaram consigo manifestações culturais, como o Jongo, consolidadas nas fazendas de café e cana-de-açúcar no período da escravidão, e que já vinham sendo perpetuadas em núcleos populacionais de cidades pequenas e zonas rurais, como mencionado no CD Livro da Serrinha:

⁹⁶ Ver ABREU; MATTOS; BRASIL; MARQUES; PESSOA; SERVA; MENDONÇA; MENEZES; SALIM; LEONARDO; FREITAS; OLIVEIRA; CAERES, 2009.

⁹⁷ VOVÓ TERESA. *Vapor da Paraíba*. Disponível em: <<http://jongodaserrinha.org/historia-do-jongo-no-brasil/>>. Acesso em: 27 de dezembro de 2016.

“Apesar da mudança para a cidade, essas famílias negras continuaram a dançar o jongo em seus novos redutos como os morros de São Carlos, Salgueiro, Mangueira, e, sobretudo na Serrinha. Assim, graças à memória desses antigos jongueiros, foi possível reviver o passado das fazendas” (CD LIVRO. JONGO DA SERRINHA, 2001, p. 19).

De fato, as famílias que compuseram a base do Jongo na Serrinha incorporaram características do Jongo praticado em diferentes regiões do interior do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo. Em entrevista cedida para a produção deste artigo, Tia Maria afirma: “Minha mãe também, veio de Minas (...), já trouxe o jongo, cantando o jongo. Vovó Maria Joana veio lá da Valença, foi morar em Mangueira, depois de Mangueira ela veio pra Serrinha, também era jongueira. Aí pronto”.

Estas famílias, denominadas por João Paulo M. Castro “famílias do samba”, contribuíram, também, para a construção da identidade da comunidade, identidade esta não tão relacionada ao local em que viviam os moradores, mas sim vinculada aos laços de amizade e compadrice concebidos nas rodas de jongo e samba.

“As ‘famílias do samba’ conseguiram ao longo do tempo estabelecerem-se na localidade como um grupo fortemente coeso. A associação e os significados compartilhados, a partir do jongo e do samba, possibilitaram uma identificação coletiva (...), uma ‘comunidade de normas’. A forte coesão das ‘famílias do samba’ transformou-as (...) [na] principal fonte de referência sobre as origens e tradições do morro. Ao longo do tempo estabeleceu-se uma identificação quase absoluta entre as ‘famílias do samba’ e o morro da Serrinha” (CASTRO, 1998, p.45).

As lideranças comunitárias tiveram origem nestas famílias; e destacamos aqui as mulheres, fundamentais para a prática do Jongo na Serrinha. Como citado anteriormente, Vovó Maria Joana e a mãe da Tia Maria do Jongo contribuíram, com características de suas regiões de origem, para a construção do Jongo da Serrinha.

Segundo estudiosos⁹⁸, as mulheres negras aprenderam a lidar com a rua, pois sua posição social as obrigava a ter contato direto com os espaços públicos, espaços estes de individualização e luta, onde cada um deveria cuidar de si próprio. Contudo, segundo Núbia Regina Moreira, as mulheres negras que desempenhavam atividades como lavadeira e quituteira teriam superado o processo de individualização ao tornarem-se parte de organizações culturais, ligadas, em sua maioria, à religião e ao samba. Deste modo, as mulheres negras tornaram-se detentoras e transmissoras de tradições culturais e religiosas afro-brasileiras, ainda que exercessem, principalmente, atividades manuais e servis.

Nesta perspectiva temos a fala de Tia Maria conta sobre Vovó Maria Joana:

“eu frequentava muito a casa da Vovó Maria Joana, que ela era uma pessoa muito boa, sempre olhou a gente, olhava todo mundo, ela era parteira, era, era chefe de terreiro, que ela era da umbanda, ela era uma pessoa assim, costureira, então ela fazia tudo, então a casa dela tava sempre cheia.”⁹⁹

Vovó Maria Joana e sua família tornaram-se, então, pilares do Jongo na localidade e da manutenção da tradição. Tendo em vista que a adaptação é parte da resistência, quando se fez necessário dar lugar às crianças na roda, algo que originalmente não ocorria, a iniciativa se deu através de Vovó Maria Joana. Segundo Tia Maria:

“Aí a gente tava lá um dia, eu tava lá e ela [Vovó Maria Joana] chamou o Darcy e falou ‘Olha meu filho, você bota as criança pra dançar o Jongo, que vai acabar, vai ficar em extinção, eu vou morrer, já to no fim, que só tem jongueiro velho, só tem eu, Nascimento, vovó Teresa’ aí falou umas meia dúzia, o pessoal tudo já morreu, ‘você bota, bota as criança, pra dançar’ e aquilo pra ele foi uma alegria. Ih, na mesma hora ele foi na minha casa, na casa das minhas irmã, das minhas sobrinha, aí falou com meu marido, ele ‘Ah, se ela quiser, vai...’, eu digo ‘Eu quero sim. Porque que eu não quero?’. Aí fiquei dançando o Jongo com ele, as minhas irmã também veio um mucadinho, as sobrinha. Tem

⁹⁸ Ver MOREIRA, 2007.

Ver DAMATTA, Roberto. *A casa e a Rua: espaço, cidadania, mulher e a morte no Brasil*. 5 ed.-Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

⁹⁹ Entrevista concedida por MENDES, Maria de Lourdes. Entrevista I. [mai. 2017]. Entrevistador: Leonardo Araujo da Costa Neto. Rio de Janeiro, 2017. 1 arquivo .mp3 (22 min. 17 seg.).

uma sobrinha que ainda ficou mais tempo comigo ali, aí o pessoal veio vindo né, e muita criança, as criança tudo gostava de dançar. Num instante dona Maria fez roupinha pra elas, aí pronto (...) Aí Darcy foi logo chamado pra (...) mostrar a cultura lá nas faculdades (...), nos colégio e o Jongo ta aí até hoje.”¹⁰⁰

Hoje em dia, a figura mais representativa da comunidade e do Jongo da Serrinha é Tia Maria do Jongo.

Nascida em 30 de dezembro de 1920, na Rua da Balaiada em Madureira, Maria de Lourdes Mendes participou da fundação da escola de samba Império Serrano e, convidada por Mestre Darcy para integrar o grupo Jongo da Serrinha, é atualmente a jogueira mais antiga da Serrinha, tendo se tornado a líder do grupo. Tia Maria participa das apresentações dançando e, mais recentemente, compondo pontos de Jongo e cantando. O quintal de sua casa é aberto às crianças que lá brincam, lancham e se envolvem nas atividades desenvolvidas pela ONG¹⁰¹, da qual Tia Maria é uma das principais responsáveis.

Conclusão

Em entrevista, quando questionada sobre preconceito, Tia Maria do Jongo afirma que, nem o Jongo, nem ela, enquanto mulher negra sofreram preconceito. Levantamos a hipótese disto estar relacionado ao recorte em que Tia Maria está inserida: a comunidade é composta em grande parte por negros e foi construída ao redor do Jongo e do samba, e, nos locais de apresentação, Tia Maria e o Jongo são valorizados por fazerem parte de um contexto de apresentação cultural. Outra possível hipótese se explica na evocação da história oral. Os indivíduos relatam a memória em suas próprias interpretações, podendo

¹⁰⁰ Entrevista concedida por MENDES, Maria de Lourdes. Entrevista I. [mai. 2017]. Entrevistador: Leonardo Araujo da Costa Neto. Rio de Janeiro, 2017. 1 arquivo .mp3 (22 min. 17 seg.).

¹⁰¹ O Grupo Cultural Jongo da Serrinha é uma Associação Sem Fins Lucrativos que atua em parceria com o poder público, privado e instituições internacionais para a promoção do Jongo enquanto patrimônio imaterial do Sudeste e seus reflexos sociais para desenvolvimento humano. Em 2013, a Prefeitura da Cidade do Rio de Janeiro cedeu para o Jongo da Serrinha um imóvel na região de Madureira, no Morro da Serrinha, para ser sua nova sede; em 29 de novembro de 2015, a Casa do Jongo foi inaugurada. Em parceria com a UFRJ, a Casa do Jongo oferece para crianças e adolescentes aulas de iniciação musical, cavaquinho, percussão, canto, Jongo, Inglês, cultura popular, artes plásticas, oficina de memória e leitura, no contraturno escolar.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

ocultar ou alterar dados, intencionalmente ou não. Mas neste momento Tia Maria goza de seu merecido prestígio de quem viveu tanto tempo pra sua comunidade.

A importância de Tia Maria e da prática do Jongu para reafirmação da identidade das comunidades e dos descendentes dos africanos escravizados é notória. Os pontos contextualizados com a História podem vir a ser importantes ferramentas no ensino. Concluímos o trabalho esperando ter contribuído para a produção de conhecimento que poderá ser utilizado na educação e na reafirmação de identidades.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, M. (Org.); MATTOS, H. (Org.); BRASIL, E. (Org.); MARQUES, C. (Org.); PESSOA, T. C. (Org.); SERVA, M. (Org.); MENDONÇA, C. (Org.); MENEZES, G. (Org.); SALIM, D. (Org.); LEONARDO, L. (Org.); FREITAS, I. (Org.); OLIVEIRA, L. (Org.); CAERES, E. (Org.). *Pelos Caminhos do Jongo e do Caxambu. História, Memória e Patrimônio*. 1. ed. Niterói: UFF NEAMI, 2009. v. 1. Disponível em: <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/pelos_caminhos_do_jongo.pdf>. Acesso em: 06 de abril de 2017.

ADICHIE, Chimamanda. *Chimamanda Adichie - Os perigos de uma história única. LEGENDADO*. Youtube, 19 mai 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY>>. Acesso em: 26 de março de 2017.

ALMEIDA, Lady Christina de. *“Trilhando seu próprio caminho”: trajetórias e protagonismo de intelectuais/ativistas negras, a experiência das organizações Geledés/SP e Criola/RJ*. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Sociologia e Política, 2010. Disponível em <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/Busca_etds.php?strSecao=resultado&nrSeq=17333@1>. Acesso em: 14 de junho de 2017.

ANJOS, Ana Maria De La Merced G. G. G. dos; PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. *A Saga dos Pretos Novos*. Rio de Janeiro: Governo do Rio de Janeiro - Secretaria de Cultura, 5ª edição, 2013.

BRASIL. *Jongo no sudeste*. Brasília, DF: IPHAN, 2007. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_jongo_m.pdf>. Acesso em: 19 de dezembro de 2016.

CASTRO, João Paulo M. *“Não tem doutores na favela, mas na favela tem doutores”:* *padrões de interação em uma favela carioca nos anos 90*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). PPGAS/Museu Nacional, UFRJ, Rio de Janeiro, 1998.

CD LIVRO. JONGO DA SERRINHA. Gravado ao vivo, em março de 2001, no quintal da Tia Maria do Jongo, no Morro da Serrinha, bairro de Madureira, Rio de Janeiro – RJ, p. 19.

GUEDES, Elocir; NUNES, Pâmela; ANDRADE, Tatiane de. *O uso da lei 10.639/03 em sala de aula*. Revista Latino-Americana de História, Vol. 2, nº 6, Agosto de 2013- Edição especial. PPGH-UNISINOS: São Leopoldo. Disponível em: <<http://projeto.unisinis.br/rla/index.php/rla/article/viewFile/205/159>>. Acesso em: 15 de dezembro de 2016.

GURGEL, Argemiro Eloy. *Uma Lei Para Inglês Ver: A Trajetória Da Lei De 7 De Novembro De 1831*. Revista Justiça e História. ISSN 1677-065x. v6n12. Disponível em <https://www.tjrs.jus.br/export/poder_judiciario/historia/memorial_do_poder_judiciario/memorial_judiciario_gaucha/revista_justica_e_historia/issn_1677-065x/v6n12/Microsoft_Word_-_ARTIGO_UMA_LEI_PARA_INGLxS_VER...._Argemiro_gurgel.pdf>. Acesso em: 13 de junho de 2017.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Tradução Celina Cardim Cavalcanti. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

IMPÉRIO SERRANO MUSEU VIRTUAL. *Uma resenha com Tia Maria do Jongo*. Youtube, 16 fev 2014. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ffzOeD3Wf5U&t=958s&list=LLGWhTkvlFY451SotsHOi3mg&index=13>>. Acesso em: 10 de março de 2017.

MENDES, Maria de Lourdes. Maria de Lourdes Mendes: entrevista [mai. 2017]. Entrevistador: Leonardo Araujo da Costa Neto. Rio de Janeiro, 2017. 1 arquivo .mp3 (22 min. 17 seg.). Entrevista concedida para produção do presente artigo.

MOREIRA, Núbia Regina. *O Feminismo Negro Brasileiro. Um estudo do movimento de mulheres negras no Rio de Janeiro e São Paulo*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, 2007.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SIMONARD, Pedro. *A construção da tradição no Jongo da Serrinha: uma etnografia visual do seu processo de espetacularização*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Rio de Janeiro:UERJ, 2005. Disponível em: <http://www.pontaojongo.uff.br/sites/default/files/upload/tese-a_construcao_da_tradicao_no_jongo_da_serrinha_uma_etnografia_visual_do_seu_processo_de_espetacularizacao.pdf>. Acesso em: 19 de dezembro de 2016.

SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, pp. 399-429.

SOUZA, Debora Simões. *Ponto de jongo: Cultura, Memória e Identidades de uma Comunidade Jongueira*. Revista Habitus: revista eletrônica dos alunos de graduação em Ciências Sociais-IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, v.10, n°2, p. 99-115, Dezembro. 2012. Semestral. Disponível em: < www.habitus.ifcs.ufrj.br >. Acesso em: 30 de Dezembro. 2012.

CIBERCULTURA E AFRORELIGIOSIDADE: POR UMA EPISTEMOLOGIA DO PERTENCIMENTO

Luzineide Miranda Borges¹⁰²

Resumo: O objetivo principal da pesquisa foi/é analisar como os saberes construídos, partilhados e preservados nos terreiros de candomblé contribui nas lutas cotidianas da juventude de terreiro na cibercultura. Com a posição de *etnopesquisadora* que vive a pesquisa e luta por uma *epistemologia do pertencimento*, trago, nesse artigo as minhas *etnocompreensões* do que fui compreendendo das lutas que constituem o povo preto nas *redes educativas: Facebook* e os terreiros de Candomblé a partir da *etnopesquisa* e a *etnografia virtual* realizada em suas páginas analisando as narrativas digitais: comentários, imagens, vídeos e fotografias, apresentando questões sobre religiosidade afrobrasileira. Os dispositivos para essa *etnocompreensão* são as postagens que os atores sociais da minha pesquisa compartilharam nas redes sociais digitais, com as *hashtags: #souafroreligioso* e *#respeitojá* no 11.11.16 na luta contra um projeto de lei encaminhado pelo Ministro Marco Aurélio a pedido do Ministério Público do Rio Grande do Sul (MP-RS) em que pede que retire um trecho de uma lei gaúcha que “isenta de punição por maus tratos a animais de cultos e liturgias das religiões de matriz africana que praticam sacrifícios, como o candomblé”. Os atores sociais da minha pesquisa são os candomblecistas do terreiro ILÊ AXÉ ODÊ OMOPONDÁ ALADÊ IJEXÁ, localizado no Banco da Vitória em Ilhéus – BA.

Palavras chave: Religiosidade Afrobrasileira; identidade; Epistemologia do pertencimento.

Abstract: The main objective of the research was to analyze how the knowledge built, shared and preserved in candomblé 's terreiros contributes to the daily struggles of terreiro youth in cyberculture. With the position of ethnopesquisadora who lives the research and struggle for an epistemology of belonging, I bring in this article my ethnocompreensions of what I was understanding of the struggles that constitute the black people in the educational networks: Facebook and the Candomblé terreiros from the ethnopesquisa and The virtual ethnography carried out in its pages analyzing the digital narratives: comments, images, videos and photographs, presenting questions about Afro-Brazilian religiosity. The devices for this ethnocompreension are the posts that the social actors of my research shared in digital social networks, with hashtags: #souafroreligioso and #respectjá on 11.11.16 in the fight against a bill forwarded by Minister Marco Aurélio at the request of the Ministry Rio Grande do Sul Public Prosecutor's Office (MP-RS) in

¹⁰² Professora Assistente da Universidade Estadual de Santa Cruz – Ilhéus-BA/BRASIL. Doutoranda do Programa de Pós-graduação em Educação – PropEd da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Membro dos Grupos de Pesquisas: Instituições, Práticas Educativas, e História, Multi-Institucional Áfricas www.grupoafricas.wix.com/site e Formação de professores, currículo e alfabetização/UESC. E-mail: neide.luzi@gmail.com

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

which he asks that he withdraw a passage from a law in Rio Grande do Sul that "exempts animals from cults and liturgies from African religions that practice sacrifices such as candomblé." The social actors of my research are the candomblecistas of the terreiro ILÊ AXÉ ODÉ OMOPONDÁ ALADÊ IJEXÁ, located in the Bank of the Victory in Ilhéus - BA.

Keywords: Afro Brazilian religiosity; identity; Epistemology of belonging.

***Ikoloju*¹⁰³: etnopesquisa ação implicada e *escrevivência* no terreiro de candomblé para desacostumar o olhar e desvendar os saberes**

*Vem, Orumilá Babá Ifá. Testemunha do destino. E me diz das feridas.
Do meu tempo de menino. Levanta este negro véu
De minha memória e informa onde de mim mesmo me esqueci.
Desvenda-me o projeto desenhando do meu céu
de água e ferro, de fogo e mel,
escondido na nebulosa de meu sangue,
misteriosa história que mesma escrevi.
(PÓVOAS, 2003, p.99)*

Quem escolhe fazer pesquisa, escolhe experimentar um mundo novo cheio de aventuras, surpresas, encantos, alegrias e também de desencanto. No meio do caminho vão sempre existir flores e pedras. Durante a travessia é preciso fazer escolhas e renúncias. Durante estes últimos anos eu escolhi viver a pesquisa.

Ikoloju é uma palavra yorubá que significa para o povo *nagô*¹⁰⁴ encontro face a face. A pesquisa com as redes educativas, especificamente os terreiros de candomblé atravessado pelo digital em rede – dispositivos tecnológicos com acesso a internet como *smartphone* e *tablet*, foi e está sendo esse encontro face a face. Eu olho para o terreiro e, quando o faço, eu me vejo. Esse encontro é formativo, é empoderamento, mas também é conflituoso e crítico. Às vezes me sinto em casa, às vezes no meio do nada. Muitas vezes cheia de perguntas ou de respostas, mas às vezes sem saber para onde ir e qual caminho seguir. Entre tantas perguntas, fui desenhando um caminho, escolhi as trilhas que me levavam a Fonte de Oxum localizada no Terreiro *Ilê Axé Odé Aladê Ijexá* para marcar as minhas pegadas durante a minha caminhada enquanto pesquisadora, caso eu precisasse voltar para buscar alguma informação que tenha deixado pelo caminho.

Para não caminhar sozinha, escolhi desenvolver uma pesquisa coletiva, comunal e também de pertencimento. Eu não queria falar de um lugar de estranhamento, mas de

¹⁰³ *Ikoloju*, palavra yorubá que significa encontro face a face, oposição e confronto.

¹⁰⁴ A nação Ijexá utiliza o termo povo *nagô* como um registro identitário. Povo *nagô* é o mesmo que povo de axé para nação Ketu. Também está presente nas literaturas de Póvoas (2007, 2009, 2011), do Sodré (1988) e Luz (2008, 2013). *Nagô* é o nome que se dá ao Yorubáno ou aos africanos da Costa dos Escravos que falavam ou entendiam o *yorubá*. *Nagô* é nome dado, no Daomé (hoje República do Benin), pelos franceses ao Yorubáno: do termo da língua efé anagó.

um lugar de encontro, de vivência coletiva, por isso o cotidiano dos terreiros de candomblé como espaço de aprendizagem na vivência dos meus. E, nas minhas buscas do meu lugar no mundo acadêmico *epistemológico metodológico*, precisei encontrar alguém que me dissesse que eu não estava sozinha que uma pesquisa de *pertencimento e implicação* é possível, sim. Essa pesquisa é de alguém que vive o cotidiano do candomblé como *pertencente* da religião, sendo uma *abian*¹⁰⁵ e tendo um compromisso *ético e político* com o meu povo nagô.

O que desenvolvi nesses últimos anos de pesquisa foi uma *etnopesquisa-ação implicada*, em que o campo da pesquisa é meu espaço de formação étnico-racial, de conhecimento, reconhecimento e produção de saberes na luta pela afirmação da nossa identidade. A implicação com a pesquisa requer do *etnopesquisador* uma postura crítica. Sair do lugar de membro do *axé* e me posicionar como pesquisadora não foi uma tarefa fácil, mas era necessária. Como estranhar o que já fazia parte da minha rotina? Como apurar o olhar e os ouvidos para as práticas cotidianas dos meus irmãos e irmãs de *axé* se há anos fazemos sempre “as mesmas coisas”? A primeira coisa que precisava ser feita, pensava eu, era viver o campo como se este fosse um lugar estranho para mim. Mas aí eu tive um dos meus, mais considerado e necessário, reencontros nessa caminhada de afirmação e pertencimento identitário.

Reencontrei as discussões sobre *multirreferencialidade* e *etnopesquisa* do *etnopesquisador* Dr. Roberto Sidnei Macedo na disciplina Questões Teórico-Epistemológicas em Pesquisa nos/dos/com os Cotidianos com a professora Edméa Santos. Macedo também fez parte da minha formação acadêmica durante a graduação e a especialização como professor de Psicologia da Educação e Metodologia da Pesquisa. Digo “reencontro” porque reler Macedo depois de 15 anos é um reencontro epistemológico, e nem eu tampouco ele somos os mesmos. Muitas águas já tinham nos banhado. O Macedo de hoje me disse em uma das suas várias obras que:

¹⁰⁵ *Abian* é toda pessoa que entra para a religião do candomblé depois de fazer uma consulta através dos búzios com o sacerdote/babalorixá ou sacerdotisa/Yalorixá e após ter passado pelo ritual de lavagem de fio de contas ou o *ebori/borí*. Poderá ser iniciada ou não, vai depender do orixá pedir a iniciação. Só deixará de ser *Abian* quando for iniciada, sendo então um *iyáwò*, *ekede* ou *ogan*. O *Abian* tem suas funções no terreiro relacionadas à limpeza e manutenção, salvo se for um *Abian* antigo e de confiança poderá exercer outras funções designadas pelo/a sacerdote/tisa. Saiba mais em: <https://candombledabahia.wordpress.com/2013/05/01/sou-abian-qual-a-minha-funcao-no-axe/>.

Não negando a sua subjetividade, o pesquisador/a tira partido dela. Examina com rigor, o sentido desse lugar para o próprio pesquisador. Há uma dobra para dentro (im-plicado) da experiência, que deverá ser compreendida e movimentada em direção a outras dobras, de forma relacional, como uma das maneiras de se produzir objetivação intercriticizada. (MACEDO, 2012, p. 44).

Portanto, o meu lugar de fala/pesquisa é de uma pesquisadora cuja subjetividade é atravessada pelas identidades acionadas na minha trajetória formativa como mulher negra, candomblecista e professora nordestina, essas são as minhas “dobras para dentro” no *espaçotempo* de formação na *etnopesquisa-ação implicada*. Não posso fazer diferente. Além da minha subjetividade como lugar de escuta e *etnocompreensão* dos saberes produzidos no campo de pesquisa, também utilizei outros *etnométodos* que circulam e são produzidos no terreiro, os quais envolvem o aprendizado das práticas reais, materiais, concretas e específicas em locais específicos, por ser uma organização de aprendentes, que recebe, materializa, indica encaminhamentos e questões para o desvelamento da formação dos sujeitos que fazem parte dessa rede.

Além dos conhecimentos epistemológicos da *etnopesquisa* que aprendi com Macedo (2012), contei também com a parceria epistemológica da pesquisadora Stela Caputo. Com Caputo, aprendo o tempo inteiro que quem pesquisa candomblé escolhe viver o campo de pesquisa. Tem que ter paixão pelo que faz e disponibilidade para fazer uma imersão nesse mundo complexo com respeito e sensibilidade para viver aquele momento que também é seu momento.

Com Macedo (2012) e Caputo (2016), aprendo novas maneiras para pensar as redes educativas – terreiro de Candomblé e a cibercultura – são *espaçostempos*¹⁰⁶ políticos, educacionais *dentrofora* da universidade para pensar a formação de professores. Para entender esse processo formativo, do ponto de vista acadêmico e metodológico, é preciso ir aos lugares onde os sujeitos vivem, trabalham, professam a sua fé para ver como eles pensam e falam, formam, interagem com os familiares e os irmãos de fé, com os

¹⁰⁶ Nilda Alves (2010) prefere grafar *espaçotempo* e *dentrofora* e diversos outros conceitos desta forma unida, para indicar a necessidade de algumas pesquisas nos/ dos/com os cotidianos de ir além dos limites herdados das ciências modernas.

colegas no trabalho e na escola. Eu não fui, eu já estava lá, assim o meu rigor científico e meu esforço de análise exigia uma outra postura: a luta pelo *reconhecimento* sem perder o rigor científico e sem deixar de ser pertencente do *candomblé*. Viver o *dentrofora* com ética e criticidade compreendendo que somos forjados pelas vivências cotidianas nos lugares que circulamos e vivemos.

Agô e Okolofé¹⁰⁷: primeira roda de conversa com o egbé antes de começar a etnopesquisa

Como pertencente do *candomblé*, religião marginalizada historicamente de um povo que produz *inteligibilidades* outras, nós *existimos* e *reexistimos* e como povo de luta pelejamos pelo reconhecimento como pauta das nossas reivindicações presentes. A *etnopesquisa-ação implicada* requer do *etnopsiquisador* capacidade de *intercrítica*, de produção epistemológica militante sem perder o rigor acadêmico que as ciências qualitativas exigem (MACEDO, 2012).

Antes de começar minhas observações como *etnopsiquisadora* no meu terreiro, conversei com mãe Darabi, a responsável pelo terreiro, falei da minha pesquisa, qual era o objetivo e como pensava em fazer a pesquisa. Pedi *agô* e *okolofé* para começar as minhas atividades como *etnopsiquisadora* no terreiro, caso ela concordasse. Ela, já sabia que desejava fazer a pesquisa no terreiro. Desde a escrita do projeto e do período da seleção do doutorado que sempre manifestei o meu desejo em desenvolver minha pesquisa no meu terreiro. Mas como filha da casa e pesquisadora, eu precisava pedir a *agô* e *okolofé* antes de começar a pesquisa oficialmente. Ela me disse que não teria problema nenhum em fazer a pesquisa no terreiro que tinha a sua benção e quando eu tivesse um tempinho, poderia marcar uma roda de conversa com o *egbé*, a comunidade do terreiro, para explicar o que eu pretendia fazer como pesquisadora. Dito isso, esperei o momento certo, quando todos tinham um tempinho para mim, e fiz a roda de conversa

¹⁰⁷ Agô em Yorubá significa licença e Okolofé benção. Agô É uma das palavras mais utilizadas no terreiro. Pedimos agô quando queremos entrar nos lugares sagrados do terreiro, pedimos agô quando queremos conversar com alguém que está ocupado ou conversando com outra pessoa. Okolofé é uma saudação sagrada em que trocamos benção entre os irmãos e irmãs.

no terreiro. Essa conversa aconteceu no dia 22 de dezembro de 2015 em volta da fogueira de Xangô. Foi um dia muito significativo para mim, primeiro porque marcava o início da minha pesquisa oficialmente no Terreiro e segundo porque eu retornava para meu *ilê*, para minha Bahia depois de dez meses no Rio de Janeiro.

Para uma *etnopesquisa/ação implicada*, devemos nos permitir mais que observar o campo de pesquisa, viver esse campo participando ativamente e se comprometendo em refletir criticamente a cotidianidade dos sujeitos envolvidos no campo da pesquisa, no caso os membros do *Ilê Axé Odé Aladé Ijexá*, como atores sociais que produzem saberes, que são autores da sua própria existência.

Mobilizar pesquisas a partir deste *ethos*, e desta ética, é ineliminável para uma *etnopesquisa implicada*. É nestes termos que a etnopesquisa produz sua singularidade na medida em que passa a implicar-se na compreensão transformadora *a partir e com* os sentidos das ações dos atores sociais concretos. (MACEDO, 2012, p. 177).

Compreender a partir do olhar de Macedo (2012), que a escolha de uma metodologia é uma opção política, assim como a escolha de uma pesquisa e todo o desdobramento advindo dela. Quando eu escolhi estudar as questões de identidade e raça mediadas pelas tecnologias digitais, muitas pessoas que já me conheciam das discussões sobre educação *online* e formação de professores e me perguntavam o porquê de estudar as relações étnico-raciais. Respondia: “Vim empoderar a minha dor”. Conhecimento multirreferencial é empoderamento. Minha pesquisa tem compromisso ético e político cultural com meu povo. É uma pesquisa-pertencimento, e, nas palavras do Macedo (2012), são “novas” heterogêneses sociais ao produzir uma heurística outra, “trata-se de uma forma radical de re-existir no campo da produção do conhecimento em educação” (MACEDO, 2012, p. 180).

Como pesquisadora e mulher negra, penso que o conhecimento deve ser constituído das *etnocompreensões* produzidas a partir da heterogênesse do protagonismo das redes educativas e suas implicações pautadas nas suas lutas por políticas sociais, identidade de pertencimento e produção de conhecimento, utilizando seus *etnométodos* como dimensões entretecidas e imbricadas no seu cotidiano (MACEDO, 2012). Os

etnométodos são recursos metodológicos utilizados durante o desenvolvimento da pesquisa.

Para além da descrição densa proposta pela etnografia interpretativa de Geertz (1973), a *etnopesquisa* amplia o lugar e a função do etnólogo no campo da pesquisa. O *etnopesquisador* é mais que um testemunho ocular, além do compromisso político e social, sua pesquisa é uma pesquisa posicionada. Assim, a *etnopesquisa-ação implicada* que busca compreender as redes educativas na luta por ações afirmativas, pode produzir um encontro “*socioepistemológico, ontossocial, crítico-histórico, eivado de coerentes e fecundas identificações na busca da configuração de conhecimentos de possibilidades reparadoras*” (MACEDO, 2012, p. 179).

Pessoas, contextos, cultura, linguagem, políticas de sentidos, política de conhecimento, bacias semânticas, reflexividade, temporalidade/historicidade, compreensão, criticidade propositiva e edificações identitárias, são configurações conceituais e práticas perspectivadas pela etnopesquisa. Por essas vias, levando em conta sua tradição, a ciência pode significar um outro tipo de atividade, mediadora de instituintes críticos produzidos pelas diferenças em interação. (MACEDO, 2012, p. 180).

Para uma *etnocompreensão* das minhas redes educativas – terreiro e cibercultura –, usei os *etnométodos* como dispositivos de pesquisa-ação. Nesses dois anos de pesquisa, fiz filmagens, fotografei alguns momentos de festividades e rituais religiosos no terreiro. Também usei o meu diário de campo (cadernos de anotações e diário *online*¹⁰⁸) como espaço de escrita narrativa para percepção do mundo de dentro do candomblé. Como a *etnopesquisa implicada* trabalha com a *compreensão de compreensões*. Assim, temos *etnofotografia, etnoimagens, etnodiários formativos, etnoáudios, etnonarrativas* como *dispositivos de compreensão* que produzem e organizam, num movimento próprio e apropriado na produção de conhecimento.

Na busca por compreender como os candomblecistas transitavam e se apropriavam da cibercultura, realizei uma *etnografia virtual* ou *netnografia* das

¹⁰⁸ Quando chegava em casa, transferia as anotações, áudios, fotografias e vídeos para o *Evernote*, um *software* digital que organiza várias multimídias em caderno de nota *online* e pode ser acessado pelo *smartphone* e computador.

etnonarrativas digitais produzidas por eles no Facebook e Whatsapp: comentários e postagens de *etnofotografias*, *etnovídeos*, *etnoáudios* e *etnoimagens* produzidas pelos membros do terreiro nas redes sociais digitais. A *etnografia virtual* é uma metodologia de pesquisa usada pelos *etnopedisadores* que procuram compreender o transitar dos participantes da pesquisa na cibercultura.

Uma das características da etnografia virtual é o redimensionamento do tempo e espaço ocupado pelo pesquisador. Utilizando-se de dispositivo digital, o pesquisador não precisa se deslocar para estar no campo de pesquisa. O tempo de comunicação com os participantes da pesquisa não será o tradicional, uma vez que podem combinar qual o melhor horário para conversar.

Os pesquisadores tradicionais criticam esse tipo de pesquisa, pois segundo eles, as redes sociais digitais impossibilitam o encontro face a face que os etnólogos tradicionais têm quando estão no campo analógico da pesquisa, ou seja, quando estão nas aldeias ou nos terreiros ou ainda nas ruas, favelas e periferias (AMARAL; NATAL; VIANA, 2008). Mas, com os avanços tecnológicos, temos à nossa disposição recursos midiáticos, produzimos rodas de conversas *online* utilizando a videoconferência em tempo real. Pela chamada de vídeo é possível analisar os gestos e emoções expressas pelos participantes da pesquisa.

Durante dois anos, venho acompanhando as postagens que falam das atividades religiosas e culturais desenvolvidas pelos participantes da pesquisa: desde fotografias dos rituais, resumos das reuniões de organização e manutenção do terreiro, vídeos dos ensaios de danças, brincadeiras diversas, comemorações de aniversários, as oficinas na comunidade e outras atividades desenvolvidas no terreiro.

Concordo com o povo *nagô* que conhecer o *candomblé* é viver no terreiro, mas muita coisa que vivi no terreiro só foi possível compreender melhor quando eu ligava para um dos atores sociais da pesquisa e ele/a me explicava com riqueza de detalhes o que significava tal símbolo ou vivência. As conversas durante o café ou na fonte de Oxum, enquanto lavávamos roupas, foram tão formativas quanto o vídeo produzido antes ou depois do *xirê*¹⁰⁹ que postaram na página do terreiro no Facebook e os inúmeros

¹⁰⁹XIRÊ. s. m. Conjunto de cânticos e danças que se desenvolvem durante uma festa ritual, ou mesmo numa obrigação (PÓVOAS, 2011, p 462).

comentários do grupo no Whatsapp. Houve emoção, frio na barriga, afeto e muita sabedoria em todos os momentos da pesquisa.

AfroCibercultura: por uma epistemologia do pertencimento

“eu sou o que sou porque nós somos” (provérbio africano)

A cibercultura tem se configurado como espaço de todos e de todas. Estamos vivenciando uma época em que não conseguimos viver sem o ciberespaço. Substituímos o despertador analógico ao acordar pelo celular – dispositivo digital conectado à internet. Essa não foi uma substituição simples. Não trocamos o despertador por outro, trocamos um despertador por um dispositivo que nos conecta com o mundo e com uma gama de possibilidades de acesso a conhecimento e pessoas que estão conectados à internet através das redes sociais digitais, blogs, site de notícias, bibliotecas e enciclopédias digitais.

É o digital em rede direcionando as nossas ações e reflexões com apenas um clique utilizando o dedo indicador e o polegar. A geração digital em rede faz tudo junto e ao mesmo tempo. Postam suas atividades diárias no *Facebook* e *Instagram*, fazem seus comentários sobre políticas, artes, cinemas, economia e religião no *Twitter*, assistem suas séries preferidas na *netflix*, baixam músicas em sites de *downloads* e ainda tem seus canais e seguem seus *youtubers* no site do *youtube*. Uma geração com um nível de interação nunca vivenciado na história da humanidade. O povo nagô também está conectado e vive a cibercultura com tudo que ela pode lhe permitir.

Os dispositivos para essa *etnocompreensão* são as postagens que os atores sociais da minha pesquisa disponibilizam na sua página pessoal no *Facebook* e na do grupo do terreiro no *Facebook*, com as *hashtags*: *#souafroreligioso* e *#respeitojá* realizada em 11.11.16 na luta contra um projeto de lei encaminhado pelo Ministro Marco Aurélio a pedido do Ministério Público do Rio Grande do Sul (MP-RS) em pede que retire um trecho de uma lei gaúcha que “isenta de punição por maus tratos a animais de cultos e liturgias das religiões de matriz africana que praticam sacrifícios, como o candomblé”¹¹⁰.

¹¹⁰ Trecho retirado da reportagem disponível em <http://g1.globo.com/politica/noticia/2016/11/apos-vetar-vaquejada-supremo-vai-julgar-sacrificio-religioso-de-animais.html>. Acesso em 20.12.2016.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Essa campanha foi fundamental para o que venho conceituando como *epistemologia do pertencimento*. Quando eu cheguei no terreiro em que desenvolvo a minha pesquisa os seus pertencentes raramente postavam foto ou alguma coisa que fizesse alusão a sua religião. Nem fotos suas postavam em seu perfil. Utilizam imagens que se aproximavam das suas identidades e gostos pessoais, como fotos de máscaras africanas ou de cachoeira. Timidamente nos últimos anos fui percebendo que alguns vão dando visibilidade a sua religião alterando seu nome no *Facebook* com o seu *orunkó* – nome que recebe após a iniciação no candomblé. Como [Lima de Kaô](#) é o perfil atual de Patrícia Lima, Kaô é parte da saudação do orixá Xango que é seu orixá. E temos também [Onylakayê Lourival Piligra Júnior](#), Lourival Piligra é Ogan Oba no terreiro pesquisado, depois de sua iniciação no terreiro ele acrescentou no seu nome de perfil no *Facebook* o Onylakayê que é seu *orunkó*. Temos também o Ogan Eduniná que após sua iniciação alterou o seu perfil no *Facebook* para [Paulo Eduniná Fumaça](#). Além de alterar seus nomes, eles também postam fotos com suas roupas e fios de contas como sinais diacríticos da sua religião. Na campanha #respeitojá #souafroreligiosos a mãe Darabi compartilhou no grupo do *Whatsapp* um áudio do seu irmão de santo, o ogan Fadori, que dizia:

Queridos filhos e amigos, não temos direito a professar a nossa fé, mais uma vez a nossa religião está sendo atacada. Peço a todos vocês que façam um pequeno vídeo trajados devidamente com roupas do axé e com fio de conta no pescoço, falando qual é sua função no axé, seu/sua pai/mãe de santo e sua nação, postem no *facebook* na sexta-feira dia, 11/11 às 14hs e 20hs, os que por algum motivos não puderem cumprir o horário que o façam na quarta feira. Vamos pedir mais uma vez respeito já! (Transcrição do áudio compartilhando no grupo do terreiro no dia 10.11.16).

Como o Ogan Fadori, vários outros terreiros compartilharam áudios pedindo que adeptos do candomblé se posicionassem deixando seus rastros na Cibercultura, sinalizando que pertencem a uma religião cujo legado é bastante rico para a formação etnocultural brasileiro, mas que é deslegitimada pela cultura hegemônica e pela educação.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

O [projeto de lei 21/2015](#) é uma pequena demonstração do racismo religioso que o povo negro sofre desde que aqui chegou. E o que o racismo do Brasil, em particular, e do mundo, ampliando a nossa compreensão, tem a ver com tudo isso? Tem a ver com a forma epistêmica, política e cultural com que os europeus utilizaram para justificar o seu processo colonizador no início do século XVI nas Américas. O racismo a moda brasileira, silencia e invisibiliza deslegitimando os afrodescendentes da sua humanidade. Para os europeus gananciosos daquela época os africanos negros e os indígenas não tinham alma. Se não tinha alma não eram humanos, logo, poderiam ser escravizados e explorados até a morte. Se não tinham alma, conseqüentemente não tinham direito a ter famílias, cultura, língua e religião. Assim que chegavam às Américas eram batizados, embora não tivesse alma, e ainda em África recebiam nomes europeus e perdiam qualquer ligação com seu continente, seu país, sua cidade ou sua aldeia (MOURA, 1987; CHIAVENATO, 2012; SCHWARCZH, 1993).

O colonialismo teve seu término no final do século XIX, graças a vários movimentos abolicionistas nas colônias brasileiras desde que os negros escravizados aqui chegaram e se juntaram com os indígenas para conhecer melhor as terras do novo mundo e também suas estratégias de fuga. Junto a todo movimento abolicionista, a Coroa Portuguesa, responsável pela colonização do Brasil, sofreu pressão da coroa inglesa com a expansão da Revolução Industrial. O mundo, digo, a Europa estava caminhando para outra lógica de exploração humana e, naquele contexto, precisava mais que corpos negros na lavoura, precisava dos corpos negros no chão da fábrica não só com sua capacidade física, mas também intelectual para operar as máquinas.

Como já dito, foram mais de 300 anos em que a elite das colônias e dos países europeus sobreviveu em um sistema político e econômico de soberania e exploração de um continente. O sistema colonial acabou no final do XIX, certo? Sim, qualquer livro de história atesta que sim. Mas, a relação de poder que os brancos europeus, bem como os brasileiros tinham sobre os africanos acabou junto com o colonialismo? Fanon (1983), Mignolo (2005), Quijano (2005), Oliveira & Candau (2010) e Torres (2007) irão dizer que não. Nós sabemos também que não, porque 300 anos não são 300 dias. Ainda hoje convivemos em nosso cotidiano com o *modus operandi* do Brasil Colônia. Quando o povo do axé posta nas redes sociais digitais que “#SouAfroreligioso” e “#respeitojá” eles estão

sinalizando que, nesses últimos 128 de abolição oficial da escravidão, o povo negro na diáspora ainda é visto como subalterno graças ao produto do *colonialismo*, que é a *colonialidade* e que viver e manifestar a sua fé ainda é considerado como ato criminoso ou primitivo.

Para Torres:

O *colonialismo* denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a *colonialidade* se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do *colonialismo* moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do *colonialismo* preceder a *colonialidade*, a *colonialidade* sobrevive ao *colonialismo*. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na autoimagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a *colonialidade* na modernidade cotidianamente. (2007, p. 131)

É isso mesmo, o *Facebook* é a expressão das redes sociais digitais do povo negro de axé que luta pela visibilidade das culturas híbridas afrocentradas. Assim, acabamos com o *colonialismo*, mas não exterminamos o colonialista presente nas relações econômicas, culturais, políticas, jurídicas e administrativas presente em nossa sociedade. Só os pretos dessa sociedade racista contemporânea sabem e sentem na pele o quanto a *colonialidade* tem um efeito genocida sobre nosso corpo e nosso povo. São portas de bancos que disparam o alarme quando um negro vai ao banco, é ser confundido como garçom nos restaurantes, é ter sua representatividade nas mídias televisivas de massa marcada sempre pela violência perpetuada pelo estado que negligencia nossa educação não oferecendo uma educação de qualidade e acabamos sendo minorias nos cursos de prestígios, tais como medicina, direitos e nas engenharias. Somos representados por profissionais em situações de subalternidade e trabalhos braçais análogos ao período da escravidão, como seguranças, porteiros e empregadas domésticas. É ser maioria nas escolas públicas que, desde que se propôs a ser “democrática” e lugar de “todos”, vive

um processo de sucateamento e invisibilidade da diversidade com seu currículo homogêneo e sua cultura judaico-cristã¹¹¹.

Ajirobá levou anos para acionar sua identidade de axé no Facebook. Segundo ela, “um pouco de medo e também de vergonha”. Ajirobá é seu nome de santo. Mas seu nome civil é Patrícia Lima Pinheiro. Hoje quase ninguém sabe seu nome civil, todos a conhece como Ajirobá a *iyáwò* de Xango. Casou-se ao 17 anos de idade e foi morar em São Paulo. Ficou 15 anos casada com o pai dos seus dois filhos (Felipe Pinheiro e Claudia Pinheiro), durante os 15 anos em que ficou casada, Ajirobá sofreu muito com o marido. As agressões física e psicológicas faziam parte da sua vida de casa. Com a ajuda da sua tia Holanda que também é do axé, ela conseguiu voltar para Bahia escondida do marido. Quando chegou no terreiro ela já usava o Facebook e desde sempre no seu perfil está com Lima de Kaô (veja na figura 06), Kaô é a saudação do seu pai Xango.

Quando perguntei por que este nome ela me respondeu: “para meu ex-marido não me encontrar, ele não sabe que sou do Candomblé”. Mas, ela também não postava nenhuma foto que fizesse qualquer alusão a sua origem afroreligiosa. Depois da campanha foi que ela começou a postar várias fotos em que aparecem as insígnias da sua afroreligiosidade.

O desconhecimento do ex-marido de Ajirobá o salva das suas agressões quando o mesmo não consegue acionar a sua identidade nagô no ciberespaço. Mas, é um exemplo do desconhecimento da maioria da população sobre as religiões de matrizes africanas. Em alguns caso, como o da Ajirobá esse desconhecimento pode nos auxiliar a continuar invisível em alguns espaços cuja produção do conhecimento é hegemônico e eurocristãos. Quanto candomblecistas passam invisível pela suas escolas e centros acadêmicos? E o pouco que se sabe sobre a nossa herança africana e os saberes produzidos, preservador e partilhados nos terreiros são de formas pejorativas e preconceituosas.

Assim, a colonialidade do poder reprime os modos de produção de conhecimento, os saberes, o mundo simbólico, as imagens do colonizado e impõem novos. Opera-se, então, a naturalização do imaginário do invasor europeu, a subalternização epistêmica do outro não-europeu e a própria negação e o esquecimento de processos históricos não-europeus. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 5).

¹¹¹ Para ampliar a discussão ver “Educação no Terreiro” Caputo 2012.

A *epistemologia do pertencimento* tem como pauta de discussão e reivindicação o direito de existir na produção do conhecimento acadêmico como conhecimento emancipador pautado na cultura africana produzido na África e na diáspora, forjado pelos sujeitos como autores da sua própria história. E, sim, “*não somos descendentes de escravos, somos descendentes de africanos que foram escravizados*” como afirma e reafirma Makota Valdina¹¹². O nosso presente é construído a partir das bases culturais produzidas nas *inter-relações* que os nossos ancestrais produziram na travessia transatlântica, nas senzalas, nos quilombos e, hoje, nos terreiros de candomblé e na redes sociais digitais presentes na cibercultura.

Fios inconclusivos da pesquisa em construção...

No *Egbé* (comunidade), o povo *nagô* encontra muitas respostas para algumas questões vividas no cotidiano. Diversas vezes, mãe Darabi nos faz lembrar que nem sempre podemos dizer orgulhosamente que somos do *axé*, porque o mundo está caminhando para uma onda de obscurantismo forte e, volta e meia, vemos, nas redes sociais digitais e na TV, terreiros apedrejados, mães e filhos de *axé* agredidos e sem falar das vezes em que saímos até mesmo na feira para comprar alimentos e outros produtos para o terreiro, e ouvimos alguém na rua dizer: “Tá repreendido!”, referindo-se a ela ou aos seus filhos que estão com ela, simplesmente porque estão vestindo sua roupa branca, principalmente nas sextas-feiras.

A proposta de utilizar o *Facebook* como um espaço de reflexão e formação de uma identidade etnicorracial brasileira não é uma solução aos problemas raciais no Brasil, mas uma possibilidade de ampliação dos espaços formativos, uma vez que as redes sociais digitais são muito utilizadas pelos alunos, professores e a comunidade para difusão cultural e o enfrentamento ao racismo estrutural e estruturante do nosso país. E os fios? Para que servem os fios dos saberes produzidos nos terreiros se não para tecer, cozer, unir

¹¹² “Valdina Pinto de Oliveira, mais conhecida como Makota Valdina, (Salvador, 15 de outubro de 1943) é uma educadora, líder comunitária e religiosa brasileira, militante da liberdade religiosa, como porta-voz das religiões de matriz africana, bem como dos direitos das mulheres e da população negra”. Trecho da sua bibliografia disponível em https://pt.wikipedia.org/wiki/Makota_Valdina . Acesso em 04.12.16

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

e juntar o nó e nós que formam as redes cotidianas que inter cruzam, linkam e aproximam as nossas vivências? Assim a vivência (escuta sensível) é o fio metodológico e, por muitas vezes, epistemológico que conectaram o saber dos terreiros com o saber da academia, ambos se encontrando e conectando as nossas vidas na cibercultura. Os fios são os afetos, as acolhidas, a parceria e também os desafios da complexidade que constituem uma pesquisa. São fios de africanidades construídos nas relações hibridizadas dos saberes produzidos e compartilhados pelos que sonham e acreditam em um mundo melhor, um mundo de todos e com todos indiscriminadamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, N. A compreensão de políticas nas pesquisas com os cotidianos: para além dos processos de regulação. *Educação & Sociedade*, Campinas: CEDES, v. 31, n. 113, p. 1.195-1.212, out./dez. 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v31n113/08.pdf> Acesso em 20.05.2014.
- AMARAL, A.; NATAL, G.; VIANA, L. *Netnografia como aporte metodológico da pesquisa em comunicação digital*. Revista Sessões do Imaginário, Porto Alegre, ed. 20, p.34-40, dez. 2008.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.
- CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar*. 1ed. Rio de Janeiro, 7 Letras: 7 Letras, 2006, v. 1, p. 180-207.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação em terreiros de candomblé - contribuições para uma educação multicultural crítica*. In: CANDAU, Vera Maria. (Org.). *Educação Intercultural e Cotidiano Escolar*. 1ed. Rio de Janeiro, 7 Letras: 7 Letras, 2006, v. 1, p. 180-207.
- CHIAVENATO, Júlio José. *O negro no Brasil*. SP: Cortez Editora, 2012.
- da Silva Caldas. Rio de Janeiro: Editora Fator, 1983.
- de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSFUGUEL, R. (Orgs.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.
- FANON, Franz. *Pele negra, mascarar brancas*. Tradução de Maria Adriana
- GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: por uma teoria Interpretativa da Cultura. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1978.
- HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomás Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ªed. 2006. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. 103 p. Título original: The question of cultural identity.
- HALL, Stuart. *Identidades culturais na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 1997.
- MACEDO, Roberto Sidney. *Atos de currículo e autonomia pedagógica*. Petrópolis: Vozes, 2013.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

_____ *A etnopesquisa crítica e multirreferencial nas ciências humanas e na educação*. Salvador: EDUFBA, 2000.

_____ . *Atos de currículo, formação em ato?* Ilhéus: Editus, 2012.

_____ . Multirreferencialidade: o pensar de Jacques Ardoino em perspectiva e a problemática da formação. In: MACEDO, R. S.; BORBA, S.; BARBOSA, J. G. *Jacques Ardoino e a Educação*. Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2012, p.68-96.

_____ . Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis RJ: Vozes, 1997.

_____ *A etnopesquisa implicada: pertencimento, criação de saberes e afirmação*. Brasília: Liber Livro, 2012.

MACEDO, Roberto Sidney.; BORBA, S.; BARBOSA, J. G. *Jacques Ardoino e a Educação*. Coleção Pensadores e Educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

MACEDO, Roberto Sidney; GUERRA, Denise. Reflexões sobre a Exteriorização de Experiências Formativas Via Diários Online em Contextos Multirreferenciais de Pesquisa-Formação. In: SANTOS, E (org). *Diário Online: dispositivo multirreferencial de pesquisa-formação na cibercultura*. Portugal: Whitebooks, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, E. (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 71-103.

OLIVEIRA, Luiz Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. *Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil* Educ. rev; 26(1): 15-40, abr. 2010.

PÓVOAS, Rui. do Carmo. *Versoreverso / Ruy do Carmo Póvoas ; [coordenação Edivaldo Souza]*. Ilhéus, BA : Editus, 2003.

_____ *Itan de boca a ouvido*. Ilhéus, Ba: EDITUS, 2004.

_____ *Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco*. Ilhéus : Editus, 2007.482p.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In:
LANDER, E. (Org.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-277
SCHAWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e pensamento racial no Brasil: 1870-1930*. Companhia das Letras, 1993.

VIOLÊNCIAS, SUBJETIVAS, TRANSGRESSÃO E MUDANÇAS EPISTÊMICAS NO COTIDIANO ESCOLAR

Sandra Aparecida Gurgel Vergne¹¹³

Resumo: Transitaremos entre a Ciência da Religião, a Literatura, a Educação e os autores descoloniais, de forma que possamos compreender os vetores que apontam para a necessidade da temática no campo acadêmico. A proposta dessa comunicação é trazer as reflexões teóricas e práticas que permitam pensar os atravessamentos que constituem o papel da mulher negra na educação, na religiosidade (da igreja ao terreiro), na universidade e em seu lugar social, através da análise do simbólico no campo religioso, seu pertencimento e histórico de resistência. E, vivências que venho desenvolvendo atividades quanto às relações etnicorraciais. Neste sentido devo destacar a trajetória de estudos, vivências durante a escrita final da dissertação de mestrado e minha atuação ao longo do ano de 2015/2016 e as perspectivas de continuidade em 2017. Ao me deparar com as narrativas de educadora se educadores em sua área de atuação, me deparei com um currículo que trasbordava ao prescrito e tomava forma e vida seja nos momentos de estudos, reflexões e trocas de experiências foram, efetivamente, muito significativos para a ampliação do meu olhar sobre as questões raciais na educação e também me possibilitou construir e desconstruir conhecimentos e valores que incidiram diretamente na minha prática como educadora, assim como no fortalecimento da minha do meu local social na valorização da cultura oral HAMPÂTÉ BÂ 2003 contribui com essa reflexão. Ao trazer narrativas relatos do chão da escola sobre o contexto da identidade negra nos aspectos das práticas identitário, psicológico e religioso da cultura afro-brasileira que trazem questões que desafiam a investigação de como a cosmovisão africana provoca mudanças epistêmicas no cotidiano escolar quanto a aplicação da Lei nº 10.639/2003 e 11645/2008 que estabelecem a obrigatoriedade do ensino da História *da África e do Negro no Brasil*. Encontro nos textos MUNANGA, Kabengele 2005, Cavalleiro (2005), ARROYO, 2012 e Petronília 2004 me possibilitariam elementos que me permitiram compreender melhor a natureza do objeto que propunha pesquisar

Summary: We will cross the Science of Religion, Literature, Education and the decolonial authors, so that we can understand the vectors that point to the necessity of the thematic in the academic field. The purpose of this communication is to bring the theoretical and practical reflections that allow us to think about the crossings that constitute the role of the black woman in education, religiousness (from the church to the terreiro), in the university and in her social place, through the analysis of the symbolic in the field Religious, their belonging and history of resistance. And, experiences that I have been developing activities regarding ethno-racial relations. In this sense I must highlight

¹¹³ Mestre em Ciência da Religião, PUCSP Grupo de Pesquisa - Religião e Produções Simbólicas, Oraís e Literárias Africanas. E-mail: sandragurgelvergne@gmail.com.br

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

the trajectory of studies, experiences during the final writing of the master's thesis and my performance throughout the year 2015/2016 and the prospects of continuity in 2017. When I come across the narratives of educators are educators in their area Of acting, I came across a curriculum that overflowed to the prescribed and took were and life be in the moments of studies, reflections and exchanges of experiences were, indeed, very significant for the broadening of my look on racial issues in education and also enabled me Construct and deconstruct knowledge and values that have a direct impact on my practice as an educator, as well as on strengthening my own place in the valuation of oral culture HAMPÂTÉ BÂ 2003 contributes to this reflection. By bringing narratives from the ground of the school about the context of the black identity in the aspects of the indecent, psychological and religious practices of the afro-brasileira culture that bring up questions that challenge the investigation of how the African worldview causes epistemic changes in the school everyday as the application of Law no. 10,639 / 2003 and 11645/2008 that establish the obligation to teach the History of Africa and the Negro in Brazil. In the texts MUNANGA, Kabengele 2005, Cavalleiro (2005), ARROYO, 2012 and Petronia 2004, I would be able to provide elements that allowed me to better understand the nature of the object I proposed to search.

INTRODUÇÃO

Neste trabalho, pretendo trazer o cenário da Baixada Fluminense o Estado do Rio no Brasil, que fazendo o movimento de migração pendular, os projetos urbanísticos, políticos e de segregação, transformaram a Baixada em cidade-dormitório, de gente que desembarca na estação de trens da Central do Brasil, para ganhar seu sustento; boa parte delas como empregadas domésticas e trabalhadores de obra, porteiros. Escravos com carta de alforria, servindo aos patrões da elite branca da Zona Sul, repetiam a história, que passava de pai para filho, de mãe para filha, onde famílias inteiras serviam um mesmo “dono”, filho porteiro, mãe cozinheira, filha, babá, e assim por diante.

Atualmente, a trabalhadora doméstica é a “mucama permitida” de que nos fala Gonzalez (1980), um corpo anulado em sua identidade e que ocupa um lugar racializado vinculado ao seu passado escravizado. Ou seja, há uma continuidade do corpo-escravo para o corpo-produtivo, ainda que esse tenha permanecido fora das leis que garantem os direitos das demais categorias do trabalho livre. (VIEIRA, 2014, p. 89)

Quando ainda a Cidade do Rio de Janeiro era a capital do país, buscava-se que o lugar fosse o modelo civilizatório para o Brasil. No seu primeiro projeto urbanístico moderno a cidade fora pensada como uma “Cidade Jardim”, pelo arquiteto francês Alfred Agache, através da publicação do Plano Agache em 1930. Elaborado por encomenda do governo do Distrito Federal, propunha uma reordenação da localização dos habitantes da cidade, que ainda produz efeitos, na cidade e em sua região metropolitana:

A implantação do bairro industrial do Rio de Janeiro na Baixada Fluminense permite precisamente satisfazer à maior parte das exigências indispensáveis: o bairro industrial se encontrará na proximidade do centro comercial, ao mesmo tempo em que estará isolado pela disposição topográfica do lugar e realizará a junção indispensável entre as vias de transportes terrestres e marítimos, além de que a sua superfície é suficientemente vasta para alojar numerosas usinas e o preço do terreno bastante módico para permitir a aquisição fácil dos locais necessários às suas oficinas (AGACHE, 1930:183).

A Baixada Fluminense é hoje é constituída por 13 municípios que circundam a capital do Estado do Rio de Janeiro onde as obras recentes inacabadas buscam reordenar o centro a paisagens da “Cidade Olímpica”. Enquanto o Centro e Zonal Sul da cidade deveriam ser o jardim. Destino e vida de grande parcela da população fora assim aos traços do urbanista são desenhados, ou a letra fria da história, não dão conta da vida das pessoas, seus sonhos, desejos e experiências humanas de viver, em territórios de segregação social como a Baixada Fluminense no Rio de Janeiro

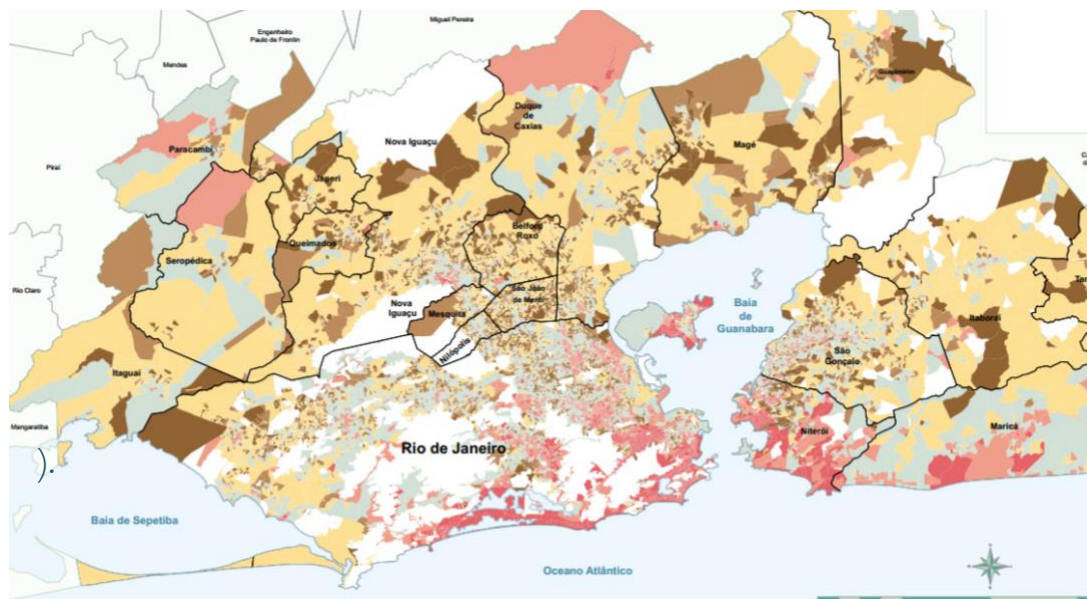
A leitura do cenário simbólico da região metropolitana do Rio de Janeiro permite refletir e atuar em um território de impasses, conflitos e sincretismo. Estado e igreja, esperança e morte, ruptura e homogeneização, tensionam-se em seu cotidiano. As proposições teóricas da Ciência da Religião podem nos possibilitar a entender o atravessamento da religião, neste cenário onde Minha voz se apresente como provocativa de transgressão africana . Projetos urbanísticos, políticos e de segregação, transformaram a Baixada em cidade-dormitório, de gente que desembarca na estação de trens da Central do Brasil, para ganhar seu sustento; boa parte delas como empregadas domésticas e trabalhadores de obra, porteiros. Escravos com carta de alforria, servindo aos patrões da elite branca da Zona Sul, repetiam a história, que passava de pai para filho, de mãe para filha, onde famílias inteiras serviam um mesmo “dono”, filho porteiro, mãe cozinheira, filha, babá, e assim por diante.

Atualmente, a trabalhadora doméstica é a “mucama permitida” de que nos fala GONZALEZ (1980), um corpo anulado em sua identidade e que ocupa um lugar racializado vinculado ao seu passado escravizado. Ou seja, há uma continuidade do corpo-escravo para o corpo-produtivo, ainda que esse tenha permanecido fora das leis que garantem os direitos das demais categorias do trabalho livre. (VIEIRA, 2014, p. 89)

A senzala mudou de lugar. Foi parar na Zona Sul do Rio de Janeiro, trazendo o cenário da escravidão para a modernidade dos quartos de empregada. Vivia-se cativo,

através de algemas financeiras, mesmo com baixos salários e nenhuma garantia trabalhista. E da mesma forma lhe impõe a armadilha do silêncio e o aprisionamento dos corpos e gestos. Como poderemos observar no mapa de Distribuição da População na Região Metropolitana do Rio de Janeiro por cor/raça do CENSO 2010.

Ele nos possibilita entender que as práticas higienistas do século XIX produziram a rejeição à da amamentação feita pelas negras escravas, mas não a relação de destinar o



cuidado dos filhos a outras. Com isto houve um deslizamento que transformou as amas de leite em amas-secas e babás (SEGATO, 2007), presas pelo sentimento de pertencer a uma família que não é sua. A dor e a ausência estão lá no mesmo lugar. ANTONACCI (2014) nos resgata a importância do lugar do corpo, lugar de memórias ancoradas, em especial em nossa população negra, palco de vivências de um grupo social sobre quem se planejou apenas terem corpo útil de trabalho, mas que guardam em si, formas de comunicação de heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias., que acabam por permanecer ainda hoje.

É neste sentido, que a proposta desse trabalho traz a reflexão teóricas que possam tematizar a mulher negra e seu lugar social, através da análise de seu lugar simbólico no campo religioso como forma resistência. O corpo de mulheres negras, que foram violados durante a diáspora africana, através da construção de estereótipos estigmatizantes que a colocavam ora como figura do mal, da bruxa, figura feminina ou apenas como a cândida mãe preta. A mulher tem sido um enigma a ser dominado, em um mundo que foi

construído sobre bases políticas, religiosas e simbólicas, hegemonicamente patriarcais e eurocêntricas.

As marcas desta realidade foram sendo reproduzidas nas famílias matriarcais que moravam ao nosso redor. Nas favelas e na Baixada Fluminense estava o restante da vida das domésticas, lavadeiras, passadeiras, arrumadeiras. Matava-se o corpo de tanto trabalho, para tentar mudar a realidade de seus filhos e filhas, libertando-os da escravidão doméstica à brasileira. Mas também se desistia de lutar, e por tantas vezes o destino de seus filhos poderia ser apenas aquele que lhe foi possível.

CORPO TEXTUAL

O registros desta história, oral ou não, algo que esconde o abismo social e emocional vivido, e que faz enrijecer e camuflar a dor, como demonstra o rosto entristecido de minha mãe nesta foto. A divisão de papéis sociais aparece na foto onde criança e babá não se tocam para posar para a foto. Iniciavam-se ainda as primeiras pesquisas acadêmicas sobre o Racismo Brasileiro, com Florestan Fernandes (1953) e Oracy Nogueira (1954) entre outros. Havia separações e segregações de todos os tipos. Como exemplo, podemos citar um prédio em Copacabana, construído na época e existente até hoje, onde saguão possui um muro que separa o elevador social do elevador de serviço.

A escola, por vezes acabam por reproduzir práticas segregativas e excludentes que invisibilizavam a cor dos alunos das classes populares, que em sua maioria são negros. Estas questões ficavam cada vez mais fortes diante do processo de libertação dos mitos históricos religiosos, culturais e de colonização da minha compreensão de mundo. Tais questões apontavam para uma vivência religiosa de respeito à pluralidade religiosa, mas também para um cenário de abandono e desistência da população negra dos espaços escolares.

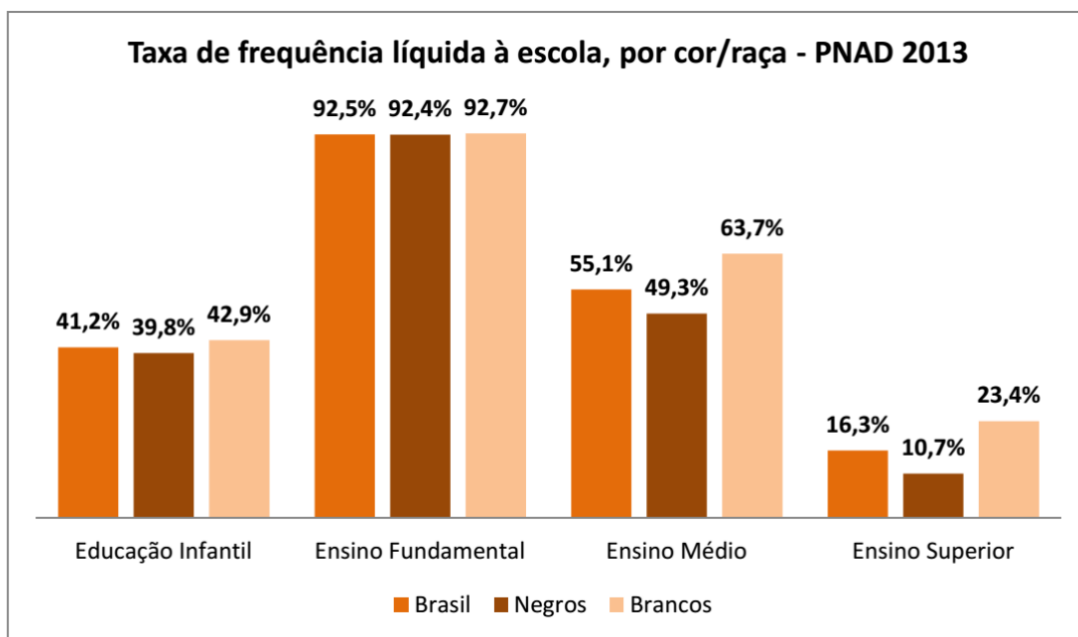


Figura 1 - Frequência dos à escola no Brasil segundo a cor/raça (CENSOESCOLAR-EDUCACENSO, 2015, p. 03)

Estas imagens e estatísticas tiramos apenas a confirmação do que é vivido a cada dia nas escolas. Os números ainda possuem a fragilidade de não poder falar da dor vivida por cada pessoa. São apenas cinzas. O fogo que consome se transforma em fumaça apenas observável no cotidiano da vida social, institucional afetiva ou religiosa. E por isso precisamos prosseguir na compreensão dos impasses, silenciamento e resistências dessas histórias que por mais de doze anos entre duas redes de educação fui tecendo fazeres e práticas, buscando criar possibilidades de enfrentamento do racismo institucional, através de buscar a compreensão do currículo praticado vivenciado no chão da escola. (ARROYO, 2000).

Através das narrativas de mulheres na educação, queremos nesta pesquisa, convidar o leitor para outro olhar através da cosmovisão africana. Que ela ao abrir caminho para uma questão corpórea como forma de aprender e se conceber em relação ao mundo. Possa agregar o respeito às religiões, que no caso do Rio Janeiro que é campeão de denúncia de intolerância Religiosa. Tendo em vista os estigmas que tende a perpetuar práticas racistas e cartesianas no campo da educação. Ao exercitar a inversão

do mapa arbitrariamente imposto, que coloca a Europa no topo do mundo. Quer-se resgatar a África antes de sua divisão ao trazer à superfície a nossa identidade e o contato com outra episteme. Neste sentido que autores como KI-ZERBO (2010) e W.V. MUDIMBE (2013), tentam vencer o preconceito que construiu a África que vemos hoje, ou melhor, o que sabíamos dela até o momento. Por fim apresento as múltiplas possibilidades e estratégias possíveis de vencer o racismo, a violência e o preconceito religioso.

O currículo aprendido, pelo viés de um cristianismo que nos chegou em um projeto de dominação, forjou uma barreira de lugares sociais aparentemente intransponível de ser vencida. Tendo em vista que a percepção identitária aprendidos pensa-se o negro a partir da escravidão e das vivências negativas no campo do religioso e cultural. Pela cultura eurocêntrica e pela imposição de seu modo de produção (capitalismo), referenciais de negras e negros são relegados a um suposto primitivismo. Acabam por ser demonizados, para que desta forma seja justificado qualquer forma de violência e opressão em nome da consciência limpa. O lugar possível da mulher negra na sociedade pós-colonial, a partir do campo da religiosidade, entendido aqui como território de resistência, ontem e hoje.

O pensamento de ELIADE diz que de uma forma na qual as sociedades de um modo geral se manifestam, seja ela qual for, apontam para um *homo-religioso*, No entanto o ocidente ao produzir a imagem disforme atribuídas ao que não eram capazes de entender constroem um imaginário negativo que e ao retirar da população negra e seus descendentes a alma de seus corpos é transformá-los em não humanos e sua religiões em não religiões

Seja nos traços estéticos, corporais, culturais e intelectuais, ao mesmo tempo em que é incentivando o sentimento contrário dos não negros em relação a seu lugar na sociedade, [...] negro, é escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos têm um comportamento neurótico. (FANON, 1979, p.65)

Assim as mulheres negras no simbólico das mulheres das casas de terreiro rompeu o couro e se perpetuam na história, como foram as mulheres em Brasília para marchar da mulheres negras pelo direito de terem seus filhos vivos, direitos levando as precursoras do movimento de mulheres negras, elas já são currículo vivos a serem cultuados e seguidos pelos mais jovens.



Figura 3 - Marcha das mulheres negras contra o racismo em Brasília, em 20 de novembro de 2015
(Foto: Marcelo Casal Jr/Agência Brasil)

Somos meninas, adolescentes, jovens, adultas, idosas, heterossexuais, lésbicas, transexuais, transgêneros, quilombolas, rurais, mulheres negras das florestas e das águas, moradoras das favelas, dos bairros periféricos, das palafitas, sem teto, em situação de rua. Somos trabalhadoras domésticas, prostitutas/profissionais do sexo, artistas, profissionais liberais, trabalhadoras rurais, extrativistas do campo e da floresta, marisqueiras, pescadoras, ribeirinhas, empreendedoras, culinárias, intelectuais, artesãs, catadoras de materiais recicláveis, yalorixás, pastoras, agentes de pastorais, estudantes, comunicadoras, ativistas, parlamentares, professoras, gestoras e muitas mais.

A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do *bem viver*, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utópica de viver e construir o mundo de todas(os) e para todas(os).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade nossas experiências como forma de construirmos coletivamente outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros.

Mulheres que não nos deixam esquecer o genocídio dos jovens negros na Baixada Fluminense no Rio de Janeiro. As mortes que ali acontecem, silenciosas, não tem a mesma repercussão da capital, onde enquanto a sociedade assiste satisfeita, a cena de ao menos seis pessoas mortas nas escadarias do morro do Juramento, no subúrbio, em uma ação do BOPE. O sangue escorrendo pelas escadarias e a imagem dos corpos mortos foi publicada em primeira mão através das redes sociais, quase em tempo real, com frases de apoio: “A resposta à morte da SD (soldado) Alda e do SD (soldado) Rocha, ambos mortos no último final de semana, está sendo dada!” Outro post dizia: Então tá... Suspeitos? Trabalhadores, né? Vítimas da sociedade? hahaha Bandidos! Marginais! Tá com pena? Leva para casa! Equipe PMERJ FEM. (Policia Militar Feminina)” (O GLOBO, 06/02/2014). No dia seguinte os jornais publicavam que a imagem não apontava para uma execução, pois as mortes só teriam acontecido a caminho do hospital.



Figura 4 - Ação da Polícia Militar no Morro do Juramento em 04/02/2014 (<http://rioonwatch.org.br/?p=10100>)

As imagens mostram o calvário e a cruz de vidas ceifadas pelos capitães do mato, algozes, opressores e oprimidos pelo aprendizado de cartilhas que remetem ao “criminoso padrão – negro”. [...] negro, é escravo de sua inferioridade, o branco, escravo de sua superioridade, ambos têm um comportamento neurótico. (FANON, 1979, p.65). Hoje fico pensando quanta potência de vida poderíamos trazer para a escola se parássemos para ouvir. Ouvir narrativas, como a de Mãe Beata de Iemanjá, que é uma referência importante na Baixada Fluminense, que no dia 27 de outubro de 2015, teve o seu terreiro tombado como Patrimônio Cultural do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

A palavra é o nosso fogo. Nosso axé. Sem ela não somos nada. Por isso é a oralidade que ensina. A oralidade é o fundamental, foi com ela que chegamos até aqui. A vida inteira eu mantive meu axé através da palavra. Só comecei a publicar agora, a escrita vem para complementar

isso. Imagina se nós negros tivéssemos dependido da escrita para não perder nossa fé, nossa cultura, nossa história? A abolição não garantiu nosso direito de ler e escrever. Sobrevivemos graças à nossa oralidade. Mas mesmo na escrita, a palavra tem que ser carregada de axé e da nossa história, se não se perde e o candomblé nunca vai ser perder. Por isso precisamos contar e nos contar”, diz Mãe Beata, já quase no finalzinho de uma de nossas conversas, em baixo do pé de Irôco, a árvore-orixá, no quintal do seu terreiro. (Entrevista com Mãe Beata ao EXTRA on line, em 19/10/2015)

Lembra-nos CANDAU (2008) que ao nos traz o compromisso do respeito às diferenças no cotidiano da escola. A proposta pedagógica inclui o compromisso de perceber as diferenças culturais, desenvolvendo ações que permitam a afirmação a diferença. Por vezes, apenas falar da cultura negra produz reações de tensão e afastamento de professores e/ou alunos. Acabamos diante a uma sociedade em transformação, marcada pela ambiguidade, pela segregação e pelos sonhos de um país escravista e racista que nega e desprezita as outras matrizes religiosas. Os impasses existentes no espaço escolar incluem a religiosidade que nos atravessa como pessoas. Contudo é necessário questionar-nos acerca das crenças impostas a alunos. Em especial quando há estratégias doutrinantes que são mostradas como estratégias pedagógicas neutras. Uma aula comum pode acabar se tornando um lugar de imposição de fé.

O professor também faz parte deste processo, e também da necessidade de libertação do corpo aprisionado, em especial quando falamos da Baixada Fluminense, que tem uma grande parcela de suas professoras negras.

Se a educação não transforma sozinha a sociedade, sem ela tampouco a sociedade muda. Se a nossa opção é progressista, se estamos a favor da vida e não da morte, da equidade e não da injustiça, do direito e não do arbítrio, não temos outro caminho senão viver plenamente a nossa opção. Encarná-la, diminuindo assim a distância entre o que dizemos e o que fazemos. (FREIRE, 2000, p. 67)

Assim, vamos caminhando pelas frágeis e envolventes teias que enredam alunos e professores, nesta história de insucesso escolar, quando nos deparamos com a história para além do mar até chegar às Áfricas ainda pouco conhecidas por nós.

E basta olhar os dados estatísticos que apontam para a gravidade de processos de exclusão do negro, que aparecem nas estatísticas, nas desigualdades econômicas, na

imposição de padrões estéticos, e no cotidiano das escolas. Apresento dados da exclusão do negro no campo da educação básica, a necessidade das lutas dos movimentos negros para a conquista de direitos básicos no campo social e educacional. Relembro, ainda, da resistência à inclusão da história do negro e da África mesmo prevista em lei, as violências que vêm sofrendo membros das religiões de matriz africana na Baixada Fluminense, o genocídio da população jovem e negra e do silêncio que tem produzido o adoecimento da sociedade.

Como exemplo desta situação que estamos trazendo o gráfico abaixo demonstra a situação acadêmica do negro no Brasil. Aparentemente o processo de escolarização acaba sendo um filtro, um dos componentes de fato é a cor da pele. Por que negros não prosseguem nos estudos?

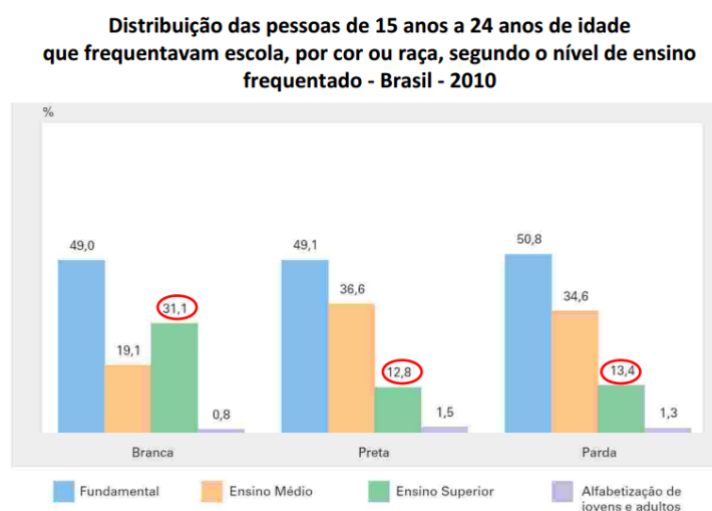


Figura 2 – Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010¹¹⁴.

O cenário do Rio de Janeiro não difere muito do nacional. Uma vez que as práticas educacionais deixam transparecer a influência cultural eurocêntrica, um simples exame dos currículos mostra que os valores judaico-cristãos e de concepção elitista branca são hegemônicos.

A ambiguidade do discurso da neutralidade e a imposição de uma única cosmovisão, acabam por determinar um difícil percurso para as pessoas que possuem uma

¹¹⁴Disponível em <http://www.ibge.gov.br/home/presidencia/noticias/imprensa/ppts/00000009352506122012255229285110.pdf>. Acesso em 10/01/2016.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

visão de mundo diferente, em especial quando falamos de religião em um país com nossa formação étnica. Resta o fogo do inferno ou o purgatório, àqueles estudantes, que pelo juízo de valor estabelecido pelo julgamento dos doutores da lei, no campo da educação, não se adequam. Não importando o sofrimento exigido. Tudo isso está subjetivo na forma pelo qual se organiza o currículo escola que vão apartando crianças, adolescentes, jovens e adultos dos espaços acadêmicos.

E possível ver (...) no indício de uma religiosidade popular em expansão, o refluxo de uma cultura popular em direção à única linguagem que ainda lhe permite exprimir-se diante do triunfo da razão que desejaria negá-la. A linguagem da religião poderia, nesse caso, ser o último recurso de uma cultura que não pode mais se manifestar e que deve se calar ou se disfarçar para que se faça ouvir uma ordem cultural diferente. (CERTEAU, 1995, p. 73)

A religião está ali, em todo contexto falando dos “pobres alunos”, do “risco social”, do “não tem jeito”, pois suas famílias precisam ser “regeneradas”. Isso fica evidente não só nas palavras não ditas, mas também nas atitudes segregativas silenciosas do cotidiano. No caso do Rio de Janeiro, isso vem transbordando, a todo o momento, já fazendo parte das notícias e jornais nas notícias constantes de atos de intolerância religiosa. É um longo percurso de resistência, que se deu através da religião, que chegou até nós hoje:

O Candomblé - religião brasileira dos orixás e outras divindades africanas que se constituiu na Bahia no século XIX - e demais modalidades religiosas (...) formavam, (...) uma espécie de instituição de resistência cultural, primeiramente dos africanos, e depois dos afro-descendentes, resistência à escravidão e aos mecanismos de dominação da sociedade branca e cristã que marginalizou os negros e os mestiços mesmo após a abolição da escravatura. Eram religiões de preservação do patrimônio étnico dos descendentes dos antigos escravos. (PRANDI, 2004, p. 223)

Segundo seu percurso histórico a escola, permanece em um lugar de produção de desrespeito às diferenças da maioria de nossa população, sendo uma das bases da construção social da intolerância religiosa. Tem sido com isso, um fator a mais de estigmatização de negros que mantém uma cultura ancestral.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Neste sentido autores, com os quais dialoguei que apontam para compreensões e discussões, semelhantes, trago o bojo teórico como: Sergio Junqueira, Afonso Soares, Amadou Hampâté Bâ, Mignolo, Stela Guedes Caputu, W.V. MUDIMBE, Walter Benjamin, Wanda Machado, Abdias do Nascimento, Azoilda Loreto, Wlamira Albuquerque, Ki-Zerbo e relatos de experiências, práticas do cotidiano vivenciadas por alunos, professores, mestres, pesquisadores. Segui este percurso apenas como bricoleur, tecendo a partir da escuta sensível do outro em seu cotidiano.

Há ainda vozes de corpos não colonizados, que vivem outras possibilidades de ser e pensar, que, embora não sem sofrimento, permitem a alegria. E aqui volta a imagem e a palavra de Azoilda Loreto. Inquieta, na vontade de ser, provoca o calor do debate, sobre si, sobre sua história, que não é pulverizada no individualismo. No encontro pode-se acreditar na mudança e transformação, que vem através da palavra e que acende a alma.

Desta forma se re-olhar, é identificar que o som dos tambores provoca no ritmo do coração que se comunica com a natureza, que reverbera em forma de trovão que precede o raio que rasga o céu, anunciando quanto de África temos na formação do Brasil.

Isso acontece no sentido geográfico de nascimento, pois os ancestrais estão onde eu estou, nascem quando se dá o sopro da vida em nossos corpos que durante os séculos de acúmulo do capital continuam a ser centralizados e alimentados pelas guerras e pela fome dos excluídos. Neste sentido que ousa a dizer que hoje a implementação da cosmovisão africana como pressuposto metodológico, curricular, conceitual e como princípio de vida esbarra no capitalismo. Talvez seja este o motivo pelo qual a África é invadida de forma tão devastadora. O que se deseja é capturar a forma de viver coletiva que não se entrega.

E para finalizar busco na obra artística singular de Altay Veloso que ao retratar a importância da mulher na história. Ele em sua obra reconta a vida de Jesus, através dos olhos de um negro do Daomé, que teria sido seu contemporâneo, a obra “Ogundana: O Alabê de Jerusalém”, constrói de forma delicada, mas ao mesmo tempo forte a leitura do feminino, conectada ao sagrado.

Olha a voz de Yemanjá sofrendo a dor do exílio, ela que cuidou dos filhos quando abriu o mar vermelho é hoje apenas sereia no reflexo do espelho. Estala Yansã, e instala sua ventania na escrita da cabala, sua

luz é um poema nos olhos de Madalena. Do olho d'água nasce um rio tão admirável e fecundo, Não há nenhum paralelo na história do nosso mundo quanto a saga das mulheres que cuidaram de Jesus, Ah... talvez seja por isso que Jerusalém não dorme ela também é mulher, é mãe. (VELOSO, 2005. p. 30)

Este trecho faz pensar nas narrativas que se construiu no cotidiano vozes transgressoras de mulheres na escola, nas ruas nos terreiros de batalha pela vida e pela perpetuação das histórias que nascem do outro lado do atlântico sul .

CONCLUSÃO

O panorama geral da constelação que o cotidiano me apresenta me possibilitou através do Mestrado em Ciência da Religião no campo da Ciência Prática da Religião tentar traduzir este cotidiano a qual me insiro, utilizando a *Bricolagem* como metodologia de trabalho. Vou tentando reconstruir o ponto de partida, de chegada, de começo ou de estada. Desta historia que se mistura um pouco com a minhas memórias dentro da educação, contadas através de narrativa. Mas, como capturar o silêncio falante na vida cotidiana daqueles que ensinam e aprenderam sob o viés da vigilância? Em *Vigiar e Punir*, FOUCAULT (1999) nos fala dos recursos para um bom adestramento da vigilância dos passos, e da prescrição de comportamentos, conforme o regulamento da Casa dos Jovens Detentos de Paris.

Além de Foucault, tomo como companheiros de viagem alguns outros autores em especial. BENJAMIN (1987), fala de construção no cotidiano, das pequenas grandes histórias esquecidas que nos constituem, e que precisam da figura do narrador para contá-las. Com Arroyo, repenso como o campo da educação escolar pode e/ou não (re)produzir sujeitos com rostos quebrados que fragmentam o viver e a imagem do aluno sobre si mesmo e sobre o outro e CANDAU (2008) A proposta pedagógica inclui o compromisso de perceber as diferenças culturais, desenvolvendo ações que permitam a afirmação a diferença.

MUNANGA (2005) traz a necessidade de conhecer para entender, respeitar e integrar, compreendendo e absorvendo as contribuições das diversas culturas, oriundas das várias matrizes culturais presentes na sociedade brasileira. ANTONACCI (2014) nos

resgata a importância do lugar do corpo, lugar de memórias ancoradas, em especial em nossa população negra, palco de vivências de um grupo social sobre quem se planejou apenas terem corpo útil de trabalho, mas que guardam em si, formas de comunicação de heranças de seus antepassados e marcas de suas histórias.

SERGIO JUNQUEIRA (2009, 2012), na perspectiva da discussão do Ensino Religioso; e AFONSO SOARES (2013) no campo das Ciência da Religião nos propõe uma leitura do religioso na sociedade que deveria conjugar ensino e aprendizado, para que seja quebrada a regra do jogo posto, que não educam o sujeito a interferir na história, sendo mantido sob o domínio dos senhores.

Estes me ajudam a perceber a cosmovisão a africana como possibilidade de restabelecimento da integridade perdida, que precisa ser resgatada em sua perspectiva de coletividade, circularidade, e resgate da ancestralidade. O Ensino Religioso, não confessional, pode ser uma ferramenta de reflexão acerca da diversidade de religiosidades, de histórias e visões de mundo que possibilitem questionar o pensamento único e a verdades absolutas. Defendo como base de formação de professores a Ciência Prática aplicada ao Ensino Religioso, em uma perspectiva de valorização das tradições religiosas, na medida em que traz a reflexão acerca da diversidade religiosa humana e a busca de um distanciamento científico do professor. Penso que as Ciência da Religião, podem ser um facilitador para aplicação da Lei nº 10.639/2003 e 11.645/2008, nos mostrando que podemos olhar para o fenômeno religioso de um modo não preconceituoso, mas diverso e plural.

Não se trata aqui de um discurso apaixonado, mas de algo concreto, basta olhar os dados estatísticos que apontam para a gravidade de processos de exclusão do negro, que aparecem nas estatísticas, nas desigualdades econômicas, na imposição de padrões estéticos, e no cotidiano das escolas. Apresento dados da exclusão do negro no campo da educação básica, a necessidade das lutas dos movimentos negros para a conquista de direitos básicos no campo social e educacional. Relembro, ainda, da resistência à inclusão da história do negro e da África mesmo prevista em lei, as violências que vêm sofrendo membros das religiões de matriz africana na Baixada Fluminense, o genocídio da população jovem e negra e do silêncio que tem produzido o adoecimento da sociedade.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Neste sentido, tentei capturar as vozes espalhadas que encontrei, muitas vezes contadas apenas ao pé do ouvido. Escrevo na esperança, sem esperar, que no dia a dia a realidade se transforme na atualidade, hoje. Mudei a trajetória da minha vida. Este é o legado fruto do meu encontro com a reflexão da academia. Deixa marcas em minha história. Para o Ensino Religioso fica a possibilidade de pensarmos uma pedagogia africana, capaz de agregar, e pensar coletivamente a diferença. UMBUTO.

REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. Memórias ancoradas em corpos negros. 2ª edição. São Paulo: Educ, 2014.
- ARROYO, Miguel G. Imagens quebradas - trajetórias e tempos de alunos e mestres. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CANDAU, Vera Maria & MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa. Currículo, conhecimento e cultura in Indagações sobre currículo; Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007. Disponível em <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/Ensfund/indag3.pdf>. Acesso em 07/08/2015.
- ELIADE, Mircea, O sagrado e o profano; São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA. 2008.
- FOUCAULT, Michel. Vigiar e punir: nascimento da prisão; 20ª edição. Petrópolis, Vozes, 1999.
- FREIRE, Paulo. Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- HAMPÂTÉ BÂ, Amadou, Amkoullel, O menino fula. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003.
- PASSOS, João Décio & USARSKI, Frank. (Orgs) Compêndio de Ciência da Religião. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- TRINDADE, Azoilda L. BRANDÃO, A. P. (Orgs.). Saberes e Fazeres, v. 5: Modo de Brincar. 1ª. Edição. Rio de Janeiro: Fundação Roberto Marinho, 2010
- VELOSO, Altay. Ogundana: O Alabê de Jerusalém . 2ª edição. Avatar Produções Artísticas. São Gonçalo. 2004

NEGRAS NO CAMINHO DA FORMAÇÃO EM SERVIÇO SOCIAL: A DOCÊNCIA ENTRELAÇADA POR MULHERES QUE LUTAM

Camila Rodrigues Estrela¹¹⁵

Resumo: A escrita aqui presente baseia-se na partilha de experiências trocadas entre professora e alunas pautadas nos esforços empreendidos pelas segundas para concluírem o curso de Serviço Social. Escrever sobre as falas, as vivências e experiências das alunas compartilhadas em sala de aula, busca voltar o olhar sobre o papel da formação profissional (docência). Tendo em vista a realidade cotidiana das alunas que atravessa todo o processo de aprendizado, uma vez que compõem o quadro de realidades sobre as quais se debruçam para o estudo, ao mesmo tempo em que as vivenciam. Os sentimentos e vivências que constroem as vidas das mulheres negras e trabalhadoras são as bases desta reflexão que buscou apoiar-se sobre como a formação profissional pode contribuir para o entendimento das bases iniciais da profissão no Brasil, na primeira metade do século XX. Trajetória essa intrinsecamente ligadas às ideias eugenistas adotadas pelo Estado brasileiro. Explorando também, a dimensão da relação entre a parcela da população, que inicialmente na profissão era alvo dessas políticas, e que hoje é o público que compõem em sua grande maioria a categoria profissional.

Palavras-chave: Educação, Mulher negra, Racismo, Serviço Social

¹¹⁵ Mestre em Serviço Social Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

1. Introdução

O esforço aqui empreendido é de reflexão de como a formação em Serviço Social no contexto brasileiro contribui para uma análise crítica da realidade sócio-histórica nacional em sua totalidade, tendo em vista a discussão étnico-racial no Brasil.

As mulheres brancas da classe dominante tinham por missão ordenar e higienizar a população para o alcance da ordem e do progresso do país. Legitimando as raízes conservadoras da profissão. Viés esse que só é repensado, com a incorporação das teorias marxistas, a partir do que é considerado seu amadurecimento teórico, iniciado na década de 1970.

Esta relação entre o período de institucionalização da profissão, nas décadas de 1920 a 1930, cuja base deu-se no período de implantação das ideias eugenistas no Brasil, e, conseqüentemente, da política de embranquecimento adotadas pelo Estado, colocaram o profissional num papel específico de atuação junto à classe trabalhadora, em sua grande maioria, negra recém “liberta”.

Essa realidade da gênese da profissão imprime à docência um papel de suma importância para o conhecimento desse contexto. Para o entendimento ampliado de como as bases históricas brasileiras são imprescindíveis para se entender os quadros atuais das expressões da Questão Social. Processo este também estudado e vivenciado pelas alunas negras que atualmente compõem a categoria de assistentes sociais no Brasil e que atenderão em seu exercício profissional majoritariamente a população negra e mulheres (PINTO, 2003, p.23).

A reflexão aqui empreendida explora dois sentidos da formação profissional: o do exercício da docência, entendendo sua contribuição para a formação profissional crítica por um lado. Enquanto um processo responsável por acompanhar as transformações sociais e históricas a partir da condição emancipadora da educação em seu papel de ferramenta de constante construção e visão de mundo. E por outro, das discentes negras em seu processo de formulação de uma compreensão mais ampliada e crítica da realidade na qual vivem e atuarão profissionalmente.

A escolha por trazer a perspectiva das alunas negras, dá-se pelo entendimento de que as realidades das experiências compartilhadas no espaço de formação durante as

leituras dos textos, confidências, conversas coletivas e também silêncios e olhares em momentos específicos durante os três anos de exercício de docência. Esses elementos retratam a realidade de mulheres que empreendem diversos papéis em suas vidas.

Falas essas que denotam uma amostra da realidade de inúmeras mulheres brasileiras que enfrentam as agruras do machismo, do assédio, das frustrações e das violências causadas por um contexto histórico marcado pela escravidão brasileira. Além da reprodução de quadros específicos vivenciados pela classe trabalhadora feminina e negra, no curso de Serviço Social, e que estará posteriormente na população a ser atendida.

2. Serviço Social: gênese e institucionalização como resposta às demandas sociais

A base teórica do Serviço Social contou com a influência norte-americana do modelo de caso, grupo e comunidade, sob a influência do pensamento de Mary Elly Richmond. Essa metodologia era pautada numa análise médica das expressões da Questão Social, sendo passíveis de diagnóstico e tratamento como uma “doença”. Análise esta verificada como um método genérico, enfatizando o sistema cliente e a situação social problema. Com o intuito de estabelecer uma relação entre a individualidade e o meio social. Esta corrente foi influenciada pelos ideários de Florence Nightingale, no ano de 1851, na Inglaterra. Ela foi precursora da profissão de enfermagem, cujo objetivo de seus primeiros cursos era voltado para o preparo de visitadoras domiciliares, pelo qual concebia a tarefa assistencial como reintegradora e reformadora do caráter.

Um marco para a história das instituições formadoras em Serviço Social dá-se no ano de 1918, quando a Escola de Filantropia passou a denominar-se “Escola de Serviço Social”, onde Mary Richmond ocupa a cadeira de docente em Serviço Social de Casos. O Serviço Social, como profissão moderna, começou a ser sistematizado com a contribuição de Mary Richmond. Por meio do voluntariado assistencialista da teorização do diagnóstico social das situações-problema fruto de dois fatores: a situação da sociedade segundo seu contexto (industrialização e ascensão da classe proletária) e o desafio de oferecer respostas.

O Serviço Social desde esse primeiro processo de sistematização reflete uma perspectiva genérica de intervenção. Tendo em vista a mudança social, por meio da qual os assistentes sociais atuavam para uma comunidade à qual faltavam recursos sociais, utilizando argumentos oferecidos pelos casos atendidos.

A prática da assistente social, em 1922, tem suas teorias, seus objetivos, voltados para uma ideia central: o desenvolvimento da personalidade. Entendia-se, nesse contexto, que o caso social nada mais era do que processo de desenvolvimento da personalidade através de ajustamentos conscientemente efetuados de indivíduo a indivíduo, do homem para com o seu meio social.

Neste bojo, surge a primeira escola de Serviço Social na América Latina, no Chile, no ano de 1925, criada pelo Dr Alejandro Del Rio contando com forte influência norte americana. Já no Brasil a implantação do Serviço Social deu-se no decorrer de um processo histórico iniciado a partir dos anos de 1920-30, legitimando-se, enquanto profissão, na década de 1930.

Esse período histórico do país é acompanhado por profundas transformações na estrutura econômica e política, sendo realizadas pelo governo provisório de Getúlio Vargas (1930-1934) que começou com o processo de implantação de políticas de modernização do país. Durante esse período, a economia, que desde a segunda metade do século XIX, até os anos 1930, se caracterizava por um modelo agroexportador, passa a adotar um modelo industrial, de substituição de importação.

Entre 1930 e 1937 o país viveu um período de grandes agitações políticas, devido à amplitude e a organização de movimentos políticos. Período onde as mudanças nas práticas profissionais configuravam-se ocorrem sob a hegemonia norte-americana na mesma intensidade sobre as produções teórico metodológicas da profissão. Fator que reflete nos conteúdos de suas disciplinas aspectos psicológicos e sociológicos primordiais que definiram o modelo de formação profissional, levando em consideração a visão harmônica de sociedade e absorvendo o princípio de neutralidade (SILVA & SILVA, 1995).

Esse é um período marcado concomitantemente pelo crescimento da classe trabalhadora, bem como de sua condição de exploração e de sua mobilização e organização, através da intensificação das lutas por melhores condições de vida e de

trabalho. No entanto, tais lutas são encaradas pela classe dominante como ameaça a seus interesses e como desorganização social e moral.

É, portanto, nesse contexto que o Brasil vivia um período marcado pelo aprofundamento do modelo de Estado intervencionista, sob a égide do capitalismo monopolista internacional, e por uma política nacional que privilegiava o crescimento industrial. O desenvolvimento material desencadeava a expansão do proletariado e a necessidade de respostas, de uma política de controle que absorvesse esse segmento.

O processo de profissionalização e legitimação do Serviço Social encontrava-se então atrelado ao crescimento das instituições socioassistenciais estatais, que surgiram a partir da década de 1940. A partir de então, o mercado de trabalho se amplia para a profissão fazendo com que o estreito quadro de sua origem se torne atividade assalariada, ou seja, institucionalizada e legitimada pelo Estado e pelo conjunto das classes dominantes (IAMAMOTO, 2004).

Ainda de acordo com o autor, exigia-se, ainda: ter no mínimo 18 anos completos e menos de 40 anos; comprovação de conclusão do curso secundário; apresentação de referências de três pessoas idôneas; submissão a exame médico. A candidata deveria possuir boa saúde, não ter defeitos físicos, e alguns historiadores até relatam a necessidade de comprovação da castidade e virgindade¹¹⁶. As características exigidas transitavam entre características humanísticas e de vocação, referenciando a fé Católica. A vocação no servir ao próximo como a si mesmo. Todos os predicados apontam para o perfil branco e burguês que compunha o quadro das primeiras assistentes sociais.

O surgimento do Serviço Social como profissão institucionalizada está vinculado, desde o seu princípio, à Questão Social¹¹⁷ oriundas da contradição entre capital e trabalho. A pobreza no Brasil até a década de 1930 não era vista como uma expressão da Questão Social. Pelo contrário, todas as suas expressões eram tratadas como “casos de polícia” (CERQUEIRA, 1982) e resolvidas através de meios repressivos. Dessa forma, a pobreza

¹¹⁶Dados disponíveis em: http://www.unipvirtual.com.br/material/2011/bacharelado/fund_hist_teo_met_servsoc/unid_2.pdf. Acesso em: 15 jun. 2017

¹¹⁷ Segundo Iamamoto (1998, p.27) “A Questão Social é apreendida como um conjunto das expressões das desigualdades da sociedade capitalista madura, que tem uma raiz comum: a produção social é cada vez mais coletiva, o trabalho torna-se mais amplamente social, enquanto a apropriação dos seus frutos mantém-se privada, monopolizada por uma parte da sociedade”.

era tratada como disfunção individual – uma doença que poderia ter tratamento ou um caso que poderia ser resolvido.

A primeira expressão da Questão Social advém do pauperismo decorrente dos impactos da primeira onda industrializante (NETTO, 2001), passando a ganhar destaque particularmente, a partir do último quartel do século XIX. Época em que o capitalismo experimenta profundas modificações no seu ordenamento e na sua dinâmica econômica, com incidência necessária na estrutura social e nas instâncias políticas das sociedades (NETTO, 1992).

No Brasil, a Questão Social, é um processo tardio. E isso se deve ao sistema colonial, que aqui foi implantado baseado no trabalho escravo, na monocultura agrícola e no latifúndio de exportação, como é até os dias atuais, totalmente subordinados aos grandes centros da economia mundial fato este que marcou a vida econômica, política, social e cultural de nosso país profundamente.

No século XIX, começam as lutas pelas condições de vida e de trabalho, que inscreve a Questão Social no Brasil, esta passa a ser elemento de movimentos sociais. O Estado vai reconhecendo aos poucos que a Questão Social é uma realidade, e que o contexto social, através das demandas surgidas poderia sofrer alterações, mas as diversas manifestações ainda são resolvidas pela intervenção da polícia. Só na década de 1930 o Estado começa a admitir que a Questão Social pode ser tratada como um problema político, no entanto, vários aspectos da Questão Social ainda são tratados com repressão policial.

A assistente social, nesse período é então identificada como profissional assalariada, inserida no mercado de trabalho que iria desenvolver suas ações a partir da execução das políticas assistenciais disponibilizadas pelo Estado e setores empresariais, tendo como público alvo os grandes setores do proletariado (Idem).

Posterior a esse momento histórico, nas décadas de 1940-1950, “há uma significativa mudança na regulamentação econômica e política mundial com advento da hegemonia norte-americana no mundo ocidental” (FALEIROS, 2005 p. 14). O que torna o Brasil, internacionalmente dependente e o Estado impulsionado a investir em infraestrutura desenvolvimentista. Nesse processo de expansão e consolidação do modo de produção capitalista, com as crises políticas, sociais e econômicas, o profissional é

convocado para não mais responder demandas do ponto de vista de ordem, moral ou higiene, mas, sobretudo, na articulação da harmonia social na relação Estado/sociedade (FALEIROS, 2005).

Ainda sob forte influência técnica e teórica dos Estados Unidos, o Serviço Social no Brasil utilizava-se dos clássicos do “Serviço Social de Grupo” e “Serviço Social de Comunidade” para responder as demandas apresentadas pela população nesse período, (ESTEVÃO, 1985).

Já na década de 1960 buscavam outra inserção do Serviço Social junto a classe trabalhadora (FALEIROS, 2005, p. 17). Ao se pensar essa relação junto à classe trabalhadora e a aproximação com os movimentos sociais na luta por seus direitos, percebe-se que as profissionais passam a rever com criticidade suas intervenções, despertando a busca por um referencial teórico que construísse uma ideologia de transformação social. Ideias essas que já eram discutidas na Europa por Karl Marx (Idem).

A aproximação com a teoria marxista no Serviço Social deu-se inicialmente através de determinados intérpretes de Marx, que buscavam decifrar conceitos básicos do marxismo, resgatando assim, uma abordagem de segunda mão dessa teoria. A partir desse momento, vê-se a aproximação da profissão com vertentes contemporâneas do marxismo (SILVA & SILVA, 2007).

O período ditatorial, sob o qual passa o país, é visto pela profissão, portanto, à luz da dinâmica das relações sociais, que se iniciou no dia 31 de Março de 1964, “de modo abrupto, violento, e radical nos avanços do processo organizativo das classes populares” (MARTINELLI, 2005, p. 141). O Serviço Social sofre com esse processo o afastamento temporário da classe trabalhadora, devido à organização do governo.

Essa estrutura governamental causou inúmeros retrocessos em diversos setores da sociedade. Os anos 1960, ao longo dos quais se processou um agravamento do quadro político nacional, encontravam o Serviço Social recuado do cenário histórico, produzindo e reproduzindo práticas incapazes de se somarem aos esforços de construção e prevenção de espaços democráticos em uma sociedade oprimida por uma ditadura militar (MARTINELLI, 2005, p. 142).

Segundo Guerra (2007) as políticas sociais são uma determinada modalidade histórica de enfrentamento das refrações da Questão Social, onde o Estado responde às

necessidades das classes sociais, que se transformam, por meio de muitas mediações, em demandas para o Serviço Social. Essa relação constitui a utilidade social da profissão.

As políticas sociais, além de sua dimensão econômico-política (como mecanismo de reprodução da força de trabalho e como resultado das lutas de classes) constituem-se também num conjunto de procedimentos técnico operativos. Este componente instrumental põe a necessidade de profissionais que atuem em dois campos distintos: o de sua formulação e o de sua implementação e que é considerado, segundo Faleiros (1998) como o principal instrumento de trabalho da assistente social. O que singulariza este instrumental é a sua vinculação com a realidade, ou seja, o fato de serem essas políticas geradas a partir do conflito e correlação de forças entre grupos, classes, segmentos de classes no seu embate com o Estado na busca por expandir e aprofundar direitos.

É no âmbito da sua implementação, que as políticas sociais fundam um mercado de trabalho para os assistentes sociais. Com a complexificação da Questão Social e seu tratamento por parte do Estado, fragmentando-a e recortando-a em questões sociais a serem atendidas pelas políticas sociais, instituiu-se um espaço na divisão sócio-técnica do trabalho para um profissional que atuasse na fase terminal da ação executiva das políticas sociais, instância em que a população vulnerabilizada recebe e requisita direta e imediatamente respostas fragmentadas através das políticas sociais setoriais. É nesse sentido que as políticas sociais contribuem para a produção e reprodução material e ideológica da força de trabalho (melhor dizendo, da subjetividade do trabalhador como força de trabalho) e para a reprodução ampliada do capital (GUERRA, 2007, p. 7).

Como resultado destas determinações no processo de constituição da profissão, a intencionalidade de assistentes sociais passa a ser mediada pela própria lógica da institucionalização. Além da dinâmica de instauração da profissão e pelas estruturas em que o Serviço Social se insere. Em muitos casos, submetem o profissional, “a desempenhar papéis que lhes são alocados por organismos e instâncias os quais são portadores da lógica do mercado” (Netto, 1992, p. 68). Assim, o assistente social adquire a condição de trabalhador assalariado com todos os condicionamentos que disso decorre.

5. O Estado e a implantação das ideias eugenistas: o ideal de ordem e progresso

A expectativa das elites intelectuais e políticas que viveram a ruptura histórica representada respectivamente, pela Abolição da Escravatura em 1888, e a inauguração da República em 1889 alimentavam ideias em torno do processo de modernização do país (KERN, 2015).

Nesta busca pela modernização, destacam-se as reformas de Pereira Passos implementadas com a ajuda de Osvaldo Cruz, quando no ano de 1902 o Rio de Janeiro passa pela política de remodelação urbana, aos moldes da reforma urbana ocorrida em Paris sob os cuidados do Barão de Haussmann, onde a cidade não poderia mais ter as suas ruas estreitas, como eram traçadas no período colonial.

Segundo Nicolau Sevcenko (1998), esta remodelação ficou conhecida como “bota abaixo”, que se baseava na demolição dos cortiços da cidade do Rio de Janeiro. O autor salienta que:

No início do século XX a população do Rio de Janeiro era pouco inferior a 1 milhão de habitantes. Desses, a maioria era de negros remanescentes de escravos, ex-escravos, libertos e seus descendentes, acrescidos dos contingentes que haviam chegado mais recentemente, quando após a abolição da escravidão grandes levas de ex-escravos migram das decadentes fazendas de café do Vale do Paraíba, em busca de novas oportunidades nas funções ligadas, sobretudo às atividades portuárias da capital. Essa população, extremamente pobre, se concentrava em antigos casarões do início do século XIX, localizados no centro da cidade, nas áreas ao redor do porto. Esses casarões haviam se degradado em razão mesmo da grande concentração populacional naquele perímetro e tinham sido redivididos em inúmeros cubículos alugados a famílias inteiras, que viviam ali em condições de extrema precariedade, sem recursos de infraestrutura e na mais deprimente promiscuidade (SEVCENKO, 1998, pp. 20- 21).

Estes cortiços eram considerados insalubres e, também uma permanente ameaça “à ordem, à segurança e à moralidade” (SEVCENKO, 1998, p. 21). As ações nesse sentido eram objetivamente voltadas para um determinado grupo: negro e composto por ex-escravos, que por sua vez eram “empurrados” para as favelas. Sendo assim a

modernização não incluía a população negra, mas destinava-se apenas às classes dirigentes, contrapondo-se ao quase total abandono das classes populares.

O progresso modernizador-civilizador do país caminhou, contudo, juntamente à ideia, também imperativa, de que sobre a maior parte da população brasileira recairia o estigma da inferioridade racial do mestiço e sua degenerescência científica reconhecida. Colocando-se assim, como uma relevante ameaça a ser dimensionada por aqueles que se encontravam avidamente empenhados em tornar possível a marcha do progresso, nas palavras de Kern (2015).

Na construção do que seriam os novos rumos que o país tomaria permeados pelo enbranquecimento da população e por isso os passos para o ideal de país a ser alcançado, destaca-se uma importante obra, reconhecida nacional e internacionalmente que foi o livro de Gilberto Freyre, lançado em 1933, no Brasil intitulado *Casa Grande e Senzala* tornando-se uma das mais relevantes obras brasileiras a discutir o tema da “democracia racial”.

Bento (2002) ressalta que Freyre fornece à elite branca os argumentos necessários para continuarem usufruindo dos privilégios raciais. A distância social entre dominantes e dominados é modificada pelo cruzamento inter-racial e segundo o autor. Porém, ao postular a conciliação entre as raças e suavizar o conflito, o autor nega a existência do preconceito e da discriminação, culpabilizando os “mestiços e negros” pelo insucesso, segundo Dias (2015).

Há na temática da miscigenação um aspecto contraditório, pois, ao mesmo tempo em que seria a salvação do país, porque os negros desapareceriam, também era vista como elemento que “estragaria o potencial de progresso dos brancos”. No entanto, foi por meio da miscigenação que se deu a construção do que é divulgado como “identidade brasileira”. O resultado da miscigenação, para tal ideologia daria para o negro a esperança, o sonho, a ilusão de que os seus herdeiros, talvez, pudessem ser incluídos como parte da sociedade, mas, porque “carrega um duplo sentido negativo: o de denegação de identidade de grupo e o de denegação de uma humanidade comum” (ANDRÉ, 2008, p.120 e 121).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Fortalecendo o discurso de inferiorização racial o ideal de eugenia construído nas primeiras décadas do século XX, uma vez aplicado no Brasil, oferecia uma resposta a como uma população predominantemente mestiça, e desse modo racialmente inferior, poderia conduzir a nação ao almejado progresso modernizador, fortalecendo assim, os desejos dominantes.

A eugenia oferecia a possibilidade de equacionar o ideal do progresso com a realidade da mestiçagem racial: a solução seria promover o melhoramento racial em larga escala, intervindo sobre a constituição racial para torná-la apta ao progresso. Com o surgimento do movimento eugenista essa possibilidade foi assumida como projeto de Estado, onde Antonio Negri e Giuseppe Cocco (2005) das correntes de teorizações sobre o caráter mestiço da população brasileira propõem que surgira uma efetiva gestão da biopolítica da mestiçagem (KERN, 2015).

No entanto o mito da democracia racial até os dias atuais é fortalecido, numa afirmação do discurso onde a mistura das raças foi um processo que tornou o Brasil livre do racismo e das diferenças exacerbadas a partir dele. O mito da democracia racial tem em Fernandes (1978) uma forte figura de desmistificação destacando-se por romper com as visões anteriores sobre a democracia racial descrita por Freyre, negando-a e apresentando dados que comprovam que o desenvolvimento do capitalismo no país não resultou na integração do negro na sociedade de classes:

A discriminação e preconceito raciais não são mantidos intactos após a abolição, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas e as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionadas aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (HASENBALG, 1979. p.84).

A democracia racial, neste sentido, considerada um mito e bem desmistificada por Fernandes e outros autores comprovam que além do discurso ideológico de substituição do mestiço pelo branco (num debate e perspectiva de raças) o primeiro com o tempo, necessariamente seria extinto. Mas enquanto isso não se dava, a organização da sociedade e o progresso giravam em torno de ações no sentido doutrinador da população.

O período histórico de institucionalização da profissão de Serviço Social no Brasil tem por base, portanto, a implantação das ideias eugenistas e assim, da política de embranquecimento adotadas pelo Estado, colocando o profissional num lugar específico de atuação e posicionamento. Seu público atendido era composto, portanto em sua grande maioria, pela população negra e recém “liberta” que sofria e sofre as consequências de um longo período escravocrata brasileiro.

A função das mulheres assistentes sociais era voltada inicialmente para contribuir para que a ordem fosse mantida, e, conseqüentemente, o progresso do país, que estava terminantemente atrelado à organização e limpeza de tudo o que a população negra era, vivia e significava.

6. O Serviço Social e o debate sobre as questões étnico-raciais: a contribuição do debate para a formação profissional

As orientações profissionais estavam voltadas para esse público específico, que uma vez trazido para o Brasil na condição de escravo na terra de seu senhor, mantém-se acorrentado pelos grilhões do discurso e das ações estatais que legitimam a perspectiva de sua suposta inferioridade, pautadas na ideologia fundamentalmente europeia de superioridade e civilização.

Esta realidade está em sintonia com o autor Ferreira (2010) apud Lopes; Abreu; Cardoso (2015) quando afirma no que diz respeito a um passado não tão distante do Serviço Social a discussão étnico-racial na gênese da profissão era ausente:

Sabe-se que os assistentes sociais exerceram junto às classes trabalhadoras papel difusor e mediador na consolidação na noção burguesa de trabalho durante a era Vargas. Entretanto, a subproletarização dos negros (resultado do complexo processo que envolve desde a escravidão- abolição até sua periférica inserção nas relações capitalistas), foi sistematicamente sonogada nas elaborações teóricas dos primeiros assistentes sociais (p.12).

Ao longo da trajetória do Serviço Social, somente após o amplo debate em torno do currículo mínimo profissional, aprovado em assembleia geral da ABESS (Associação Brasileira de Ensino e Serviço Social), em 1996, é que a temática étnico-racial é inserida como um tópico de discussão da grade curricular no núcleo de fundamentos da formação sócio-histórica da sociedade brasileira. A introdução dessa temática como conteúdo indispensável à formação em Serviço Social confirma a sua relevância, já reconhecida por princípios postulados no Código de Ética profissional aprovado em 1993:

Empenho na eliminação de todas as formas de preconceito, incentivando o respeito à diversidade, à participação de grupos socialmente discriminados e à discussão das diferenças; opção por um projeto profissional vinculado ao processo de construção de uma nova ordem societária, sem dominação, exploração de classe, etnia e gênero (CFESS, 2012, p. 23-24).

Rocha (2015) vai destacar em suas pesquisas, porém a frágil discussão sobre as relações raciais como parte constituinte do processo de formação profissional como um todo.

Ainda que a categoria reconheça a sua importância e inserção de seu debate por dentro da disciplina de formação sócio-histórica brasileira, ressaltando a importância que a tradição marxista tem para a compreensão da realidade social. Soma-se a isso a síntese de múltiplas determinações, permitindo uma apreensão crítica acerca das relações sociais constituídas historicamente sobre os pilares das desigualdades racial e por conta desse comprometimento teórico e profissionais em seus princípios deveria ter um profundo comprometimento com o debate.

No entanto, a autora afirma também que, para o Serviço Social que tem como elemento fundante a Questão Social, a apropriação da discussão étnico-racial torna-se imprescindível pois é sobre as múltiplas expressões da Questão Social que irá atuar. E assim interroga: Quem são os sujeitos sociais historicamente discriminados e alvos preferenciais das ações de relações de direitos? Quem são os sujeitos que mais demandam a intervenção do profissional de Serviço Social em seus diversos espaços sócio-operacionais? Sobre quem as políticas de repressão e controle do Estado agem mais fortemente?

Ianni (2004) também fomenta a importância sobre o debate a respeito da relação racial:

No limite, a questão racial, em todas as suas implicações sociais, políticas, econômicas, culturais, ideológicas, pode ser vista como uma expressão e um desenvolvimento fundamentais do que tem sido *a dialética escravo e senhor* no curso da história do mundo moderno. Constitui um ângulo particularmente crucial e fecundo do que têm sido os diferentes desenvolvimentos da sociedade moderna, burguesa, capitalista; visto o capitalismo como um modo de produção e processo civilizatório, mas histórico e, portanto, transitório (p.26).

Diversos estudos realizados retratam o quanto essa relação é fundamental para uma leitura crítica e histórica da sociedade brasileira. Ou seja, é um debate imprescindível para a ampliação do olhar sobre o contexto brasileiro em que se vive e irá se atuar profissionalmente.

Diversas pesquisas realizadas por Paixão et alli (2011) e Dieese (2011) demonstram, por exemplo, que a cor da pele vem atuando como um “critério objetivo” para definir quais postos podem e devem ser ocupados no mercado de trabalho brasileiro, e por quem. A memória acerca da escravidão não foi reparada com a Abolição em 1888 e, até hoje, seus reflexos podem ser sentidos no cotidiano brasileiro, particularmente pelas classes subalternas, alimentada pela condição própria do sistema capitalista.

Dados mostram, por exemplo, que o desemprego não atinge de modo equivalente os segmentos populacionais, especialmente quando observados os atributos pessoais. Percebe-se que, apesar desta realidade afetar os diversos segmentos da força de trabalho, as mulheres, particularmente as negras, estão mais expostas a esse fenômeno, o que mostra a dupla discriminação existente no mercado de trabalho.

Segundo Soares (2000, p. 51): As mulheres negras arcam com todo o peso da discriminação de cor e de gênero, e ainda mais um pouco, sofrendo a discriminação setorial-regional-ocupacional que os homens da mesma cor e a discriminação salarial das brancas do mesmo gênero.

Outro dado representativo é o rendimento médio por hora de trabalho. Observa-se que, enquanto o homem não-negro auferir R\$ 11,92 por hora trabalhada, a mulher negra auferir R\$ 5,09, ou seja, menos da metade (DIEESE, 2011, p. 8).

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

As relações raciais no Brasil colocam o negro numa condição desigual perpetuada a partir do contexto descrito. As divisões sociais engendradas pela sociedade capitalista de exploração da força de trabalho e manutenção da dinâmica do capitalismo de produção contínua e manutenção das taxas de lucro nutre ainda a dinâmica entre as classes. O que reforça o quadro desfavorável no qual o negro vai se constituindo na sociedade brasileira, fruto de sua história e de como sua presença foi entendida e utilizada. A mulher negra, dentro deste quadro, ainda convive com contextos desiguais muito peculiares.

Os dados disponíveis sobre as desigualdades de gênero e raça no mercado de trabalho apontam para uma pior situação de negros e mulheres em praticamente todos os indicadores analisados. Expressam, ainda, a perversa manifestação da dupla discriminação que atinge mulheres negras, e que faz com que estas, vítimas do racismo e do sexismo, encontrem-se concentradas nos piores postos de trabalho, recebendo os menores rendimentos, sofrendo com as relações informais de trabalho (e sua conseqüente ausência de proteção social tanto presente quanto futura – aposentadoria) e ocupando as posições de menor prestígio na hierarquia profissional (IPEA/UNIFEM, 2008, p. 16).

Alguns relatos extraídos das falas das alunas do curso de Serviço Social ao longo de três anos de docência dão destaque às experiências cotidianas de mulheres negras. Alunas que estão no curso buscando a formação acadêmica e ao mesmo tempo, vivências das mesmas expressões da Questão Social identificadas no conteúdo estudado em sala de aula. Falas como:

“Professora, não pude entregar meu trabalho porque meu marido quebrou o meu computador. E disse que não irei me formar porque ele não quer.”

“Desculpe trazer meu filho para a aula, mas não tinha ninguém para ficar com ele.”

“Está ficando muito difícil continuar os estudos, o pagamento da minha faculdade, a do meu filho e ainda tem todas as despesas da casa.”

“Minha mãe está doente, professora, e não consegui estudar para sua prova nesse fim de semana. Pois ela teve febre muito alta a noite inteira e somos só nós duas.”

“Minha orientadora disse que eu tinha que compreender que mestrado não é para todos.”

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

“Serei a primeira que terei um diploma de ensino superior na minha família.”

Essas falas retratam a realidade vivenciada pelas alunas em seu cotidiano, onde ainda que num pequeno recorte, retratam parte das experiências do corpo discente que compõem o curso de Serviço Social da Universidade Castelo Branco, no Rio de Janeiro.

O perfil das assistentes sociais de acordo com a pesquisa realizada pelo Conselho Federal de Serviço Social (CFESS), em 2005 revela que 95% das profissionais são mulheres. Concentrando-se na região nordeste e sudeste os maiores percentuais de assistentes sociais negras, sendo respectivamente (32,88%) e (79,58%), demonstrando a forte incidência de mulheres negras na profissão.

O não aprofundamento sobre o debate das relações étnico-raciais na formação profissional em Serviço Social pode contribuir nesse sentido para uma leitura a-histórica da profissão. O que pode contribuir para “deixar brecha para que outros referenciais teórico-políticos de cunho conservador ou pós-moderno, apropriem-se dessa discussão e ocupem grande parte dos recursos político-pedagógicos utilizados como instrumentos de formação” (ROCHA, 2014, p. 304).

A realidade escravocrata ainda manifesta seus traços nos inúmeros determinantes sociais presentes na sociedade brasileira, configurando o racismo como eixo estruturante e estruturador das relações sociais. O exercício da docência e, portanto, da formação profissional em Serviço Social deve cumprir seu papel de aprofundar o debate das relações raciais como um todo. Não fazê-lo é contribuir para a perpetuação de quadros vividos e atendidos pelo profissional.

O pano de fundo do contexto social apreendido nas falas demonstra a importância do debate em sala de aula e em todos os outros espaços de formação profissional. Uma vez que a base sócio-histórica brasileira é estruturada a partir da relação de escravidão que ainda deixa marcas profundas na vida dessas mulheres-alunas, que podem adquirir através do conteúdo estudado uma ampliação do entendimento de suas vivências e um maior entendimento de que o processo modelador inicialmente traçado e implementado para o Brasil e para o Serviço Social, enquanto projeto de ordem e progresso.

A profissão tem avançado no entendimento da importância do debate e da efetivação de sua inserção enquanto parte intrínseca do conteúdo oferecido aos seus

alunos, embora ainda esse avanço se dê de forma bastante tímida. Um exemplo que Rocha (2015) traz em seus estudos é o número inexpressivo ao constatar a partir do levantamento de Filho (2006) e Marque Júnior (2007) acerca das publicações na Revista Serviço Social e Sociedade sobre a produção bibliográfica do Serviço Social, no que diz respeito à questão étnico-racial. No período de 1979 a 2005, onde constam-se somente a publicação de dois artigos que abordavam a temática étnico-racial. Considerando-se que essa revista é publicada há quase trinta anos, e com grande aceitação por parte da categoria profissional, conforme destacado pela autora.

Portanto, o avanço em torno das discussões sobre as relações étnicos raciais dentro da profissão são imprescindíveis para que o enquadramento conservador e branco promovido pelas mulheres assistentes sociais do início da profissão, sob a população pobre e majoritariamente negra, não seja mantido. Mas que dê lugar à ampliação e aprofundamento da realidade social, uma vez que o quadro atual de profissionais que compõem a categoria, além de ser feminino, é também, em sua maioria, na região sudeste, negra.

6. Considerações finais

Ampliar a discussão sobre a questão racial no Brasil é volta-se para o próprio contexto vivido e atendido junto à população que busca o Serviço Social. Profissão que por sua vez prima por princípios de igualdade, respeito à diversidade e recusa de qualquer discriminação, tem por responsabilidade a ampliação do debate que fundamenta a formação sócio-histórica do Brasil junto aos seus alunos.

A docência passa a ser dessa forma, um processo aberto às discussões que se dão dentro e fora de sala de aula, na medida em que explore e integre a riqueza dos elementos vivenciados no cotidiano das alunas negras trabalhadoras que estudam para serem as futuras assistentes sociais. Profissionais capacitadas a intervir na realidade social de forma que sua atuação seja crítica, no sentido da totalidade dos elementos que integram as relações sociais, fazendo com que sua atuação contribua para que as ideologias conservadoras e discriminatórias sejam eliminadas.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Pinto (2003) ressalta que os profissionais de Serviço Social não estão, em sua maioria, aptos a desconstruir falas e posturas que corroboram para a manutenção das desigualdades perpassadas pela questão étnico-racial.

No entanto, como demonstrado, o debate das relações ético-raciais na profissão ainda é tímido. Demonstrando assim, o quanto ainda se faz necessário o aprofundamento e discussão do tema pela categoria. Esse movimento integra o fortalecimento do debate crítico defendido pelo Serviço Social e a garantia de que as raízes históricas das bases constituintes da ideologia da prática profissional (branca e dominante), tenha em seu quadro atual (negro e da classe trabalhadora) a possibilidade de construção de uma sociedade a partir do olhar de quem a compõe e ao mesmo tempo irá atender a população marcada pelo racismo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ, Maria da Consolação. *O ser negro: a construção de subjetividades em afro-brasileiros*. Brasília, DF: LGE Editora, 2008.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: _____; CARONE, Iray (Orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BOAVENTURA, Bruno J. R.; SILVA, Ivone Maria Ferreira da. *O TRABALHO ESCRAVO COMO EXPRESSÃO LATENTE DA QUESTÃO SOCIAL*. Revista DIREITO MACKENZIE v. 6, n. 2, p. 124-139. Disponível em: <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/rmd/article/viewFile/6644/4613>. Acesso em: 24/05/2017

Brasil. *Código de ética do/a assistente social*. Lei 8.662/93 de regulamentação da profissão. - 10ª. ed. rev. e atual. - [Brasília]: Conselho Federal de Serviço Social, [2012].

CFESS, *Assistentes Sociais no Brasil: elementos para o estudo do perfil profissional / Organizado pelo Conselho Federal de Serviço Social*; colaboradores Rosa Prêdes [et al.] - Brasília, 2015

CONCEIÇÃO, Renata Maria da. *A questão racial como expressão da Questão Social: um debate necessário para o Serviço Social*. Duque de Caxias, 2014. Espaço Científico Livre Projetos Editoriais.

DIAS, Sheila Almeida. *SERVIÇO SOCIAL E RELAÇÕES RACIAIS: caminhos para uma sociedade sem classes*. Temporalis, Brasília (DF), ano 15, n. 29, jan./jun. 2015. Disponível em: <http://www.cedeps.com.br/wp-content/uploads/2009/06/Yolanda-Guerra.pdf>. Acesso em: 24/05/2017

ESTEVÃO, Ana Maria R. *O que é o Serviço Social*. Coleção primeiros passos. São Paulo: Brasiliense, 1985.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

FALEIROS, Vicente de Paula. *Estratégias em Serviço Social*. 5 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*, São Paulo, Cia Editora Nacional, 1978

GOMES, Nilma Lino. *A mulher negra que vi de perto*. Belo Horizonte. Ed Mazza, 1995

Hasenbalg Carlos. *Discriminação e desigualdades e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro, raciais no Brasil, Rio de Janeiro, ed. Graal, 1979.

IAMAMOTO, Marilda Villela. *O Serviço Social na contemporaneidade: trabalho e formação profissional*. São Paulo: Cortez Editora, 2004

IANNI, Octavio. *Dialética das relações raciais*. Scielo Estud. av. vol.18 no.50 nSão Paulo Jan./Apr. 2004. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100003.

Acesso em: 26 maio 2017

LOPES, Luciana Helena Mariano. *FUNDAMENTOS HISTÓRICOS, TEÓRICOS E METODOLÓGICOS DO SERVIÇO SOCIAL*. UNIP. Universidade Paulista Interativa. S/A Disponível em:
http://www.unipvirtual.com.br/material/2011/bacharelado/fund_hist_teo_met_servsoc/unid_2.pdf

LOPES, Josefa B. ABREU, Marina Maciel; CARDOSO, Franci Gomes. *O caráter pedagógico da intervenção profissional e sua relação com as lutas sociais* In: ABRAMIDES, Maria Beatriz; DURIGUETO, Maria Lucia. *Movimentos Sociais e Serviço Social: uma relação necessária*. São Paulo: Cortez, 2015.

KERN, Gustavo da Silva. *Biopoder e a constituição étnico-racial das populações. Racialismo, eugenia e a gestão biopolítica de mestiçagem no Brasil*. Cadernos IHUideias, Ano 13, nº 230, vol. 13, 2015

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

MARTINELLI, Maria Lúcia. *Serviço Social: identidade e alienação*. 9 ed. São Paulo: Cortez, 2005.

NASCIMENTO, AD., and HETKOWSKI, TM., orgs. *Memória e formação de professores* [online]. Salvador: EDUFBA, 2007. 310 p. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/f5jk5/pdf/nascimento-9788523209186-02.pdf>. Acesso em: 24/05/2017

NEGRI, Antonio; COCCO, Giuseppe Mario. *Global: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NETTO, J. P. *Capitalismo Monopolista e Serviço Social*. São Paulo: Cortez, 1992.

PAIXÃO, M. et alli. *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil; 2009- 2010: Constituição Cidadã, seguridade social e seus efeitos sobre as assimetrias de cor ou raça*. In: < http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2011/09/desigualdades_raciais_2009-2010.pdf> Acesso em: 18 set. 2015

PAULO NETTO, P. *Cinco notas a propósito da “Questão Social”*. *Revista Temporalis – Associação Brasileira de Ensino e Pesquisa em Serviço Social*. Ano 2. Nº 3 (jan/jul.2001). Brasília: ABEPSS, Graflin, 2001.

PINTO, Elisabete Aparecida – *O Serviço Social e a Questão étnico-racial*. São Paulo: Terceira Margem, 2003. 261p.

ROCHA, Roseli da Fonseca. *A questão étnico-racial no processo de formação em Serviço Social*. *Serviço Social & Sociedade*, São Paulo, n. 99, p. 540-561, jul./set. 2009.

ROCHA, Roseli da Fonseca. *A inserção da temática étnico-racial no processo de formulação em Serviço Social e sua relação com a educação antirracista*. In: ABRAMIDES, Maria Beatriz; DURIGUETO, Maria Lucia. *Movimentos Sociais e Serviço Social: uma relação necessária*. São Paulo: Cortez, 2015

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

SEVCENKO, Nicolau. *História da Vida Privada no Brasil 3, República: da Belle Époque à Era do Rádio*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

SILVA & SILVA, M. Ozanira da (Coord.). *O Serviço Social e o popular: resgate teórico metodológico do projeto profissional de ruptura*. 4 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

DISCRIMINAÇÃO RELIGIOSA E REDES EDUCATIVAS: UM ESTUDO DE CASO COM KAYLLANE CAMPOS

Maria do Carmo de Moraes Mata Rodrigues¹¹⁸

Resumo: “Achei que ia morrer. Toda vez que eu fecho os olhos eu vejo tudo de novo. Isso vai ser difícil de tirar da memória” (Kayllane Campos em entrevista ao site G1). Era um dia de domingo, acompanhada de familiares, caminhava pela rua quando dois homens gritaram: “vai pro inferno, Jesus está voltando”. Atacaram o grupo com pedradas e uma delas a atingiu. Diariamente vários grupos religiosos são agredidos e muitos ataques nas redes sociais digitais são registrados. O fato vivenciado por Kayllane me levou a reflexão de que forma pessoas transformam em agressões e grandes conflitos mundiais algo que é sagrado para o ser-humano: sua liberdade de crenças. Faz-se necessário e urgente ampliar o diálogo inter-religioso e o respeito e é notório que a escola, bem como o debate na mídia, templos diversos e audiências públicas são fundamentais para a conscientização de todos. Este trabalho teve como objetivo principal o estudo de caso de Kayllane pautado na pesquisa bibliográfica sobre intolerância e discriminação religiosas e ativismo digital. Também foram fontes de pesquisa: conversas e observações em passeatas pela liberdade religiosa nas quais ela participou. Após quase dois anos do fato ocorrido ela se transformou em uma jovem que se tornou um dos símbolos mais importantes na luta contra a discriminação religiosa.

Palavras chaves: discriminação religiosa; redes educativas; cibercultura; liberdade religiosa.

Summary: "I thought I was going to die. Every time I close my eyes I see everything again. This is going to be hard to get out of memory" (Kayllane Campos in an interview to G1 website). It was a Sunday, she was walking down the street with family members, when two men shouted, "Go to hell, Jesus is coming back". They attacked the group with stones and one of them struck her. Daily various religious groups are attacked and many attacks on digital social networks are recorded. The fact lived by Kayllane led me to reflect on how people transform into aggressions and great world conflicts something that is sacred to the human being: their freedom of beliefs. It's necessary and urgent to broaden interreligious dialogue and respect, and it's clear that school, as well as the debate in the media, diverse temples and public hearings, are fundamental for the awareness of all. The

¹¹⁸ Mestranda na Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ no (PROPEd – Programa de Pós-graduação em Educação), professora/tutora universitária do Curso de Licenciatura em Pedagogia na UERJ na modalidade EAD. E-mail: mariamoraiss@yahoo.com.br.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

main objective of this paper was the study of Kayllane's case based on the bibliographical research on religious intolerance and discrimination and digital activism. There were also sources of research: conversations and observations of marches for religious freedom in which she participated. After nearly two years of the event, she became a young woman who became one of the most important symbols in the fight against religious discrimination.

Keywords: religious discrimination; educational networks; Cyberculture; religious freedom.

Introdução - Como tudo começou

Era um dia de domingo no qual Kayllane desejava professar a sua fé junto a seus familiares, 14 de junho de 2015. Foi quando, acompanhada de familiares, todos Candomblecistas e vestidos de branco, caminhavam na Vila da Penha, bairro periférico do Rio de Janeiro, quando dois homens com idade aproximada de 20 anos levantaram a bíblia e gritaram: “vão para o inferno, Jesus está voltando” e chamaram a todos de diabo, segundo Kátia Marinho, a avó de Kayllane. Não se contentando com as ofensas, os jovens atacaram o grupo com pedradas e uma delas bateu em um poste e atingiu a cabeça de Kayllane ferindo-a. Ela pensou que ia morrer e relatou temer sair de branco e ser atingida novamente. Uma menina de apenas onze anos de idade traumatizada com a agressão sofrida.

As agressões sofridas por Kayllane, física e moral, não são um fato isolado no cenário mundial. Diariamente, vários grupos religiosos são agredidos, terreiros incendiados e destruídos e muitos ataques digitais nas redes sociais são registrados.



Imagem I – Ferimento - Fonte: Facebook de Kayllane 2015 –

Link:<https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

O fato vivenciado por Kayllane e sua família desperta a reflexão de que forma pessoas distorcem e transformam em agressões e grandes conflitos mundiais algo que é sagrado para o ser-humano: sua liberdade de crenças.

A intolerância religiosa

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Ao longo da História diversas religiões foram perseguidas em todos os continentes. Acreditar que matar a outros seres humanos em nome de uma divindade nos leva a refletir que fanatismo é esse que chega a esse extremo? Em nosso país a Constituição Federal, Art. 5º, inc. VI temos: “É inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício de cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e suas liturgias”.

Ou seja, um país que constitucionalmente se mantém neutro a temas religiosos, ao menos na letra da lei, diz que procura a boa convivência entre todos os credos e religiões, sendo crime previsto no código penal, art. 208 a 212, a violação desse direito. Então, por que crianças como a Kayllane sofrem atentados como esse narrado anteriormente?

Fatos como esse não ocorrem somente no Brasil e para deliberar sobre o assunto, em 1995, ocorreu a Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), a Declaração de Princípios sobre a Tolerância, que estabelece o dia 16 de novembro como o dia internacional da Intolerância. Em seu Artigo 1º, que expõe o significado da tolerância, incisos 1.1 e 1.2:

A tolerância é o respeito, a aceitação e o apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.

A tolerância não é concessão, condescendência, indulgência. A tolerância é, antes de tudo, uma atitude ativa fundada no reconhecimento dos direitos universais da pessoa humana e das liberdades fundamentais do outro. Em nenhum caso a tolerância poderia ser invocada para justificar lesões a esses valores fundamentais. A tolerância deve ser praticada pelos indivíduos, pelos grupos e pelo Estado.

Então, mais uma vez retorno a pergunta por que ocorrem fatos como o de Kayllane?

Que se faz necessário e urgente ampliar o diálogo inter-religioso e o respeito entre todos é notório. O debate na escola, bem como o real debate na mídia, em tempos diversos, nas associações de moradores e audiências públicas sobre o assunto é fundamental para a conscientização de todos. O Brasil enquanto um país diverso e repleto de tensões nas relações religiosas com sua maioria Católica e Cristã e um passado histórico com inúmeros casos de perseguições e preconceitos hoje possui na forma da lei a marca da laicidade e essa precisa ser respeitada por todos e em todos os ambientes públicos desse país. E é desta forma, através do respeito, que o país pode contribuir para erradicar os efeitos nocivos da intolerância religiosa.

O ativismo digital na luta contra a discriminação religiosa

Kátia Marinho, avó de Kayllane, que possui 35 anos de religião e é mãe de santo, partiu de sua rede social para denunciar um caso sofrido por sua neta. Afirma que nunca havia vivido situação como essa e conseguiu transformar de uma dolorosa experiência em família em um caminho de ativismo digital, lançando a campanha de conscientização nas redes sociais: “Eu visto branco, branco da paz. Sou do Candomblé, e você?” Com muitas fotos publicadas, a campanha ganhou destaque e muitas foram as mensagens de apoio nas páginas do *Facebook* com pessoas demonstrando o seu apoio contra a intolerância religiosa.



Imagem II – Foto da campanha. Fonte: Facebook de Kayllane 2015

Link: <https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

Importante salientar que Caldas (2015) traz o conceito de que:

Os *espaçotempos* cibernéticos surgem não apenas como uma ferramenta, mas como possibilidade para se inventar outros modos de comunicação e diversas redes educativas que em muito diferem dos modos usados nas mídias clássicas, em seu interior todas as mensagens se tornam interativas. [...] precisam ser compreendidos nas relações que mantêm com as tantas redes educativas em que seus *praticantespensantes* estão imersos. (p.25)

E foi dessa forma que Kátia iniciou seu ativismo digital para que o fato fosse divulgado e sua denúncia se tornasse uma forma de protesto contra a intolerância religiosa sofrida por Kayllane.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A agressão foi registrada na delegacia como crime de preconceito de raça, cor, etnia ou religião e lesão corporal e infelizmente os agressores fugiram impunes.

Após a vivência dolorosa de Kayllane e todo ativismo de sua avó Kátia que não se calou frente ao preconceito, sua estória foi noticiada por vários jornais e ganhou repercussão na mídia.

Dados do disque 100 da Secretaria Nacional de Direitos Humanos apontam que o estado do Rio de Janeiro é o líder em casos registrados envolvendo Intolerância Religiosa. Triste relatar que Kayllane sofreu com uma manifestação de Intolerância na porta do IML (Instituto Médico Legal) quando realizava o exame de corpo de delito três dias após ter recebido a agressão.

O desejo de Kátia, avó de Kayllane é que seja instituído o dia do branco para celebrar a paz e não deixar que o sofrimento da menina seja em vão.

Com todo o seu ativismo nas redes sociais, Kátia conseguiu na mesma semana do atentado organizar duas manifestações, sendo uma na sexta à noite e outra no domingo pela manhã, ambas na Vila da Penha e nelas estavam presentes líderes de várias religiões para celebrar a paz e a liberdade religiosa.



Imagem III – foto da passeata na Vila da Penha em 2015. Fonte: Facebook de Kayllane 2015 –

Link: <https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Imagem IV – Foto da passeata com diversos líderes religiosos na Vila da Penha em 2015. Fonte: Facebook de Kayllane 2015. Link: <https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

Podemos relacionar a teoria de Di Felice (2016) que explora o conceito de *sangue digital* com o que ocorreu com Kayllane. Segundo ele, através do conceito de netativismo onde alguém é ferido ou morto e as imagens correm o mundo a se pronunciar e se manifestar sobre o ocorrido tornam a natureza desse sangue digitalizado em uma natureza orgânica e formativa. Ela faz com que as imagens evidenciem fatos trágicos envolvendo agressões e que essas imagens possam tornar-se agentes de reflexão e mudança.



Imagem V – Fotos com o ferimento. Fonte: Facebook Kayllane 2015

Link: <https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

Após o fato ganhar a mídia o movimento se fortaleceu e Kayllane vivenciou uma notoriedade jamais imaginada. Uma jovem que precisou aprender a lidar com a mídia e o assédio, tanto positivo como negativo.

Andrade (2006) expõe os conceitos de Stuart Mill (1991) e apresenta três tipos de liberdades individuais:

(1) a liberdade de consciência, o que envolve o pensamento e sua livre expressão em público; (2) a liberdade de autodeterminação, o que envolve gostos e preferências na condução de assuntos privados e (3) a liberdade de associação, o que envolve a possibilidade de integrar-se e retirar-se de qualquer grupo social. Essas liberdades darão outro rumo à consciência moral da humanidade sobre direitos e deveres, separando e protegendo definitivamente o cidadão, enquanto indivíduo, das arbitrariedades das autoridades constituídas, sejam religiosas ou governamentais (p. 79).

Quando Andrade expressa a liberdade de consciência deixa claro a liberdade de expressão em público e foi o que Kayllane e sua avó fizeram. Expressaram através do *Facebook*, o canal digital que dispunham, para mobilizar a sociedade em prol da manifestação para conscientizar a população de que a intolerância religiosa é nociva e pode matar. Na verdade, elas também se utilizaram do conceito de autodeterminação quando expuseram a sua religião e exigiram o respeito; e ainda, a liberdade de associação, quando criaram uma rede para divulgar o fato ocorrido com Kayllane e mobilizar a sociedade em prol do objetivo maior que era avançar na erradicação da intolerância religiosa.

E Andrade (2006) vai mais além quando explora o conceito das liberdades civis defendidas por Mill (1991) que são fundamentais para dar arcabouço teórico ao conceito de tolerância. Há uma profunda relação entre o direito à liberdade de consciência, autodeterminação e associação e a luta pela tolerância, pois, de acordo com o empirismo, não se pode ter certeza absoluta de nenhuma opinião, assim, é obrigação da razão garantir a pluralidade de expressões. O empirismo fundamenta uma ética mais relativa do que absoluta, na qual importa também a opinião e não se aceita a imposição de uma verdade inquestionável. Mill (1991) dedicou-se ao estudo de uma história da opinião e defendeu, como fazia Voltaire, o respeito à opinião alheia de maneira radical: Se todos os homens

É importante ressaltar que mesmo depois de transcorrido dois anos do fato ocorrido, o *Facebook* de Kayllane e de mãe Kátia continuam expressando o seu ativismo digital, permanecendo viva a causa que iniciaram.

Fatos sobre discriminação religiosa no Brasil

A luta contra a intolerância religiosa ocorre diariamente nas redes sociais revelando inúmeras denúncias de terreiros que foram destruídos e expulsos de suas localidades em ataques discriminatórios e principalmente criminais.



Imagens VIII e IX – Foto do centro espírita destruído e da caminhada em Teresópolis para combater essa violência. Fonte: Intolerâncias da fé no Facebook 2016. Link:

<https://www.Facebook.com/intoleranciasdafe>

Em 04 de novembro de 2016, o terreiro de Candomblé Casa de Oxóssi foi depredado, incendiado e roubado. Sua mãe de santo, mãe Luiza de Obá, denuncia que o ato foi por intolerância religiosa (figura 9). A ação motivou a mãe de santo e outros líderes religiosos a organizarem a II Caminhada contra a intolerância religiosa em Teresópolis no dia 20 de novembro de 2016 (figura 10). O caso foi registrado na delegacia.



Adeptos do
Candomblé
expulsos de
favela por
traficantes
evangélicos

2 de novembro de 2016

Imagem X – Foto denúncia. Fonte: Facebook Intolerâncias da fé 2016

Link: <https://www.Facebook.com/intoleranciasdafa>

Segundo a Associação de proteção dos amigos e adeptos do culto afro brasileiro e espírita, mais de 40 religiosos de centros espíritas foram expulsos de suas comunidades, principalmente na zona norte e no bairro da Ilha do Governador (figura 20). A denúncia afirma que traficantes se convertem ao protestantismo e se veem no direito de expulsar as religiões de matrizes africanas por serem julgadas como demoníacas

Adeptos das religiões e líderes espirituais denunciam que não podem abrir seus terreiros, andar vestidos de roupas brancas ou cabeça raspada, estender roupas brancas nos varais, realizar atendimento em suas casas, tocar atabaques, ou seja, professar a sua fé e ser respeitado como em qualquer religião que segue seus preceitos. Esses casos foram denunciados ao Conselho Estadual de Direitos do Negro (CEDINE), órgão governamental, presidido por Paulo Roberto dos Santos que afirma a necessidade da presença da polícia para reprimir tais atos.

Faz-se urgente e necessário valorizar e respeitar as religiões de matrizes africanas que são a religiosidade e a cultura trazida pelo povo africano e cultuada desde a escravidão

apesar de toda a repressão sofrida ao longo da História. A ONU destaca no contexto da Década Internacional de Afrodescendentes (2015-2024) a estreita ligação das religiões com a África. Há duas religiões fortemente enraizadas no Brasil: o Candomblé e a Umbanda. O Candomblé, com origem na África, e a Umbanda que promove o sincretismo com o catolicismo e indígenas e ainda com valores ciganos.

É importante ressaltar que as religiões de matrizes africanas tiveram grande apoio em expandir o conhecimento de suas práticas através do etnógrafo francês Pierre Verger que dedicou sua vida aos estudos da diáspora africana. Ele viveu por décadas em Salvador e todo o seu legado pertence hoje ao Instituto Pierre Verger que abriga inúmeros documentos e fotografias de seu trabalho.

Há que se estar atento ao movimento eugenista que cresceu após a abolição da escravidão e da proclamação da república. O forte sentimento de “embranquecer” o país e europeizá-lo gerou uma criminalização das práticas religiosas, do samba e da capoeira. Nessa última, muito bem retratada no clássico livro de Jorge Amado, *Capitães de Areia*.

O primeiro código penal republicano, de 1891, criminalizou e proibiu, em seu artigo 157 “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio e amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim para fascinar e subjugar a credulidade pública”.

E não podemos deixar de citar que essa perseguição ocorrida com mais ênfase no início do século passado ocasionou na apreensão de imagens e objetos pertencentes aos terreiros, todos de cunho religioso, confiscados pela polícia civil e que hoje fazem parte do museu da polícia civil no centro do Rio de Janeiro. Simplesmente os terreiros eram fechados, reprimidos de realizarem seus cultos e tudo o que havia dentro ficava sob a guarda do museu. Infelizmente, ainda hoje, muitas peças sagradas permanecem enclausuradas.

Não há como falar de religiões de matrizes africanas e não nos remeter a história da construção de nosso país. Hoje percebo na universidade na qual estudo um movimento de valorização e respeito de toda cultura africana que foi por séculos estigmatizada como algo de menor valor. O movimento está em crescimento e busca a reflexão do quão nocivo permanecer no sentimento e atitude de menos valia de alguém ou de alguma cultura é prejudicial para a sociedade.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

A escola também não está fora desse círculo de preconceito e muitas crianças sofrem e denunciam abusos de professores, colegas e funcionários que não aceitam que as crianças, professores ou funcionários professem a sua fé, como por exemplo, usar colares de contas entre outros símbolos religiosos.

Candau (2003) em seu livro “Somos todos iguais?” descreve como é difícil para crianças e jovens identificarem a discriminação. Kayllane aponta que não sofria discriminação na escola, mas temos que refletir até que ponto essa discriminação não foi percebida, uma vez que, as brincadeiras de mau gosto são recebidas como “normais”. A pesquisadora aponta o que se entende por discriminação:

A partir das respostas dos/as jovens entrevistados pode-se afirmar que não foi fácil para eles/elas definir o que é discriminação claramente. Na maioria dos casos, aproximam-se do conceito através da própria experiência de discriminação. Todos/as revelaram nas suas respostas que a discriminação se expressa com diferentes comportamentos, gestos, palavras etc. (p. 79)

O Brasil foi constituído um país multicultural em seu processo histórico e por esse motivo não era de se esperar tantos casos de intolerâncias religiosas, uma vez que, muitas são as nacionalidades que imigraram ao país e com elas vieram seus costumes, crenças e valores. A começar pelos indígenas que aqui habitavam e tinham uma maneira muito peculiar de viver e se relacionar com a natureza e eles próprios. Hoje ele é um país laico e onde há diversas religiões professadas em seu território. Segundo dados do ano de 2010, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística IBGE, a população está dividida na seguinte proporção:

Tabela I – Censo religioso do IBGE

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Dados de 2010 (Censo do IBGE):

Católica Apostólica Romana:	64,6%
Evangélicas:	22,2%
Espírita:	2%
Umbanda e Candomblé:	0,3%
Sem religião:	8%
Outras religiosidades:	2,7%
Não sabe / não declarou:	0,1%

Analisar que a maioria da população brasileira segue o cristianismo nos leva a inferir que existe o desconhecimento em relação às outras religiões, portanto casos de preconceito são muito comuns. Para BOBBIO (2002):

O preconceito é uma opinião errônea, no entanto, trata-se de um erro mais tenaz e perigoso do que qualquer outro, pois é um erro que corresponde a sentimentos e interesses de um grupo em relação a outro. Assim, o preconceito é uma predisposição em creditar como verdade algo que é um interesse ou um sentimento irrefletido. (p. 103 apud Andrade, p. 99).

Para Giacomini e Pini (2006), o senso anterior ao de 2010 ainda expressava um número menor de praticantes das religiões de matrizes africanas, fato que segundo a pesquisa, não reflete a realidade do número real de praticantes. Em seu livro *Presença do Axé*, a pesquisadora mapeou 847 terreiros no Rio de Janeiro. A pesquisa investigou os casos de intolerância religiosa. Por tratar-se de uma pesquisa qualitativa, as pesquisadoras conseguiram mapear quem eram os agressores e suas vítimas.

Os dados demográficos e estatísticos são de extrema relevância para analisar a situação das religiões em nossa sociedade, porém é necessária uma análise mais criteriosa desse panorama porque em meio às crenças e práticas há muitas nuances que são mais significativas do que a pertença a uma determinada denominação religiosa. Existe uma linha muito tênue entre diversas religiões.

O sentimento de inúmeros religiosos, inclusive os de matrizes africanas é mais amplo, abrangendo o conceito de respeito. Por séculos viram suas crenças serem desrespeitadas e marginalizadas pela sociedade.

Para os praticantes das religiões de matrizes africanas o conceito de tolerância é pouco. Eles defendem a palavra respeito que significa no dicionário Larrousse “ato ou

ação de respeitar. Sentimento que leva a tratar alguém ou alguma coisa com grande atenção, profunda deferência; consideração, reverência (p. 731)”.’

Embora pareça distante recorrer a uma definição no dicionário, acredito que o respeito passa pela consideração e pela reverência. Você se curvar diante de um altar seja de qual for a religião é uma atitude de respeito perante o outro que acredita e perante a divindade ali presente. Não é preciso crer, mas é preciso respeitar todos os costumes, práticas e rituais de todas as religiões. São manifestações sagradas que dizem respeito ao eu interior de cada indivíduo. Da mesma forma, devemos respeitar as pessoas que optam ser agnósticos ou ateus.

Tolerar é pouco: busca-se o respeito

O respeito é o reconhecimento de que cada ser vale por si mesmo. É uma fonte de energia e merece ser respeitado simplesmente porque existe e possui uma razão para existir. Quando compreendemos isso, percebemos a responsabilidade em conviver de forma harmônica e com vistas a uma evolução espiritual. Do ponto de vista religioso, cada ser é a expressão do Criador.

A evolução humana é marcada por fatos de total desrespeito com a natureza e com seres humanos. A história de mundo é calcada em guerras baseadas na busca da dominação e do poder através da escravização de inúmeros povos. Sempre com crueldade, injustiça e tirania, matando, destruindo e dizimando diversas civilizações, dominadores justificavam suas ações com discursos convincentes de que suas atitudes seriam as melhores possíveis em prol do bem da maioria. Com isso, indígenas foram dizimados, africanos escravizados, ciganos perseguidos, judeus exterminados brutalmente em campos de concentração.

Acreditar que uma sociedade só evolui quando o respeito se instaura é a premissa para um mundo melhor. O respeito que deve ser ensinado em casa onde a criança aprende desde cedo a respeitar os limites que lhe são apresentados em família. Recordo de minha mãe me ensinando: não faça com outras pessoas aquilo que você não deseja que façam com você. Trate a todos como gostaria de ser tratada, com educação e respeito.

Boff (2011) apresenta que um dos critérios de uma cultura é o grau de respeito e de autolimitação que seus membros se impõem e observam. Surge, então, a justa medida, sinônimo de justiça. Rompidos os limites, vigora o desrespeito e a imposição sobre os demais. Respeito supõe reconhecer o outro como outro e seu valor intrínseco seja pessoa ou qualquer outro ser. E segue afirmando que dentre as muitas crises atuais, a falta generalizada de respeito é seguramente uma das mais graves. O desrespeito campeia em todas as instâncias da vida individual, familiar, social e internacional. (leonardoBOFF.wordpress.com em 23/08/2011)

O prêmio Nobel da paz de 1952, Albert Schweitzer (1875-1965), era um importante teólogo que abandonou a Teologia, estudou medicina e dedicou-se ao cuidado de doentes com hanseníase na África. Acreditava que fazer algo por alguém, ainda que de forma pequena, era o que conferia sentido a vida.

Escreveu um livro chamado “Respeito diante da vida”, onde o bem consiste em respeitar, conservar e elevar a vida até o seu máximo valor; o mal, em desrespeitar, destruir e impedir a vida de se desenvolver. E conclui: quando o ser humano aprender a respeitar até o menor ser da criação, seja animal ou vegetal, ninguém precisará ensiná-lo a amar seu semelhante; a grande tragédia da vida é o que morre dentro do homem enquanto ele vive. (leonardoBOFF.wordpress.com em 23/08/2011)

E é nesse caminho que devemos agir: no respeito diante da vida. Uma pessoa que pratica intolerância religiosa pratica intolerância em outras categorias da sociedade. Esse preconceito diante do outro está na sua formação humana. Grandes personalidades religiosas bem como suas divindades não pregam ou pregaram a condenação das pessoas.

O intolerante religioso normalmente não está conectado com o mundo que o cerca porque não consegue conviver e aceitar as diferenças nos outros seja no trabalho, em casa, no transporte, na escola e outros lugares de convivência social. É preciso entender que a religião tem como propósito melhorar o ser humano e se nos vemos dentro de uma ideologia fanática não conseguiremos olhar para o outro com respeito porque só o que eu acredito tem valor e é o correto.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017



Imagem XI - Foto da caminhada contra a intolerância religiosa 2015 organizada pela CCIR. Fonte: jornal r7. Link:<http://www.noticias.r7.com>

A CCIR – comissão de combate à intolerância religiosa encontra-se na sua nona caminhada contra a intolerância religiosa. Possui uma página na web ccir.org.br com diversas informações sobre a intolerância religiosa, atividades, vídeos e notícias que efetivamente auxiliam no combate à intolerância religiosa.

Para as religiosas com as quais conversei como mãe Darabi, mãe Nilce de Iansã, referências das religiões de matrizes africanas, o conceito de tolerância é pouco. Eles defendem que sejam respeitados.



Imagem XII – Foto de Mãe de santo Darabi no Facebook de Luzi Borges. Fonte: Facebook Luzi Borges 2015. - Link: <https://www.Facebook.com/luzi.borges>

Mãe Nilse de Iansã em uma mesa de debates ocorrida no Rio de Janeiro em 05/10/2016 intitulada “Vozes de religiosidade afro-brasileiras” afirma categoricamente

que deseja ser respeitada. Que sua religião promove a caridade e o bem estar de seus filhos e que sua casa está sempre aberta a todos que a procuram. A frente da secretaria executiva da rede nacional de religiões afrobrasileiras e saúde, luta pelo fim do preconceito e união dos povos de matrizes africanas. Dentre seus projetos sociais está o de combate à intolerância e preconceitos religiosos.

Segundo o documentário “Intolerâncias da fé” dirigido por Borges, Souza e Capelini (2015) Caputo afirma que ninguém quer ser tolerado e as diferenças devem ser respeitadas. Kayllane também é uma das protagonistas desse documentário e conta sua experiência na luta contra a intolerância religiosa após ter sofrido a agressão. No mesmo documentário, Vainfas afirma: tolerância é carregar um fardo, aceitar um peso.
<https://www.youtube.com/watch?v=usHFttOTDcY>

Nesse documentário podemos perceber que há uma grande luta para a conquista dos direitos das religiões afrodescendentes, uma resistência àqueles que sempre desejaram endemonizar essas religiões. As religiões de matrizes africanas precisam ser respeitadas como religião com ritos, valores e crenças. O seu sagrado necessita de respeito. Muitas vezes foram tratadas e ainda são, como curandeirismos, superstições, magias e outras formas de preconceito.

Discriminação religiosa nos cotidianos escolares

Kayllane afirma que em sua escola, localizada na zona norte do RJ e situada próxima à área de comunidade, nunca sofreu preconceito religioso. Frequentou a escola após ter sido iniciada no santo e ter tido sua cabeça raspada e mesmo assim se sentia totalmente segura. Atribuir essa segurança que Kayllane sempre sentiu ao frequentar a sua escola a gestão da direção e de todo corpo pedagógico e demais funcionários é muito importante. Conscientizar-se de que a escola não é lugar de discriminação e de que todas as opções religiosas devem ser respeitadas é um trabalho conjunto que deve ser fortalecido por toda a comunidade escolar.

Após ter sido agredida, Kayllane já não se sentia mais segura para sair às ruas vestida de branco por sentir medo de que tudo acontecesse novamente. Foi então que sua avó lançou a campanha “sou da paz, eu visto branco” e fizeram a caminhada no bairro

onde residem todos vestidos de branco acompanhados de dezenas de pessoas de diversas religiões. Para Kátia Marinho foi a vestimenta branca que ativou o ódio nos homens que atiraram a pedra. Para ela a melhor forma de combater essa injúria seria uma passeata onde todos vestiriam branco. E foi o que aconteceu na Vila da Penha no primeiro domingo após a agressão sofrida por Kayllane.

A mãe de Kayllane, Karina, é evangélica e praticante de uma conhecida igreja evangélica no Brasil. Sua relação com a filha sempre foi excelente mesmo sabendo do desejo de Kayllane em ser feita no “Santo”.



Imagem XIII – Foto de Karina com a bíblia nas mãos e Kayllane com seus colares de contas na passeata de junho de 2015. Fonte: Facebook Kayllane Link: <https://www.Facebook.com/kayllane.coelho>

Kayllane afirma que apesar de todos esses fatos, sempre se relacionou com sua mãe positivamente embora Karina sempre a convide para ir à igreja com ela.

Ela nos contou que uma vez foi à igreja, porém não entrou como de costume. O pastor foi para fora da igreja e tentou convencê-la a seguir a religião evangélica. Ela respondeu que segue a religião espírita e sente-se bem. Ainda sim ele permaneceu insistindo e dizendo que ela deveria dobrar o joelho e orar. Nesse momento, Kayllane nos afirmou que houve um ato de intolerância religiosa.

Interessante perceber que embora Kayllane tenha 14 anos, ela consegue identificar quando há intolerância religiosa mediante todas as suas vivências após ter sido agredida.

Kayllane não é a única a ser atingida por intolerância e há vários casos relatados por Caputo (2012). Ainda temos que avançar na erradicação da discriminação de crianças

de religiões de matrizes africanas e penso que levará tempo para conscientizar a população das diferenças e da urgência em colocar o respeito no lugar do preconceito. Caputo (2012) cita uma passagem de uma entrevista com uma criança que narra que “uma vez uma professora de matemática [...] disse que todo mundo que frequenta Candomblé é filho de coisa ruim. Nesse dia fechei meu caderno e saí da aula para chorar escondido” (p. 190).

Essa afirmação é, no mínimo, cruel e pode ocasionar danos psicológicos para um ser em formação. Se a criança não tiver apoio psicológico em casa e um grande fortalecimento de sua fé, ela pode até mesmo renegar sua religião. Brandão (2014) afirma:

diversas instâncias estão sendo ocupadas pela massiva presença de instituições religiosas, majoritariamente as católicas e protestantes. O problema está não nesta ocupação, pois como sabemos pelas pesquisas que desenvolvemos as pessoas entram em instituições laicas ou não com seus *saberesfazeres* encarnados. Porém, o que nos preocupa são as *prácticasteorias* fundamentalistas e discriminatórias que ferem a laicidade nas escolas, *espaçostempos* comuns e de convivência, nos quais todos os credos devem ser tratados com o mesmo respeito e onde ninguém pode ser discriminado por aquilo que acredita, pratica ou pensa em matéria de religião ou outro aspecto qualquer nas nossas tantas diferenças: gênero, práticas políticas etc. [...] Essas crianças aprendem, aí, a serem *praticantespensantes* dessa religião e narraram o que sofreram de preconceitos nos *espaçostempos* escolares. (p.53)

No Estado do Rio de Janeiro, onde o ensino religioso é presente nas escolas, há o CEPLIR – Centro de Promoção da Liberdade Religiosa, órgão que fiscaliza as escolas para reprimir a intolerância religiosa. É no mínimo contraditório ter um órgão para fiscalizar e comprovar os abusos desse cargo público: professor de ensino religioso.

Segundo dados do CEPLIR, dos 512 casos atendidos desde a sua criação, 71% envolvem crianças de religiões de matrizes africanas; 60% deles ocorreram dentro do espaço escolar público; e o mais assustador: 52% dos casos envolveram os professores.

A Secretaria de Educação do Rio de Janeiro (SEEDUC) reconhece apenas 9 religiões oficialmente quando há mais de 28 seguimentos religiosos registrados no Estado.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Lorrana Machado, coordenadora do CEPLIR, revela que descobriu em seu trabalho após ter recebido denúncias que havia uma escola na qual o aluno que não sabia cantar o hino evangélico na entrada da mesma era punido em sala de aula sendo obrigado a copiar o hino até decorá-lo.

Casos como esse são encaminhados à delegacia civil. O próprio CEPLIR orienta as famílias a realizar a denúncia para que seja aberto um inquérito policial, pois se trata de abuso de poder que deve ser combatido no rigor da lei.

Ela propôs uma capacitação para os 750 professores de ensino religioso, principalmente para os 384 que estão em sala de aula, com o objetivo de tornar público que há uma lei 7716 sobre o crime de Intolerância Religiosa e que prevê punição incluindo indenização ao aluno e aos familiares.

No I seminário estado laico e liberdade religiosa, um dos componentes da mesa foi o delegado Henrique Pessoa que coordenou a CCIR – Comissão de Combate à Intolerância Religiosa. Ele instituiu na polícia civil o novo código de registro que inclui o crime de intolerância religiosa. Não havia ainda um sistema que tivesse item para registro embora a lei já existisse. Treinou o efetivo policial para o registro correto e só então a polícia civil passou a registrar e tratar os processos de forma correta.

Em seu livro *Educação nos Terreiros*, Caputo (2012) revela o sentimento de exposição de forma negativa também vivenciado por outras crianças que tiveram suas imagens veiculadas ainda na infância em uma publicação preconceituosa onde o autor afirmava: “Essas crianças, por terem sido envolvidas com orixás, certamente não terão boas notas na escola e serão filhos problemas na adolescência”. (MACEDO; 1996, p. 50)

Essas crianças na época sentiram o preconceito na escola e foi através do apoio de sua família e da família de santo que elas obtiveram o apoio para continuar a professar a sua fé com orgulho. Já mais velhas e fortalecidas não se importam mais com a exposição inclusive participando de passeatas contra a intolerância religiosa como afirma Caputo (2012):

No dia 21 de setembro de 2008, durante a passeata pela liberdade religiosa, encontrei as irmãs Tauana e Tainara felizes, cantando músicas de terreiro, panfletando e defendendo, ao lado de milhares de pessoas, o direito e o orgulho de serem filhas do candomblé. Na passeata de 2009 nos encontramos mais uma vez. (p. 187)

O mesmo aconteceu com Ricardo que possui um cargo de Ogã (toca os atabaques durante as celebrações) em seu terreiro e Paulinha que se mantém dentro da religião junto com sua família.

O que se torna lamentável é que as crianças que frequentam um terreiro de Candomblé, por exemplo, possuem conhecimentos que as outras crianças desconhecem e que poderiam ser valorizados nas escolas. Esses conhecimentos são simplesmente desprezados quando poderiam levar as crianças a uma vivência da própria África que acontece dentro de um terreiro de Candomblé, como por exemplo, quando uma criança canta uma cantiga em Yorubá, língua de origem africana. Se esses conhecimentos fossem respeitados, partilhados e valorizados eles poderiam minimizar o preconceito de algo que não seria mais desconhecido e elevariam a autoestima dos alunos.

Considerações finais

Para se ter consideração por algo ou alguém um dos caminhos é propor *prácticasteorias* para serem implementadas em escolas, igrejas, comunidades. Essas *prácticasteorias* são vitais para que o preconceito e a discriminação sejam banidos. Candau (2003) traça algumas ações para combater o preconceito racial nas escolas e acredito que podemos lançar mão de algumas delas para combater a intolerância religiosa e promover o respeito entre todos:

Promover a inclusão do tema no currículo das diferentes áreas, através do desenvolvimento de projetos que abordem o assunto, enfocando diferentes ângulos ou buscando diretrizes transversais, atravessando as diferentes áreas curriculares;

Incentivar as relações entre diferentes, reforçando a aproximação afetiva entre os/as alunos/as, além de fazer um trabalho de motivação e reforço da autoestima, dos/a próprios/as alunos/as de diferentes etnias;

Utilizar recursos didáticos distintos, tais como filmes, músicas, livros, palestras, jogos de palavras etc, além de incentivar a produção dos/as próprios alunos/as;

Dar mais ênfase à valorização das diferentes culturas no cotidiano escolar, ajudando a perceber as diferenças e as riquezas de cada uma, não só num dia específico;

Realizar pesquisas sobre o tema da discriminação na escola e fazer circularem as informações;

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Incentivar os/as alunos/as a defender e lutar por seus direitos: é o caminho da construção da cidadania;

Levar para dentro da escola o debate das políticas de ação afirmativa;

Trabalhar o tema na formação em serviço do/a professor/a;

Abrir mais espaço dentro do horário escolar a fim de que os/as professores/as discutam sobre essa temática e possam pensar estratégias conjuntas para trabalhá-la dentro da escola. (p. 49-50)

Essas sugestões elegem a necessidade de engajar a comunidade escolar, pois não é possível aceitar que mais crianças sejam atingidas como Kayllane e como muitas outras foram.

Faz-se necessário e urgente compreender as redes educativas em que esses docentes estão mergulhados e conscientizá-los da importância e significados tecidos no *fazerpensar* cotidiano da escola. Através das relações com seus alunos e comunidade escolar, convido professores a conversar e produzir narrativas necessárias à compreensão dessas redes de *saberesfazeres* para que mais professores possam levar o conhecimento aos alunos de forma criativa e problematizadora dos cotidianos que vivem os educandos.

Importante ressaltar que há um movimento intitulado Movimento Inter Religioso (MIR) que reúne representantes de diversas religiões no Rio de Janeiro. Todos professam que suas religiões são em prol do respeito e que professam o amor entre todos. Em 28/01/2017 ocorreu o primeiro Fórum Inter Religioso onde estavam presentes os representantes religiosos e os principais representantes dos municípios do Rio de Janeiro e do governo do Estado do Rio de Janeiro.

Todos reconheceram a urgência em elaborar um projeto para o ensino religioso no Rio de Janeiro não se manter obscurantista, como está nesse momento ocasionando casos de preconceito nas escolas. Todos reconhecem que o caminho da educação é o mais propício nesse momento e se dispuseram a manter o diálogo e elaborar propostas concretas para a tomada de ações assertivas no ensino religioso.

Embora eu não seja a favor do ensino religioso nas escolas, reconheço que é um primeiro passo para dirimir questões que antes eram negadas pela escola. Acredito em uma gestão participativa que envolva toda a comunidade escolar para erradicar atitudes

preconceituosas que surgem pela falta de conhecimento e pela falta de atitude de se colocar no lugar do outro.

Kayllane hoje é uma menina fortalecida e que teve que amadurecer muito cedo. Ela não se deslumbrou pela mídia e continua tímida e introspectiva, porém muito consciente de que se tornou um símbolo de conscientização da luta contra o preconceito religioso.

Uma das homenagens mais significativas recebida por Kayllane foi o troféu “Rio sem preconceitos” em 15/09/2015, em um importante teatro da zona sul do Rio de Janeiro. O prêmio é oferecido a pessoas que se tornaram ícones na luta pelo fim de preconceitos contra raça, gênero, religião e outros. Kayllane discursou lindamente e dividiu o prêmio com sua avó Kátia Marinho e o babalaô Ivanir dos Santos por livre vontade.



Imagem XIV – Kayllane em Prêmio Rio Sem Preconceito 2016. Fonte: Facebook de Kayllane 2016.
Link: www.cedsrio.com.br/premio-rio-sem-preconceito-ano.php?uid=3

A agressão sofrida por Kayllane a tornou uma representante no combate à intolerância religiosa e frequentemente é convidada a participar de diversos programas de TV, debates, encontros, entrevistas a jornais e a receber prêmios por sua atuação na causa. Segundo dados do CEPLIR, sua coordenadora Lorrana Machado afirma que Kayllane recebe acompanhamento psicológico para enfrentar toda essa exposição, consciente de que ela passou a representar e que deve buscar levar uma vida dentro da normalidade, apesar de toda exposição na mídia.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

Sendo a religião um fenômeno social que desde sempre influenciou rotas de comércio, inspirou as artes, influenciou guerras, etc. pensar que o convívio pacífico entre todas é um grande desafio, é uma grande certeza, embora vivamos em um estado laico. Não podemos nos esquecer de que a liberdade de crenças em nosso país é uma conquista que custou a vida de muitos religiosos que foram mortos por resistirem e não abandonarem as suas crenças pessoais.

Infelizmente a intolerância religiosa é presente em nosso cotidiano, em nossas redes educativas e isso não é normal, não é possível aceitar a banalização dela. É necessário conscientizar a comunidade escolar, principalmente cada núcleo familiar, a não perpetuar esse mal que fere a tantas crianças. Para isso trago a Vargas, Filé, Alves (2007):

Com isso, a ideia de que há um *dentro* e um *fora* – da escola, da família, dos movimentos sociais, das igrejas – perde sentido e nos exige pensar que precisamos incorporar a ideia do *dentrofora*, o que vai exigir, então, uma grande capacidade de articular o que vai sendo pensado, usado, criado nesses múltiplos contextos e que aparece *encarnado nos praticantes* em cada um deles ao entrarem no *espaçotempo* escolar, entendido como aquele onde se trabalha o *currículo*. (p.66)

Importante situar que a questão curricular é premente e que temos que pensar conjuntamente em um caminho mais assertivo daquele que hoje está instaurado em nossas redes educativas para que crianças como Kayllane não sejam mais vítimas de intolerância religiosa em nenhum lugar de nosso país.

O tema tem apresentado um grande crescimento e por esse motivo a Organização da Nações Unidas (ONU) criou um departamento para tratar o assunto. O Brasil não está classificado como um país que apresente casos extremos de intolerância religiosa se comparado com países do norte da África e do Oriente Médio, porém não podemos deixar que os casos de intolerância religiosa continuem a acontecer.

Finalizo com a mensagem de que é crime a intolerância religiosa e que todos aqueles que cometerem o ato podem ser punidos na forma da lei. Muitos professores desconhecem a lei e em muitos casos, em nome da divindade que acreditam cometem esse crime que muitas vezes é motivado por puro preconceito. Portanto, o melhor caminho para extinguir o preconceito é o conhecimento, o diálogo, bem como o respeito a todos:

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

religiosos, ateus ou agnósticos. E por fim, fico com as palavras de Braulio Bessa: *respeite mais, julgue menos.*

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Marcelo. Tolerar é pouco? Rio de Janeiro: PUC, 2006.
- BOBBIO, Norberto. Elogio da serenidade e outros escritos morais. São Paulo: UNESP, 2011.
- BORGES, Alexandre; CAPELINI, Taís; SOUZA, Fernando. Intolerâncias da fé. Acessado em 04/07/2016. <https://www.youtube.com/watch?v=usHFttOTDcY>
- BRANDÃO, Rebeca Silva Rosa. A formação de *docentesdiscentes* atravessada pelas imagens de professores no cinema como questão curricular. Dissertação – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação – 2014.
- BRASIL. Código penal - Decreto-lei n. 2.848, de 07.12.1940. São Paulo: Manole, 2017.
- BRASIL. Constituição (1988). Constituição Federal da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.
- BRASIL. LEI Nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989. Define os crimes resultantes de preconceito de raça ou de cor. Disponível em: http://legislação.planalto.gov.br/legisla/legislação.nsf/viw_identificacao/lei7.716-1989?opendocument. Acesso em 12 mar. 2017.
- BRASIL. LEI Nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Disponível em: http://legislação.planalto.gov.br/legisla/legislação.nsf/viw_identificacao/lei10.639-2003?opendocument. Acesso em: 12 mar. 2017.
- CALDAS, Alessandra da Costa Barbosa Nunes. Circulação de ideias em pesquisas com os cotidianos: os necessários contatos entre os praticantespensantes de currículos. Tese – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Educação – 2015.

II Congresso Lusófono de Ciência das Religiões: Histórias, Memórias, Narrativas –
Ruturas, Violências, Fundamentalismos e Revoluções
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias
Lisboa, 27, 28, 29 e 30 de Maio, 2017

CANDAU, Vera Maria. (coord.) Somos todos iguais? Escola, discriminação e educação em direitos humanos. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

CAPUTO, Stela Guedes. Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Declaração de Princípios sobre a Tolerância. 1995.

GIACOMINI, Sonia Maria e PINI, Denise Rosalem da Fonseca, Presença do Axé-mapeando terreiros no Rio de Janeiro – Pallas, 2014.

GONÇALVES, Antonio Baptista. Da intolerância religiosa aos direitos humanos. Revista Ciências da Religião – História e Sociedade – v.10, n. 1 (2012).

KOOGAN LAROUSSE, Pequeno Dicionário Enciclopédico – Rio de Janeiro: Ed. Larrouse do Brasil, 1979.

MACEDO, Bispo. Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Editora gráfica universal, 1996.

MORAES, Dênis de. O ativismo digital. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/moraesdenis-ativismo-digital.html>> Acesso em: 27jun.2012.

SACCONI, Luiz Antônio. Dicionário essencial da língua portuguesa. São Paulo: Atual, 2001.

SARMENTO, Manuel; GOUVEA, Maria Cristina Soares de (orgs.). Estudos da infância: educação e práticas sociais. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VARGAS, Maria Jachinta; FILÉ, Valter, ALVES, Nilda. Tecnologias, imagens, sons e currículos nos cotidianos. Currículo Sem Fronteiras, v.7, n.2, p.38-70, Jul/Dez 2007.